

# EL BIEN Y LA INTELECCIÓN SEGÚN PLATÓN

## GOOD AND INTELLECTION ACCORDING TO PLATO

Alejandro Rojas Jiménez<sup>1</sup>  
Universidad de Málaga, FICUM (España)

Recibido: 13-05-2014

Aceptado: 10-06-2014

---

**Resumen:** Este trabajo busca esclarecer el núcleo de la sabiduría platónica. Metodológicamente propone un acercamiento fenomenológico-hermenéutico a los textos siguiendo la consigna de que no es necesario recurrir a una supuesta teoría estructurada de las ideas que haga comprensible dichos diálogos. Se intentará hacer ver que el núcleo de la sabiduría platónica puede encontrarse en el mismo desarrollo de los diálogos, y por ello no como su *meta* o su principio, sino como su *telos*. Dicho núcleo de sabiduría aludido alcanza su máxima expresión en la advertencia de un Bien que estaría más allá de la potencia de la inteligencia y que es intuitido como causa del buen entendimiento, quedando la filosofía concebida bajo la forma de una reiteración incesante de la pregunta por el Bien que desestabiliza toda supuesta verdad definitiva y dogmática al consolidarse la constancia del diálogo.

**Palabras-clave:** Bien, diálogo, *nivola*, *episteme*, *nous*, vida mixta.

**Abstract:** This paper seeks to clarify the core of the Platonic wisdom. Methodologically proposes a phenomenological-hermeneutic approach to texts using the following setpoint: there is no need to resort to a purported structural theory of ideas to make understandable these dialogues. We will try to show that the core of the Platonic wisdom can be found in the development of the dialogue, and therefore not as your *meta* or your first, but as its *telos*. This core of wisdom alluded reaches its highest expression in the warning of the Good. This Good would be beyond the power of intelligence and that is intuitied as the cause of good understanding. Therefore the philosophy is being conceived under the form of a constant reiteration of the question of the Good that destabilizes the entire final and dogmatic truth supposed to consolidate the constancy of the dialogue.

**Key-words:** Good, dialogue, *nivola*, *episteme*, *nous*, mixed life.

---

[1] (alejandro@filosofiaenmalaga.net) Presidente y fundador del centro para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga (FICUM).

## I. Presentación

La razón fundamental de los intérpretes para intentar desocultar bajo el ropaje desestructurado de los diálogos una supuesta teoría compacta de las ideas,<sup>2</sup> apoyándose entre otras razones en la convicción de que Platón sería perfectamente capaz de articular unitariamente su pensamiento, es la consideración de que la única forma de comprender plenamente los diálogos es llevando a cabo dicha desocultación.<sup>3</sup> Ahora bien, aunque es cierto que Platón fue -digámoslo así- descubriendo problemas de manera creciente desde los primeros hasta los últimos diálogos, él no lleva a cabo sin embargo la exposición de una teoría unitaria y estructurada. Su exposición no va más allá de indicios y alusiones sueltas,<sup>4</sup> e incluso se manifiesta contrario a aquella pretensión;<sup>5</sup> lo que ha movido a la escuela de Tubinga a referirse a aquella teoría como una suerte de teoría secreta (*Geheimlehre*) para iniciados. Resulta innegable que existieron lecciones no escritas en las que no repetiría meramente lo escrito, pero no que en tales lecciones se aleccionara sobre una teoría de las ideas supuesta en los diálogos escritos.<sup>6</sup> En cualquier caso, dejando a un lado la cuestión acerca del contenido de las *agrapha dógmata* y distanciándonos del problema de si dichas lecciones podrían haber contenido una exposición compacta de una teoría que estaría supuesta en los diálogos escritos, es decir, ejerciendo cierta *epojé* que ponga entre paréntesis la existencia real (más allá de las interpretaciones de los intérpretes) de dicha teoría acabada, propongo a continuación una lectura hermenéutica (que se mantuviese podríamos decir en el nivel fenoménico de los textos) de los diálogos escritos con la intención final de mostrarles que aquella teoría no escrita no es necesaria para constatar una enseñanza o doctrina en los diálogos platónicos;<sup>7</sup> y con el matiz crucial de que se trata de una enseñanza a la que no es posible acceder sin la *epojé* anunciada, puesto que sólo es accesible cuando se cesa en el empeño de desocultar o descubrir una supuesta teoría oculta de las ideas que revele la supuesta verdad de los diálogos.<sup>8</sup>

---

[2] En su tesis fuerte: “aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos” G.M.A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1984, p.19.

[3] Desde luego reconociendo fases (generalmente una inicial, una de madurez de la teoría y una de revisión)

[4] Cfr., *El pensamiento de Platón o. cit.*, p.28.

[5] Cfr., Fedro, 275c5-277a4; Carta VII, 24lcd.

[6] Román, R., “¿Son los “*agrapha dógmata*” las lecciones no escritas de Platón?”, *Anales del seminario de Historia de la Filosofía* 16 (1999), 85-108, p. 99.

[7] Cfr., Schleiermacher, F., *Über die Philosophie Platons*, Felix Meiner, Hamburgo, 1996, pp. 31-32.

[8] Cfr., Jaspers, K., *Plato*, Piper, München, 1985, p. 46.

Recomiendo a continuación al lector que se deje conducir por esta premisa poniendo entre paréntesis su consideración de que existe una teoría compacta oculta que reestructurar y desocultar, para hacerse hermenéuticamente con el núcleo de la sabiduría platónica.<sup>9</sup> Propongo en definitiva un acercamiento fenomenológico-hermenéutico a los textos desde la tesis básica, aún por precisar, de que las ideas no están fuera del diálogo como su *meta* o su principio, sino en el desarrollo del diálogo (tanto escrito como oral) como su *telos*.

## II. El primer encuentro que marcará para siempre a Aristocles<sup>10</sup>: Sócrates

Aristocles fue un ateniense bien formado nacido en el seno de la más alta aristocracia. Recibió su formación inicial en filosofía de la mano de Crátilo, discípulo a su vez de Heráclito. Comentaré más adelante la influencia de Crátilo que injustamente se acostumbra a menospreciar debido entre otras razones a la gran sombra proyectada por Sócrates, a quien tras su encuentro con apenas veinte años (407aC aprox.) Platón no deja de seguir hasta su muerte (399aC) y al que bien podríamos concebir por ello como su gran maestro.

Lo atractivo de Sócrates era que impulsaba un nuevo tipo de diálogo argumentativo (con base en el cual su discípulo más aventajado dará forma a lo que convino en denominar *tékhné dialektiké*<sup>11</sup>) mediante el cual se propuso poner fin al prestigio y poder que, con base en el diálogo persuasivo, habían adquirido los considerados sabios locales.<sup>12</sup>

Sofistas como Protágoras y personas influyentes como Anytos, con un poder basado en su capacidad para influir con sus discursos en los pensamientos de los ciudadanos que constituían la democrática Atenas, vieron cómo dicho poder se vio evidentemente amenazado en la medida en que Sócrates se esforzaba por formar a sus conciudadanos en el pensamiento “ordenado”<sup>13</sup>. Aunque seguramente, lo que más molestó a estos señores poderosos —que sabían que

---

[9] Frente a lo que podríamos convenir en llamar la tesis fuerte, pongamos por ejemplo a Grube como representante de esta línea interpretativa, hablaré de una doctrina de las ideas siguiendo la concepción, digamos ahora en contraposición débil, de Ross a mi juicio más acertada: “la esencia de la teoría de las ideas consiste en la aceptación consciente de una clase de entidades, cuya mejor denominación quizá sea la de universales, que son por entero diferentes de las cosas sensibles” Ross, W. D., *Teoría de las ideas de Platón*, Cátedra. Madrid, 1986, p. 266.

[10] Me referiré a Platón por su nombre de pila para distinguir de este modo al personaje histórico, autor de los diálogos, respecto de Platón como producto de la tradición en las formas generales del platonismo y antiplatonismo. Quizás podría objetarse que bastaría distinguir a Platón de los platónicos y antiplatónicos, pero, como mostraré más adelante, Platón es esencialmente una obra de la tradición que llega a hacer despreciable la figura real de Aristóteles. Permítanme que sólo sea más adelante cuando justifique y aclare esta afirmación.

[11] Marzoa, F., *Muestras de Platón*, Abada, Madrid, 2007, p. 40.

[12] Banquete, 215ss.

[13] Teeteto, 161b.

siempre podrían dominar a la mayoría no formada en tales habilidades— es que una formación específica en el arte de argumentar críticamente no sólo servía para frenar entre unos pocos el poder persuasivo de aquellos, sino que además servía incluso, al señalar las debilidades de sus discursos aparentemente irrefutables,<sup>14</sup> para mostrarlos en público como fanfarrones.<sup>15</sup> Este segundo aspecto, puesto que la mayoría en democracia siempre es más sensible a las ridiculizaciones que a la buena argumentación, desencadenó que se pusiera en marcha la “caza”<sup>16</sup> del demónico<sup>17</sup> dialéctico.

Los aristócratas, entre ellos Aristocles junto con otros como Alcibíades<sup>18</sup> y Crítias<sup>19</sup>, contrarios a la democracia restaurada (403aC), vieron en Sócrates un maestro a la hora de luchar contra una democracia cuya debilidad residía, como en toda democracia, en la facilidad con que los ciudadanos se dejaban influir y movilizar<sup>20</sup> por dos modos preferentes de establecer los consensos: los que se consiguen por persuasión (cuyos maestros eran los sofistas) y los que brotan de la opinión irreflexiva (*doxa*) en la que *ya* se está (dentro de este segundo, tipo nuestro filósofo —que continuará la tarea de Sócrates tras la muerte de éste— distingue a su vez la conjetura y la creencia.).<sup>21</sup> Será un consenso por persuasión, promovido por los que tenían el poder,<sup>22</sup> el que sentencia a muerte a Sócrates culminando la caza aludida.

La causa de Sócrates hubiera caído en el olvido, vencido por poderosos fanfarrones con habilidades un poco superiores que Sócrates para la movilización de la mayoría,<sup>23</sup> de no ser por su peculiar acatamiento de la sentencia que facilitó la labor apologética de su discípulo más aventajado. Aunque Aristocles en un primer momento se verá obligado a refugiarse en Megara,

---

[14] Apol. 27d.

[15] Fedón 96d.

[16] El sofista, y en general los que profesan la técnica del discurso persuasivo, son calificados por el propio Platón como cazadores de hombres (Sofista, 222cd), sin embargo en el caso de Sócrates su caza no fue figurativa, sino real.

[17] Banquete, 202d.

[18] En el Banquete es presentado como un iniciado en las cuestiones socráticas pero sin la suficiente profundidad como para advertir que la belleza física no es intercambiable con la espiritual.

[19] Consideraba a Sócrates un sofista, y lo que buscaba era aprender el arte de la política. Abandonó a Sócrates, al igual que Alcibiades, sin profundizar en sus enseñanzas; al creer que ya habían aprendido lo suficiente como para dedicarse a la política.

[20] Hay que añadir: por personas que se creen capaces, pero que no han sido elegidos por su capacidad (Rep. 555b-563cd.).

[21] Rep. 514a-518a.

[22] Apol. 18b1-4.

[23] No habría una gran diferencia sin embargo, recordemos que en la primera votación el resultado fue de 281 contra 220, si bien en la segunda votación hablamos ya de 141 contra 368.

donde fue recibido por Euclides,<sup>24</sup> y de allí saldrá al poco tiempo hacia Creta, Egipto y Cirene, volverá a Atenas sobre el 396aC para reivindicar la figura de su maestro. Desde la muerte de Sócrates (399aC) hasta su primer viaje a Sicilia (388aC) se ha establecido el primer período, denominado socrático, en el que se componen los primeros textos. En ellos se propone, como decía, resaltar apologeticamente la figura de Sócrates.

Pero hay algo más desde luego: Aristocles no sólo quería devolver el prestigio a Sócrates, sino continuar su tarea de descubrir a los fanfarrones que guiaban –disfrazados de sabios– la ciudad con bellos discursos. Para ello lo convierte en el protagonista de sus diálogos y crea sobre el Sócrates real (que se convierte en mero pretexto) un personaje literario en el que se olvidan los aspectos que no interesan; como por ejemplo los burlescos, que son los preferidos por los cómicos como Aristófanes. No es sólo una deformación subjetiva debido a la admiración que siente por él su discípulo, sino una deformación consciente y que es costumbre: tanto los críticos como los ensalzadores han acostumbrado a deformar conscientemente la figura de Sócrates<sup>25</sup> hasta convertirlo en representante de las consignas más dispares: lo hemos visto convertirse en un gran racionalista, en un gran místico, en un escéptico, en un utilitarista práctico, un idealista, un defensor de la ciencia, un revolucionario anti-régimen, un soñador... De entre todos estos Sócrates, el joven de espaldas anchas nos muestra a un gran dialéctico del que habría aprendido a dialogar y pensar dialécticamente, hasta percatarse de, ganando con ello un valor propio que va mucho más del de mero apologeta, que no debe haber filosofía sin dialéctica.

### **III. De Aristócles a Platón.**

#### **a) De la paulatina separación con respecto a Sócrates**

La necesaria relación entre dialéctica y filosofía es el gran legado de Aristócles. Expuso tan clarivamente la relación necesaria entre filosofía y dialéctica, que todavía hoy denominamos a los filósofos anteriores a Sócrates (al Sócrates de los diálogos platónicos) como presocráticos, expresando así que se trataba de una suerte de pre-filosofía, en un sentido análogo a cuando hablamos de la prehistoria antes del nacimiento de la escritura.

La actitud socrática es muy distinta a la de los filósofos del momento (que hasta él eran todos presocráticos), porque estos se preocupaban por la naturaleza y el movimiento cuando a Sócrates esto era de poca importancia: con un fuerte sentido práctico, se desinteresa de los supuestos hallazgos presocrá-

---

[24] D. Laercio, III, 6.

[25] Ya Aristóteles distingue entre el Sócrates histórico y el de los *sokratikoi logoi*, cfr. Met. I 5,987a32.987b10; XIII 4,1078b9-32.

ticos de que no es posible bañarse en el río,<sup>26</sup> de que todo es aire,<sup>27</sup> de la flecha disparada que no llega al blanco,<sup>28</sup> de los granos que no hacen ruido al caer por separado...<sup>29</sup> se suele hablar de una vuelta al hombre<sup>30</sup> que tendría como lema el *gnóthi seautón*.

Lo que hace Sócrates no es sin embargo meramente redirigir la filosofía al hombre, sino despreciarla<sup>31</sup> (al menos lo que hasta ese momento se había entendido por filosofía, es decir aquella hecha por los presocráticos), porque está más interesado en promover el juicio argumentativo y ordenado, que en pensar los temas propios de los filósofos de la naturaleza.

Podríamos decir con Cicerón que se trata de inaugurar un nuevo tipo de filosofía con los pies en la tierra.<sup>32</sup> Pero se trataría en todo caso de una filosofía sin contenido<sup>33</sup> levantada sobre la convicción de que nuestra ignorancia<sup>34</sup> es el origen de todo no querer lo bueno para el individuo y la ciudad,<sup>35</sup> siendo el reconocimiento de dicha ignorancia como tal el principio de la sabiduría.<sup>36</sup> El auténtico objetivo de Sócrates, desde luego nada superfluo, no era pues de orden filosófico, sino político y práctico: salvar a sus ciudadanos<sup>37</sup> de las cadenas de los discursos persuasivos y demagógicos que amenazaban con convertir la democracia en un gobierno tiránico en el que el demagogo de turno se apoderaría del mando.<sup>38</sup>

Es Aristócles quien acepta proseguir profundizando en los diálogos avanzando desde aquel principio de ignorancia hasta sus fundamentos. Un camino de resolución de problemas que le salen al paso a la hora de justificar racionalmente el planteamiento inicial, y que desemboca en el Bien. Con Aristócles, previamente formado en la filosofía presocrática por Crátilo, se dota de contenido a las enseñanzas socráticas<sup>39</sup> introduciendo el rigor filosófico en los diálogos.

[26] Met. IV 5: 1010a12.

[27] Diels, 13B2; A4,9.

[28] Diels, A27.

[29] Diels, A29.

[30] “No me quieren enseñar nada la tierra y los árboles, sino los hombres en la ciudad” Fedro, 230d.

[31] El conocimiento del mundo físico es un campo reservado a los dioses. Mem. IV 7,2-8.

[32] Acad.post. I 4,15; Tusc. V 4,10.

[33] “No sé nada, atenienses que me escucháis; no sé nada, y ante vosotros me presento desnudo y sin los adornos de una mentirosa certeza” Apol. 20e; 21bd; 23ab; 29a; Mem. IV 2,24-26.

[34] Jenofonte, Mem. IV 2,22; IV 2,33.

[35] Mem. IV 6,3; IV 6,6; III 9, 4-5.

[36] Mem. III 8, 1-6.

[37] Mem. I 1-14.

[38] Cfr., Rep. 569c-573c.

[39] Frente a la concepción, diré, fuerte de la concepción de Grube de la teoría de las ideas (“aceptación de realidades absolutas, eternas, inmutables, universales e independientes del mundo de los fenómenos” Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1984, p.19.) hablaré de una doctrina de las ideas siguiendo la concepción de Ross (“la esencia de la teoría de las ideas consiste

Si a Crátilo lo presenta Aristóteles como un presocrático fuertemente influenciado por las ideas de Heráclito,<sup>40</sup> Aristocles continuará la búsqueda de esa arjé presocrática sin olvidar la importancia de la forma, según había aprendido de Sócrates. En Aristocles confluyen los más altos intereses de la filosofía presocrática y el magisterio fundamental de Sócrates para proponer dialécticamente la luz del Bien como fundamento, como se intentará mostrar y justificar más adelante conforme vayamos profundizando en la evolución que se va produciendo en la filosofía platónica. En los diálogos se produce efectivamente una evolución que, si bien no desembocará propiamente en una teoría,<sup>41</sup> acabará por producir cierta doctrina o enseñanza propia de la que cabría señalar ciertos rasgos fundamentales como la distinción entre conocimiento sensible e intelectual o la inmutabilidad de las ideas. Me referiré a esta doctrina, distinguiéndola de una teoría bien estructurada, como doctrina de las ideas.

El auténtico problema al que nos enfrentamos aquí es que en rigor no existe una teoría sobre el Bien de un modo definitivamente expresado en los diálogos,<sup>42</sup> sino sólo una alusión a cierta doctrina.<sup>43</sup> Incluso el propio Aristocles ha confesado su reticencia a expresar aquella teoría,<sup>44</sup> obligando a una tarea de reconstrucción de una supuesta teoría, que posiblemente –de existir– no hubiera sido en la forma de un cuerpo compacto de resultados bien definidos. Y ello porque la filosofía era para Aristocles diálogo, y no pudiendo separar filosofía y dialéctica (cuya unión es el diálogo platónico), resulta imposible exponer unos resultados con independencia del diálogo constituyente, puesto que significaría el fin del diálogo, y el inicio de algo mucho más dócil: el adocenamiento. Por eso, se ha llegado a decir que Platón habría expuesto su teoría a sus alumnos en sus clases no escritas, porque allí tendría lugar el adocenamiento en determinada teoría. Pero este Platón docente pensado por docentes y escolásticos es distinto del Platón filósofo que intentaba, como había intentado la escuela pitagórica, iniciar en un modo de hacer filosofía que vinculara moral, ciencia y política a través de una práctica que nada tiene que ver con fijar teorías –como tampoco Pitágoras fijó teoría alguna<sup>45</sup>–, pero que, y a diferencia de la *thyasa*

---

en la aceptación consciente de una clase de entidades, cuya mejor denominación quizá sea la de universales, que son por entero diferentes de las cosas sensibles” *Teoría de las ideas de Platón op. cit.*, Cátedra. Madrid, 1986, p. 266.)

[40] “Crátilo acabó por creer que ni siquiera se debe hablar, y se limitaba a hacer señas con el dedo, y criticaba a Heráclito por haber dicho que no es posible bañarse dos veces en el mismo río; pensaba que ni siquiera es posible una vez” *Met. IV 5: 1010a12; Diels, 65 y 66 fr.91.*

[41] Cfr., *Plato op. cit.* p. 46.

[42] Carta VII, 24lc-d.

[43] Cfr., *El pensamiento de Platón, op. cit.*, p.28.

[44] Cfr., *Fedro*, 275c5-277a4.

[45] Sus enseñanzas se transmitieron por tradición oral. Si bien Diógenes le atribuye tres escritos. Cfr., *D. Laercio*, VIII 6.

ético-religiosa, se levantara sobre la constatación de que el camino que conduce fuera de la caverna<sup>46</sup> (hacia el Bien) debe ser la dialéctica,<sup>47</sup> es decir, la filosofía entendida como diálogo (pregunta-respuesta<sup>48</sup>).

Estoy convencido de que habrá reticencias a la hora de aceptar la invitación a llevar a cabo la *epojé* aludida al principio de este trabajo respecto de la teoría de las ideas, ya que resulta incluso hermoso pensar que ésta estaría esperándonos al final de los diálogos como recompensa al lector paciente,<sup>49</sup> siendo así el lugar de llegada, la meta del diálogo; separando al final la filosofía (*nous*) de la dialéctica (*dianoia*), cómo si esta fuera el camino y aquella pudiera ser expuesta, al final de dicho camino, de un modo límpido y puro. El propio Platón parece dar pie en ocasiones a pensar en este sentido meramente práctico de la dialéctica,<sup>50</sup> pero lo cierto es que los diálogos nunca conducen a dicha teoría, que en última instancia él siempre la rehúye, y que, sobretodo, una cosa es llegar a intuir al final (*nous*) de un recorrido las ideas y otra cosa muy distinta poder expresarlo de un modo claro y distinto fuera del propio ejercicio dialéctico que nos conduce a él (*dianoia*). A este respecto, parece que podemos concluir que nadie –desde luego tampoco Platón– ha conseguido jamás salir de la caverna. Y en este sentido debemos decir que las ideas, tampoco el Bien, no son la *meta* de la dialéctica.<sup>51</sup>

Aunque sí cabría pensar el fin en términos de *Telos*.<sup>52</sup> *Telos* designa el fin de un modo bien distinto a *meta*, indicando que las Ideas no habría que buscarlas después de (ni antes de), sino en el diálogo mismo de tal modo que el diálogo escrito no rehúsa exponer las ideas, sino que las ideas están expuestas en forma de diálogo como recurso para distanciarse (*tó daimónion*) de la fijación de lo dicho o escrito<sup>53</sup> con la esperanza de evitar mostrar su irreductibilidad a lo óntico; su no onticidad.<sup>54</sup>

Si bien esta postura debe hacer frente a dos consideraciones fundamentales: por un lado desde un principio se han referido filósofos ilustres a la teoría de las ideas como fundamento y lugar de llegada de la dialéctica, y por otro lado

[46] Quedando definida como el volverse el alma desde el día nocturno hacia el verdadero. Rep. 521e.

[47] Rep. 532e-535a.

[48] Crátilo 390c.

[49] Cuando lo que verdaderamente ocurre es que corre el riesgo, ante la dilatación del recorrido, de quedarse dormido. Cfr., Fedón, 118a.

[50] Rep. 535c.529b.

[51] Tampoco están al principio como su fundamento. Incluso aceptando que Platón habría hablado de las Ideas y del Bien con sus discípulos, podríamos sin embargo dejar de hablar de meta y principio, para hablar en su lugar de *telos*.

[52] Guthrie, W.K.C., *A History of Greek Philosophy* IV, Cambridge University Press, New York, 1975, p. 350.

[53] *Muestras de Platón op. cit.*, p. 42.

[54] *Ibid.*, pp.104-106



existe desde luego la referencia textual en los diálogos a una visión de las ideas (o conocimiento por intuición) que podría dar a pensar en la posibilidad de adocenar sobre las Ideas y el Bien a los ya iniciados en el arte de la dialéctica. Comentemos esto por separado.

### **b) La teoría de las Ideas y Platón como un producto de la tradición.**

Se habla habitualmente de las ideas como realidades ontológicas que existen separadamente. Es tan fácil objetar a cierta concepción exagerada de la separación de las ideas, que incluso llega a ser difícil de creer que alguien de la altura de Platón pudiera haber afirmado algunas de esas exageraciones que perviven asombrosamente en la comprensión general de los no expertos. Así, no sé cómo si quiera se puede pensar en unas ideas que existen en un *tópos* separado del *nous*, es decir, no sé qué pueda significar pensar lo inteligible al margen del inteligir.

Aunque la realidad extramental existe aun cuando no sea conocida en acto por el hombre,<sup>55</sup> no podemos pensar del mismo modo la idea al margen del inteligir. Se ha dicho que el Banquete sería el lugar donde Platón habría comenzado a hacer tal cosa, pero en realidad, atendiéndonos a los diálogos, allí se habla de inseidad.<sup>56</sup> En el Fedón ciertamente se hace referencia a la idealidad,<sup>57</sup> pero incluso en este caso, y Platón lo advertirá más adelante, si pensamos estas categorías como quien piensa en un mundo independiente, entonces sería un mundo incognoscible,<sup>58</sup> al menos para los hombres.<sup>59</sup> Se suele decir que estaríamos entonces, no ante una aclaración, sino ante una corrección o revisión de su teoría madura, pero es mucho más plausible pensar que inseidad e idalidad corren el peligro de ser pensadas erróneamente<sup>60</sup> si no se entiende que están utilizadas fundamentalmente para excluir la multiplicidad propia del mundo.<sup>61</sup>

No se pueden pensar las ideas al margen del acto de inteligir<sup>62</sup>, y no creo de hecho que se trate de tal cosa en los diálogos. Más bien parece, como magistralmente ha hecho ver Lledó, que se trata de hacer notar que la preexistencia que hace posible el acto de conocimiento no es la preexistencia de las cosas

---

[55] Polo, L. *Curso de teoría del conocimiento I*, EUNSA, Pamplona, 1984, p. 30.

[56] Banquete 210d.

[57] Fedón, 77a.

[58] Parménides 133c.

[59] Parménides, 133a-134e.

[60] *Curso de Teoría del conocimiento I op. cit.*, p. 45.

[61] “Afirmamos que hay algo bello en sí y bueno en sí y, análogamente, respecto de todas aquellas cosas que postulábamos como múltiples” Rep. 507b.

[62] Aclararé este punto con mayor profundidad en el apartado IV de este mismo trabajo.

del mundo sensible (la tesis que revisará Aristóteles), sino la preexistencia de un mundo intelectual<sup>63</sup> o “comunidad ideal”<sup>64</sup> que Lledó propone pensar como “la Lengua”<sup>65</sup> (que en un primer momento sería nuestra caverna,<sup>66</sup> y que sólo posteriormente, con valentía y esfuerzo dialéctico -y sin abandonar el lenguaje- podríamos conseguir movernos en un lenguaje diferente donde cobraran forma precisa las ideas que anteriormente permanecían oscuras y confusas), pero que de una manera más amplia podríamos caracterizar como la vida misma.<sup>67</sup>

Ocurre sin embargo que la autoridad de Aristóteles, que pretende revisar la tesis platónica para devolver su prioridad causal al mundo real (y no ideal), es uno de las causas que ayuda a malinterpretar la intención de Platón. Como avisa Crombie, Aristóteles habría exagerado conscientemente su comentario para asentar las diferencias con los académicos,<sup>68</sup> no siendo por ello un comentarista fiable. Si bien no habríamos de cargar las tintas contra Aristóteles, ya que sólo se suma a la práctica habitual de su tiempo, donde no hay una pretensión de hacer una historia o una biografía en sentido moderno, y los personajes se convierten siempre en pretextos. Los propios diálogos platónicos constituyen un hermoso ejemplo de esta misma forma de proceder.

Lo interesante a mi juicio es que, esta forma de proceder, es crucial tenerla en cuenta para comprender la primacía cada vez mayor que Platón (producto de los intérpretes) va ganando sobre Aristocles hasta hacer del personaje real una figura prescindible. Quiero decir, la obra de Aristocles se ve sometida a una continua reinterpretación que ha servido de apoyo constantemente a la historia de la filosofía posterior, tanto que difícilmente se entendería ésta sin referencia a este Platón –maestro de todas las épocas<sup>69</sup>– producido por la propia tradición.

Es imposible negar, por un lado, que la filosofía de Platón ha sido puesta continuamente al día (desde los neoplatónicos hasta Compbell al menos), y que al mismo tiempo y por otro lado, (especialmente tras Nietzsche, que recupera la crítica del trágico-cómico Aristófanes, aunque el primero en desacred-

---

[63] *Teoría de las ideas de Platón op. cit.*, p. 176.

[64] Lledó, E., *La memoria del logos*, Taurus, Madrid, 1996, p. 89.

[65] *Ibid.*, p. 89.

[66] *Ibid.*, p. 54.

[67] Cabría incluso una interpretación heideggeriana del mito de la caverna: Heidegger habla del mundo del *man* o del se impersonal, habla justamente de este dominio preexistente en el que ya estamos y del que la existencia propia y filosófica debe liberarse. El discípulo de Gadamer y fundador de la hermenéutica contemporánea recurrirá por ello a Platón para establecer el método fundamental del quehacer hermenéutico con base en la ontología heideggeriana.

[68] Crombie, I.M., *Análisis de las doctrinas de Platón II*, Alianza, Madrid, 1979, pp. 271-272.

[69] *Vorlesungen Über die Geschichte der Philosophie*, en: *G.W.F Hegel Werke in zwanzig Bänden*, Band 19, Suhrkamp, Frankfurt del meno, 1971, p. 11.

itarlo habría sido el alumno “emancipado”<sup>70</sup>) se ha pretendido continuamente desactualizarlo. Pero en ambos casos se ha procedido reconstruyendo el sentido de la filosofía platónica en base a una teoría de las ideas que funcionaría oculta tras los diálogos, y que sobretodo serviría para exponer en contraposición la postura del filósofo comentador de turno.

Respecto al primer grupo debo decir que ya el propio *Corpus academicum* es una actualización llevada a cabo por Polemón (el tercer director de la Academia).<sup>71</sup> Además de esta actualización, los intentos por entender la concepción platónica ajustándolo a la concepción particular de cada autor es muy amplia. Así, por ejemplo San Agustín piensa las ideas como arquetipos de la mente divina destacando la importancia del Timeo. Natorp, Cohen o Hartmann como formas a priori de la mente sin valor ontológico. Incluso cabría encontrar interpretaciones panteístas como la de Teichmüller. Parecería que yendo más al origen, a Aristóteles, Plotino y los neoplatónicos encontraríamos más afinidad histórica. Pero es notable la diferencia entre ellos. Aristóteles (que resalta los momentos en los que la separación es más exagerada<sup>72</sup>) nos habla de entidades ontológicas,<sup>73</sup> mientras que Plotino y los neoplatónicos de ideas existentes en la Inteligencia.<sup>74</sup> En todos los casos, la filosofía de Platón está interpretada desde las coordenadas de la filosofía de cada autor, quedando la sospecha ya aludida y desenmascarada por Zürcher de que el propio cuerpo de obras de la Academia haya sufrido tal suerte. Y así fue desde luego hasta el siglo XIX, cuando aparece la conciencia histórica, y cuando Campbell nos convence de la necesidad de estudiar el desarrollo del pensamiento de Platón desde criterios internos al propio autor.

Del otro bando, del bando de los críticos, Platón es utilizado como representante de la tradición filosófica para combatir una idea particular de filosofía –posiblemente nunca existente– a modo de monigote contra el que reivindicar una propuesta propia. Y aquí podemos citar la visión de Platón que nos dejan

---

[70] La mente de la escuela, como en ocasiones se refería a él el propio Platón, abandona la Academia y Atenas tras la muerte del maestro (que dejó la nueva dirección de la Academia en manos de su sobrino Espeusipo). No regresa a Atenas hasta acabar su relación educadora con Alejandro (336-335aC), entonces funda el Liceo. En este tiempo se habría ido alejando del platonismo paulatinamente, criticando la teoría de las ideas separadas, si bien, parece dirigir sus ataques no contra Platón (su maestro siempre venerado), sino contra sus discípulos (los platónicos, especialmente Espeusipo).

[71] Zürcher, G., *Das Corpus Academicum*, Schöningh, Paderborn, 1945.

[72] Cfr., Fedro247c. En contraposición a una interpretación literal del hyperuránico topos de las ideas exageradamente separadas es conocida la opinión de Ross en *Teoría de las ideas de Platón op.cit.*, p. 101.

[73] Met. I 4,987b1-10; I 9,990b1ss; III 2,997b17; VII 6,1031a28; 8,1033b5; 13,1038b2; 14,1038b2; 14,1039a1; 16,1040b5; VIII 1,1042a2; IX 7,1051a28; XI 1,1053b7; XII 3,1070a7; 6,1071b3; XIII 1,1075a3; 5,1078b1; 5,1079b1; 9,1085a18.

[74] *Enn.* V 7.

Nietzsche o Deleuze (que no utilizan la genealogía que propugnan para analizar su propia concepción –hondamente tergiversada– de la filosofía de Platón), pero también Aristóteles y el realismo en general. En realidad, es un recurso a Platón muy parecido al primero (y que a estas alturas de la historia debería haber sido ya definitivamente abandonado): se trata a fin de cuentas de servir de una supuesta doctrina platónica, creada a conveniencia con apoyo en los textos, para asentar y contraponer las propias convicciones de cada autor.

Resulta en este punto interesante recordar que la escuela de Tubinga, tomando como medida la importancia concedida a las doctrinas no escritas, propone hablar de paradigmas interpretativos (haciendo referencia a la obra de Kuhn): el propio paradigma consagrado por los discípulos directos, el paradigma neoplatónico, el paradigma de Schleiermacher, el paradigma de Tubinga.<sup>75</sup> Sin embargo, más allá de estos paradigmas interpretativos, falta aún por resolver la cuestión de si realmente existe una teoría platónica propiamente hablando, cuando más bien lo que parece es que el propio Aristóteles evita la construcción de una teoría semejante. Ni siquiera podemos pensar que en el 341c de la Carta VII, donde se afirma que no se expondrá por escrito algo así como una teoría fuera del diálogo vivo, se esté afirmando acaso que se haga cuando se dialoga oralmente detrás de los muros de la Academia.<sup>76</sup> Si el problema es de comunicabilidad (de *Rhetón*) –de comunicar con precisión quiero decir, y por ello si se me permite: de “decibilidad”, de no acertar a decir–, afectará no sólo al diálogo escrito,<sup>77</sup> sino también al hablado.<sup>78</sup> Lo problemático no es la escritura en sí, sino fijar con precisión una teoría acabada.<sup>79</sup> Por ello los *ágrapha dógmata* no los concibo como una *Geheimlehre* como sugiere Krämer, sino tan sólo como lecciones no escritas tan inacabadas y abiertas como los diálogos escritos, aún cuando me inclino a reconocer que efectivamente en los diálogos con los discípulos aventajados cabe esperar un nivel mayor de profundización.

El carácter abierto de los diálogos escritos, dejemos a un lado la cuestión por los diálogos privados, hace que los diálogos platónicos hayan servido para dar forma como decía anteriormente a la visión particular de los autores que se acercaban a ellos sufriendo toda suerte de reactualizaciones. Podemos entender por ello que Platón haya sido de distintas formas y distintas veces convertido

---

[75] Reale, G. *Por una Nueva Interpretación de Platón: Relectura de la Metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «doctrinas no escritas»*, Herder, Barcelona, 2003, p. 36.

[76] Aunque desde luego el problema se acentúa en la escritura debido a la inalterabilidad (*ametakineton*) de lo que queda escrito. Cfr. Carta VII, 343a; pero también Fedro, 275d.

[77] Si Platón creyera que se puede decir por escrito hubiera dedicado su vida a hacer tal cosa. Cfr. Carta VII, 341d.

[78] Cfr., Carta VII, 344b.

[79] Wieland, W., “La crítica de Platón a la escritura y los límites de la comunicabilidad”, *Méihsis* IV (1991), p. 19.

en portavoz de determinadas teorías, pero lo único irrefutable al respecto es que de haber una teoría ésta no está en ningún diálogo (tampoco fuera de los textos, en los pasillos de la Academia<sup>80</sup>), sino en las interpretaciones de los autores que han intentado reconstruirla (generando los paradigmas interpretativos de los que habla la escuela de Tübinga). Lo cual no tiene porqué ser considerado como un aspecto negativo, si pensamos que los diálogos son caminos complejos, inacabados, esbozados... y que lo más platónico es continuarlos rompiendo definitivamente con la unión Aristocles-Platón,<sup>81</sup> aceptando que ésta va mucho más allá de aquel.<sup>82</sup>

Los diálogos no necesitan de ninguna teoría de las ideas oculta (lo cual es compatible con aceptar lecciones privadas), ya que si ponemos en suspenso su existencia (cierta epojé) se nos abre la posibilidad de entender las ideas (especialmente la del Bien) no como principio (antes del diálogo) ni final (*meta*), sino como *telos*: causa final del diálogo,<sup>83</sup> moviéndonos el

---

[80] “Parece pues que Platón explicaba en la Academia discutía algunos aspectos de su pensamiento, quizá apto solo para sus discípulos, que luego no publicaba. Actitud que no resulta extraña. Estamos demasiado acostumbrados a evaluar el pensamiento platónico a partir de los diálogos y a oponerlos a las explicaciones no-escritas, como si fuesen dos sistemas de pensamiento diferente.” ¿Son los ágrafa *dógmata las lecciones no escritas de Platón?* *op. cit.*, p. 99.

[81] Cfr., *Ibid.*, p. 108.

[82] “Lo que se fija por escrito queda absuelto de la contingencia de su origen y de su autor, y libre positivamente para nuevas referencias. Conceptos normativos como la opinión del autor o la comprensión del lector originario no representan en realidad más que una posición vacía que se satura sólo de ocasión en ocasión de comprender” Gadamer, H-G, *Verdad y Método*, Sígueme, Salamanca, 2005, p. 475.

[83] El éxito y el error del platonismo, quiero decir, lo que lo eleva sobre la filosofía presocrática y lo que Aristóteles deberá corregir es lo que en última instancia decidirá su “idealismo”, a saber: haber identificado la causa final con el bien dejándose llevar por ese razonamiento que tan bien expresa Juan Arana cuando recuerda que „para que algo merezca la denominación de causa final tiene que ser anticipado como bueno, apetecido en consecuencia y propiciado como tal.” (Arana, J., *Los sótanos del universo*, Biblioteca Nueva, Madrid, 2012, p. 291). El mérito de Aristóteles es haber entendido que la finalidad no necesita de “brazos físicos” (Cfr., Alvira, R., *La noción de finalidad*, Pamplona, EUNSA, 1978, p. 126), ni bondades, ni apetencias, porque para que la algo sea el fin del ser en potencia, lo único que hace falta es “la vocación innata de ser” (*Los sótanos del universo op. cit.*, p. 311). Nuevamente Juan Arana es clarísimo al recordar que “toda la teleología aristotélica cabe dentro de una única fórmula en clave de imperativo categórico: *poderes deber*” (*Los sótanos del universo op. cit.*, p. 311). Y así, dice el propio Arana a colación del conocido ejemplo aristotélico para defender la causalidad final, y con la intención de recuperar su validez y sentido, que “la bola que está en el extremo de la rampa no necesita *saber* a dónde va a ir a parar, ni tampoco precisa *querer* hacerlo. La arquitectura ontológica en la que se inserta sabe y quiere por ella o, mejor aún, convierte en innecesario tanto el saber como el querer” (*Los sótanos del universo op. cit.*, 311.). Por ello, Platón podría haber defendido que las ideas son el fin del conocimiento, pero no por su bondad última, sino porque es lo que puede, y en esta misma medida lo que debe, el conocimiento. En esta línea debe comprenderse el famoso “por naturaleza tienen todos los hombres deseo de saber” (*Met.* 980a 21.). Y sin embargo, no quiero con este comentario reducir el valor del enorme mérito platónico, ni menospreciar el salto que separa su comprensión de la causalidad final con respecto a Anaxágoras.

Bien naturalmente (dando pie a la posterior premisa escolástica de que *impossible est desiderium naturale esse in vanum*) hacia sí sirviéndose de las pasiones.<sup>84</sup>

Nos centraremos evidentemente en comentar y precisar el modo en el que debemos pensar la causalidad final aludida, pero quiero detenerme a aclarar antes la importancia que debemos dar a las pasiones, tan olvidadas cuando hablamos de conocimiento en Platón. Ocurre sin embargo que cumplen un papel imprescindible, pues, hay que entender que ellas encauzan el movimiento hacia las ideas. Así, por ejemplo, debe ser la injusticia la que nos mueve hacia la idea de justicia haciendo saltar las cadenas que nos tienen prisionero viendo sombras, del mismo modo que la belleza nos conduce eróticamente (de modo pasionalmente e irremediable) en el Banquete hacia la inseididad de la idea de lo bello. Platón distinguirá al menos tres tipos de modos de ser movidos: por un lado podemos vernos movidos a desear por ejemplo que se haga justicia (el alma concupiscible<sup>85</sup>), por otro lado podemos enfurecernos (el alma irascible<sup>86</sup>) ante la injusticia si continuamos con el ejemplo anterior (invocando una justicia que no nos hemos detenido a pensar en qué consistiría), pero podemos movernos también guiando estas apetencias y deseos (el alma racional<sup>87</sup>), en este caso somos empujados a un diálogo racional para entender qué es lo justo<sup>88</sup> una vez que las pasiones nos han desencadenado o despertado<sup>89</sup> de la ilusión sombría de nuestras opiniones (ya sean por creencia o conjetura).

En el diálogo no hay un principio que exponer ni una meta a la que llegar, sino sólo un ser empujados<sup>90</sup> hacia las ideas y el Bien emprendiéndose un camino en el que no son importantes los personajes reales; tampoco Aristocles. Lo único importante es que cada uno de los personajes personifique una idea: del mismo modo que la Afrodita de Fidias representa el amor, los personajes de los diálogos platónicos personifican ideas, que son lo único real en este juego de máscaras.

---

[84] También Hegel enfatiza esta servicialidad de las pasiones: „Das ist die List der Vernunft zu nennen, daß sie die Leidenschaften für sich wirken läßt“ *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte op. cit.*, 12/48.

[85] Rep. 608d.611c.612a.

[86] Tim. 41c.42e.69b.

[87] Fedro 246ab ss. 253e.

[88] Tim. 41d-42d.

[89] Nos despierta de la ilusión una experiencia emocional, un “choque” que diría Saramago (Cfr., Saramago, J., *La caverna*, Alfaguara, Madrid, 2003, p. 383). El choque que lleva a decir “Decidiréis vuestra vida, yo ya he decidido la mía, no voy a quedarme el resto de mis días atado a un banco de piedra y mirando una pared, Y cómo vivirá, Tengo el dinero que pagaron por las figurillas” (*Ibid*, p. 383.)

[90] Arrastrados y forzados dice en la república al narrar el mito de la caverna. Rep. 515c.

### **c) Los diálogos, un juego de máscaras**

Platón usa a Sócrates para dotar a los diálogos de una unidad representada por una figura que se repite, y que ella misma se convierte en pretexto, en ocasión para seguir hablando. Y así, el primero en recurrir de modo literario y creativo a su propia teoría es el propio Aristocles, que ya de joven se habría habituado a vivir bajo la máscara de Platón cuando su profesor de gimnasia se acostumbró a llamarlo así (un apelativo que oculta los rasgos más trascendentales de su persona –por los que pasará a la historia de la filosofía, que se irá construyendo en torno suyo– para resaltar un aspecto meramente anecdótico), haciendo de los diálogos un complejo y poético juego de máscaras.<sup>91</sup> En virtud de este juego, debemos prescindir en adelante de Aristocles, renunciando a las singularidades que quedan trágico-cómicamente sepultadas como condición necesaria del nacimiento de Platón como producto de la tradición.

No se trata de crear una obra, es decir, no se trata de reconstruir una supuesta teoría de las ideas, sino de entender que los diálogos son ellos mismos una obra *poiética*, y ello de tal modo que Platón no sea concebido tanto como el autor de los diálogos, sino más bien como un producto de ellos tras el cual se oculta el autor (Aristocles) que se desvanece tras una obra que es más grande que cualquier personaje real. Aristocles parece haberse entregado a una causa, y haber gritado, como Nietzsche, „ich trachte lange nicht mehr nach Glücke, ich trachte nach meinem *Werke*.”<sup>92</sup> Pues lo único real de sus diálogos son las Ideas que los personajes representan, de tal modo que su obra llega a ser la primera de ese género al que Unamuno calificó como *nivola*,<sup>93</sup> donde los personajes son Ideas que entran en colisión y diálogo: los personajes no deben llamar la atención más que como objeto artístico (en el mismo sentido en el que las estatuas de Fidias representan pasiones), y por ello, los diálogos no sirven para reconstruir las ideas de alguien, sino tan sólo para observar la gestación “vivípara” –que diría Unamuno– de las ideas.

Ejercitados en dicha práctica llegamos a estar en condiciones de escapar del conocimiento confuso y aparente en el que estamos ya instalados, al someter toda cuestión a un riguroso procedimiento dialéctico que no asume nada y que todo lo cuestiona.<sup>94</sup> El procedimiento dialéctico exige la colisión,

---

[91] Cfr., Reale, G., *Eros demonio mediador*, Herder, Barcelona, 2004.

[92] *Also sprach Zarathustra IV*: § Das Honig-Opfer.

[93] Es una ficción narrativa que Unamuno donde no se trata simplemente de que el diálogo sea ficticio, sino de que en dicha ficción los personajes son la máscara de una idea que representan (del mismo modo en que Fideas se servía de máscaras de mármol para representar pasiones como el divino amor). Lo real es la idea, no la máscara, pero siendo ésta su representación, ficción y realidad se superponen.

[94] No se trata pues del asombro aristotélico ante el ser, sino de la colisión entre lo que es y lo que debe ser, del rechazo de lo incuestionado y de lo establecido, del ejercicio de la duda, del descontento.

la oposición y la tensión entre ideas distintas. Por ello Platón se mantiene al margen de los diálogos, ausente, dando voz a las ideas (que no son de nadie<sup>95</sup>), como una figura inexistente cuya única intención parece ser enseñar cómo debe llegar a ser este diálogo dialéctico, idealista<sup>96</sup>, donde se parte de una situación inicial anterior<sup>97</sup> y no importa la conclusión,<sup>98</sup> sino tan sólo escapar dialécticamente del mundo incuestionable (el sensible, el corpóreo, el fáctico (la *Inheit*<sup>99</sup> que diría Heidegger en uno de sus impulsos poéticos de creación de conceptos) en el que nos sentimos como en casa.<sup>100</sup>

Pero entonces, si este es el estado de las cosas, el intento de reconstruir una teoría platónica de las ideas es esencialmente antiplatonismo. Pues lo platónico, dejando a un lado lo que a lo largo de la historia ha llegado a designar tal término, debería designar la actitud irrenunciable de evitar desocultar una supuestas verdades y teorías que estén a salvo del ejercicio dialéctico. Es antiplatonismo buscar esclarecer una teoría de un personaje real que él mismo ha decidido desvanecerse en su propia obra *nivolesca*. Lo platónico es, por el contrario, proseguir el diálogo aceptando la desaparición nivolesca de Aristocles. Un diálogo entre máscaras que, pues “alles, was tief ist, *liebt die Maske*”,<sup>101</sup> conduce a algo profundo: la idea de Bien que hace entrar en juego.<sup>102</sup>

#### IV. Del segundo encuentro fundamental durante su segundo viaje: los pitagóricos

Aristócles realizará un segundo viaje en el que conocerá a los pitagóricos y en el que intentará influir sobre Dionisio I de Siracusa con la mala fortuna de acabar como esclavo en Egina.<sup>103</sup> Tras ser salvado de la esclavitud<sup>104</sup> vuelve a Atenas y funda la Academia (387aC) cerca del templo de Akademos

---

to con el mundo, del hallazgo de la contradicción...

[95] En todo caso somos nosotros los que nos debemos a nuestras ideas, y no las ideas a nosotros.

[96] Pues toda corporalidad, incluso la propia de los personajes aludidos, se desvanece. O si se quiere existe sólo como máscara, como soporte artificial y poético que permita darle forma a las ideas.

[97] “Mira, aquí viene Sócrates, ¿quieres que le demos a conocer el tema de nuestra charla?” Crátilo, 383a.

[98] Laques, 189e; Banquete, 223d; Fedón, 118a; Fedro, 279c; Crátilo, 440e; Menón, 100c; Teeteto, 210d; Eutifrón. 16a; Filebo, 67b; Leyes, 969a.

[99] *SuZ*, GA 2, 53.

[100] *Ibid.*, 276.

[101] *Jenseits von Gut und Böse*, § 40.

[102] Cómo abordar el reto de intentar comprender el Bien y la intelección en los diálogos platónicos sin acabar exponiendo una particular teoría platónica de las ideas, es el gran propósito de este trabajo.

[103] Carta VII 326a.

[104] Carta VII 326a.



utilizando el dinero del rescate que Anníceris no aceptó recuperar. Permaneció en Atenas veinte años dedicado a la enseñanza de la filosofía, formando a sus ciudadanos en el buen arte del diálogo argumentativo-filosófico.

Tal fue su ocupación principal –mención aparte de su participación en la instauración de un gobierno de filósofos en Siracusa tras la revuelta de Dión (357aC)– hasta que decide (361aC aprox.) dejar la Academia bajo la dirección de Heráclides de Ponto, dedicándose a la composición del Filebo, el Timeo, Critias, las Leyes y la Carta VII.

Si es cierto, como se dice, que explicó lo sensible según Heráclito, lo inteligible (la medida y la proporción) según Pitágoras<sup>105</sup> y la política según Sócrates,<sup>106</sup> este segundo viaje, donde tiene ocasión su encuentro con los pitagóricos, debe notarse en la composición de los diálogos, y en la transformación y evolución ya mencionados en el modo de concebir la dialéctica filosófica (o la filosofía como dialéctica).

En la República, la obra para muchos más grande de Platón,<sup>107</sup> expone con mucha claridad (más que en ningún otro diálogo) que la dialéctica es un avanzar preguntando-respondiendo ordenadamente y en común (como le enseñó su maestro) forjando conceptos universales de las cosas, trascendiendo la singularidad, el cambio y la multiplicidad. Claro que no se detiene aquí, sino que prosigue su avance (ésta vez en orden descendente) analizando (en oposición a la pretensión sintética anterior por la cual se salvan las diferencias) los conceptos y dividiéndolos en especies, hasta topar con lo indivisible. De este modo uno estaba bien armado para hacer frente a los discursos vacíos de los sofistas. Pero Platón va más allá de esta dialéctica al encontrar en el reino de lo inteligible el fundamento de un proceder que de otro modo no conduciría a resultados menos aparentes y artificiosos que los de los sofistas: el Bien; que viene a ocupar el lugar que en el Banquete tenía la Belleza, que empujaba amorosamente hacia el conocimiento de lo bello.<sup>108</sup> El Bien es la causa<sup>109</sup> que atrae<sup>110</sup> hacia la verdad y el buen conocimiento.<sup>111</sup>

---

[105] La amistad de Platón con Arquitas de Tarento, Teodoro o Teeteto le hacen asimilar muchos elementos doctrinales como la preexistencia de las almas, la reencarnación, el cuerpo como cárcel, la mística de los números...

[106] D. Laercio, III 8.

[107] *A History of Greek Philosophy, op. cit.*, p. 434.

[108] “La teoría platónica del amor sirvió para descubrir y analizar el dinamismo interior que arrastra al ser humano” *La memoria del Logos op. cit.*, p. 111.

[109] Causa final: cfr. Rep. 509a.

[110] En un sentido similar en el que decimos de la persona querida que la queremos porque es buena persona, aunque para llegar a conocer que es buena persona tengamos que ser en primer lugar atraídos del tal modo que queramos conocerla a fondo, sin quedarnos en una apariencia inicial.

[111] Rep. 517c. 508be.

El mundo inteligible de las Ideas, a diferencia del conocimiento sensible, sólo es accesible dialécticamente,<sup>112</sup> pues las Ideas no tienen materia, ni cantidad, ni son percibidas por los sentidos, ni por la imaginación, ni siquiera por la razón discursiva, sino tan sólo por el entendimiento.<sup>113</sup> Las Ideas podrían haber sido el fundamento ontológico de la dialéctica (y la dialéctica el fundamento lógico de las Ideas) salvo por la entrada en escena del Bien.<sup>114</sup> Para entender correctamente el Bien, conviene precisar o recordar que aunque desde un principio Platón habla en sus diálogos, aún sin desarrollar, de universales diferentes de las cosas sensibles<sup>115</sup> sin los cuales no es posible el conocimiento, cabe apreciar un cambio en la composición de sus diálogos tras su segundo viaje, que destronan la Dialéctica del epicentro de la filosofía platónica y giran en torno a una<sup>116</sup> causa final de la dialéctica (el Bien en sí<sup>117</sup>) que está en el término de lo inteligible.<sup>118</sup>

La entrada del Bien en juego permite a Platón no pensar las Ideas como resultado de la dialéctica, sino esta misma *meditatio mortis*<sup>119</sup> como fruto del Bien. La necesidad de hacer entrar el Bien parece tener la siguiente justificación básica: si el final del camino, el mundo inteligible que nos espera fuera de la caverna, no estuviera iluminado por el Bien ¿por qué deberíamos intentar abandonar la *caverna*? ¿Qué haría que mereciera la pena abandonar la cómoda cueva de opiniones si la verdad prometida no fuera la buena? Al final del camino no debe haber sólo ideas, sino que deben estar las buenas ideas. Si no fuera de este modo ¿quién cargaría con el desprecio de sus conciudadanos y la enemistad de los poderosos tras salir de la caverna?

Evidentemente el Bien no es una idea universal más al uso, y su conocimiento está incluso más allá del entendimiento posible. No se puede reducir si quiera a un número, aunque sí que cabe establecer una relación jerárquica que estaría fuertemente relacionada con la inter-

[112] Rep. 533b.

[113] Rep. 509d-511e.

[114] Rep. 532bc-505a.508e-509b.517bc.518c.534e.490b.505d.511b.

[115] *Teoría de las ideas de Platón op. cit.*, p. 176.

[116] Todos los números se pueden reagrupar excepto el uno, que es capaz de generar el par y el impar, del que dirá Plotino que está más allá del ser y del pensamiento (Cfr., *Enn.* III 8,8; 8,9; V 4,1)

[117] Sentencian los neoplatónicos que debe existir un Bien que atraiga a todos los serse (Cfr., *Enn.* V I,6) y que debe ser anterior a la multiplicidad (Cfr., *Enn.* III, 8,9.). Se trata en este caso de una consideración en la que parecen coincidir los escolásticos: “quod enim summe unum est, est omnis multitudinis universale principium” (San buenaventura, *Itin. Mentis in Deum* c.5 n.7).

[118] Rep. 532bc.505a.508e-509b.517bc.

[119] Fedón 64a.

pretación platónica de los números.<sup>120</sup> No puede, parece lógico, ser un concepto entre otros el fundamento de los conceptos.

Dejando a un lado las discusiones en torno a la cronología de los diálogos, mencionaré el Crátilo –que lleva el nombre de su primer maestro– como una obra de referencia para mostrar dónde podríamos observar los prolegómenos de este viraje hacia el Bien. En esta obra aparece ya una independencia de las ideas como fundamento que será lo que, con el posterior apoyo en las doctrinas pitagóricas, darán lugar en el Menón y el Fedón a la afirmación bien fundada de que hay conocimiento de las ideas sin vincularlas a ningún cuerpo sensible.

Pero esto no significa exactamente que Platón piense las ideas en estos diálogos del segundo período como realidades separadas.<sup>121</sup> Pudiéramos quizás encontrarnos en el Banquete algún apoyo mayor para afirmar algo así,<sup>122</sup> pues en este diálogo las ideas dejan de estar inmanentes y se abre la posibilidad de pensarlas separadas. Sin embargo, a mi juicio la expresión consistente es más ajustada a la de subsistente,<sup>123</sup> ya que una cosa es afirmar su consistencia interna (su independencia respecto del tiempo y el espacio) y otra pensarla separada y sin mezcla.<sup>124</sup> Y ello porque aunque la idea no se deba confundir con las realidades que participan de ella, lo cierto es que no se puede saber de ella salvo mezclada: “por mucho que la belleza se experimente como reflejo de algo supraterráneo, ella está en lo visible”<sup>125</sup> mediando lo sensible y lo inteligible. Y así Eros es nostalgia o aspiración, deseo de la unidad. Es el deseo de unidad de los amantes<sup>126</sup> que se repetirá en el amante de la sabiduría que aspira a lo que designaríamos como el Bien<sup>127</sup> más alto, al cual el Eros nos empuja dotándonos de las virtudes necesarias para no decaer en el intento aún cuando es imposible acceder a lo que esencialmente es nuestra carencia.<sup>128</sup>

---

[120] Platón distingue entre Números ideales por un lado e ideas y números por otro. Se trataría de entes intermedios (e intermediarios) que por un lado son inmóviles y eternos como las ideas, pero por otro lado hay muchos de la misma especie como ocurre con las cosas sensibles. El interés de Platón por estos entes nace de su interés por la relación: las ideas están relacionadas y Platón cree que esta relación puede ser expresada como una relación *analógica* que es esencial a la postre para entender la concepción jerárquica de la realidad que Platón manifiesta cada vez con más claridad, y cuyos grandes desarrolladores serán los neoplatónicos. Esta influencia sin embargo estará presente en todos los discípulos de Platón; y así también en Aristóteles pervive esta concepción jerárquica. (Cfr., Reale, G. *Il concetto di filosofia prima e l'unità della Metafisica di Aristotele*, Vita e Pensiero, Milán, 1961, pp. 149ss.)

[121] *Teoría de las ideas de Platón op. cit.*, p. 34.

[122] Banquete, 210e-211a.

[123] “es siempre consigo misma específicamente única” Baquete 211a.

[124] Cfr., Banquete, 211d.

[125] *Verdad y Método op. cit.*, p. 575.

[126] Banquete 191d.

[127] Banquete, 205e-206a.

[128] No se trata pues de producir lo bello, cuanto de engendrar en la belleza. Lo bello no se puede

Platón propone pensar en el Menón<sup>129</sup> el tipo de intelección que nos lleva hasta las ideas como reminiscencia en un primer intento por distinguir el conocimiento de las ideas respecto de los objetos visibles (sensibles). La reminiscencia es un tipo de conocimiento donde se pierde la vivacidad propia de la sensibilidad. Es un tipo de conocimiento que se distingue del conocimiento de lo que está presente. Es cierto que en el recuerdo aún se persigue traer la idea a la presencia, pero más cierto aún es que la *anamnesis* no consigue tal cosa: la reminiscencia sólo sirve para indicar el modo en el que es posible el conocimiento de las ideas cuando no podemos acceder a ellas desde el mundo sensible, ni podemos decir que las hayamos producido nosotros. Se trata pues de un recuerdo vago que a mi juicio no sirve para oponerse a la vaguedad de lo sensible (mito de la caverna), y que es por ello por lo que este recurso explicativo cede su lugar al brillo fulgoroso.<sup>130</sup> Un recurso excelente esta vez que le permite insistir en la misma línea, pues es imposible ver algo fulgurante: sólo podemos intuirlo detrás del brillo cegador. Y si las ideas no se pueden conocer en sí mismas salvo por intuición intelectual, siendo su función más bien la de iluminar el conocimiento sensible. Debe existir también una diferencia respecto del modo de intelección que debe ser ejercida para conocer el origen de dichas ideas fulgorosas; aquel al que arriba la dialéctica auxiliada por una vida virtuosa.<sup>131</sup>

A la hora de intentar explicar el proceso por el cual podemos llegar al conocimiento del Bien, no conviene olvidar que Platón se inició en la filosofía pensando en el río de Heráclito; ese que constantemente fluye y que según la versión de Crátilo ni siquiera una sola vez podía ser pensado. Platón sabe bien pues qué es hablar de una realidad que no se puede conceptualizar porque es el origen real de nuestra comprensión del mundo; fue su inicio en la filosofía. Platón sigue desde luego, haciendo honor a la escuela en la que se había iniciado, hablando de un caudal, si bien no de agua, sino de luz: un foco que irradia y desprende luz; y que, del mismo modo que el río de Crátilo y Heráclito, no puede ser conceptualizado,<sup>132</sup> pues la consistencia del caudal –como dice Alberto Ciria magistralmente en su poema a la Roca de san Jorge– está en su fluir.<sup>133</sup>

---

producir (sería algo horrible que haría que todo lo existente nos resultase espantoso y feo), pero sí se puede producir belleza. Y como no es lo Bello, el que ama lo bello se ve movido a una producción inagotable: es lo bueno de la proporción entre lo limitado y lo ilimitado de la que llamará la atención más tardíamente en el Filebo.

[129] Menón, 79a-82b.

[130] Banquete, 250bc.

[131] Justicia (Fedón 81a; Rep. 590d), prudencia (Filebo 19a-d), valor (Rep. 427e.) y templanza (Leyes 889e).

[132] Lo dice Platón (Parménides 142a) y lo reitera Plotino (cfr., Enn. VI 9,6; V 5,11).

[133] “A la contundencia del caudal, sin impedimentos sordo y ciego, se rinde / la ribera. / Su consistencia está en su fluir; / su evanescencia en su concepto, que por eso se rehúsa” Alberto Ciria, Roca de san Jorge, en <http://www.youtube.com/watch?v=HWpykC18mA4>.

Sólo por esta línea se puede alcanzar a entender el Bien, que es aquel río de luz que ilumina las ideas (como el Sol a la Luna) siendo el origen de un brillo<sup>134</sup> que llega a ser fulgurante.<sup>135</sup>

La luz como “emisión” (luz emitida), o algo muy parecido debió pensar a su vez Plotino cuando habla de emanación.<sup>136</sup> Parece evidente que siendo así la causa del buen conocimiento no puede ser conocida, ya que en tanto que dejara de ser foco de emanación para convertirse en objeto iluminado dejaría de ser justamente foco. Debemos observar por otro lado que no habría emisión sin captación, ya que en este caso hablaríamos de explosión.<sup>137</sup> Y que si hay recepción de una causa eficiente (emisión) por una causa material (receptor) la luz es causa formal;<sup>138</sup> propagación formal (la forma es efecto, y al mismo tiempo el efecto es formal).

## V. Problemas relativos a la intelección del Bien

Si el Bien es indecible, y no podemos decir de él lo que es (por ser indeterminado), *sed solum quid non sit*,<sup>139</sup> debemos recurrir quizás a un éxtasis supraintelectual<sup>140</sup> que nos permita acceder a su conocimiento.

Los filósofos estamos por otra parte tan acostumbrados en la actualidad a aceptar que el entendimiento no debería proceder superando ciertos límites (los de la *beweisen*) que, bien cabe decir, que no nos hemos parado a pensar si estamos persuadidos por tradición de este pensamiento que se instaló con firmeza desde Descartes. Ha habido ciertamente intentos por pensar más allá: la *erweisen* de Schelling, la *Glaubenskraft* de Jacobi, la *Aufhebung* hegeliana... pero todos estos intentos del idealismo moderno aceptan el límite del conocimiento objetivo. Sólo una filosofía actual, aceptando el éxito con el que Kant formula el modo de proceder del entendimiento a la hora de determinar objetivamente verdades, expone la posibilidad de un funcionamiento del intelecto al margen de la potencia de la inteligencia: el polismo.<sup>141</sup>

La filosofía a la que hago referencia es aquella iniciada por quien en este libro recibe homenaje tras una vida consagrada a la filosofía. Dicho en pocas —espero que no escasas— palabras, Polo ha sostenido que para pensar la

---

[134] Fedro, 250b.

[135] Fedro, 250 b-c.

[136] Una emanación que debe ser pensada como irradiación del Uno, cfr., Enn., V 1,6 y V 6,6.

[137] Polo, L., *Curso de teoría del conocimiento IV/2*, EUNSA, 1996, p. 363, nota 122.

[138] Cfr., García, J. A., “La doctrina de Polo acerca de la luz”, *Studia Poliana*, 11 (2009) 61-93, 83.

[139] Sum. Theol. 1 q.3 pról.

[140] Enn. V 1,1.

[141] Con dos principales núcleos de investigación, uno en Málaga (el IEFPL) y otro en la UNAV, donde se edita actualmente *Studia Poliana* y se conserva el archivo Polo.

realidad de la existencia el filósofo debe advertir<sup>142</sup> la persistencia de lo real; de la cual no cabría una visión directa posible.

Platón, por su parte, al hablar del Bien no piensa en una realidad extramental (porque no existe al margen de la inteligencia según he querido mostrar). El Bien no es ninguna realidad determinada que exista con independencia de la inteligencia, pero al mismo tiempo no es un producto de ésta, siendo por ello una idea imposible. Antes bien, resulta que la buena inteligencia es un producto del Bien, que es el foco que hace visible los inteligibles. Advertir el Bien exige pues que no se lo piense como una realidad determinada al margen del inteligir ni como un producto de la inteligencia.

Debe ser cuestionado la consideración lógicamente extendida de que una visión imposible no es visión. Con Plotino, considero que Platón hace referencia a un ver sin ver nada;<sup>143</sup> a una visión que sin presenciar nada llega a detectar una anterioridad. Polo, que ha enseñado -aunque sin estar pensando en Platón- que la esencia extramental se detecta, y que detectar es un tipo de visión “directa” donde no se ve algo en presencia.<sup>144</sup> Nos refiere unas capacidades del intelecto liberado de la potencia de la inteligencia exponiendo con claridad qué tipo de intelecciones cabe ejercer en esta línea. Quizás no sea necesario entrar en detalles, porque Platón no se está refiriendo, como decía, a una realidad extramental, pero está claro que resulta de un bagaje conceptual muy interesante para establecer que el intelecto puede lograr un conocimiento de cosas sin presenciar, sin ver.

El exceso de luminosidad del Bien,<sup>145</sup> dejando ver<sup>146</sup>, impide su visión adecuada al cegar si lo miramos fijamente. Cuando se habla de luz no estamos ante una metáfora cognoscitiva. Como avisa San Agustín: *lux magis proprie dicitur in spiritualibus quam in corporalibus*.<sup>147</sup> Más bien se habla de una luz física que deja ver en sentido metafórico, pues la visión sin sombras, la Buena, es la cognoscitiva.<sup>148</sup> Conviene distinguir en todo caso foco, rayo e iluminación,<sup>149</sup>

---

[142] Advertir tiene un sentido específico perteneciente a la terminología poliana que hace referencia a la primera dimensión del abandono del límite como modo de ir más allá del pensamiento posible (Cfr., García, J. A. *Allende del límite*, Monografías de Miscelánea Poliana e IEFLP 5, Madrid, 2011, p. 64.) al que Polo califica como un “ver detenido” (Polo, L., *Antropología trascendental II*, Eunsa, Pamplona, 2003, p. 89.)

[143] “ve sin ver nada, y entonces es cuando ve sobre todo. Así, la inteligencia, recogándose en su intimidad, ve una luz que se aparece súbitamente, sola, pura y existente en sí misma” Enn. VI 9,11.

[144] Cfr., Polo, L., “Sobre las cuatro dimensiones del abandono del límite mental”, *Miscelánea Poliana* 38 (2012), 2-14.

[145] Rep., 518c.

[146] Rep., 540a.

[147] In I Sententiarum, d.22, q. 1., a. 4, ex.

[148] Cfr., *Curso de teoría del conocimiento I*, op. cit., p. 112.

[149] Curso de teoría I, 145.

es decir, causa, mediación y medio como los tres momentos de la propagación formal (de la comunicación):<sup>150</sup> “la forma iluminada, presenciada anulando la distancia, es inseparable de la luz; pues es su efecto: su misma propagación”.<sup>151</sup> Por eso la idea de Bien es la luz (foco que causa la iluminación). No es una metáfora, porque *dicitur lux in quantum est principium cognitionis rerum*,<sup>152</sup> sino la razón por la que merece la pena (es bueno) salir de la caverna.<sup>153</sup>

La idea de Bien es seguramente la pieza más hermosa del universo platónico. Eso sí, el entendimiento no puede entenderla como una (cantidad) cosa (ni si quiera imaginable)<sup>154</sup> buena (cualidad), sino tan sólo advertirla como una noción indeterminada<sup>154</sup> e inaccesible; una idea imposible. Razón por la cual calla en los diálogos, y sólo el Platón maduro alcanza brillantemente a exponer como el núcleo de su sabiduría. El texto donde hace tal cosa es el Filebo.

## VI. El Filebo y el núcleo de la sabiduría platónica

No es extraño que la República se haya consagrado como uno de los textos centrales de la filosofía madura de Platón. Sólo el genial mito de la caverna es ya razón suficiente para que esta obra sea considerada obra de referencia de la historia de la filosofía occidental. Pero en cualquier caso estaríamos hablando de un criterio de madurez extrínseco a la obra de Platón si tenemos en cuenta que el propio Platón sitúa —y precisamente en la República— en más de 50 años el período de madurez de un filósofo. Y así las cosas, la República no podía ser un texto de madurez. Sí, sin embargo, el Filebo. Si hacemos caso al propio Platón, siguiendo un criterio intrínseco a su propia obra, el Filebo podría ser uno de esos textos de madurez en el que se encuentre el núcleo de la filosofía platónica. Existe en la tradición un filósofo de conocida perspicacia, demostrada ya desde muy joven, que considera justamente que el Filebo es la obra donde se observa el núcleo de la sabiduría platónica: Schelling.<sup>155</sup>

Hay autores que defenderían que precisamente porque la intención de Platón es mostrar que el diálogo filosófico necesita de la discordia y la oposición, el Parménides<sup>156</sup> es la obra donde alcanza la comprensión del diálogo su apogeo. Y ello precisamente porque en esta obra Platón reivindica la imposibilidad de desarrollar el diálogo sin la oposición y el no-ser, y sin esta oposición fundamental estaríamos

---

[150] “la propagación permite que una forma sea recibida por otra” Polo, L., *El conocimiento del universo físico*, EUNSA, pamplona, 2008, p. 450.

[151] *La doctrina de Polo acerca de la luz op. cit.*, p. 73.

[152] In *Sententiarum*, d. 36, a.3, ra.3.

[153] ¿sin la luz del Bien qué haría que fuera preferible o siquiera bueno salir de la caverna, ser llamado loco por los prisioneros, arriesgarte a la muerte, vivir en el mar de dudas...?

[154] Schelling, F.W.J., *Timaeus (1974)*, frommann-holzboog, Stuttgart-Bad Cannstatt, 1994, p. 69. [en adelante *Timaeus (1974)*]

[155] Schelling *Reinrationale Philosophie*, SW XI p. 393.

[156] Cfr., *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie op. cit.*, p. 68 ss.

ante un mero deleitarse en el mismo desarrollo del diálogo.<sup>157</sup> Hegel, que es quizás el autor que con mayor rotundidad ha apostado por esta interpretación. Se basa además en una cita del Sofista,<sup>158</sup> que es otro diálogo posterior a la República, para defender que el propósito de la dialéctica es –por el contrario a aquel diálogo vacío– la *Einheit des Entgegengesetzten*.<sup>159</sup> Propone a Platón pues como un claro antecesor suyo. Creo sin embargo que debemos cuidarnos con entender a Platón como si fuera un antecesor de Hegel.

Relativizaré pues la importancia de aquella unidad a la que se refería Hegel, pero no tanto porque se persiga el mero placer de dialogar por dialogar, sino porque en ese ejercicio placentero y vivo<sup>160</sup> nos encontraríamos con algo que es bueno en sí mismo. Esta relación entre placer, saber y bien la desarrollaría el propio Platón en su Filebo. Y por ello creo que es en esta obra donde deberíamos centrar nuestros esfuerzos de interpretación.

### a) Puntualizaciones

Lo primero que debemos decir es que no partimos de la interpretación de que el Filebo sea una autocrítica a la teoría de las ideas, como habitualmente se conciben los diálogos de este período. Al menos si con la expresión autocrítica se sugiere que Platón llegó a sostener alguna vez (en la República especialmente) una particular concepción de las ideas que después revisaría. Ya que ¿qué es en concreto lo que revisaría? Platón habla en este diálogo del Bien, un tema que, por cierto y dejando a un lado alegorías y analogías, rehuyó en la República por considerar que no había un público preparado.<sup>161</sup> La razón es clara: no cabe hacer del Bien una descripción que permita acceder a ella fuera del diálogo dialéctico. Tal es la auténtica enseñanza de la República.<sup>162</sup> Un diálogo que ya entonces se avisaba reiterativo e incesante,<sup>163</sup> y que reaparece en el Filebo, pero esta vez de un modo muy especial y decidido en una etapa de auténtica madurez.<sup>164</sup>

Me detendré a continuación en el *Timaeus*<sup>165</sup> de Schelling para mostrar la importancia del Filebo y de los cuatro géneros que allí aparecen: lo limitado

---

[157] *Ibid.*, p. 71s.

[158] Sofista, 259.

[159] *Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, op. cit.*, p. 70.

[160] Cfr., Jaeger, W., *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual*, FCE, México, 1947, p. 30.

[161] Rep. 506e.

[162] Rep. 532-33.

[163] Rep. 522e.

[164] Cfr., Rep. 540a.

[165] La cual por cierto fue expuesta magistralmente por W. G. Jacobs en noviembre de 2011 después de que el centro de investigación jóvenes filósofos de Málaga (hoy perteneciente a la asociación para la promoción de la Filosofía y la Cultura en Málaga; FICUM) en colaboración con la Universidad de Málaga lo invitara para impartir una ponencia al respecto.



(*péras*), lo ilimitado (*ápeiron*), el uno compuesto (*koinón*) y la causa (*aitía*).<sup>166</sup> Conceptos que hay que prevenir ya de entrada que, según Schelling, no son realidades ónticas, sino nociones.<sup>167</sup> Nociones que curiosamente permiten reconstruir las cuatro causas aristotélicas con las que éste parecía oponerse a la teoría de las ideas de Platón: *causa materialis, formalis, finalis y efficiens*.

## **b) Los cuatro géneros**

Platón no habla de materia y de forma en el Filebo. Si a Schelling se le ocurre hablar de la materia es a propósito de la ilimitada *UrMaterie*.<sup>168</sup> Platón la designa, siguiendo la filosofía presocrática en torno a la *arje*, como lo indeterminado y carente de forma. En el Timeo, diálogo posterior, quedará definida como el “espacio”,<sup>169</sup> en el sentido de ‘madre’ o ‘nodriza’<sup>170</sup> carente de forma y por ello *susceptible de cualquier forma*.<sup>171</sup> Por ello también: *aoraton ti*, es decir, algo no evidente, no perceptible. Es difícil no aceptar que estamos ante un antecedente claro de la *causa materialis*.

Por otro lado, Platón aclara que no podemos pensar lo indeterminado si no es en relación a lo determinado. Por eso el segundo concepto es lo limitado. Será en el Timeo cuando recibirá el nombre de forma.<sup>172</sup> Pero Schelling se percató de que ésta funciona en el Filebo, aunque designada como lo determinado. La idea fundamental es la siguiente: una indeterminación como la materia, la pura determinabilidad, es sólo pensable en contraposición a lo determinado y la forma. La forma se limita a conferir la unidad por la que algo es uno. Schelling expresa esta circunstancia así: “unidad, *péras*, es la forma universal que [la materia originaria] ha recibido desde fuera”; lo *universal* de la forma es un conferir la *unidad* por la que son determinadas las formas individuales que la sustituyen a ella (a la materia originaria) como sustrato.<sup>173</sup>

El tercer género que aparece en el Filebo es el compuesto o *koinón*. Ambos, *ápeiron* y *péras*, están uno junto al otro de tal modo que ninguno puede ser pensado sin el otro. Y desde luego ha de haber una causa del compuesto. Una causa agente y una final. En el Timeo habla del Demiurgo que sería precisamente la causa eficiente necesaria que introduce el orden en el desorden. Es lo que más tarde será la causa agente de la Física aristotélica. No es desde luego

---

[166] Filebo, 22e-31a.

[167] Timaeus (1974), p. 141.

[168] Timaeus (1974), p. 59.

[169] Tim. 52d.

[170] Tim. 49 a. 51 a. 88 d.

[171] Timaeus (1974), p. 58.

[172] Tim. 50c-51a.

[173] Timaeus (1794), p. 59.

ninguna idea, sino la acción interpretada en términos voluntaristas<sup>174</sup> como razón última de la existencia del mundo.

Pero debe haber sobretodo una causa final. Para Platón en el Filebo dicha causa viene designada por el siguiente triplete: la belleza, la verdad y la orden. La tesis del Filebo es la siguiente: el placer resulta de lo indefinido cuando es medido por la moderación y mezclado con sabiduría dando lugar a algo bello y verdadero. Y esto mismo es el Bien.<sup>175</sup>

### c) El Bien y la vida mixta

Resulta importante señalar dos cosas: una es que se rechaza la posibilidad de la sabiduría plena, de modo que el diálogo no tiene por objeto un saber eterno e imperecedero. No se trata de definitiva de determinar el Bien, porque no se reivindica una sabiduría plena, sino la mezcla: una vida mixta de placeres y sabiduría.<sup>176</sup> El diálogo queda abierto con una cuestión que ni siquiera llega a anunciarse: porque se trata de esto, de que el diálogo quede abierto. Se trata, dicho de otra manera, de producir conocimiento según una medida que da lugar a la buena y proporcionada mezcla de lo limitado y lo ilimitado.<sup>177</sup> Entender el Bien es pues distinto de lograr la sabiduría completa, incluso tiene que ver con entender que toda la verdad es un deseo desproporcionado; que el absoluto de Hegel es desmesurado.

El amor a la sabiduría nace de Poros y Penia, y la filosofía no puede pretender más que la mezcla y la vida mixta. Y así, hablar del Bien es pues hablar de la mezcla: de su causa, de su origen, de su necesidad, de su aceptación. La noción de Bien no puede servir para salvar la mezcla, sino para aceptarla. Por ello la pregunta por lo que cabría designar como el Bien supremo se rehúye, lo que queda expresado magistralmente bajo la forma de una pregunta final que ni siquiera llega a plantearse: en el discurso socrático-platónico no existe la pretensión de un consenso estable en torno a una teoría sobre el Bien que se pudiera aceptar como verdad última, puesto que la misma idea de Bien entra en juego para fundamentar el ejercicio de la dialéctica situando su buena meta lejos de cualquier teoría acabada y estructurada.

Nada existe fuera de la mezcla, ni siquiera la verdad. Por eso el fin del diálogo no es encontrar una verdad última que viniera a generar un nuevo modo de consenso frente a la sofística y a la persuasión, sino todo lo contrario:

---

[174] Tim. 29e.

[175] El Demiurgo ordena su obra según el Bien, de tal modo que “el discurso de los cuatro géneros de la realidad gira en torno a la esencia misma del Bien” *Por una nueva interpretación de Platón op. cit.* p. 590.

[176] Filebo, 61c.

[177] No es otra la buena idea del Demiurgo: Cfr., Timaeus (1794), p. 36.

el Bien, el fundamento del diálogo filosófico, entra en escena para evitar consensos eternos, para desestabilizar toda supuesta verdad definitiva; para reafirmar el límite y la mezcla.

Dicho en pocas palabras: la búsqueda del Bien es una búsqueda que abre e insiste en el diálogo sin aferrarse a dogmas, y por ello mismo, que acepta el límite del intelecto humano; que no pretende abandonarlo, sino situar la causa originaria y final<sup>178</sup> de lo conocido dialécticamente y que nos empuja a abandonar supuestas verdades inamovibles. El Bien mundaniza pues la pretensión de la filosofía, al consolidarse como un fuego amoroso al que tendemos sin que lleguemos nunca a ningún sitio, quedando atrapados en un diálogo infinito que lo que tiene de bueno es precisamente su “reiterabilidad”.

Se trata así de afirmar una tesis llamativa, que no habríamos podido enunciar antes sin evitar el desaire de muchos: que lo que hace la idea de Bien es evitar la fijación de las ideas, romper el consenso, evitar –lo diré ahora ortegianamente– que las ideas se conviertan en creencias, impedir el adoctrinamiento y el adocenamiento en determinadas teorías. Gracias a la iluminación del Bien, no nos “creemos” las ideas porque tomamos conciencia de que éstas están comprometidas con la finitud de la vida del que piensa;<sup>179</sup> y con su inmundicia. Las ideas no deben ser verdades últimas, sino buenas y moderadas ideas. Por ello Platón ni escribe una teoría de las ideas, ni adocena en una teoría no escrita, porque el Bien -el fundamento de la dialéctica y las buenas ideas- es el acicate contra toda teoría estructurada y eterna; y la mayor defensa posible del diálogo filosófico como ciencia predilecta e insustituible; como intentaré mostrar a continuación.

## **VII. Conclusión: Platón y la necesidad de reiterar la pregunta por el Bien**

Cuando en SuZ afirmaba que “*die Frage nach dem Sinn von Sein soll gestellt werden*”,<sup>180</sup> no se trataba tanto de corregir o enderezar una pregunta que ya se había hecho, pero que estaba mal enfocada. De lo que se trataba más bien era de buscar la especificidad de la filosofía en dicha *Wiederholung*,<sup>181</sup>

---

[178] “pero en tanto que para Platón todo concepto se consideró descendiente de una inteligencia suprema, de la forma de un entendimiento más alto en el que reposa lo ideal del mundo, tuvo que considerar estos conceptos universales como *originarios* y previos a toda experiencia, conceptos existentes, que no sólo no son producidos por los objetos de la experiencia sensible, sino que ésta misma sólo es posible porque los objetos individuales del mundo se pueden producir gracias a la fuerza causal de los conceptos ya existentes, y tanto es así que un conocimiento empírico podría redescubrirlos por comparación y abstracción” *Timaeus* (1794), p. 35.

[179] Cfr., Ortega y Gasset, J., *El tema de nuestro tiempo* (1923), OC III, p.168; cfr., Ortega y Gasset, J., *Para un libro no escrito*, OC III, p. 561.

[180] *SuZ*, GA 2, p. 5.

[181] „Da aber die positiven Wis-senschaften auf die ontologische Arbeit der Philosophie weder warten »können« noch sollen, wird sich der Fortgang der For-schung nicht vollziehen als »Fort-

de tal modo que su peculiaridad no residiera tanto en sus respuestas, sino en su capacidad de insistir en la pregunta evitando todo acostumbramiento que naciera de la cotidianidad. No se trata de no responder, la propia obra de 1927 quiere ser una respuesta, sino de entender por respuesta algo distinto a la objetivización, de entender la respuesta como apertura (*Lichtung*) donde otras preguntas puedan salir a la luz, quedando la existencia filosófica (esa que vive haciéndose cargo de la propia existencia) como un esencial estar abierto (*Erschlossenheit*).

La tesis de Heidegger es pues más profunda que un mero volver a hacer una pregunta que ya nos habíamos hecho. La tesis de Heidegger es: hay que reiterar la pregunta por el ser porque la filosofía es un constante reiterar la pregunta para evitar el acostumbramiento.<sup>182</sup> Si Heidegger no da una definición precisa de ser, es porque no cabe una definición de ser que sea precisa, que lo ontifique (diferencia ontológica). Lo cual no significa que no podamos hablar del ser. Lo que significa es más bien que ninguna respuesta podrá ser definitiva, que habrá siempre espacio para reiterar la pregunta. Heidegger propone un modo de acceso que no consiste en responder, sino en -como él mismo aclara en la primera página del libro: la interpretación del tiempo como horizonte de posibilidad de toda comprensión del ser.<sup>183</sup> Tiempo significa desde luego cambio, sucesión, epocalidad y, en definitiva, reiteración de la pregunta toda vez que cada nueva época estaría preparada para reiterar la pregunta desde una nueva perspectiva,<sup>184</sup> o lo que es lo mismo, toda vez que ninguna época o respuesta es la última.

Platón parece un antecedente claro de esta propuesta filosófica. Cuando cedemos en el empeño de desocultar teorías ocultas, Platón comparece en escena como un espectacular dialéctico que derriba todo consenso posible entorno a las ideas. Esto resulta tremendamente subversivo, porque el gran tabú de la filosofía actual es la pretensión de que toda verdad genere consenso.

Y mi pregunta: ¿estamos ya en condiciones de entender a Platón como el defensor de una concepción filosófica del diálogo que no busca consensos, sino que más bien los rehúye? Esto rompe con ese clásico contra el que luchaba Nietzsche y sobre cuya sombra aún lucha Deleuze. Pero sobretodo, eso supone -para el terror de una gran mayoría- que abandonemos nuestra arraigada pretensión de consenso. Maticemos desde luego un poco: no se trata de negar que

schrift», sondern als *Wiederholung* und ontologisch durchsichtiger Reinigung des ontisch Entdeckten.“ *SuZ*, GA 2, p. 51.

[182] Cfr., *SuZ*, GA 2, §12.

[183] „Die Interpretation der *Zeit* als des möglichen Horizontes eines jeden Seinsverständnisses überhaupt ist ihr vorläufiges Ziel“ *SuZ*, GA 2, p. 1.

[184] Estaríamos ante una temporalidad más originaria que la *Zeitlichkeit* del capítulo V de *SuZ*. Debo decir sin embargo, que la doctrina del perspectivismo de Ortega y Gasset permite mantener los hallazgos aquí logrados sin necesidad de ontologizar la historia.

haya algún tipo de consenso. Habría ¿cómo no? puntos de acuerdo, pero estos puntos no servirían para asegurar el conocimiento, sino para orientar<sup>185</sup> la siguiente pregunta. Al menos deben reconocer que se dibuja aquí una actitud bastante socrática, pues el rasgo más particular de los diálogos socráticos es la falta de consenso final; de conclusión. Incluso debe resaltarse que en esta actitud vuelve a difuminarse la línea que separa a filósofos y sofistas.

Claro que en realidad no podemos decir que realmente falta la conclusión. Ésta ‘no falta’<sup>186</sup> porque no hay ninguna intención de poner por escrito dicha conclusión.<sup>187</sup> Platón parece tener claro que la filosofía no puede, sin renunciar a ser ella misma, dejar de ser diálogo vivo.<sup>188</sup> Pero es que además, seguramente tampoco exista pretensión de conclusión en el diálogo no escrito: una búsqueda de la verdad sin pretensión de conclusión. Esta comprensión de la verdad no ilustrada, no sería menos búsqueda de la verdad, por más que nos estemos moviendo en una comprensión de la verdad extraña a la pretensión de consenso universal y duradero. Una verdad que, diré recurriendo a una expresión de Ricoeur, se sustenta —evitando el relativismo— sobre la *recavabilité*,<sup>189</sup> es decir: la admisión de una verdad posible como criterio formal del diálogo argumentativo.

*En este sentido* la argumentación no se opone al conflicto generado por las diferencias (conflicto que pretende resolver el consenso), sino que sólo tiene lugar si hay conflicto entre convenciones: *l’argumentation s’éprouve dans le conflit des convictions*.<sup>190</sup> Siendo así, lo opuesto a este diálogo no relativista es el consenso. En su lugar incluso parece que la actitud que hace posible el diálogo (la comunicación sobre la que reflexionaban según decía al comienzo de esta ponencia los autores de la teoría consensual de la verdad) requiere de esta asunción de que las verdades son sólo eso: posibles verdades; y no verdades que cualquier ser racional aceptará<sup>191</sup> en cualquier momento y lugar.

Siguiendo el conocido *Was heißt Universalpragmatik?* de Habermas, la idea principal de la teoría consensual actual es que debemos esforzarnos por

---

[185] Ofrecer nuevas perspectivas si introducimos convenientemente la propuesta perspectivista de Ortega y Gasset.

[186] Cfr., *Muestras de Platón op. cit.*

[187] Cfr., Fedro 274b-278e; Carta VII 341a-342a.

[188] Cfr., sofista 363e3-5. 264a9-b1.

[189] “La voie d’un consensus éventuel ne peut procéder que d’une reconnaissance mutuelle au plan de la recavabilité. C’est-à-dire de l’admission d’une vérité possible, de propositions de sens qui nous sont d’abord étrangères” Ricoeur, P., *Soi-même comme un autre*, Paris : Éditions du Seuil, p. 336.

[190] *Ibid.*, p. 336.

[191] La comunicación argumentativa no busca la aceptación de lo argumentado otro, sino su comprensión. Desde luego que hay que aceptar al otro (Levinas), pero no tenemos porqué compartir sus argumentaciones aún cuando las comprendamos.

establecer las condiciones que hagan posible la comunicación<sup>192</sup> siguiendo como pauta fundamental la exposición comprensible<sup>193</sup> de los argumentos. Se trata pues de una peculiar forma de conseguir un acuerdo por consentimiento compartido tras poner en juego una pluralidad de razones.<sup>194</sup> El proceso de comprensión es entendido pues como un llegar a un entendimiento,<sup>195</sup> que es por otro lado y en última instancia, como bien ha sabido señalar Muguerra, una *concordia discors*,<sup>196</sup> pues aunque este diálogo canaliza el disenso, no promueve una concordia absoluta ‘uniformante’.

Podría parecer, así lo hizo durante algún tiempo, que si encontráramos un método que nos permitiera ponernos definitivamente de acuerdo, entonces habríamos alcanzado un método inmejorable (la ilusión de la modernidad<sup>197</sup>), sin embargo, como se esfuerzan por mostrar estos autores, lejos de ser un defecto de método, la eventualidad de los hitos filosóficos es aquí un valor: el diálogo argumentativo lo que tiene de específico, frente al calculador,<sup>198</sup> es que es capaz de mantener vivo el diálogo impidiendo que se cierre el acuerdo definitivamente. Permítanme exponer la importancia de esta propuesta con las siguientes palabras: para evitar hablar de cualidades ocultas no es necesario buscar un método que garantice el acuerdo, sino un método que permita la comunicación real sin *arcanum*<sup>199</sup>. Dicho más formalmente: no se trata de rechazar el propósito de la modernidad de alcanzar un discurso racional y fundado, sino de separarlo de la idea de que esto sólo es posible mediante el pensamiento objetivo confiando en que éste pudiera lograr un acuerdo definitivo.

Pensar que lo mejor o lo deseable de un consenso sea su durabilidad es una consecuencia o remanente de la visión dieciochesca de verdad, cuando

---

[192] Habermas, J., *Was heißt Universalpragmatik?*, en K.O. Apel (Ed.), *Sprachpragmatik und Philosophie*, Suhrkamp Verlag, Frankfurt, 1976, 174-272, p. 174.

[193] *Ibid.*, p. 176.

[194] Habermas, J., *Wahrheitstheorien*, en H. Fahrenbach (Ed.), *Wirklichkeit und Reflexión. Walter Schulz zum 60. Geburtstag*, Pfullingen, 1973, 211-265, p. 239.

[195] Estoy convencido de que este tipo de diálogo se puede desplegar también en la soledad dado que pensar es, *Platón dixit*, entablar un diálogo con uno mismo.

[196] Muguerra, J., *Desde la perplejidad (Ensayos sobre la ética, la razón y el diálogo)*, FCE, Madrid, 1990, p. 333.

[197] “Sobretudo me gustaron las matemáticas por la certeza y evidencia de sus razones, pero no me di cuenta aún de su verdadero uso, y pensaba que no servían sino para los oficios mecánicos; me sorprendía que, siendo sus fundamentos tan firmes y sólidos, no se hubiera construido sobre ellos algo más importante” Al., I, pp. 574-575. (Cito a Descartes por la *Euvres philosophiques* de F. Alquié que es una revisión de la *Euvre de Descartes* de Adams y Tannery.)

[198] “Hay así dos tipos de pensar cada uno de los cuales es, a su vez y a su manera, justificado y necesario: el pensar calculador y el pensar meditativo [*das rechnende Denken und das besinnliche Nachdenken*]” *Gelassenheit*, en GA 16, p. 520.

[199] Cfr. carta de Descartes a Mersenne del 22.12.1641 (Al., II, p. 902)

ciertas prácticas sociales generaron ciertas formas de discurso<sup>200</sup> que habrían llevado en el siglo XVIII a pensar la verdad en relación a esta idea de consenso. Desde luego, y por otra parte, ésta noción dieciochesca ha tenido detractores. Pensemos por ejemplo en los filósofos de la sospecha. Pero el mérito de los defensores de la teoría consensual de la verdad, es haber mostrado que no es necesario defender prácticas persuasivas o rechazar el discurso argumentativo y crítico para oponerse a dicha visión dieciochesca de la verdad, es decir, que es posible una interpretación de la verdad en términos argumentativos contraria a la postura ilustrada. No hablan por ello del fin de la filosofía, de la ficción de la verdad ni del poco poder de la razón, sino de una transformación de la filosofía que se levantaría sobre una nueva noción de consenso que tendría apoyo en una nueva comprensión del diálogo argumentativo.

Hay que precisar con cuidado este punto, porque no se trata de realizar una apología del disenso,<sup>201</sup> sino de mostrar en qué medida el diálogo argumentativo —el propiamente filosófico— no pretende consensos eternos. Platón debe ser el inicio reconocido de esta filosofía según he intentado mostrar en este trabajo, puesto que de lo que se trata en última instancia es de advertir, y comprender en su sentido originario, la necesidad de reiterar la pregunta por el Bien:<sup>202</sup> por la condición de posibilidad de toda comunicación y buen entendimiento.

---

[200] Murillo, S., *El discurso de Foucault. Estado, locura y anormalidad en la construcción del individuo moderno*. CBC, Buenos Aires, 1996, p. 28.

[201] En la línea por ejemplo de investigación que sigue A. Buela, que tiene un excesivo acento antisistema (<http://www.ensayistas.org/critica/teoria/debates/buela.htm>).

[202] “es menester ablandar la tradición endurecida y disolver las capas encubridoras producidas por ella. Es el problema que comprendemos como la destrucción del contenido tradicional de la ontología antigua, llevada a cabo siguiendo el hilo conductor de la pregunta que interroga por el ser, en busca de las experiencias originales en que se ganaron las primeras determinaciones del ser, directivas en adelante” *SuZ*, GA 2, p. 22.

