

SER, SABER Y VIRTUD EN PLATÓN

por FR. GUILLERMO FRAILE, O. P.

SUMMARIUM.—*Duplex platonica ad Absolutum via, rationis nempe et amoris, exponitur.—Gradus scientiae, in Platone, gradibus entis accurate respondent. Gradus insuper virtutis et amoris, pari gressu ad Summi Entis possessionem adipiscendam contendunt. Summa enim scientia Dialectica, quae circa Ens transcendens versatur, mentem hominis ad Summum Bonum fruendum disponit.*

Es difícil acertar con el método más adecuado para la exposición del pensamiento platónico. Si se reduce a la rigidez de un esquema, se corre el peligro de desvirtuar la vivacidad y la riqueza de su carácter esencialmente dinámico, de investigación incesante. Platón, hasta el último momento de su vida, no dejó nunca descansar sus grandes temas de pensamiento. En cada Diálogo vuelve sobre ellos, una y otra vez, sin considerarlos nunca como definitivamente acabados. Cada nueva revisión se traduce en un enriquecimiento, que alumbra aspectos nuevos en las cuestiones tratadas.

Por otra parte, es tan estrecha la interdependencia de los distintos aspectos de la especulación platónica, que todos los temas avanzan por igual, y las modificaciones que introduce en cada uno repercuten en todos los demás. En Platón todavía no han adquirido las distintas partes de la Filosofía la articulación y la relativa autonomía de que las dotará Aristóteles. Su teoría del conocimiento y de la ciencia está íntimamente penetrada con su Ontología, con su Cosmología y su Moral, de suerte que resulta difícil desglosarlas y exponer cada cosa por separado. Cada parte hay que entenderla en función del todo, de suerte que es arriesgado establecer un orden entre las diferentes materias, pues todas están implicadas unas en otras y se reclaman necesariamente.

Así, por ejemplo, los dos grandes problemas del ser y del saber dependen entre sí de tal suerte, que en Platón la actitud ante cada uno de ellos aparece siempre dependiendo del otro. Su concepto del ser depende de su concepto de la ciencia, y a su vez en su concepto de la ciencia va implícito su concepto del ser. Lo mismo sucede con el problema moral del

"Salmanticensis", 3 (1956)

sentido práctico de la vida humana, que a la vez domina y depende de los dos anteriores.

La nota distintiva de Platón es su aspiración hacia una realidad absoluta, y todo el esfuerzo gigantesco de su Filosofía, en todas y cada una de sus partes, no es más que un conjunto de tentativas para ascender de la contingencia y de la movilidad de los seres efímeros del mundo terrestre hasta la necesidad y estabilidad de las realidades superiores trascendentes. Para ello todos los caminos le parecen buenos, tanto los intelectuales como los sentimentales, con tal de que le sirvan para conducirlo al término a que aspira a llegar, y en el cual considera que todos ellos convergen y se unifican. Vamos a examinar dos de esos caminos que Platón utiliza para tratar de llegar hasta el Absoluto, el camino de la ciencia y el camino del amor.

I) EL CAMINO DE LA CIENCIA

El concepto platónico de ciencia, escalonada en grados ascendentes de perfección, corresponde exactamente y sigue un desarrollo paralelo al de su concepto de la realidad.

Desde la aurora misma de la filosofía, los presocráticos se enfrentaron con el problema de las relaciones entre el ser y el conocer. Para todos ellos, la *ciencia*, que es un conocimiento fijo, estable, necesario y cierto, se contrapone a la *opinión*, que carece de fijeza, necesidad y certeza. Pero el problema surge al tratar de buscar en el orden de la realidad objetos capaces de servir de fundamento al conocimiento científico. Todos los seres que perciben nuestros sentidos son mudables y contingentes. ¿Cómo, pues, puede darse ciencia de una realidad esencialmente sujeta al movimiento, a la mutación, y que nunca permanece fija en el ser?

Heráclito con su movilismo, y Parménides con su concepto del ser estático, representan dos respuestas extremas y antagónicas que, aunque por motivos distintos y contrarios, comprometen el problema por igual. En ninguno de los dos es posible un conocimiento científico de las realidades múltiples y mudables del mundo físico. Los sentidos son fuentes de *opinión*, pero no de *ciencia*. La ciencia solamente estará en la *razón*, la cual, según Parménides, descubre el ser uno y estático, y según Heráclito el «logos» de las cosas en todas las cosas. Pero tanto el uno como el otro desvían a la ciencia de su propio objeto, que es el estudio de la realidad.

Sócrates, aunque restringió su aplicación, un poco escépticamente, al campo moral, halló la verdadera solución del problema del conocimiento científico con su método dialéctico como camino para llegar a la formación de conceptos universales, expresión de las esencias de las cosas, y base de sus definiciones. La estabilidad y la necesidad requeridas por el

conocimiento científico, que era imposible de conseguir por la simple percepción sensible en el orden ontológico, se lograba por la razón en el orden lógico, en los conceptos abstraídos de la realidad, prescindiendo de las diferencias particulares y del carácter móvil y temporal de las cosas.

Platón hereda de Sócrates el procedimiento dialéctico. Pero marca más bien un retroceso respecto de su maestro, en cuanto que agrava el problema, volviendo a resucitar, acentuadas, las viejas antítesis entre Heráclito y Parménides, a las que, a pesar de todos sus esfuerzos, no llegó a dar solución.

En sus primeros Diálogos de juventud, Platón se limita a reproducir el método socrático, practicando la investigación dialéctica, reducida a cuestiones de orden moral relacionadas con la virtud. Pero muy pronto se plantea el problema de una manera más universal, abordándolo simultáneamente en su doble aspecto, lógico y ontológico. Por una parte trata de superar el movilismo de Heráclito, y por otra quiere lograr para los objetos de ciencia la fijeza y estabilidad del Ser de Parménides.

Su convicción de la imposibilidad de un conocimiento científico, en el supuesto del movilismo universal de Heráclito, aparece claramente expresada en el *Cratilo*¹. Platón cree hallar la solución del problema, esbozada al final del mismo diálogo, atribuyendo realidad ontológica y subsistente a los conceptos de su maestro, a los que, no sólo aplica los caracteres del Ser de Parménides, sino que los sitúa en una región aparte, distinta y superior, fuera del mundo del movimiento. Con esto queda formulada su teoría de las Ideas.

Para Platón, *ser* y *conocer* son cosas correlativas, de tal manera que los grados del conocer corresponden paralelamente, en una adecuación exacta, a los grados del ser. A mayor ser corresponde mayor ciencia. Sólo es cognoscible el *ser*. El *no-ser* es absolutamente incognoscible. Pero entre el *ser* y el *no-ser* existe una categoría intermedia, que corresponde al *llegar a ser*, al *hacerse*, o sea al *ser en movimiento*, el cual tiene algo de ser, pero sin llegar a la plenitud perfecta del ser. Entre estos tres elementos podemos establecer una triple ecuación:

- a) al *ser* corresponde la *Ciencia* (ἐπιστήμη, γνῶσις)².
- b) al *no-ser* corresponde la *Ignorancia* (ἀγνοία, ἀγνωσία)³.
- c) al *llegar a ser*, o sea, a la mezcla de ser y no-ser, corresponde la *Opinión* (δόξα)⁴.

1. *Cratilo*, 439 c - 440 a.

2. παντελῶς ὄν, παντελῶς γνωστό, *Rep.* 477 a.

3. μὴ ὄν δὲ μὴδαμὴ πάντῃ ἀγνωστον, *Rep.* 477 a.

4. μεταξύ τί καὶ ζητεῖτόν ἀγνοίας τε καὶ ἐπιστήμης, *Rep.* 477 b.

O, dicho de otra manera: *Ser es a Llegar a ser*, como la *Verdad* y la *Ciencia* es a la *Opinión*, o a la *Creencia* ⁵.

El mundo de las Ideas

La teoría de las Ideas constituye el eje central del pensamiento platónico. Aunque a lo largo de su vida la reviste de diversas modalidades, Platón no la abandonó jamás. En ella van implícitos todos los problemas planteados por el pluralismo de los pitagóricos, por el moviismo de Heráclito y por el monismo estático de los eléatas. Platón trata de superar las antítesis entre lo uno y lo múltiple, lo móvil y lo inmóvil, lo contingente y lo necesario, lo relativo y lo absoluto, el ser y el no-ser. Con esa teoría pretende dar una respuesta a los grandes problemas del ser, de la ciencia y de la verdad, salvando por una parte la multiplicidad real de las cosas y la realidad del movimiento, pero buscando a la vez el fundamento del ser, de la verdad y de la ciencia en objetos fijos, estables, y absolutos, por encima de la movilidad, la impermanencia y la contingencia de las cosas del mundo que perciben los sentidos.

La influencia de Heráclito, a través de Cratilo, dejó para siempre en Platón un profundo sentimiento de la movilidad, la impermanencia, la contingencia y la no-realidad de las entidades del mundo físico. No es posible tener un conocimiento científico y cierto de semejantes entidades, porque la ciencia requiere objetos fijos, estables y permanentes, por encima de toda mutación. Por esto los objetos de la ciencia no pueden ser conocidos por los sentidos, sino solamente por el entendimiento.

Platón vió claramente que la existencia de seres múltiples, contingentes, mudables y relativos postula necesariamente la de una realidad fija, estable y absoluta. Y cree hallar la solución haciendo sufrir una profunda mutación a los «conceptos» de su maestro, atribuyéndoles, no sólo un valor mental, lógico y abstracto, basado en la realidad, sino también un valor ontológico, considerándolos como entidades reales, subsistentes, colocadas en un mundo superior al físico que perciben los sentidos.

De esta manera la realidad queda dividida en dos grandes sectores: por una parte el *mundo superior*, eterno, supraceleste (ἐξῆω τοῦ οὐρανοῦ), en el cual se hallan las Ideas, que son entidades reales, subsistentes, perfectísimas, puras, inmateriales, inmutables, inmóviles, invisibles a los ojos del cuerpo, solamente perceptibles por la inteligencia (τὸ νοητόν) ⁶. No son simples conceptos abstractos, sino verdaderas entidades reales. Son las

5. πῶς γὰρ ἂν μὴ ὄν γε τι γνωσθεῖη, *Rep.* 476 e, *Timeo*, 29 c.

6. *Rep.* 524 c, 535 e.

razones objetivas (λόγοι) y los modelos de todas las cosas, el fundamento de toda verdad y de la certeza absoluta.

Por otra parte el *mundo cósmico*, visible (ὄρατόν), en el cual hay que distinguir dos grandes secciones: a) la *región celeste*, o sea el conjunto de once esferas giratorias superpuestas, que se mueven en el éter, en las cuales están situados los astros y los planetas, que son seres divinos, incorruptibles y perfectísimos, con un cuerpo esférico de fuego y con un alma que es la causa de su movimiento. Los astros y los planetas son la morada de los dioses, de los «demonios» y de las almas separadas. Los cielos ocupan un lugar intermedio entre la región de las Ideas y b) el *mundo terrestre*, que es el mundo de los seres sensibles (ὄρατόν γένος, τὰ ὄρατά) compuestos de los cuatro elementos materiales, móviles, sujetos al cambio, a la generación y a la corrupción, conforme al concepto de Heráclito.

El mundo de las Ideas y el mundo celeste y terrestre no se contraponen como lo abstracto a lo concreto en el orden lógico, sino como lo perfecto a lo imperfecto en el orden ontológico. El mundo ideal es el mundo de las realidades concretas, definidas, medidas (πέρας), de las realidades verdaderas, fijas y estables; mientras que el mundo físico es el de lo indefinido (ἄπειρον) de lo no-medido, de la génesis.

No queremos entrar en una exposición detallada de la teoría platónica de las Ideas, cuyo desarrollo se prolonga con incesantes modificaciones desde el *Cratilo* hasta las *Leyes*. Solamente haremos unas breves indicaciones sintéticas sobre su número, jerarquía y las relaciones entre el mundo ideal y el terrestre.

Número.—Platón nunca determinó con precisión el número de las entidades que componen el mundo ideal. En el *Cratilo* alude vagamente, y con un poco de misterio, a la existencia de entidades subsistentes, la *Belleza* y el *Bien en sí* ⁷. En el *Banquete* solamente hace resaltar la existencia de la *Belleza en sí* ⁸. En el *Fedón* afirma claramente la existencia de un mundo superior invisible, distinto y separado del sensible. Se esboza la supremacía de la Idea de *Bien* sobre la de *Belleza*, y admite además las Ideas de *más* y de *menos*, de *grande* y de *pequeño*, de *semejante* y *desemejante*, de *fuego* y de *nieve* ⁹. En la *República* aumenta el número de Ideas. Como norma general establece Platón que existen tantas cuantos grupos de individuos naturales y artificiales pueden designarse con un nombre común: «Nuestra costumbre era la de poner una Idea para cada multitud de cosas a que damos un mismo nombre» ¹⁰. A las Ideas de la *Belleza en sí*

7. *Cratilo*, 430 c d.

8. *Banquete*, 211 a.

9. *Fedón*, 100 e - 101 b, 102 b - 103 a, 105 a - 106 a.

10. *Rep.* 596 a b, 507 b.

y de lo *Bueno en sí*, hay que añadir otras muchas, como por ejemplo la de *cama* y la de *mesa*.

En el *Parménides* el joven Sócrates admite sin dificultad la existencia de las Ideas de *Justicia*, de *Belleza*, de *Bien*, del *hombre*, del *agua*, del *fuego*, etc. Pero se resiste a admitir que las haya también de los objetos groseros y ridículos, como los pelos, el cieno y la suciedad ¹¹. No obstante, en la respuesta del mismo Parménides se aprecia claramente la intención de Platón de extender el número de Ideas a toda clase de cosas, de suerte que a cada naturaleza distinta le corresponda una Idea determinada ¹². Como Ideas señala además lo *Uno* y lo *Múltiple*, del *Movimiento* y de la *Quietud*, de *Semejanza* y *Desemejanza*, de *Generación* y de *Corrupción*, de *Ser* y *NO-Ser* ¹³.

En el *Teeteto* no menciona Platón las Ideas. Pero habla de la existencia de los «comunes» (τὰ κοινά), los cuales son: *Ser* y *No Ser*, *Semejanza* y *Desemejanza*, *Identidad* y *Diversidad*, *Unidad* y *Pluralidad*, *Par* e *Impar*, *Bien* y *Mal*, *Belleza* y *Fealdad* ¹⁴. En el *Sofista* establece la existencia de cinco géneros supremos: el *Ser*, lo *Idéntico* y lo *Diverso*, *Reposo* y *Movimiento* ¹⁵. En el *Timeo* añade las Ideas de *Animal eterno*, o de *Viviente en sí* (αὐτόζωον), y de las figuras geométricas elementales ¹⁶. En el *Filebo* distingue la *Mónada* y la *Diada*, lo *Idéntico* y lo *Diverso*, y menciona la *Relación*, el *Donde*, el *Cómo*, el *Cuando*, el *Ser*, la *Acción* y la *Pasión*, que vienen a ser un anticipo de las Categorías de Aristóteles ¹⁷.

Jerarquía.—Tampoco establece Platón un orden fijo y constante entre las entidades pertenecientes a su mundo ideal. El primer lugar es atribuido sucesivamente a la *Belleza* (*Banquete*, *Fedro*), al *Bien* (*Fedón*, *República*), al *Ser* (*Sofista*), y al *Uno* («ἀγραφα δόγματα»). Pero reuniendo los testimonios de los distintos Diálogos, quizá podría establecerse este orden aproximado:

-
11. *Parm.*, 130 c.
 12. *Parm.*, 135 a b.
 13. *Parm.*, 129 a - 130 a, 136 b.
 14. *Teeteto*, 185 c - 186 a.
 15. *Sofista*, 146 b - 248 c, 258 c.
 16. *Timeo*, 29 b, 40 a.
 17. *Filebo*, 16 d; 37 a b, 51 c.

I) *Mundo eterno y transcendente de las Ideas (inmaterial)*

- 1.^{er} grado: *Ideas simples, sin composición, y sin mezcla de no-ser: Belleza (Banquete), Bien (Fedón, República), Ser (Sofista), Uno («ágrapha dógmata»).*
- 2.^o grado: *Ideas que expresan los elementos que entran en la composición, tal como aparecen en las siguientes antítesis: Ser-No ser (Parménides, Sofista, Teeteto), Mónada-Diada (Filebo), Unidad - Pluralidad (Parménides, Teeteto), Igualdad-Desigualdad (Teeteto), Idéntico-Diverso (Sofista, Teeteto, Timeo), Semejanza-Desemejanza (Parménides, Teeteto, Fedón), Grande - Pequeño (Fedón), Más-Menos (Fedón), Movimiento-Quietud (Parménides, Sofista), Generación-Corrupción (Parménides), Bien-Mal (Teeteto), Belleza-Fealdad (Teeteto).*
- 3.^{er} grado: *Ideas compuestas superiores: Justicia (República), Logos (Sofista).*
- 4.^o grado: *Ideas compuestas inferiores: Números ideales (Timeo), Figuras geométricas perfectas (República, Timeo), Par-Impar (Teeteto), Animal eterno o Viviente en sí (Timeo), Formas elementales (Timeo).*
- 5.^o grado: *Ideas correspondientes a todas y cada una de las especies naturales de cosas existentes en el mundo físico (República, Parménides, Timeo).*

II) *Mundo físico, temporal, organizado por el Demiurgo (material)*

- 1.^o Alma Cósmica.
- 2.^o Divinidades astrales: Dioses, Genios, Demonios.
- 3.^o Almas humanas separadas, todavía no unidas a cuerpos materiales.
- 4.^o Almas humanas unidas a cuerpos materiales: Hombres.
- 5.^o Seres vivientes: Animales, Plantas.
- 6.^o Elementos materiales: Fuego, agua, tierra, aire.
- 7.^o Materia y Espacio (vacío, no-ser).

Relaciones entre los dos mundos.—Entre los dos mundos, el ideal y el sensible existe un estrecho paralelismo. Pero sus relaciones mutuas plantean un problema difícilísimo, que Platón se esforzó por solucionar, recurriendo a dos teorías que propone y sustituye alternativamente, titubeando entre ambas hasta el fin de su vida. Son la *participación* (μέθεξις) y la *imitación* (μίμησις), a las cuales hay que añadir otros términos con que trata

de explicar las relaciones de las Ideas entre sí y con el mundo sensible: *presencia* (παρουσία), *sostén*, *adhesión* (ἐπιείναι), *comunicación* (κοινωνία); *inherencia* (προσγιγνεσθαι) ¹⁸.

En el *Banquete* y en el *Fedón*, las relaciones entre las Ideas y las cosas particulares del mundo sensible se expresan por medio de la *participación* ¹⁹. Los seres del mundo sensible participan de la realidad de las Ideas. En el *Fedro* la participación es sustituida por el concepto de *imitación* ²⁰. En el *República* vuelve a reaparecer la *participación* ²¹. Pero en el *Parménides* Platón somete a una crítica rigurosa ambos conceptos. La *participación* sirve para explicar la realidad de las cosas del mundo sensible, pero tiene el grave inconveniente de que compromete la unidad, la homogeneidad, la individualidad y la trascendencia de las Ideas, las cuales serían a la vez unas y múltiples, pues, permaneciendo siempre las mismas, darían origen a un número indefinido de participaciones. A su vez, la teoría de la *imitación* deja a salvo la naturaleza de las Ideas, pero compromete la realidad de los individuos del mundo sensible, pues no tendrían más realidad que la del no-ser, modelado por el Demiurgo a imagen de las Ideas del mundo superior. Sus esencias no pasarían de ser *imágenes* (εἰδῶλα), *copias* (μιμήσεις) imitaciones o semejanzas (ὁμοιώματα) de las verdaderas realidades.

En el *Sofista* trata Platón de armonizar ambas teorías. La *participación* se da en el mundo de las Ideas respecto de la Idea suprema de Ser. Entre las mismas Ideas se dan relaciones de *comunicación* (κοινωνία) de *mezcla* (μίξις εἰδῶν), semejantes a las que existen en la Dialéctica entre los conceptos. Y las relaciones de las Ideas respecto del mundo sensible las expresa en términos de *imitación* ²². Es el concepto que prevalece en los Diálogos de vejez. Así lo vemos en el *Político*, en que la *imitación* prevalece sobre la *participación*, y en el *Timeo*, donde toda la obra del Demiurgo es explicada conforme al concepto de *imitación*, tomando como modelos o ejemplares los arquetipos eternos del mundo ideal, y en especial la Idea de Viviente en sí ²³.

La ciencia

Este concepto jerárquico del ser se refleja paralelamente en un concepto ascendente de la ciencia, que también constituye una «ascensión

18. *Fedón*, 100 c - 105 a.

19. *Banquete*, 211 b; *Fedón*, 100 a, 78 e.

20. *Fedro*, 248 b.

21. *Rep.* 476 e.

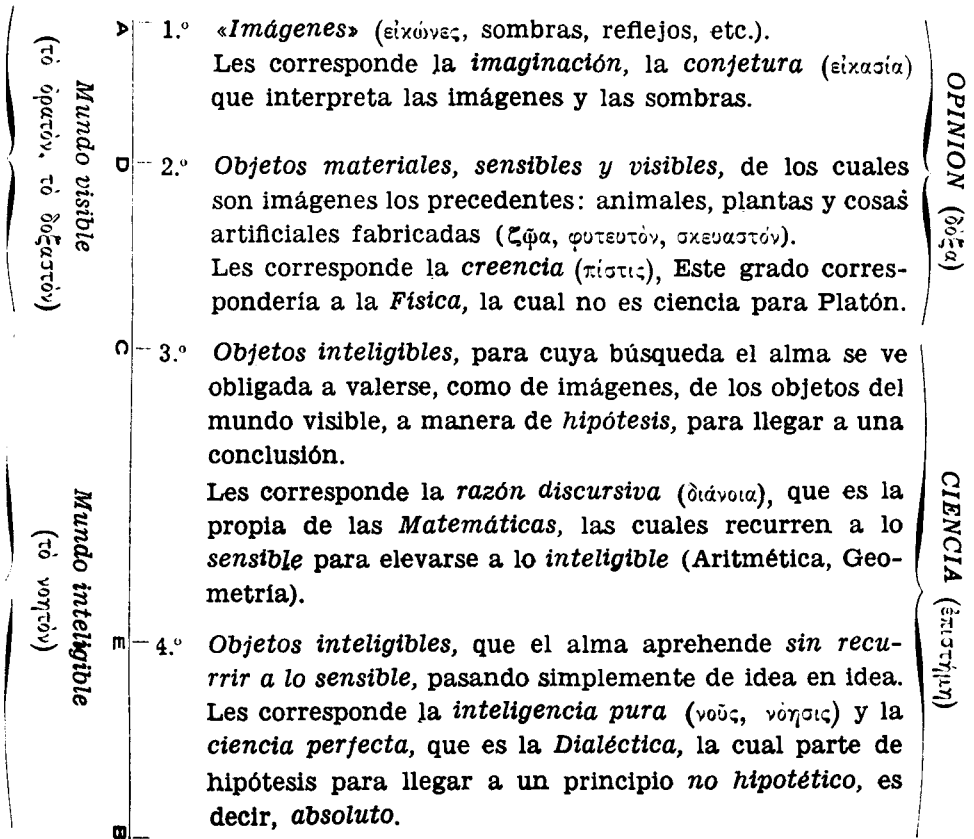
22. *Sofista*, 240 c, 251 a, 256 a, 257 b, 259 a.

23. *Timeo*, 28 a ss.

hacia el ser» ²⁴. En ella podemos señalar tres grados perfectamente definidos: 1.º *Conocimiento sensitivo*, que tiene por objeto los seres materiales y sensibles (sentidos). 2.º *Conocimiento racional discursivo*, que versa sobre el concepto de número y cantidad (imaginación, razón discursiva). 3.º *Conocimiento intelectual, intuitivo*, que versa sobre los seres carentes de toda materia y de toda cantidad (entendimiento).

La ciencia perfecta y verdadera solamente se da en el último grado, o sea, el que corresponde al conocimiento de las Ideas, que no tienen materia ni cantidad, ni pueden ser percibidas por los sentidos, ni por la imaginación, ni por la razón discursiva, sino solamente por el entendimiento intuitivo. Este concepto ascendente de la ciencia lo simbolizó Platón en dos alegorías, que son la de la línea dividida en segmentos, y la de la caverna ²⁵. La primera podemos sintetizarla en el siguiente esquema:

Objetos de conocimiento:



24 τὸ ὄρατος οὐσαν ἐνάποδον, *Rep.*, 521 c.

25. *Rep.*, a-511 e, 533 c. Citamos el *República* por la traducción de PABÓN-GALIANO (Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1949).

Un concepto semejante hallamos en la *alegoría de la caverna*. Los hombres que viven en el mundo son semejantes a prisioneros que nunca han visto la luz del sol, y que se hallan encadenados de pies y manos en el fondo de una gran cueva, de espaldas a la única abertura de entrada que da al exterior. Dentro de la caverna, y detrás de los prisioneros, arde una hoguera, que tampoco pueden ver, por hallarse de espaldas, y porque se interpone una valla, a lo largo de la cual van pasando hombres portadores de figuras de cosas y de animales. Los prisioneros solamente pueden escuchar sus voces y contemplar las sombras que se proyectan sobre el fondo de la pared. En ese estado permanecen hasta que alguien les liberta de sus cadenas y pueden salir de la cueva a contemplar la luz del sol y las cosas reales.

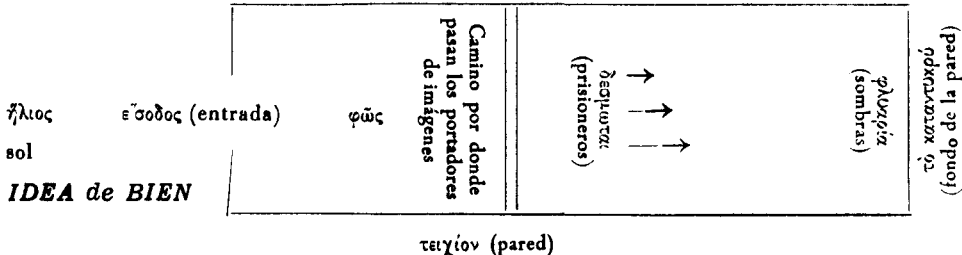
De la misma manera, los hombres, mientras viven encerrados en su cuerpo, solamente pueden ver las cosas del mundo sensible, que no son más que sombras o imágenes de las verdaderas realidades, hasta que la Dialéctica les liberta de sus cadenas, y les eleva a la contemplación del mundo ideal, cuyo sol es la Idea de Bien ²⁶.

Mundo ideal

Mundo sensible,

νοητός τόπος (ciencia νόησις)

ὁρατός τόπος (opinión δόξα)



Conforme a este concepto establece Platón su jerarquía de las artes y de las ciencias, las cuales se escalonan en perfección según los objetos sobre los cuales versa su estudio: «La ciencia en sí es ciencia del conocimiento en sí o de aquello, sea lo que quiera, a que deba asignarse ésta como a su objeto, o tal o cual ciencia determinada lo es de un conocimiento uno y determinado» ²⁷. Por ejemplo, la arquitectura y la medicina son ciencias particulares y especiales distintas de las demás, porque tienen un objeto propio y determinado.

Este concepto jerárquico del saber aparece en el plan de educación del *República*. Platón no menciona las ciencias físicas, porque no las considera como ciencias. Su lugar lo ocupan las *artes manuales* (agricultura,

26. *Rep.*, 514 a - 518 a.

27. *Rep.*, 438 c e; *Parm.*, 134 a b.

carpintería, construcción, navegación, etc.), que Platón no prescribe para los guerreros y filósofos, por considerarlas propias de la clase inferior. La educación de las clases superiores tiene tres ciclos:

1.º el *ciclo elemental*, para todos los destinados a las funciones de las dos clases superiores se reduce a la «*Gimnástica* para el cuerpo y a la *Música* para el alma»²⁸.

2.º el *ciclo superior* para los guerreros comprende las ciencias siguientes: a) *Logística* (ciencia del cálculo), b) *Aritmética* (ciencia de los números), c) *Geometría plana* (desarrollo de la línea que forma un plano), d) *Estereometría* (desarrollo de un plano que forma un sólido en movimiento), e) *Astronomía* (ciencia del sólido en movimiento) f) *Música* (entendida en un sentido superior, como ciencia propia de los filósofos)²⁹.

3.º La cumbre de la ciencia es la *Dialéctica*, que queda reservada exclusivamente para los filósofos gobernantes, y que ocupa el más alto lugar, pues alcanza el último límite de lo inteligible, en cuanto ciencia del ser puro de las Ideas³⁰.

El *Filebo* nos ofrece una distribución muy semejante de las artes y de las ciencias:

1.º En el plano inferior aparecen las *Artes manuales* o *Artes productivas*, que tiene por objeto la producción, y que están subordinadas a las *Matemáticas*, en cuanto que necesitan utilizar el número, el peso y la medida. Son las siguientes: a) *Música*, b) *Medicina*, c) *Agricultura*, d) *Navegación*, e) *Estrategia militar* y f) *Construcción*.

2.º El segundo lugar lo ocupan las *Ciencias educativas*, comprendidas bajo la denominación general de *Matemáticas*, las cuales son de dos clases, vulgares y filosóficas. Estas son: a) *Aritmética* (ciencia de los números), b) *Logística* (ciencia del cálculo), c) *Métrica* (ciencia de la medida), d) *Geometría* (ciencia del espacio).

3.º Como ciencia suprema aparece también la *Dialéctica*: «El conocimiento del ser, de la realidad verdadera y perpetuamente idéntica por naturaleza, ...es el más verdadero»³¹.

28. *Rep.*, 376 e; 521 e - 522 c.

29. *Rep.*, 531 a d.

30. *Rep.*, 532 e - 535 a.

31. *Fl.*, 55 c - 59 d.

Los tres planos del saber

A. su concepto de la realidad corresponden en Platón los grados del conocimiento científico, que se distribuyen en tres planos.

Primer plano.—Platón no disimula su concepto pesimista sobre todo el conocimiento que se refiere al mundo terrestre de los seres materiales, mudables, efímeros, relativos y contingentes, tal como los perciben los sentidos. «Entreteniéndose largamente con los cuatro elementos, pasando arriba y abajo del uno al otro, apenas se llega a la ciencia»³². «El cultivo de las artes mecánicas estropea el cuerpo y embota y envilece las almas»³³. Las artes y las ciencias que se ocupan del estudio de la naturaleza, aunque son necesarias por su utilidad para la vida práctica, no pasan del orden de la *opinión* (δόξα), pues «se aplican a lo que siempre está llegando a ser y nunca llega a ser»³⁴. Sus objetos quedan excluidos del conocimiento científico por su poco ser y por su carencia de firmeza, estabilidad y necesidad. «No puede darse conocimiento firme sobre lo que carece de firmeza». «Sobre esas cosas no puede darse ni conocimiento ni ciencia»³⁵. Solamente puede tenerse de ellas un conocimiento *opinativo*, incierto, inseguro, adivinatorio, que no da razón de las cosas (ἄλογος), en el cual caben dos grados: a) el infimo que es la simple *representación* (εἰκασία), en cuanto que son imágenes (εἰκόν), de otras realidades superiores, y sirven de fundamento a la *conjetura* (εἰκασμός) y b) la *creencia* (πίστις)³⁶.

Esos objetos tampoco pueden expresarse de una manera científica, sino solo por medio de mitos y de alegorías, que no pasan de la verosimilitud: «Lo que es el ser al hacerse, es la verdad a la creencia. Por lo tanto no te extrañe si en nuestras cuestiones acerca de los dioses y del nacimiento del mundo, nosotros no llegamos a ser capaces de aducir razonamientos absolutamente coherentes, y llevados hasta su última exactitud»³⁷.

Segundo plano: Matemáticas.—Al segundo orden de seres corresponde un grado superior de conocimiento, designado bajo la denominación genérica de Matemáticas (τὰ μαθηματικά). Platón nunca colocó las Matemáticas en la cumbre de la jerarquía de las ciencias, la cual siempre reservó para la Dialéctica. Las Matemáticas ocupan un lugar intermedio, entre los conocimientos pertenecientes al mundo de la γένεσις, que no trasciende la

32. μάστις ἐπιστήμην ἐνάτεκον, *Carta*, VII, 343 e.

33. *Rep.*, 495 d e.

34. *Fil.*, 59 a.

35. οὐδ' ἄρα νοῦς οὐδέ τις ἐπιστήμη, *Fil.*, 59 b.

36. *Rep.*, 510 b - 511 a.

37. *Timeo*, 29 c; *Fedón*, 96 a - 99 d.

opinión (δόξα), y la ciencia perfecta (νόησις), que versa sobre el verdadero ser, que es el ser perfecto de las Ideas subsistentes.

Ese orden de ser y de ciencia, comprendido bajo la denominación común de Matemáticas, puede entenderse bajo tres aspectos distintos:

a) Si nos atenemos al concepto platónico de la realidad, el segundo plano lo constituyen los seres celestes, o sea el conjunto de esferas y de astros, intermedios entre el mundo terrestre y el mundo supracelste de las Ideas. En este sentido el segundo plano de ciencia debería corresponder a la Astronomía, a la cual concede Platón un puesto privilegiado entre las Matemáticas, pues la región de los astros es la más inmediata a la «llanura de la Verdad», donde se encuentran las Ideas³⁸. La Astronomía obliga a «mirar hacia lo alto»³⁹. Es por lo mismo una disciplina propia para desprender el alma del filósofo de las cosas sensibles, y el camino más inmediato para disponerlo a la ascensión hacia la Dialéctica, elevándole al orden de las verdaderas realidades y del grado supremo de ciencia. La Astronomía, que estudia los astros, los cuales son seres divinos, constituye en Platón una verdadera Teología astral, ya que los dioses no ocupan el supremo lugar del ser, sino el inmediatamente inferior a las Ideas. Así el Demiurgo, dios organizador del Universo está en un plano ontológico por debajo de las Ideas⁴⁰.

b) Si se acepta la interpretación de Aristóteles, Platón, al fin de su vida, en su enseñanza oral («ágrapha dógmata»), habría colocado entre los seres sensibles y el mundo de las Ideas un plano intermedio de seres, constituido por los *Números ideales*, concebidos como entidades reales y subsistentes, a la manera pitagórica. Así las Matemáticas serían ya ciencias (ἐπιστήμη), porque versarían sobre realidades fijas, estables y necesarias, carentes de materia, que es la fuente de la mutabilidad. Pero, no obstante la gran autoridad de Aristóteles, es discutible si ese concepto de las Matemáticas refleja exactamente el pensamiento de Platón, o más bien hay que atribuirlo a una evolución posterior de la escuela, con Espeusipo y Jenócrates⁴¹.

c) El concepto de las Matemáticas en Platón, tal como aparece en los Diálogos, consiste en admitir tres clases de números: 1) los *Números ideales*, que son los números en sí (el Uno, la Diada, la Década y las figuras

38. *Fedro*, 248 b; *Rep.*, 521 c-534 e; *Filebo*, 55 e-59 e.

39. *Rep.*, 529 a.

40. En *Rep.*, 527 d, la llama ciencia de los astros y de los dioses.

41. ARISTÓTELES, *Met.*, I. 6. 987 b 14-18; III. 2, 996 a 34; *LI*, 5, 1001 b 26; *XIII*, 1, 1076 a 18-20; *XIII*, 2, 1076 a 40; *XIII*, 6, 1080 b 11-15; *XIII*, 7, 1081 a 25-26; *XIV*, 3, 1091 a 10-12; *XIV*, 4, 1091 a 21-25, etc.

geométricas perfectas, el círculo en sí y las tres clases de triángulos) “⁴². Estos números pertenecen al mundo supraceléstico, y les corresponden los mismos caracteres que a las demás Ideas. Por lo tanto no entran dentro del campo de las Matemáticas propiamente dichas, sino de la Dialéctica. 2) Otra clase son los números propiamente *matemáticos*, que equivalen exactamente a los conceptos abstractos de número, cantidad, figura, etc., tal como se hallan en la mente. A estos se aplican perfectamente todas las expresiones con que Platón describe las operaciones propias de las Matemáticas. 3) La tercera son los números *sensibles*, tal como son utilizados por las artes mecánicas.

Las Matemáticas son ya ciencias, pero quedan todavía dentro del conocimiento propio de la *razón discursiva* (*διάνοια*), y no llegan al conocimiento perfecto por intuición. Proceden estableciendo hipótesis, y pasan de unas hipótesis a otras, hasta llegar a las conclusiones, pero no logran llegar hasta lo incondicionado “⁴³. Aunque por su objeto se elevan por encima de las cosas materiales y mudables del mundo terrestre, no llegan todavía a la realidad suprema. Por razón de la cantidad quedan todavía ligadas en alguna manera a lo sensible, y tienen que valerse de figuras imaginarias o reales, sobre las cuales discurren. No llegan a aprehender las esencias en sí mismas, sino «sólo una parte del ser» “⁴⁴.

Platón distingue en las Matemáticas dos aspectos: uno vulgar, práctico, tal como son utilizadas en las artes mecánicas, que emplean el número, el peso y la medida, y otro el filosófico, educativo, tal como las utilizan los filósofos. En el programa de educación del *República* las Matemáticas ocupan su lugar propio en el ciclo destinado a la formación de los guardianes. Pero constituyen una preparación indispensable para remontarse al grado supremo que es el estudio de la Dialéctica, reservado para la clase superior de filósofos gobernantes “⁴⁵.

Tercer plano: La Dialéctica.—La Dialéctica tiene en Platón dos aspectos distintos, uno lógico, y otro ontológico, pero tan estrechamente unidos, que llegan a resultar inseparables.

a) *Aspecto lógico.*—Inicialmente la palabra *Dialéctica* significa el arte de la discusión por medio del *diálogo* (*διαλέγεσθαι*), en el cual intervienen, por lo menos dos interlocutores. La Dialéctica consiste en saber interrogar y responder “⁴⁶. Una vez fijado el objeto de la discusión, se examina orde-

42. *Rep.*, 525 c-e; 526 b; *Timeo*, 40 b.

43. *μέχρι τοῦ ἀνωθέτου*, *Rep.*, 510 a - 511 b.

44. *Rep.*, 533 c.

45. *Rep.*, 525 a b - 526 e.

46. *Cratilo*, 390 c; *Fedón*, 78 c; *Leyes*, 893 e.

nadamente en sus varios aspectos por medio de preguntas y respuestas, resolviendo las dificultades, y avanzando hasta llegar a una conclusión. Así entendida la Dialéctica, viene a ser una especie de investigación en común ⁴⁷, y un procedimiento de enseñanza, cuyo modelo lo tenemos en Sócrates, el cual la elevó a la categoría de método científico (inducción, formación del concepto universal como expresión de las esencias de las cosas, y definición) ⁴⁸.

En este sentido la Dialéctica es un método legítimo, por el cual se trasciende la particularidad y la movilidad del conocimiento puramente sensitivo (creencia, opinión, verosimilitud), y se llega a la firmeza del conocimiento científico, constituido por conceptos universales abstraídos de la realidad. Platón admira la «trama férrea y diamantina de la argumentación matemática». Como las Matemáticas, la Dialéctica procede también estableciendo *hipótesis*, cuya mejor comprobación consiste en deducir rigurosamente consecuencias de ellas, hasta llegar a verías confirmadas, o tener que sustituirlas por otras que nos vayan aproximando cada vez más a la verdad y al primer principio incondicionado y superior a las hipótesis ⁴⁹. Así la Dialéctica es un método científico racional, propio de los filósofos, que aspiran a la demostración de la verdad, a diferencia de la Retórica empleada por los sofistas, que sólo pretenden la persuasión y la verosimilitud.

La Dialéctica, en sentido lógico, tiene un doble aspecto complementario. El primero *ascendente*, de síntesis (συναγωγή), por el cual, eliminando las diferencias, se reduce la multiplicidad confusa e indeterminada a la unidad concreta y determinada expresada en un concepto común ⁵⁰. Ese concepto es la expresión de las esencias de las cosas (τὸ ἐστὶ), y la base de sus definiciones ⁵¹. El segundo, *descendente*, de análisis (διατέμνειν), consiste en dividir un concepto general en sus distintas especies ⁵², siguiendo sus articulaciones naturales, «a la manera de un buen trinchador», hasta llegar a la *especie indivisible*, en la cual se halla la forma propia del objeto que se trata de comprender ⁵³. En esto se diferencia el buen dialéctico del sofista, pues éste procede por divisiones ficticias y arbitrarias ⁵⁴.

Ambos procedimientos, análisis y síntesis, deben combinarse entre sí, para llegar a la claridad de conceptos requerida por la Filosofía, la cual

47. *Fedón*, 84 d, 89 c.

48. ARISTÓTELES, *Met.*, I, 6, 987 b, 1-9; XIII, 4, 1078 b 28-30.

49. ἀρχὴ ἀνοπόθετος, *Rep.*, 510 b-511 a; 437 a. *Filebo*, 16 d.

50. μία ἰδέα, *Fedro*, 265 d; ἔν τι κοινῆ εἶδος, *Fedro*, 266 a.

51. *Fedón*, 66 b; 101 e; *Parménides*, 130 a; *Rep.*, 454 a; *Filebo*, 16 b; *Fedro*, 249 b.

52. *Sofista*, 253 d.

53. *Fedro*, 277 b.

54. Véase el conocido ejemplo del arte de pescar, en el *Sofista*, 218 b-221c; *Político*, 263 b ss.

es la ciencia que «desentraña una *idea única*, repartida en *muchos individuos*, cada uno de los cuales existe aisladamente, descubrirá luego una *multitud de ideas* diferentes entre sí, y que se hallan implicadas en una *idea única*, después *una sola*, que permanece en su unidad bajo el conjunto de *otras muchas*, y, por último éstas ya *distintas y definidas en todos los aspectos*»⁵⁵.

La Dialéctica tiene también un aspecto *defensivo* (erística), empleado por Zenón de Elea y por Sócrates, y que es utilizado también por Platón con el mejor estilo, oponiendo la férrea concatenación de los raciocinios cortos (*βραχυλογία*) sólidamente articulados en las preguntas y respuestas del diálogo, a la ampulosa oquedad de los largos discursos de los sofistas (*μακρολογία*)⁵⁶.

Así entendida la Dialéctica, y manteniéndola dentro de sus justos límites de orden lógico, quedaba perfectamente resuelto el problema de la ciencia, elevando los conocimientos, de su particularidad y temporalidad ontológicas, al orden de la universalidad lógica, suficiente para dotarlos de la estabilidad y la necesidad requeridas por el conocimiento científico.

b) *Aspecto ontológico*.—Pero Platón no se da por contento con ese tipo de universalidad lógica, sino que, dando un paso más, atribuye realidad ontológica a los conceptos abstractos. Con esto su Dialéctica cambia por completo de carácter, y queda convertida en una verdadera Ontología, y elevada a la categoría de ciencia suprema (*νόησις*), cuyo objeto son las realidades trascendentes del mundo ideal, que están por encima de todo cuanto pueden percibir los sentidos, la imaginación y la razón discursiva. De esta manera al grado supremo de «Ser» (Ideas) corresponde el grado supremo de conocimiento (Dialéctica), y todas las demás ciencias y artes quedan reducidas a la categoría de medios preparatorios, propedéuticos, para ascender a esta cumbre, que es la propia de los filósofos.

La verdadera ciencia (*ικανόν*) solamente se da acerca de las realidades puras, sin mezcla, que permanecen siempre firmes, en el mismo estado, y de la misma manera⁵⁷. El entendimiento (*νοῦς*) y la sabiduría (*φρόνησις*) solamente se aplican con exactitud cuando se trata del verdadero ser (*τὸ ὄν ὄντως*)⁵⁸. En esto se diferencian el sofista y el filósofo, en que el primero se ocupa del no-ser, mientras que el segundo se esfuerza por conocer el ser⁵⁹.

Con la Dialéctica, que es «la mayor de todas las ciencias», «ciencia

55. *Sofista*, 253 d; ARISTÓTELES, *Met.*, VI, 3, 1074 a 35.

56. *Gorgias*, 448 d; 471 d.

57. *Filebo*, 59 c. *ἀπὸ τὸ ὄν Rep.*, 537 d.; *Timeo*, 52 c.

58. *Filebo*, 59 d; *ὄσια ὄντος ὄσα, Rep.*, 505 a b.

59. *Sofista*, 254 a; 253 a c.

de los hombres libres», la inteligencia se remonta hasta los últimos límites de lo inteligible, y alcanza la cumbre más alta a que puede aspirar el conocimiento humano en esta vida. Tiene un sentido ascensional, para pasar de lo múltiple a lo uno, de lo contingente a lo necesario, de lo particular a lo común, de lo móvil a lo inmutable, de las apariencias a la realidad, de las imágenes a la verdad, no sólo en un orden puramente lógico, sino también ontológico. Por esto constituye la actividad más noble a que puede entregarse el hombre ⁶⁰.

«¿Y no crees que tenemos la Dialéctica en lo más alto, como una especie de remate de las demás enseñanzas, y que no hay ninguna otra disciplina que pueda ser justamente colocada por encima de ella?» ⁶¹. «El método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme, y al ojo del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas, utilizando como auxiliares en esta labor de atracción a todas las artes ha poco enumeradas» ⁶². «¿No es verdad que la facultad dialéctica es la única que puede mostrarlo a quien sea conocedor de lo que poco ha enumerábamos, y que no es posible llegar a ello por ningún otro medio... nadie podrá afirmar que exista otro método que intente, en todo caso y con respecto a cada cosa en sí, aprehender de manera sistemática lo que es cada una de ellas» ⁶³. «No puedo creer que exista otra ciencia que haga al alma mirar hacia arriba, sino aquella que versa sobre lo existente e invisible» ⁶⁴. «Entonces contemplarías, no ya la imagen de lo que decimos, sino la verdad en sí (αὐτὸ τὸ ἀλγθὲς) o al menos lo que yo entiendo por tal» ⁶⁵.

Pero, una vez llegada la Dialéctica hasta el conocimiento de las Ideas, debe proseguir todavía su labor, reduciéndolas todas a su último principio de unificación, totalmente incondicionado, y que no presuponga ningún otro. En el *República* aparece la Idea de Bien como la suprema, como la cumbre de todos los seres, como último principio del cual dependen y del cual participan todas las demás cosas. «E igualmente, cuando uno se vale de la Dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia lo que es el Bien en sí, entonces llega al término mismo de lo inteligible (τῷ νοῦ νοητοῦ τέλει), del mismo que aquel llegó entonces al de lo visible. Ese

60. *Rep.*, 521 c, 532 a - 535 b.

61. *Rep.*, 534 e.

62. *Rep.*, 533 d e; 529 b.

63. *Rep.*, 533 b.

64. *Rep.*, 529 b.

65. *Rep.*, 535 a.

estudio... eleva a la mejor parte del alma hacia la contemplación del más perfecto de los seres (ἀρίστου ἐν τοῖς οὐσι), del mismo modo que antes elevaba a la parte más perspicaz del cuerpo hacia la contemplación de lo más luminoso que existe en la región material y visible» ⁶⁶. El sol es el rey del mundo visible, y la Idea de Bien, es el sol del mundo inteligible.

De esta manera, por medio de la Dialéctica, se llegan a conocer las cosas por sus razones supremas de ser, que son las Ideas subsistentes, y se pasa de la opinión y de la razón discursiva a la verdadera ciencia. «Del que mira muchas cosas bellas, pero no ve la Belleza en sí, contempla muchas cosas justas, pero no la Justicia, y así sucesivamente, diremos que lo opina todo, pero no conoce nada» ⁶⁷.

Así se logra también una visión comprensiva y totalitaria de la realidad en toda su amplitud. El verdadero dialéctico es el que puede abarcar todas las cosas en una mirada sinóptica de conjunto, que comprende desde las entidades particulares y móviles del mundo físico, y los conceptos matemáticos estudiados por la ciencia de los números y de la cantidad, hasta las realidades supremas percibidas por la Dialéctica. El «logos» no nace, sino del conjunto (συμπλοκή) de las Ideas ⁶⁸.

Por esto también la Dialéctica es la parte más difícil de la Filosofía. «Es fácil de explicar, pero difícilísima de practicar» ⁶⁹. Es una labor de toda la vida, que nunca se logra realizar con perfección. El filósofo es el que llega a conocer el verdadero ser, en especial la Idea de Bien, que es la cumbre de todos los seres. Propio del filósofo es el conocimiento perfecto de la realidad (γνώμη, γνώσις, ἐπιστήμη) a diferencia de los *amigos de opiniones* (φιλοδοξοί) ⁷⁰, los cuales sólo conocen las realidades de las cosas intermedias que flotan entre el ser y el no-ser. «Son filósofos aquellos que pueden alcanzar lo que siempre se mantiene igual a sí mismo, y no lo son los que andan errando por la multitud de cosas diferentes» ⁷¹. Los filósofos aspiran a «conocer todo el ser», y se apasionan «por aprender aquello que puede mostrarles algo de la esencia siempre subsistente, y no sometido a los extravíos de la generación y de la corrupción... y no dejan perder por su voluntad ninguna parte de ella, sea pequeña o grande, de mucho o de poco valor» ⁷². «Del amante de la sabiduría diremos que la desea, no en parte sí y en parte no, sino toda entera» ⁷³. La ciencia es

66. *Rep.*, 532 b c; 505 a; 508 e-509b; 517 b c; τὸ ὄντος τὸ φανότατον, *Rep.*, 518 c.

67. *Rep.*, 476 c.

68. *Sofista*, 257 c; 259 e.

69. δηλῶσαι μὲν οὐ πάνυ χαλεπὸν, χρῆσθαι δὲ παγγάλεπον, *Filebo*, 16 b. *Rep.*, 4 a 8 a.

70. *Rep.*, 480 a.

71. *Rep.*, 484 b.

72. *Rep.*, 485 b.

73. *Rep.*, 475 b.

una ascensión del alma hacia la verdad y hacia el Bien ⁷⁴. La auténtica filosofía es un «volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero» ⁷⁵. Hay que ir al ser con toda el alma ⁷⁶.

En la alegoría de la caverna expresa Platón bellamente la misión que corresponde a los filósofos. Consiste en sacar a los demás hombres de las tinieblas de la ignorancia y de las sombras de la opinión, hasta hacerlos llegar a la contemplación de la verdadera realidad del mundo de las Ideas, presidido e iluminado por el sol de la Idea de Bien. «¿Cómo se formarán tales personas, y cómo se las podrá sacar a la luz, del mismo modo que, según se cuenta ascendieron algunos desde el Hades hasta los dioses?» ⁷⁷.

Por esta razón los filósofos deben ser los guías de los demás hombres. Los gobernantes deben ser filósofos, y los filósofos gobernantes, pues son los únicos que pueden llegar a percibir las normas eternas y subsistentes de la conducta humana, que son las Ideas.

No obstante, la ciencia perfecta, por contemplación directa de las Ideas (ἰδέσθαι) no puede alcanzarse en esta vida, mientras el alma se mantenga encerrada en la cárcel del cuerpo, sino después de la muerte cuando quede libre de su envoltura material. En la presente vida sólo es posible alcanzar un conocimiento lejano, indirecto, por medio del raciocinio, que ayuda a despertar la reminiscencia de lo que el alma conoció en otra existencia anterior. De aquí el sentido moral que adquiere la Dialéctica platónica. «¿Piensas que a un ser inmortal le está bien afanarse por un tiempo tan breve, y no por la eternidad?» ⁷⁸.

El «realismo» de Parménides, Platón y Plotino.—Una de las influencias que más hondo calaron en el espíritu de Platón fué sin duda la del eleatismo. Su teoría de las Ideas tiene por una parte el objeto de liberarse del moviilismo de Heráclito, y por otra el de afirmar la existencia de un supramundo de realidades, dotadas de los mismos caracteres que Parménides atribuía a su «Ser». Por esto no es quizá inoportuno comparar los procedimientos de Parménides para lograr su concepto de «Ser» con los que siguió Platón, y más tarde Plotino, todos los cuales, con una intención deliberadamente realista, llegan sin embargo a la formulación de tres idealismos muy semejantes, producto de una misma confusión y de la aplicación de un procedimiento equivocado para llegar al ser trascendente.

Parménides, aplicando de una manera apriorista e implacable el principio de identidad, llega a la negación de toda pluralidad, de toda diver-

74. *Rep.*, 490 b; 505 d e.

75. *Rep.*, 521 e.

76. *Rep.*, 518 e; *Fedón*, 84 a b.

77. *Rep.*, 521 a.

78. *Rep.*, 608 d.

sidad cualitativa y cuantitativa, y de todo movimiento. Su elaboración del concepto de «Ser» puede reducirse a los tres momentos clásicos de todos los procesos idealistas: 1.º Prescinde, por abstracción, de todas las modalidades particulares de los seres múltiples percibidos por los sentidos, fijándose tan sólo en la propiedad comunísima de *ser* (abstraccionismo). 2.º Prescinde del testimonio de los sentidos, y se recluye en su inteligencia (subjetivismo). 3.º Atribuye existencia y realidad ontológicas a su concepto abstracto de ser, proyectándolo, idealmente, fuera de sí mismo, e identificándolo con el mundo real (idealismo). De esta manera elabora Parménides, por abstracción, el concepto de ser uno y estático, con el cual identifica el mundo, convirtiendo a éste en un bloque esférico y compacto de materia inerte, inmóvil y pasiva.

Parménides, con intención «realista», entre las vías que le indica la diosa, elige resueltamente la que afirma la existencia y la realidad del ser («que el ser existe, y es necesario que exista»). Pero este pretendido realismo no pasa de serlo más que en su intención, pues su concepto del ser, desligado del testimonio de los sentidos, no puede aplicarse en modo alguno al ser real, sino al ser en abstracto, o sea, al concepto de ser elaborado por la mente, y despojado por abstracción de todas las diferencias formales existentes en la realidad.

En la actitud de Parménides existe una doble confusión: primero, entre el ser ontológico con el ser lógico, abstracto, atribuyéndole al primero las propiedades que le competen al segundo; y después, identificando ese «ser» abstracto con el mundo físico, material, cerrado, finito y limitado como una esfera, fuera del cual no existe nada, y que es la única realidad. Parménides suprime de su «Ser» todas cuantas propiedades perciben los sentidos, la pluralidad, las cualidades, el movimiento, y solamente conserva las notas del ser inteligible, abstracto, elaborado por la razón, sobre el cual recaen todas sus tajantes afirmaciones.

Parménides piensa que el ser existe, pero no tal como lo perciben los sentidos: múltiple, móvil, plural, particular, limitado y contingente, sino tal como lo concibe la inteligencia: uno, universal, eterno, inmóvil e inmutable. Esta aplicación de las propiedades del ser abstracto (lógico) al ser concreto (ontológico) da por resultado la descripción de una falsa realidad, carente de toda clase de cualidades sensibles, y la supresión de toda pluralidad y de todo movimiento en un mundo que no es «real», sino «ideal». De esta manera, Parménides, al pretender pensar el ser con la sola razón, prescindiendo de los sentidos, y llegar con ello a la «verdad», incurre en un realismo exagerado que lo conduce al idealismo. Con ello abrió el camino a lo que podríamos llamar «realismo idealista», en el que Parménides tendrá no pocos seguidores, es decir, un realismo en la intención, pero un idealismo o un logicismo de hecho. El ser único, estático, inmóvil, e indiferenciado de Parménides no es un ser ontológico, sino

un ser lógico, artificial, un ente de razón, que carece de toda realidad fuera de la mente.

Un procedimiento muy semejante, y una intención ultrarealista muy parecida es lo que late en todo el proceso que lleva a Platón a formular su teoría de las Ideas subsistentes. Lo mismo le sucederá a Plotino, el cual, deseando llegar al Uno, como ser absoluto y realísimo, principio de todos los seres, llegará a una pura abstracción mental, por supresión de todas las diferencias formales.

El sistema plotiniano es una representación completa de toda la realidad, haciéndola depender del Uno, y tender al Uno. Todo procede del Uno, y todo, o por lo menos el hombre, debe retornar a su principio, que es el Uno.

Si identificamos el Uno de Plotino con Dios, en este caso el plotinismo es esencialmente una Teología, y un sistema religioso. Así entienden el plotinismo muchos intérpretes. «En Plotino ardía una nostalgia de la divinidad, como no se encuentra en ningún filósofo de la antigüedad»⁷⁹. «Mai la filosofia greca è giunta in maniera così chiara ed esplicita come ciò avviene in Plotino, a porre la questione della natura di Dio, del suo rapporto col mondo, della via che all'uomo permette di raggiungere la Divinità»⁸⁰.

Si el Uno de Plotino es Dios, en ese caso la doctrina de Dios tiene en su sistema una importancia muy superior a la que le conceden todas las demás filosofías griegas. En Platón y en Aristóteles, Dios era solamente un elemento más de su concepción general del Universo, pero no el centro ni el fin de todas las cosas, mientras que el Uno de Plotino es el principio y el fin de todas las cosas. En el Uno plotiniano convergen la transcendencia del Acto Puro de Aristóteles y la inmanencia del Logos de los estoicos, la unidad del Ser de Parménides junto con la difusividad del Bien de Platón. Aunque tropezamos con la grave dificultad de que Plotino no da nunca a su Uno el nombre de Dios, reservándolo, lo mismo que Platón, para todas las demás entidades «divinas», a partir de la segunda hipóstasis árquica, que es la Inteligencia, y de las cuales puebla pródigamente su mundo ideal y celeste.

Más bien el Uno de Plotino aparece como superior a Dios. Sería un *ὑπέρθεος*, como dirá el Seudo-Dionisio⁸¹. En cuyo caso tendríamos en Plotino otro caso muy semejante del proceso que condujo a Parménides a su concepto de ser. El Uno no sería un super-Ser, como quiere Plotino, sino tan solo un concepto universalísimo, obtenido por medio de la negación de todas las diferencias formales (*ἐτερότητες*) que diversifican a los

79. KIEFER, O., *Plotin Enneaden*, Leipzig, 1905, I, p. XX.

80. PELLOUX, L., *L'assoluto nella dottrina di Plotino*, p. 26.

81. *De div. nom.*, II, 3 y 4.

seres. Es decir, que por el procedimiento esencialmente negativo de supresión de diferencias, llegamos al concepto generalísimo del Ser en común, y de su propiedad transcendental de la unidad, tal como los obtiene la Filosofía primera. Pero no llegamos a Dios, que es el Ser supremo transcendente, objeto de la Teología. La transcendencia del Uno de Plotino, lo mismo que la del Ser de Parménides y de las Ideas de Platón, sería nada más que la *transcendencia lógica* del concepto generalísimo de Ser. Pero no la *transcendencia ontológica* que corresponde a Dios, en cuanto ser supremo, principio y causa de todo ser. Con lo cual, tanto Platón, como Plotino, incurren en el defecto común a todos los idealismos. Tratando de buscar el ser real ontológico transcendente, principio y causa de todos los seres, en realidad, por su procedimiento de univocidad y de abstracción negativa llegan solamente a un concepto generalísimo, de orden puramente lógico, al cual no obstante le atribuyen todos los caracteres propios de un ser real ontológico. Así, pues, tanto Parménides, como Platón, como Plotino, creyendo que se hallan del campo de la Ontología, en realidad no hacen más que moverse dentro de las fronteras de la Lógica.

II. LOS CAMINOS DEL AMOR Y DEL ASCETISMO

La Dialéctica puramente racional no expresa por completo el carácter del platonismo. La teoría de las Ideas no sólo ofrece a Platón una solución de los problemas del ser y de la ciencia, sino también la orientación para el sentido práctico de la vida humana. Sus creencias escatológicas en la preexistencia, la inmortalidad y la transmigración de las almas, le sugieren otros tantos medios extraracionales para trascender la relatividad de los seres del mundo sensible y llegar a la posesión del Absoluto. Son el Amor y la Virtud, que siguen un proceso ascensional idéntico al del conocimiento, y que convergen al mismo término, aunque por distintos caminos.

Ya en el *Menón* la Dialéctica deja de ser un procedimiento puramente racional, y se convierte en el arte de despertar en el alma el recuerdo de la ciencia poseída con anterioridad a su unión con el cuerpo. Su objeto no será tanto el de demostrar racionalmente la existencia del mundo de las realidades superiores, cuanto tratar de evocarlo, sugerirlo, adivinarlo o de recordarlo por medio de la *reminiscencia* ⁸².

En el *Banquete* la Filosofía aparece como una especie de *locura divina*, que diviniza al hombre ⁸³, y lo conduce al conocimiento de la Belleza transcendente ⁸⁴. El Amor es filósofo, y la Filosofía consiste en un intermedio

82. *Menón*, 72 a - 75 c; 81 d.

83. φιλοσόφου μανία καὶ βραχεία, *Banquete*, 218 b.

entre la posesión de la ciencia perfecta, como la tienen los dioses, y la ignorancia perfecta, que no experimenta necesidad ninguna de investigar⁸⁴. El proceso ascensional del *Banquete* tiene cuatro grados: 1.º el amor al cuerpo bello del amado conduce al amor de una belleza física impersonal, 2.º ésta al de la belleza moral de las almas, 3.º ésta al amor de los sentimientos y pensamientos bellos, hasta llegar, 4.º al amor de la Belleza absoluta transcendente y suprasensible, causa de la belleza de todas las cosas⁸⁵.

A partir del *Banquete*, sobre el racionalismo socrático, nunca demasiado arraigado en Platón, prevalecen otras formas de «conocimiento». Platón experimenta la insuficiencia de la razón pura, tanto para el saber como para la virtud, y echa mano de otros procedimientos sentimentales, pasionales, volitivos, adivinatorios, ascéticos, purificativos, activos, o simplemente sugestivos. Todos le parecen buenos, con tal de que le conduzcan al término deseado. Por el esfuerzo combinado de la Dialéctica racional, de la «reminiscencia», del amor, de la belleza y de la virtud, trata de llegar al conocimiento, a la evocación, al recuerdo de las realidades del mundo superior ideal, que supone conocidas en una existencia anterior. Sobre todo desde que se incorpora la Psicología pitagórica, después de su primer viaje a Sicilia, su teoría de las Ideas adquiere un sentido muy distinto.

En adelante Platón, más que en demostrar racionalmente la existencia del mundo superior, que ya considera «percibida» experimentalmente por la «reminiscencia», se esforzará por evocarlo, sugerirlo, recordarlo, utilizando para ello los procedimientos más dispares que le sugiere su inagotable fantasía creadora: la razón, el sentimiento, los mitos, las fábulas, el ascetismo, la poesía. Todo le sirve de medio para llegar de algún modo a la contemplación de esas realidades suprasensibles, o al menos para adivinarlas, entreverlas, en cuanto es posible en esta vida. La prueba dialéctica de la existencia de un mundo transcendente deja de ser una conclusión lograda al término de un largo proceso racional, y se convierte en un postulado, en una intuición previa, en un presentimiento, en una aspiración de orden afectivo, en una adivinación, de carácter poético, sentimental, extraracional, que desempeñará en la filosofía platónica una función semejante a las de las hipótesis en Matemáticas, y que Platón tratará de racionalizar con el esfuerzo gigantesco de su Filosofía.

Con esto la Filosofía adquiere un profundo sentido moral, y su fin coincide totalmente con el de la Virtud. Ambas llegan a un mismo término, aunque por distintos caminos. Pero Platón no se contenta ya con un simple

84. *Banquete*, 209 b c.

85. *Banquete*, 204 a.

86. Cf. *Cratilo*, 396 c.

conocimiento racional ”, sino que aspira al retorno al estado feliz primitivo, en que el alma, libre del estorbo del cuerpo material, disfrutaba de la contemplación directa del mundo superior, en lo cual concibe Platón la felicidad suprema del hombre.

Pero, reconociendo que la contemplación directa de las Ideas es imposible, mientras el alma se mantenga unida al cuerpo material, el esfuerzo combinado de la Dialéctica, del Amor y de la Virtud deberá consistir, por una parte en despertar la «reminiscencia», en evocar lo contemplado en la existencia anterior, y por otra en purificar el alma, desprendiéndola de las adherencias materiales que la ligan al mundo corpóreo, disponiéndola a su separación completa de la carga y del impedimento del cuerpo, y libertándola del ciclo de las transmigraciones.

Este sentido catártico de la Filosofía aparece sobre todo en el *Fedón*, en contraste con el hedonismo mitigado del *Banquete*. Empleando una expresión tomada de los misterios, prescribe: «Al que no es puro, le está prohibido tocar lo que es puro» ⁸⁷. Es preciso liberar el alma, desprendiéndola de las adherencias materiales que la ligan al cuerpo y a las entidades ficticias del mundo físico, las cuales la impiden elevarse a la contemplación de las verdaderas realidades del mundo superior. «Purificarse es separar lo más posible el alma del cuerpo, acostumar al alma a dejar la envoltura del cuerpo, para concentrarse en sí misma, a solas consigo» ⁸⁸. «Es necesario preparar una inteligencia purificada» ⁸⁹.

Para llegar a la contemplación de las cosas superiores es preciso prescindir de los sentidos y de todo lo corpóreo. «¿Quién, pues, sería capaz de alcanzar el ser más puramente que aquel que, por el pensamiento solo, sin recurrir en el acto de pensar a la vista o a cualquier otro sentido, sino por medio del pensamiento en sí mismo, por sí mismo, sin mezcla, tratase de aprehender según lo que es en sí mismo y por sí mismo, sin mezcla, cada una de las realidades?» ⁹⁰. «¿Y no se razona mejor, cuando no la perturban ni el oído, ni la vista, ni el dolor, ni el placer, sino que, encerrándose en sí misma, desprendiéndose el cuerpo, sin tener con él ninguna comunicación, en cuanto es posible, tiende a lo que es en sí?» ⁹¹.

Este anhelo purificador se traduce en un desprecio de las cosas del mundo, que llega hasta convertir la Filosofía en una *meditatio mortis*,

87. διανοίας λογισμός, *Fedón*, 79 a.

88. μή καθαρῶ γάρ καθαροῦ ἐφάπτεσθαι μή οὐ θεμιτόν ἔστι, *Fedón*, 67 b; 64 a - 65 a.

89. *Fedón*, 67 d.

90. *Fedón*, 66 c.

91. *Fedón*, 65 c - 66 a; *Rep.*, 537 d. Esta y otras frases semejantes que abundan en el *Fedón* habrían hecho las delicias de Descartes, si las hubiera conocido. Pero el sentido que tienen en Platón es muy distinto del que les dará el filósofo francés.

92. *Fedón*, 65 c d.

en una preparación para la muerte ⁹³. La muerte es un bien, pues trae consigo la liberación de todos los males. Por esto el verdadero filósofo no debe temerla, sino disponerse anticipadamente a ella. La verdadera y principal ocupación del filósofo es aprender a morir, y prepararse para la separación del alma y del cuerpo ⁹⁴. El filósofo desdeña los placeres y los bienes propios del cuerpo, para purificar su alma y consagrarse de lleno a las cosas de su alma, y anticipar en lo posible la contemplación de las realidades eternas ⁹⁵. En esto se distinguen los *amigos de la sabiduría* (φιλόσοφοι), de los *amigos del cuerpo* (φιλοσώματοι), de los *amigos de las riquezas* (φιλοχρήματοι), de los *amigos del poder* (φιλαρχοί), y de los *amigos de los honores* (φιλότιμοι) ⁹⁶.

«Y, como decíamos, ¿no son los verdaderos filósofos los que trabajan más, o más bien los únicos que trabajan en liberar el alma? La ocupación esencial de la Filosofía, ¿no es esta misma separación del alma y el cuerpo?» ⁹⁷. «Mientras tengamos cuerpo, y nuestra alma esté unida a este elemento malo, nunca llegaremos a lo que deseamos, o sea, a la verdad» ⁹⁸. «Si con el cuerpo no se puede conocer nada sinceramente, una de dos: o no nos será nunca concedido el alcanzar el conocimiento, o después de muertos, cuando el alma estará sola, antes no» ⁹⁹.

Así, pues, el ideal de la Filosofía en el *Fedón*, consiste en una evasión del mundo ficticio sensible, al mundo inteligible donde se hallan las verdaderas realidades, que son las Ideas.

En el *Fedro* se atenúa un poco el sentido ascético del *Fedón*. El filósofo realiza su misión, no tanto por los caminos de la mortificación, cuanto por los del amor y de la ciencia. Las almas destinadas a encarnarse en cuerpos de filósofos son las que lograron entrever algo de las realidades del mundo superior hiperuránico, y que conservan una leve reminiscencia de lo contemplado en su existencia anterior. Una vez unidas al cuerpo, vuelven a reconstruir sus recuerdos por medio de la Dialéctica, concentrando la multiplicidad de las sensaciones recibidas de las cosas sensibles en la unidad de las ideas ¹⁰⁰.

Propio de estas almas es permanecer en contacto con las realidades superiores, y no preocuparse de las necesidades vulgares de la vida ¹⁰¹. El filósofo «se aparta de los objetivos a que tiende el interés de los hombres,

93. μελέτη θανάτου, *Fedón*, 81 a; 64 a.

94. *Fedón*, 64 a - 64 a.

95. *Fedón*, 65 a.

96. *Fedón*, 67 b; 68 c; 82 c.

97. *Fedón*, 31 a, 67 d.

98. *Fedón*, 66 b.

99. *Fedón*, 66 e, 68 b, 101 b c.

100. *Fedro*, 248 b.

101. Cf. el mito de las cigarras, *Fedro*, 259 b c.

y se adhiere a lo divino». Esto hace que el vulgo los tenga por locos, cuando en realidad están poseídos de Dios (ἐνθουσιαζων). Sólo los filósofos tienen alas en el pensamiento, y esto les hace despreciar las cosas de aquí abajo y mirar hacia arriba, a la manera de los pájaros» ¹⁰². Son amigos de la Belleza ¹⁰³, y amigos de las Ideas, poseídos de entusiasmo, movidos por el delirio divino del amor ¹⁰⁴. A ellos les corresponde la misión educadora de derramar en las almas de los jóvenes las semillas de la verdad, para enseñarles el camino de la salvación ¹⁰⁵.

De esta manera aparece la Filosofía como una especie de saber, intermedio entre la ciencia *contemplativa*, por intuición directa, que es propia de los dioses y de las almas separadas ¹⁰⁶, y el conocimiento puramente sensitivo. La contemplación directa de las Ideas no puede conseguirse en esta vida, mientras dure la unión con el cuerpo. Pero sí es posible el anhelo, la tendencia dinámica hacia la sabiduría, bajo el impulso del amor, adquiriendo con ello la plenitud de sentido la etimología de la palabra *Filosofía* (φιλοσ-σοφία.) A ello va unido el esfuerzo de purificación y de desprendimientos intelectuales y por el amor.

El *Teeteto*, en una larga digresión, nos ofrece una deliciosa descripción del filósofo, pintándolo como un ser aparentemente inútil, torpe para los asuntos prácticos y los negocios públicos, objeto de burla para el vulgo, que ignora hasta la calle que conduce a la plaza pública y al lugar de los tribunales. Pero es porque su pensamiento planea por encima de todas las mezquindades y penetra en las «profundidades celestes». No le importan las cosas de la tierra, pues está acostumbrado a contemplarlo todo desde una visión más alta. Las pequeñeces del mundo alientan en el filósofo un deseo vehemente de evasión, de huir de las cosas de aquí abajo lo más pronto posible, para asimilarse a Dios, haciéndose justo y santo en la claridad del espíritu ¹⁰⁷.

Vemos, pues, en el concepto platónico de la ciencia una compenetración íntima entre el aspecto puramente especulativo y el aspecto práctico. La contemplación platónica no es un puro saber por saber (como tampoco lo será en Aristóteles), sino un saber que tiende a la posesión del objeto más alto en el orden del ser y de la verdad, y que lleva implícita la solución del problema práctico de la orientación de la vida humana.

El esquema tripartito de la ciencia se consolidará en la división aris-

102. *Fedro*, 249 d.

103. *Banquete*, 209 b c, 276 e

104. *Fedro*, 249 b; 238 c.

105. *Fedro*, 279 b.

106. *Fedro*, 278 c; *Banquete*, 203 a ss.

107. *Teeteto*, 175 c-177 e.

totélica, con la afirmación de la *Física* como ciencia del ser móvil en el primer plano, de las *Matemáticas* como ciencia del número y de la cantidad en el segundo, y en el tercero con la sustitución de la Dialéctica (ciencia de las Ideas) por la *Teología* (ciencia de Dios). Así pasará este esquema a Boecio, los árabes y a toda la escolástica medieval. También recogerá la escolástica el sentido ascensional de la ciencia, aunque desligado del carácter purificadorio que tiene en Platón y en Plotino. Pero no es difícil adivinar las tres etapas catárticas platónicas y plotinianas, traducidas, aunque con un sentido distinto y restringidas a la fijación de los grados del saber, en la teoría escolástica de los tres grados de abstracción. Es uno de tantos casos de permanencia de la huella que el genio platónico dejó tan hondamente marcada en la Filosofía.