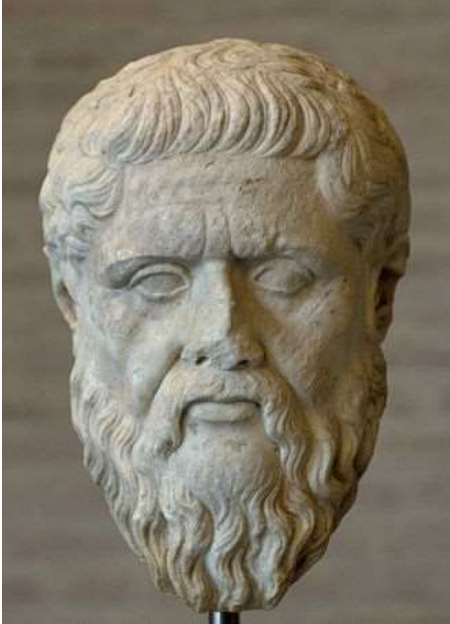

PLATÓN – DATOS BIOGRÁFICOS



Platón (427-347 a. C.) fue un filósofo griego seguidor de Sócrates y maestro de Aristóteles. «Platón» fue, al parecer, el apodo que le puso su profesor de gimnasia y que se traduce como aquel que tiene anchas espaldas, según recoge Diógenes Laercio en *Vida de los filósofos ilustres*. Su nombre verdadero fue Aristocles. Platón nació en Atenas o en la isla de Egina, en el seno de una familia aristocrática ateniense, que pertenecía a la más antigua nobleza de Atenas.

Era hijo de Aristón, quien se decía descendiente de Codro, último rey de Atenas, y de Perictione, su familia estaba emparentada con Solón. Era hermano menor de Glaucón y de Adimanto, hermano mayor de Potone (madre de Espeusipo, su sucesor en la dirección de la Academia).

Critias y Cármides, miembros de la dictadura oligárquica de los Treinta Tiranos, que usurpó el poder en Atenas después de la guerra del Peloponeso, eran, respectivamente, tío y primo de Platón por parte de su madre. En consonancia con su origen, Platón fue un acérrimo anti-demócrata (*República*, *Político*, *Leyes*); con todo, ello no le impidió rechazar las violentas acciones que habían cometido sus parientes oligárquicos y rehusar participar en su gobierno.

Ya por su nacimiento se vio introducido en la vida cultural y política de la ciudad. Desde un principio expresó una voluntad decidida de imprimir forma al mundo y a la vida.

Espeusipo, sobrino de Platón, elogia la rapidez mental y la modestia que tuvo de niño, así como su amor por el estudio. En su juventud se habría interesado por artes como la pintura, la poesía y el drama; de hecho, se conserva un conjunto de epigramas que suelen ser aceptados como auténticos, y la tradición refiere que había escrito o tenía interés en escribir tragedias; pero que una vez conoció a Sócrates, echó decididamente al fuego sus dramas y consagró para siempre su vida a la filosofía, es decir, al conocimiento científico de la verdad y el bien.

Nótense las duras críticas que Platón hace de las artes en *República*, fundamentando su parcial expulsión del Estado ideal. También, según se ve en su teoría educativa, siempre se interesó por la gimnasia y los ejercicios corporales, y ciertas fuentes refieren que se habría dedicado a las prácticas atléticas; habría participado asimismo de algunas batallas de la guerra del

Peloponeso y de la guerra de Corinto, pero no hay información al respecto más que simples menciones del caso.

En cuanto a su formación intelectual temprana, Aristóteles refiere que, antes de conocer a Sócrates, Platón había tratado con el heraclíteo Crátilo y sus ideas de que todo lo sensible está en devenir y, por tanto, de que no es posible el conocimiento científico acerca de ello; pero que luego, influido por Sócrates y su enseñanza e insistencia en inquirir y definir qué es cada cosa para poder hablar de ella con propiedad, se convenció de que había realidades cognoscibles y, por tanto, permanentes, y decidió que no eran sensibles –el ámbito de lo que siempre deviene y nunca es– sino de naturaleza inteligible. Este es, según Aristóteles, el origen de la teoría de las Ideas, y su información nos permite reconstruir algo del itinerario biográfico-intelectual de Platón.

Según Diógenes Laercio, Platón conoció a Sócrates a la edad de 20 años, aunque el historiador W. K. C. Guthrie se muestra convencido de que ya lo frecuentaba con anterioridad. De cualquier modo, el primer encuentro se produjo entre el 412 y el 407 (es decir, entre los quince y los veinte años de Platón). A partir de allí, fue uno de los miembros más cercanos del círculo socrático hasta que en 399, Sócrates, que contaba unos setenta años, fue condenado a la pena de muerte por el tribunal popular ateniense, acusado por los ciudadanos Ánito y Meleto de "impiedad" (es decir, de no creer en los dioses o de ofenderlos) y de "corromper a la juventud".

La *Apología* nos muestra a Sócrates frente al tribunal, ensayando su defensa y acusando a sus opositores de la injusticia que estaban cometiendo contra él; luego de ser declarado culpable, Sócrates menciona a un grupo de amigos que están en la tribuna, entre ellos Platón. Sin embargo, Platón mismo hace que Fedón diga, en el diálogo que lleva su nombre y al referir a Equécrates la tarde última de Sócrates con sus amigos antes de beber la cicuta, que "Platón estaba enfermo, creo".

«En el caso de Platón, aquél sobre el que tiene un control total, aquél al que utiliza constantemente como títere o portavoz, Sócrates, es al mismo tiempo, de forma bastante evidente, aquél con el que ha tenido el vínculo más extraño, del que no puede desprenderse a lo largo de toda su vida. Así pues, toda la dificultad de una relación tan tecnológica, que al ponerse en juego se convierte de repente en una demostración de lazos a los que no se puede renunciar, ya está ahí en esta relación Platón-Sócrates.

La verdadera atracción con Platón es que él mismo está incesantemente fascinado por las mismas cosas que pretende tener a su disposición: y la única explicación, directa, para que haya emprendido desarrollar esta filosofía suya – es decir, para repelerse a sí mismo de lo que más le fascina a él mismo– debe haber sido esta persona tan ambigua que es Sócrates.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 201 ss]

Tras la muerte de Sócrates, Platón, que tenía solo veintiocho años, se retiró con algunos otros de los discípulos de su maestro a Megara, Sicilia, a la casa de Euclides (socrático, fundador de la escuela megárica). De allí habría viajado a

Cirene, donde se reunió con el matemático Teodoro (personificado en el *Teeteto*) y con Arsitipo (socrático también, fundador de la escuela cirenaica) y a Egipto, aunque estos dos últimos viajes son puestos en duda por muchos especialistas.

Se tienen por más seguros, en cambio, los viajes a Italia y a Sicilia, no solo porque hay más testimonios, sino por la decisiva Carta VII, sobre la base de la cual se reconstruye el resto de sus travesías. En su viaje a Italia habría tenido contacto con eléatas y pitagóricos, dos de las principales influencias que acusan sus obras, en especial con Filolao, Eurito y Arquitas de Tarento, quien era, a la vez, político y filósofo en su *polis*.

En el 387 a. C. viajó por primera vez a Sicilia, a la poderosa ciudad de Siracusa, gobernada por el tirano Dionisio; allí conoció a Dión, el cuñado de Dionisio, por quien se sintió poderosamente atraído y al que transmitió las doctrinas socráticas acerca de la virtud y del placer.

Según un relato tradicional, al final de su visita, Platón habría sido vendido como esclavo por orden de Dionisio y rescatado por el cirenaico Anníceris en Egina, polis que estaba en guerra con Atenas. Vueltos los dos amigos a Atenas, quiso Platón devolverle el precio de su rescato, pero Anníceris se negó a aceptarlo, y entonces con aquel dinero Platón adquirió unos jardines contiguos al santuario del héroe Academos, a tres kilómetros de la ciudad, y allí fundó la Academia en 387 a.C.

Platón permanece en Atenas veinte años consagrado a la enseñanza en su Academia y a la composición de sus obras. La Academia funcionó como tal ininterrumpidamente hasta el año 86 a. C. al ser destruida por los romanos, siendo restituida y continuada por los platónicos hasta que en el 529 d. C. fue cerrada definitivamente por Justiniano I, quien veía en las escuelas paganas una amenaza para el cristianismo y ordenó su erradicación completa. A la Academia acudirá Aristóteles desde Estagira a estudiar filosofía alrededor del 367 a. C., compartiendo unos veinte años de amistad y trabajo con su maestro.

Numerosos filósofos se formaron en esta milenaria Academia, incluyendo el mismo Aristóteles durante la dirección de Platón, junto a quien trabajó alrededor de veinte años, hasta la muerte de su maestro.

En la Academia, que no aceptaba personas sin conocimientos matemáticos previos, se impartían enseñanzas sobre distintas ciencias (aritmética, geometría, astronomía, armonía, puede que también ciencias naturales) a modo de preparación para la dialéctica, el método propio de la inquisición filosófica, la actividad principal de la institución; asimismo, también era principal actividad, en consonancia con lo expresado en *República*, la formación de los filósofos en política, de modo que fueran capaces de legislar, asesorar e incluso gobernar (se sabe de varios platónicos que, luego de estudiar en la Academia, se dedicaron efectivamente a estas actividades).

Platón también recibió influencias de otros filósofos, como Pitágoras, cuyas nociones de armonía numérica y geomatemáticas se hacen eco en la noción de Platón sobre las Formas; también Anaxágoras, quien enseñó a Sócrates y que afirmaba que la inteligencia o la razón penetra o llena todo; y Parménides, que

argüía acerca de la unidad de todas las cosas y quien influyó sobre el concepto de Platón acerca del alma.

La labor filosófica de Platón en su Academia fue un positivo aprendizaje para dar forma a la realidad. Su conexión con la política la demuestran las intervenciones de sus hombres en el plano público en Cirene, en Megalópolis, en Elis, en Macedonia y en Assos. La Academia fue hogar y asilo de adversarios de tiranos y dictadores. Platón nada anheló tanto como ver llevados a la práctica sus ideales políticos acerca del Estado.

Con este intento emprendió su segundo viaje a Sicilia, ahora a habérselas con Dionisio II. Sus sueños de modelar filosóficamente al tirano terminaron con una nueva decepción. Y un tercer viaje allí mismo hacia 361, con el intento de poder prestar algún servicio a su amigo Dión, resultó igualmente estéril. Desde ese momento, Platón abandona definitivamente la vida pública y consagra el resto de su vida a la actividad docente y literaria.

Platón murió en el 347 a. C., a los 80/81 años de edad, en el aniversario de su nacimiento, siendo enterrado en el jardín de la Academia. Desde 361 había dejado casi por completo la dirección de la Academia en manos de Heráclides de Ponto. Sus últimos años los consagró a la composición del *Filebo*, *Timeo*, *Critias* y *Leyes*. Apenas muerto, comenzó ya la leyenda a aureolar su figura y considerarle como hijo de Apolo, el dios de los filósofos.

OBRAS DE PLATÓN

Poseemos todos los escritos de Platón mencionados por los autores antiguos. En el siglo XIX, la crítica fue excesivamente severa, y en no pocos casos arbitraria en cuanto a la autenticidad de los escritos de Platón. Interpretando el contenido doctrinal conforme a esquemas trazados más o menos *a priori*, y rechazando todo cuanto no se ajustaba a sus ideas preconcebidas, los críticos pusieron en tela de juicio la autenticidad de la mayor parte de los Diálogos platónicos. Apenas quedó alguno libre de objeciones.

La crítica moderna es más moderada, admitiendo la autenticidad de la mayor parte de las obras atribuidas a Platón. Como norma general la crítica hoy en día acepta todos los Diálogos admitidos por los autores antiguos.

Todas las obras de Platón, con las excepciones de las Cartas y de la Apología están escritas, no como poemas pedagógicos o tratados, sino en forma de diálogos; e incluso la Apología contiene esporádicos pasajes dialogados.

En ellos sitúa Platón a una figura principal, la mayor parte de las veces Sócrates, que desarrolla debates filosóficos con distintos interlocutores, que mediante métodos como el comentario indirecto, los excursos o el relato mitológico, así como la conversación entre ellos, se relevan, se completan o se entretajan; también se emplean monólogos de cierta extensión.

Pero la forma dialogada, aparte de su belleza artística, su vivacidad y su interés dramático, tiene el grave inconveniente de dejar al lector perplejo no pocas

veces acerca del pensamiento del propio autor. En los *Diálogos* platónicos van más lejos las sugerencias que las afirmaciones.

PRIMER PERIODO SOCRÁTICO

Diálogos en forma dramática (desde la muerte de Sócrates en 399 hasta 388, primer viaje a Sicilia). Son diálogos aporemáticos que discuten problemas sin llegar a una solución. Platón rebasa desde el primer momento el ámbito intelectual en que se movió Sócrates, aun cuando trate los mismos problemas. Pero en todos estos diálogos resalta el propósito apologético de rehabilitar la figura del maestro.

Apología de Sócrates (396), escrita al regresar Platón de su viaje a Egipto. Reproduce la defensa de Sócrates ante sus jueces. No se ajusta rigurosamente a las acusaciones presentadas ante el tribunal, pero tiene valor histórico, pues en la fecha de su composición vivían todos o la mayor parte de los que había presenciado el proceso.

Critón (395) versa sobre los deberes cívicos. Sócrates, modelo de ciudadano, renuncia a salvar su vida para permanecer fiel a las leyes de Atenas, a las que da un sentido religioso, como expresión de la voluntad de Dios.

Hippias menor (II) sobre la mentira y la verdad. Insuficiencia del racionalismo moral de Sócrates. No llega a ninguna conclusión.

Gorgias (393-392) es una acalorada diatriba contra el método y la concepción del mundo de los sofistas. Contraposición entre la retórica y la verdadera sabiduría, entre el derecho de la justicia y el de la fuerza. Hace resaltar la sobriedad de la dialéctica contra los excesos de la retórica. Vale más sufrir la injusticia que cometerla. Contraste entre el placer y la virtud. Hedonismo inmoral de Polos y Calicles. Utilitarismo socrático. Aparece el mito sobre la inmortalidad del alma. Tiene una finalidad práctica y moral, presentando la Retórica como un arte de mentira, funesto para los individuos y el Estado.

Menón, una investigación sobre la virtud como conocimiento y sobre si la virtud puede ser enseñada, fundamentada ontológicamente mediante una prueba y exposición de la teoría de la reminiscencia. Conclusión negativa, contraria a la tesis de Sócrates. Insuficiencia de la razón discursiva, que debe apoyarse en la experiencia y completarse con la intuición.

Aparecen los primeros elementos pitagóricos, la preexistencia de las almas y la reminiscencia. Según Antonio Tovar, este diálogo marca, el momento en que Platón se da perfecta cuenta de que sus problemas trascienden los límites en que pensó y vivió Sócrates.

Hippias mayor (I) sobre la belleza. Esboza una primera aurora de las ideas.

Crátilo sobre la propiedad de las palabras; un examen de la relación entre el lenguaje y la realidad, evaluándose tanto una teoría naturalista del lenguaje como una convencionalista. Contra el heraklitismo. Insuficiencia de las palabras y de las etimologías para hallar la verdad y la esencia de las cosas. Aparece la teoría de las ideas.

Eutifrón sobre la piedad. Presenta a Sócrates, condenado por *asebeia* (impiedad), como modelo de piedad. Ridiculiza la hipocresía de Eutifrón, que se preocupa más de evitar el pecado que la injusticia.

SEGUNDO PERIODO – DE TRANSICIÓN

Este segundo período va desde la fundación de la Academia (387) hasta el segundo viaje a Sicilia (366-365). Rebase por completo los límites de la enseñanza socrática y pone de manifiesto su insuficiencia. Platón, ya con su escuela propia, necesita distinguirse no sólo de los socráticos, sino también del mismo Sócrates. Aunque Sócrates sigue figurando como primer personaje, pero su carácter histórico se va desdibujando cada vez más.

El pensamiento de Platón se va haciendo cada vez más abstracto. El estilo se fija y se depura. La experiencia de Siracusa de intentar modelar filosóficamente al tirano terminó con una nueva decepción, y esta experiencia se refleja en un leve matiz de pesimismo en este periodo. El ataque se centra contra los sofistas, cuyos temas favoritos trata.

Protágoras, relata un diálogo que tiene Sócrates con el sofista Protágoras y que gira en torno a la pregunta de qué es la virtud y si esta se puede o no enseñar. La narración comienza cuando Sócrates, quien va saliendo de la casa de Alcibíades, se encuentra a un amigo quien le pregunta de dónde viene y qué ha hecho.

Sócrates le contesta que, aunque viene de la casa de Alcibíades, casi no le ha puesto atención ya que se ha encontrado con alguien mucho más sabio, y, por lo tanto, bello: Protágoras, con quien ha tenido una conversación. Asombrado, el amigo le pide a Sócrates que le relate en detalle lo sucedido.

Eutidemo, en el que se burla de las falacias dialécticas de los sofistas, y particularmente de Antístenes.

Cármides, sobre la templanza (*σωφροσύνη* – *sophrosyne*). El diálogo involucra a cuatro personajes, tres de ellos conversan sobre la virtud de la prudencia, de la que se extraen seis definiciones. No hay una única conclusión que nos ofrezca la verdadera certeza de la definición de *σωφροσύνη*. Lo que Platón ha logrado a lo largo del diálogo es afirmar lo que no es la *σωφροσύνη* y apenas ha rozado a lo largo de las seis definiciones un acercamiento azaroso de su verdadero significado.

Cármides queda con la duda de no saber si en verdad posee o no esa virtud. En este diálogo Platón se aleja de la enseñanza socrática del *γνώθι σεαυτόν* ('conócete a ti mismo') y la reducción de la virtud a ciencia. Intenta definir científicamente la templanza, pero llega a una conclusión negativa.

Clitofón expone la doctrina socrática sobre la virtud, considerándola insuficiente para la felicidad.

Banquete o **Simposio** (poco posterior a 385) sobre el amor y la belleza. Alude a la destrucción de Mantinea (385 a.C.). Figura como personaje Aristófanes, que muere en 386. Desarrolla la teoría de las ideas. Este diálogo es la principal

exposición de la particular doctrina platónica acerca del amor. Este es del diálogo de la vida. Hemos de contemplar y amar todo lo bello. Pero es para que, por medio del "eros", podamos remontarnos al reino de la belleza originaria y de los eternos valores.

Fedón (380) es el diálogo de la muerte y sobre la inmortalidad del alma. Tenemos que morir a los sentidos y al mundo sensible para que el espíritu, el alma inmortal, quede libre y vuelva al mundo de las ideas. Este diálogo es una demostración de la naturaleza divina e imperecedera del alma y el primer desarrollo completo de la teoría de las Ideas. El diálogo está fuertemente impregnado de pitagorismo: preexistencia de las almas, escatología, matematismo. Mayor desarrollo de la teoría de las ideas que en el *Banquete*.

La República (Περὶ πολιτείας (Perí politeías) / Πολιτεία (Politeia), en latín: Politia, que proviene de πόλις –pólis, denominación dada a las ciudades estados griegas–). Primera entrega de los libros II, III, IV. Libros V, VI, VII, VIII, IX, X, concluidos antes del segundo viaje a Siracusa (antes de 367). En 390 ya había escrito *República I*, Trasímaco, sobre la Justicia. Todo el *República* parece concluido hacia 374.

Es un diálogo extenso y elaborado en el que se desarrolla, entre otras cosas, una filosofía política acerca del estado ideal, una psicología o teoría del alma, una psicología social, una teoría de la educación, una epistemología, y todo ello fundamentado, en última instancia, en una ontología sistemática.

Es la más conocida e influyente obra de Platón, y es el compendio de las ideas que conforman su filosofía. Se trata de un diálogo entre Sócrates y otros personajes, como los discípulos o parientes del propio Sócrates. La obra está compuesta por diez libros, separados sin correspondencia con los cambios en los temas de discusión que se presentan.

Aunque la obra gira en torno al tema de la justicia, el texto contiene muchas de las doctrinas platónicas fundamentales, como la alegoría de la caverna, la doctrina de las ideas o formas, la concepción de la filosofía como dialéctica, una versión de la teoría del alma diferente de la expuesta en el Fedón y el proyecto de una ciudad ideal, gobernada según principios filosóficos.

Fedro (Φαίδρος) fue escrito por Platón en fecha posterior a *La República* y presenta muchas afinidades temáticas con *El Banquete* o *Simposio*: diálogos sobre el amor, el sexo y la contemplación erótica. Es de la penúltima fase de la obra de Platón y fue escrito alrededor del año 370 a. C. Fedro abarca el tema del amor, que en la primera mitad del diálogo abarca el tema de la retórica, la muerte, la naturaleza, el destino de las almas y la Belleza; y en la segunda mitad la ética y la comunicación.

En este diálogo Platón desarrolla una compleja e influyente teoría psicológica y se abordan temas como el deseo, el amor, la locura, la memoria, la relación entre retórica y filosofía y la pobreza del lenguaje escrito en contraposición al genuino lenguaje oral. Este diálogo es una obra de arte exquisito sobre el tema de la retórica, aunque de hecho constituye un bello compendio de toda la filosofía platónica, y como ningún otro diálogo sirve para introducir en ella.

Teeteto, una inquisición sobre conocimiento en orden a hallar su naturaleza y su definición. Es un diálogo de fondo fundamentalmente crítico y epistemológico, que enfrenta a Platón con Heráclito, Protágoras, Antístenes y Aristipo.

Parménides, autocrítica de la teoría de las ideas: una crítica de Platón –puesta en labios del filósofo eleata– a su propia teoría de las Ideas tal como hasta entonces la había presentado y que prepararía el camino a su reformulación en diálogos posteriores. En este diálogo Platón toma conciencia de las aporías de su teoría de las ideas. Redactado en estilo seco y conciso.

La teoría de las ideas tiene varios problemas que Platón no ignora. Casi la destruye él mismo en el *Parménides*. ¿Cómo participan las cosas en las ideas? ¿Existen ideas solo de las cosas que hay o también de las que podría haber? ¿Por qué las ideas, tan perfectas y puras, segregarían esas torpes sombras de ellas mismas que son las cosas?

Pues el Dios como bien supremo o verdad no tendría ningún motivo para producir mundo y cosas. Se hace preciso –en el *Timeo*– introducir otra versión de Dios, como activo y productor –el *Demiurgo*– que amplifique las ideas a la materia prima para que existan las cosas.

TERCER PERIODO – RETORNO A LA FORMA DRAMÁTICA

Entre el segundo viaje a Sicilia (366) y el tercero (361).

Sofista, continuación del *Teeteto*, sobre el ser y la teoría de las ideas. Trata de resolver los problemas que dejó planteados en el *Parménides*. Es una obra en la que se desarrolla una reestructuración del mundo eidético y se realiza una presentación de la revolucionaria teoría acerca del no-ser como diferencia y de la primera fundamentación acabada, a partir de ella, de la posibilidad del juicio y la opinión falsas, así como de su diferencia con los correspondientes verdaderos.

Político, sobre las condiciones del gobernante. Es un diálogo que incluye una exposición del método dialéctico platónico maduro, así como de la teoría de la justa medida, del auténtico político y el auténtico Estado, respecto del cual los demás modelos de organización política son presentados como imitaciones. Con el *Sofista* debería formar trilogía otro diálogo titulado el *Filósofo*, que Platón no llegó a escribir.

CUARTO PERIODO – VEJEZ

Después del tercer viaje a Sicilia (361) hasta su muerte (347). Forma dramática. Predomina el pitagorismo, sobre todo en el problema cosmológico (*Timeo*). Sócrates pasa definitivamente a segundo término representando, en frase de Gompertz, el papel de “presidente honorario”.

Filebo, sobre el placer el bien. Investigación acerca de la buena vida, de la relación del bien con la sensatez y el placer en cuanto compuestos de aquel y posibilitadores del vivir bien y provechosamente.

Timeo (Τίμαιος), es un influyente ensayo de cosmogonía, cosmología, física y escatología, influido por la tradición pitagórica. Este singular diálogo, escrito por Platón en torno al año 360 a. C., es considerado por muchos como el más influyente en toda la filosofía y ciencia posteriores: ha plasmado durante siglos la imagen del mundo en Occidente. La recepción del *Timeo* fue considerable tanto en la antigüedad como en la Edad Media.

Su contenido profundiza esencialmente en tres problemas: el cosmogónico, sobre el origen del universo, el físico, sobre la estructura de la materia y el antropológico, sobre la naturaleza humana. Platón hace alusión a una triple causación derivada en todo momento de una única base de carácter ontológico: nuestra condición de seres limitados que a modo del mito de Sísifo nos vemos circularmente impelidos a recordar aquello que olvidamos trasladando para ello la pesada carga de la ignorancia desde la hondonada del Mundo sensible al encumbramiento del Mundo de las Ideas, intento vano para una mayoría que volverá a descender o que jamás alcanzará la cima.

Las obras de la Inteligencia (29e - 47e) muestra el cosmos visible como producto de un diseño inteligible, por parte de un *demiurgo* (δημιουργός *dēmiourgós* 'creador') que tiene como modelo de sus obras a las Formas. Configura tanto el alma del mundo como el alma humana y la creación de los dioses visibles en el cielo: las estrellas, los planetas y la Tierra. Platón tiene que introducir otra versión de Dios, como activo y productor –el *Demiurgo*, divinidad que crea y armoniza el universo– que amplifique las ideas a la materia prima para que existan las cosas.

Critias (inacabado). Contraposición del Estado agrario al imperialismo marítimo. Mito de la Atlántida. A este diálogo debería haber seguido el *Hermógenes*, que Platón no llegó a escribir.

Carta VII – La Carta Séptima (Ἐπιστολή Ζ'), que es la más larga de las dieciocho cartas atribuidas a Platón, fue escrita a mediados del siglo IV a. C. y puede ser encontrada en las páginas 324 a 351 de la *opera omnia*. Esta carta, está dirigida a los amigos de Dion de Siracusa, después de que este fuera asesinado, en donde les da una serie de consejos para llevar a cabo los planes que tenía Dion con respecto a la política en Siracusa.

Una parte de la Carta Séptima a la que se ha dado especial importancia es a la «digresión filosófica» que hace Platón en la misma (340b-344d). En ella, explica que el uso de la escritura como vehículo para transmitir los mensajes filosóficos no es válido dado que la palabra es un medio débil para expresar la cualidad y la esencia de cada cosa.

Según la teoría del conocimiento de Platón, para alcanzar la inteligencia, que sería el mayor nivel de conocimiento humano, el alma debe recorrer un camino a través de cuatro elementos: el nombre, la definición, la imagen y el conocimiento mismo.

Añade que sus obras publicadas no contienen ciertas enseñanzas porque no se pueden expresar ni de palabra ni por escrito, sino que deben surgir del alma de cada discípulo, a través de una constante reflexión, sometiendo esos cuatro

elementos a preguntas y respuestas. Algunos estudiosos creen que lo que Platón dice nunca haber publicado se refiere a enseñanzas estrictamente esotéricas, que únicamente podían ser comunicadas a algunos discípulos que estuvieran especialmente preparados.

Leyes (Νόμοι – Nómoi), una teoría extensa y madura acerca de la adecuada constitución del Estado, que contrapone un mayor realismo al idealismo puro de la filosofía política presentada en la *República*, es decir, rectifica el idealismo de la *República*.

Este diálogo de Platón, perteneciente a su época de vejez, representa una quinta parte de su obra escrita. En él se expresan sus teorías acerca de la política y la organización social de un modo más realista y menos utópico que en diálogos anteriores (quizás influido por sus experiencias con la política en Siracusa). Por mucho tiempo fue considerada por los representantes de la compilación histórica como una obra apócrifa.

El diálogo usa fundamentalmente las legislaciones ateniense y espartana (lacedemonia) para que los dialogantes tengan presente un conjunto de leyes, más o menos coherente, para la nueva ciudad de la que están hablando. En este diálogo hablan la experiencia de la vida y la madura sabiduría del anciano filósofo. Platón se ha vuelto ahora más tolerante.

Los radicalismos teóricos de una comunidad completa de bienes, mujeres e hijos formulados en la *República*, han sido eliminados de las *Leyes*. En esta obra ya no figura Sócrates, que en los diálogos anteriores era el principal interlocutor. Platón ha adelantado demasiado a su maestro para seguir atribuyéndole sus propios pensamientos.

Hay varios escritos cuya autenticidad permanece aún en duda, y los diálogos Alcibiades I y Epínomis son los más importantes entre ellos. Lo mismo sucede con las cartas conservadas, aunque hay casi unanimidad en aceptar el carácter genuino de la importante carta VII.

Finalmente, nos encontramos con la cuestión de las doctrinas no escritas de Platón, cuya fuente más antigua es nada más y nada menos que Aristóteles, quien menciona en varios lugares teorías que no encontramos en la obra escrita de su maestro.

EL PENSAMIENTO DE PLATÓN

Platón fue uno de los devotos seguidores jóvenes de Sócrates. La relación precisa entre Platón y Sócrates sigue siendo un área de discusión entre los estudiosos. Aristóteles atribuye una doctrina diferente con respecto a las formas a Platón y Sócrates.

Según Diógenes Laercio, el respeto entre ambos era mutuo. La *Carta II*, dice "yo nunca he escrito nada, y no hay ni habrá jamás obras de Platón; las que se me atribuyen son de Sócrates".

Sin embargo, esta última carta se considera que es una falsificación.

Los *Diálogos* perduran como cumbre insuperable del arte de bien decir. Pero cuando tratamos de profundizar en su contenido y de reducirlo a fórmulas escuetas, su aparente diafanidad se convierte en una maraña de problemas y hasta de contradicciones.

“El platonismo, más que un sistema cerrado, es un espíritu, un conjunto de borradores de sistemas inacabados, que nos dejan la impresión de misterio y generan en el lector el deseo de ir más allá” (A. Rivaud: *Histoire de la Philosophie*. París, 1948).

Los *Diálogos* serían más bien un conjunto de ensayos, de tentativas, de bellos paisajes mentales; pero sin la pretensión de abarcar la realidad en un panorama completo. “Platón no escribe para exponer el contenido de su doctrina. Lo que le atrae es el empeño de representar al hombre filósofo en el momento dramáticamente fecundo de la investigación y del descubrimiento, de la aporía y del conflicto” (Werner Jäger: *Aristóteles*).

«El platonismo constituye un sistema, si bien de naturaleza muy particular, construido con elementos muy diversos, muchos de los cuales caen fuera del orden estrictamente racional.

La vida entera de Platón es un noble esfuerzo hacia lo absoluto y lo trascendente. Trata de hallar respuesta a un conjunto de grandes temas –el ser, la ciencia, la verdad, el sentido de la vida humana–, los cuales venían ya planteados desde los presocráticos, pero que iluminados por la potencia de su genio adquieren un sentido nuevo y mucho más profundo.» [Fraile, G.: *Historia de la filosofía*. Madrid: BAC, 1965, vol. I, p. 296]

Los veintisiete diálogos no son tratados sistemáticos, sino conversaciones a menudo salpicadas de bromas, grandes crateras de vino, paseos, encuentros en la calle, interrupciones y anécdotas.

Esto implica que no hay ahí voluntad ni responsabilidad sistemática, que cada diálogo puede diferir bastante de los demás y que pueden quedar huecos, preguntas en el aire e incluso contradicciones internas sin resolver. Lo que cuenta es el sentido de la totalidad.

El pensamiento de Platón muestra una evolución que parte de la doctrina de Sócrates y de la necesidad de definir los conceptos. Esto lleva a Platón a su genial descubrimiento del mundo de las ideas y esta evolución culmina en la discusión de las dificultades, problemas y aporías que las ideas plantean ante la pregunta de cómo participan las cosas en las ideas.

DESARROLLO GENERAL DEL PENSAMIENTO DE PLATÓN

Platón es un filósofo dotado de una inmensa facultad asimiladora. Todos los pensadores y todas las escuelas con que entró en contacto dejaron marcada su huella en su finísima receptividad.

Debe mucho a los presocráticos, los atomistas y a los pitagóricos. Incluso ha sabido encontrar elementos aprovechables en sus adversarios, los sofistas, que incorpora su propio pensamiento con un amplio eclecticismo.

Según Aristóteles, hay que señalar tres influencias fundamentales en Platón: Heráclito, Sócrates y los pitagóricos. Según Diógenes Laercio, Platón explicó lo sensible (τά αἰσθητά) según Heráclito, lo inteligible (τά νοητά) según Pitágoras y la política (τά πολιτικά) según Sócrates.

Heráclito

Platón recibió su primera iniciación en la filosofía de Crátilo, discípulo de Heráclito. Crátilo exageraba hasta la ridiculez el movi­lismo y el relativismo de Heráclito. Defendía que uno no se podía bañar en el mismo río, no ya dos veces, como diría su maestro, sino ni tan siquiera una.

Si el mundo está en constante cambio, entonces el río cambia instantáneamente. De la misma forma las palabras cambian incesantemente. En consecuencia, Crátilo decidió que la comunicación era imposible y renunció a hablar, limitando su comunicación al movimiento de su dedo. Planteaban, así, la dificultad o imposibilidad de que el conocimiento científico versase sobre lo sensible. Crátilo transmitió a Platón esta doctrina que sería uno de los puntos de partida para desarrollar la teoría de las ideas.

Eleatismo

El eleatismo, que conoció a través de los megáricos, dejó una huella profunda en Platón. Su teoría de las Ideas, con su distinción entre el mundo de lo sensible, objeto de opinión, y el inteligible, objeto de la verdad y de la ciencia, intenta salvar la necesidad del Ser como Parménides, superando las dos actitudes antagónicas de la filosofía griega ante el problema del ser.

Sócrates

A Sócrates debe Platón su iniciación en el método inductivo como procedimiento para la formación de conceptos universales, su aspiración a llegar al conocimiento de las esencias (τί ἐστίν) como base de las definiciones, su preocupación por hallar la "razón" (lógos) de las cosas, y su inclinación a los problemas morales y políticos. Aunque Sócrates careció de una base ontológica firme y un pensamiento bien definido.

El influjo socrático se refleja claramente en los primeros diálogos de juventud, compuestos entre la muerte de Sócrates (399) y el primer viaje a Sicilia, con la finalidad de rehabilitar la persona y la doctrina de su maestro.

Al final de este periodo comienza a esbozarse un concepto muy importante, que irá adquiriendo importancia creciente hasta dominar todo el pensamiento de Platón: la teoría de las Ideas, concebidas como entidades subsistentes, no como conceptos abstractos. Esta teoría es fruto de la combinación del conceptualismo socrático con la ontología de Parménides, aspirando a superar el movi­lismo y el relativismo de Heráclito. Platón no abandonará más esta teoría.

Pitagorismo

Entre sus dos primeros viajes a Sicilia (388-367) transcurren veinte años, en que carecemos casi completamente de referencias históricas. Pero los diálogos de este periodo reflejan una nueva influencia, que irá en aumento hasta el punto de relegar a su maestro Sócrates a un término puramente honorífico.

Platón asimiló numerosos elementos doctrinales de los pitagóricos, que contribuyen a acentuar su sentido moral: el origen celeste y la preexistencia de las almas, que vivían felices antes de su unión con el cuerpo; el concepto de pecado, a consecuencia del cual caen las almas de su estado feliz y son encerradas en cuerpos materiales que les sirven de cárcel y de tumba; su inmortalidad y las sucesivas reencarnaciones de las que no han logrado su perfecta purificación en su existencia terrena; la necesidad de la virtud y del ascetismo para liberar el alma del estorbo del cuerpo; la función catártica de la filosofía y su concepto de la misma como preparación para la muerte (*Fedón* 72e-73a; *Fedro* 246a; la mística de los números; los astros animados y el mundo concebido como animal viviente; la jerarquía de los *daimones*).

Todas estas ideas eran corrientes en Grecia desde el siglo VII y comunes al orfismo y al pitagorismo. Pero la incorporación de estos elementos no autoriza para hablar de una fase pitagórica en Platón, que nunca fue pitagórico, ni siquiera socrático. Platón no se adhirió nunca a ninguna tendencia con carácter exclusivo. Platón mantuvo un espíritu esencialmente ecléctico. [Fraile, 1965: 297 ss]

LAS IDEAS PERFECTAS

El punto esencial de partida de Platón es socrático: para ocuparse de política, como quería el joven Platón, hay que poner primero en claro qué es el hombre, qué es la justicia, qué es el saber y cómo llegar a él. Hablando y discutiendo, de la discusión sale la luz; esto es la dialéctica. Pero la discusión presupone que la verdad ya está ahí, en algún ámbito y que se trata de sacarla a la luz. El ejercicio mental es un ejercicio de purificación. Si podemos razonar y si un muchacho o un esclavo ignorante es capaz de ir encontrando las verdades matemáticas únicamente con ir preguntándole con habilidad y coherencia, es porque "conocer es recordar".

Durante más de un siglo, la filosofía griega había debatido un problema, una aporía: cómo hacer compatible el *ente*, lo uno, inmóvil y eterno con las *cosas* cambiantes, múltiples y perecederas. Platón da a esta cuestión un giro decisivo. Platón encuentra que las cosas, propiamente, no son, o no son del todo lo que aparentan.

Si consideramos una hoja de papel blanco, percibimos que en rigor no es blanca del todo: tiene algo de gris o de amarillo; es solo "casi" blanca. Incluso las figuras geométricas, por ejemplo, un rectángulo: ni sus lados son total y absolutamente rectos, ni son rectos sus ángulos. Las cosas, por otro lado, no han existido siempre, sino desde hace cierto tiempo, y pasado algún tiempo dejarán de existir. Las cosas *son* y *no son*, no son plena y verdaderamente.

Cuando decimos que la hoja de papel es "casi" blanca, la estamos comparando mentalmente con la blancura absoluta, con lo que es blanco sin restricciones. Para saber que la hoja de papel no es verdaderamente blanca, necesito saber ya lo que es blanco. Pero como ninguna cosa visible es absolutamente blanca, esto me remite a una realidad distinta de toda cosa concreta: la total blancura. Puede decirse que *casi* predicamos unas *casi* propiedades de unas *casi* cosas.

Sócrates pretende conocer *qué son* las cosas y para esto buscaba las *definiciones* que delimitan el significado de cada cosa para ser reconocida en su esencia, como tal cosa. Parménides se mueve en el ámbito del ser y trata de discernir lo que es de verdad de lo que es solo mera apariencia. Sócrates intenta decir *qué es*: definir, delimitar, descubrir y fijar las *esencias* de las cosas. Y en este punto concreto inicia Platón su filosofía. La definición en el sentido de Sócrates y Platón parte de supuesto de la identidad y permanencia de los entes.

El ser *casi blanco* de muchas cosas requiere la existencia de lo verdaderamente blanco y esto no es cosa alguna, sino que está fuera de las cosas que perciben mis sentidos. A este ser verdadero, distinto de las cosas, es lo que Platón llama *idea*. Las *ideas* o *formas* son la esencia no física de todas las cosas, de las cuales los objetos y la materia en el mundo físico son meramente imitaciones. Estas *formas* son los únicos objetos de estudio que pueden proporcionar conocimiento.

El antiguo concepto griego de forma precede al uso filosófico atestiguado y está representado por una serie de palabras que tienen que ver principalmente con la visión, la vista y la apariencia. Platón utiliza estos aspectos de la vista y la apariencia del antiguo concepto griego de la forma en sus diálogos para explicar las Formas y el Bien.

El significado original del término εἶδος (eidos), 'forma visible', y términos relacionados μορφή (morphē), 'forma', y φαινόμενα (phainόμενα), 'apariencias', de φαίνω (phainō), 'brillo', permaneció estable a lo largo de los siglos hasta el comienzo de la filosofía occidental, cuando se volvieron equívocos, adquiriendo significados filosóficos especializados adicionales. Platón usó los términos εἶδος (eidos) e ἰδέα (idea) indistintamente.

La palabra "idea" en griego ἰδέα idea significa 'forma, patrón', 'figura', 'aspecto' de la raíz de ἰδεῖν idein, 'ver'), en suma: aquello que se ve, que se visible y perceptible por los sentidos. También se traduce en ciertos contextos por *forma*. En Aristóteles aparece como sinónimo de μορφή (morphē) y equivale, en Aristóteles, a *especie*, que significa clase, tipo, categoría o aspecto característico.

Una especie es un conjunto de personas o de cosas que son semejantes porque tienen uno o más atributos o características en común, que permiten clasificarlos en una misma categoría. En latín, *species* es de la misma raíz que el verbo *spicio*, 'ver', 'mirar', como ocurre con las voces griegas, εἶδος (eidos) o ἰδέα (idea). Entre las significaciones de *species* se encuentra también la de belleza o hermosura, y equivale a forma, de donde viene el adjetivo latino *formosus* ('hermoso').

Idea es lo que vemos cuando vemos algo. Cuando vemos un hombre, lo vemos propiamente porque ya tenemos previamente la idea del hombre, y lo veo como participante de esa idea. Lo que me permite decir de un papel que es "casi" blanco es la idea de blancura. La idea es, pues, el supuesto del conocimiento y de la visión de las cosas como tales.

Las ideas no son simples conceptos abstractos, sino verdaderas realidades reales. Las ideas son, pues, unos entes metafísicos que encierran el verdadero ser de las cosas; son lo que es auténticamente, lo que Platón llama ὄντως ὄν

(όντος on). Las ideas tienen los predicados que tradicionalmente se exigen al ente y que las cosas sensibles no pueden poseer: unidad, inmutabilidad y eternidad. No tienen mezcla de no ser; no están sujetas al movimiento ni a la corrupción; *son* en absoluto y sin restricciones. El ser de las cosas es subordinado, deficiente, y se funda en el de las ideas de que participa.

Así que divide Platón la realidad en dos mundos: el de las cosas sensibles, que queda descalificado, y el de las ideas, que es el único verdadero y posee pleno ser.



«Sócrates se enfrenta con todo “entendido” en algo, sea en lo tocante a las cualidades personales, sea en los menesteres de la vida cotidiana, apremiándole con interminables preguntas para hacerle comprender que, en el fondo, no sabe lo que mejor cree saber: si es justo, valiente, feliz, virtuoso, gobernante, etc., preguntándole qué es la virtud, qué la justicia, qué el gobierno, qué la felicidad, etc.

Y las preguntas constituían no solo un medio de demostrar la ignorancia, sino una presión para llevar a una autorreflexión (“conócete a ti mismo”) encaminada a encontrar dentro de uno mismo el “concepto” de lo que se busca hasta dejarlo plasmado en una “definición” de lo que se ignoraba. La ignorancia no era solo un estado, sino un método: fue la mayéutica socrática.

En esta autorreflexión encontraba Sócrates un nuevo tipo de vida. Una vida feliz, una *eudaimonía* lograda por un saber que sale de uno mismo y confiere por ello plena suficiencia al hombre: un ideal de vida cuya decadencia puede verse en las pequeñas escuelas socráticas (cínicos, cirenaicos, etc.). Fue, por otra parte, el primer intento de formación de un nuevo tipo de ciudadano, respetuoso ante las leyes, pero crítico inflexible de ellas.

Platón llevó estas directivas de Sócrates a su último extremo filosófico. El término de la definición socrática ya no será la cosa, siempre variable, sino lo que las cosas siempre “son”. Y este ser es lo que Platón llamó Idea, algo que se aprehende solamente en esa visión mental que llamó Nous.

Esta visión no es solo distinta, es decir, no solo permite discernir con rigor estricto el ser de una cosa del ser de otra, sino que, además, es lo que nos permite aprehender en la Idea la interna articulación de sus notas y de sus relaciones con las demás; es decir, la definición. La mayéutica se torna en dialéctica de las Ideas. Esto es lo que Platón entendía por filosofía.

En este círculo socrático-platónico es donde Aristóteles forja su concepción de la filosofía, una idea rigurosamente nueva.» [Zubiri, Xavier: *Cinco lecciones de filosofía: con un nuevo curso inédito (1898-1983)*. Madrid: Alianza Editorial, 2009, p. 14-15]



«Platón entiende por realidad justamente la idea, es decir, el εἶδος (*eidos*), término de una visión intelectual, de una visión mental y noética que se llama idea.

Las ideas platónicas son el término real, justamente, de una visión, de un acto de ἰδεῖν (*ideín*). Ahora bien, estas cosas, estas ideas, son precisamente las que tienen la plenitud entitativa: son ὄντος ὄν (*óntos on*). Junto a ello, las cosas “participan” de la idea y tienen unos mayores o menores caracteres de fluidez o de consistencia.

Efectivamente, hay cosas más o menos blancas, hay hombres más o menos justos, hay personas más o menos bellas, generales más o menos valientes, gobernantes más o menos justos... Sí, todo esto es verdad, dice Platón, pero la justicia, la belleza, la bondad en sí, son αὐτὸ καθ'αὐτό (*autó kath'auto*).

Esto son ideas que son plenariamente lo que son: nada más que bella, nada más que buena, nada más que justa. Las cosas participan de la idea.» [Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 138]

IDEAS E IDEAR

«A la idea le es esencial este momento estructural, constitucional, que he llamado genitividad; genitividad, no en el sentido de generación, sino en el sentido gramatical del vocablo, de ser un genitivo. La idea es siempre idea *de* algo. ¿De quién son los objetos ideales ideados?

Se dirá que tienen por lo menos un sentido unívoco y que no necesitan ser de nada. Esto tuvo la gran boga en el siglo XIX. Pero, ¿se puede decir que el sentido reposa jamás sobre sí mismo?

Los sentidos de muchos actos intelectuales de una misma persona y los de todas juntas convergen en su sentido cuando hay un mismo objeto sobre el que piensan. Si no, ¿sobre qué se puede montar esa permanencia e identidad del sentido en cuanto tal, que sería esencial, sin embargo, para el objeto ideal?

Hay siempre una genitividad. Platón y Aristóteles lo vieron claramente. Para Platón, las ideas están separadas sin realidades; para Aristóteles, son momentos de la cosa real. Ahora bien, a mi modo de ver, esa genitividad no quedó suficientemente concebida. Me parece esencial en el problema que la idea sea idea *de*, pero ese *de* ¿tiene como término constructo la cosa o es otra cosa distinta? Para mí, es el simple carácter de realidad: de él es la Idea. Ahí es donde nos separamos temáticamente de Platón y de Aristóteles.

Y esto nos lleva a la segunda consideración; a lo que a los objetos ideales les falta por ser objetos; no solamente por ser ideales.

Y es que, efectivamente, la objetualidad no es nunca un carácter primario; porque para que algo sea *ob-jectum* tiene que empezar por ser algo en sí mismo, no ciertamente en sentido kantiano –la cosa en sí–; pero sí en un sentido mental: como algo “de suyo” absolutamente tomado en sí mismo. Sin ello no podría ser objeto, Y este momento no puede ser otro, sino justamente la realidad.

Y aquí lo que le falta al objeto ideal para ser objeto converge con lo que le faltaba al objeto ideal para ser ideal, a saber: la versión hacia algo, en lo cual y sobre lo cual se halla montado el objeto ideal en tanto que objeto ideal. La primera razón nos conducía a hacer ver que no puede ser idea sino de algo real y la

segunda nos hacía ver que este algo real no puede ser una cosa. Pues bien, si *sumamos* intrínsecamente en un solo concepto esos dos momentos, nos encontramos en definitiva con lo que es menester decir, a saber, que la idea en cuanto idea, es siempre –en todos los casos– un objeto irreal. No es ideal, sino irreal. Las ideas son irrealidades.

En español y otras lenguas modernas no nos es tan ajeno este concepto. Mientras para Platón la idea es lo supremo que se puede decir de las cosas, nosotros, para decir que tenemos el *mínimum* concebible de las cosas, decimos que *no tenemos ni idea de ella*. Esto no está del todo mal visto.

Comoquiera que sea, las ideas son algo irreal. Contra lo que la Filosofía, lo mismo de Platón que de Aristóteles, ha pretendido, a saber: que lo ideal es lo sólido por excelencia, aquello que es un *κείμενον* (*kéimenon*) plenario en sí mismo, hay que afirmar que justamente al revés, que lo ideal, en tanto que ideal, es siempre y solo irreal, incluso cuando la idea es un momento estructural de la realidad. [...]

El *εἶδος* (*eidos*), aun en el caso de estar aparentemente realizado, en tanto que *εἶδος*, es justamente irreal. Precisamente por ser irreal, constituye la tercera forma de irrealidad. Junto al espectro y la ficción, tenemos la idea, que es el tercer tipo de irrealidad. Y precisamente porque es un tipo de irrealidad junto a otros, quiere decirse que es un resultado de un proceso de irrealización.» [Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 52-55]



«Es menester insistir un poco sobre qué sea la transcendentalidad. [...] Decir que se trata de lo físico en “trans” nos hace ya barruntar que se trata de un carácter “meta-físico”. La metafísica es entonces “ultra-física”. Es lo que acabo de llamar transcendente. Sin emplear el vocablo, su exponente supremo fue Platón: más allá de las cosas sensibles están las cosas, que Platón llama inteligibles, esas cosas que él llamó Ideas.

La Idea está “separada” de las cosas sensibles. Por tanto, lo que después se llamó *metá* viene a significar lo que es en Platón la “separación”, el *khorismós*. Platón se debatió denodadamente para conceptualizar esta separación de manera que la intelección de la Idea permitiera inteligir las cosas sensibles. Desde las cosas, éstas son “participación” (*méthesis*) de la Idea. Pero desde el punto de vista de la Idea, ésta se halla “presente” (*parousía*) en las cosas, y es su “paradigma” (*parádeigma*). *Méthesis*, *parousía* y *parádeigma* son los tres aspectos de una sola estructura: la estructura conceptiva de la separación.

Aristóteles rechazó aparentemente esta concepción platónica con su teoría de la sustancia. Pero en el fondo, Aristóteles se nutre de la concepción de su maestro. En primer lugar, su “filosofía primera” (lo que después de llamó metafísica) no versa sobre Ideas separadas, pero sí sobre una sustancia “separada”: el Theós. Y, en segundo lugar, dentro de las sustancias físicas, Aristóteles, después de una salvedad de principio, se preocupa de hecho más que de la sustancia primera (*próte ousía*) de la sustancia segunda (*déutera ousía*), cuya articulación con la sustancia primera nunca vio con claridad.

Y es que, en el fondo, aun habiendo hecho de la Idea forma sustancial de la cosa, se mantuvo siempre en un enorme dualismo, el dualismo entre sentir y entender que le condujo al dualismo metafísico de la teoría de la sustancia. Es la pervivencia de lo "meta-físico" como "ultra-físico".» [Zubiri, X.: *Inteligencia sentiente. Inteligencia y realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 1998, p. 127-130]

ÉIDOS E IDEA DE PARMÉNIDES A ARISTÓTELES

εἶδος - ἰδέα

«Los antiguos no hablaban de realidad, hablaban más bien de ser (poco importa para el caso; no es lo mismo, pero no entremos a discutir ese problema). Y nos legaron una idea del ser que, efectivamente, ha durado pertinazmente en la historia de la Filosofía, con todas las modificaciones que la Historia introduce siempre en lo que pertinazmente dura en ella.

Y, en efecto, nos decía Parménides que eso que llamamos el ser, la realidad es, en primer lugar, algo que reposa sobre sí mismo: κείμενον (*keímenon*), decía Parménides. Es un κείμενον, es un estante: una cosa que está ahí. Este κείμενον nos decía que no tiene ningún momento de no-ser, y que, por consiguiente, no puede cambiar; porque si cambiara tendría un momento de no-ser, a saber, lo que no es todavía aquello que cambiando va a llegar a ser. Y además nos decía que es uno, porque evidentemente, si esto acontece en el ser de toda cosa, esto quiere decir que el ser de todas las cosas es uno mismo, es ταυτόν (*tautón*), es idéntico.

De ahí esta idea de la identidad, frente a la cual todo lo que no participa de estos caracteres – lo múltiple, lo diverso; lo que tal vez no está ahí, lo movable, lo que deja de ser –, en definitiva, lo que en una u otra forma está perforado por el no-ser, por ser no ser, no tiene ser ninguno.

Pues bien, ahí va a afinar el pensamiento de Platón. Platón pretende descubrirnos que hay cosas con las que la inteligencia se encuentra como algo que está ahí – con un κείμενον (*keímenon*) –, pero que son realmente la plenitud misma del ser. Dice: ὄντος ὄν (*óntos on*), lo que no es más que ser.

Por ejemplo, si se habla de la justicia, del bien en sí, de la fortaleza en sí, de la valentía en sí, ahí no hay más que momentos de ser: quienes son más o menos – tienen no-ser – son justamente los valientes o los justos, o los buenos, pero el bien en sí, la justicia en sí, la valentía en sí, etc., el hombre en sí, no admiten momento ninguno de no ser. Es la plenitud entitativa del ser en cada caso: del ser hombre, del ser justo, del ser bueno, del ser bello, etc.

Ahora bien, de este ser, de estas cosas que están delante, que son κείμενα (*keímena*) – en el sentido de Parménides –, que están ahí, hay una (es el caso que más le importa a Platón, y, en definitiva, el único en que ha pensado de una manera clara) que es, justamente, lo que un griego llamaba el εἶδος (*eidos*); es una visión "típica" de la realidad.

El εἶδος (*eidos*) ha cobrado en Filosofía un sentido solemne; pero en la vida griega tenía sentidos mucho menos solemnes, por ejemplo, el tipo del ateniense

era un εἶδος (*eidos*), una cosa típica. Ahora bien, este εἶδος (*eidos*) es término de una visión mental distinta de la sensible; es una visión mental, directa, de este εἶδος en tanto que εἶδος (*eidos*). Y entonces nos dirá Platón que este εἶδος es término de un acto de visión, es justamente Idea (ἰδέα).

De ahí que, para Platón, la realidad suprema y máxima es justamente la Idea. Entendiendo por Idea no la idea que yo tengo, sino que Idea significa visión, la visión justamente eidética, del εἶδος (*eidos*) de las cosas.

Es un νοούμενον (*noúmenon*), que diría Platón, en el sentido etimológico de la palabra, algo pensado e inteligido por el νοῦς (*nous*), pero inteligido en la cosa, que la inteligencia lo encuentra ahí, efectivamente. Yo encuentro el tipo de ateniense, encuentro el tipo del general justo o valiente, el tipo de gobernante justo, etc.

Ahora bien, al pensar en el gobernante justo, yo no pienso en aquel que es gobernante justo – esto sería cuestión distinta – sino en el gobernante justo en tanto que justo; en la justicia en cuanto tal. La cual no se limita a este gobernante concreto que tengo ante mí.

Pues bien, esto es lo que más le importa a Platón; justamente el εἶδος (*eidos*). Y el εἶδος (*eidos*) es idea. Pues bien, esta idea es un κείμενον (*keímenon*), y, por consiguiente, no cambia. ¿Cómo se va a decir que cambia la justicia o que cambia la bondad, o que cambia la valentía?

No. Quienes cambian son los hombres, que de justos pueden pasar a ser injustos, o a ser más justos de lo que eran antes. Pero ella, la justicia, es αὐτὸ καθ'αὐτό (*autó kath'auto*), permanece en sí misma lo que es permanentemente. [...]

Y como quienes cambian y tienen momentos de no ser son justamente las cosas, Platón insiste en que la idea está separada, χωριστόν (*choristón*) de las cosas sensibles, de la realidad cambiante en sí misma. [...]

No se trata de una separación física – así, como si fueran dos planos de la realidad – sino que χωριστόν (*choristón*) significaba lo que en latín llamaríamos absoluto en sentido etimológico, *ab-solutum*; es decir, el momento absoluto de la realidad. Y que como momento absoluto permanece fiel e idéntico a sí mismo a pesar de todas las vicisitudes que las cosas, sobre este absoluto montadas, puedan padecer en el tiempo y en el espacio. Las cosas, a lo sumo, dice Platón, participan de los caracteres de esta idea separada de ellas, de este absoluto.

Ahora bien, esto le resultó a Aristóteles un poco difícil de admitir. Un poco difícil de admitir por muchas razones. En primer lugar, que Platón solventa con demasiada rapidez el que el εἶδος (*eidos*) es algo que está delante, y que por estar delante es un ser y una idea.

Porque Aristóteles – y probablemente todos los que estaban en la Academia platónica – se preguntará (una pregunta que a nosotros nos parece absurda, pero que para un griego es decisiva) si hay idea, si hay εἶδος (*eidos*) de las cosas que para un griego eran imperfectas, por ejemplo – lo dice literalmente – el cabello, las porquerías... ¿De qué cosas hay ideas? Esto preocupaba a un griego.

La cuestión no es tan fácil de solventar. En segundo lugar, según Aristóteles, la célebre participación platónica no explica el cambio de las cosas. Si un hombre es un esclavo, participa de la idea de la esclavitud; pero si un día es libre, no lo es porque participe de la idea de la libertad, sino porque ha habido un sujeto que le ha dado un boletín de liberación. Las puras ideas no explicarían jamás el devenir.

Y, sobre todo, y formalmente, diría Aristóteles, porque la verdad es que ahí separación, χωριστόν (*choristón*), no significa una especie de constancia de un momento absoluto en las cosas, sino que esa separación no existe más que *en* y *por* la inteligencia en sí misma. Es simplemente la inteligencia la que al considerar las cosas separa de la cosa que considera aquello que en ella considera. Y justamente a esta separación es a lo que Aristóteles llamó, por primera vez en la Historia de la Filosofía, ἀφαίρεσις (*apháiresis*), *abstracción* [*Metafísica*, XI, 3 (1061 a 28-b 1)].

Las ideas están separadas. Pero el sitio de las ideas no es la realidad física, no es más que la mente, el νοῦς (*nous*), la inteligencia, la cual separa las ideas de las cosas por una mera abstracción.

Abstracción significa para un griego un expolio. Vamos despojando a la realidad de sus notas cambiantes, de sus notas imperfectas, de las notas que a lo mejor no tienen nada que ver con el momento típico que nos interesa descubrir en ella, etc., y nos quedamos nada más que con ese reducto; y ese reducto abstracto es justamente lo que puede ser idea y lo que es εἶδος (*eidos*), pero que en manera alguna se halla físicamente separado de la realidad.

Esta concepción fue definitiva en la historia de la Metafísica, pero hay, sin embargo, unas cuantas interrogantes que dirigirle.» [Zubiri, Xavier: *El hombre: Lo real y lo irreal*. Madrid: Alianza Editorial, 2005, p. 43-48]

EL ESQUEMA DE LOS DOS MUNDOS – LA ALEGORÍA DE LA CAVERNA

La alegoría de la caverna es un experimento mental llevado a cabo por Platón en el libro VII de su obra más conocida, la *República* (380 a.C.). También se conoce como el mito de la caverna, lo que es incorrecto, pues no se trata de un mito, sino de una construcción imaginaria en la que Platón plasma las bases de su pensamiento a través de una alegoría sobre la realidad de nuestro conocimiento.

En este diálogo, Sócrates pide a Glaucón que imagine a un grupo de prisioneros encadenados desde su infancia detrás de un muro, dentro de una caverna. No pueden moverse ni mirar al fondo de la caverna. A espaldas de los prisioneros, brilla el resplandor de un fuego encendido sobre una eminencia del terreno. Entre el fuego y los encadenados hay camino con un pequeño muro por el que pasan hombres portando todo género de objetos que rebasan la altura de la tapia. Los prisioneros ven las sombras de estas cosas proyectadas sobre el fondo de la caverna.

Sócrates dice a Glaucón que los prisioneros creen que aquello que observan es el mundo real, sin darse cuenta de que son solo las apariencias de las sombras

de esos objetos. Cuando los transeúntes hablan, los prisioneros oyen sus voces como si procedieran de las sombras que ven. Esa es para ellos la única realidad.

Uno de los prisioneros consigue liberarse de sus cadenas y comienza a ascender hacia la luz. Observa la luz del fuego más allá del muro, cuyo resplandor le ciega y casi le hace volver a la oscuridad. El sol le deslumbra y lo ciega. Pero poco a poco logra habituarse a la luz. Después de un gran esfuerzo consigue incluso contemplar el sol mismo.

Sócrates sugiere que el hombre en este momento razona de forma tal que concibe a ese mundo exterior, el mundo de las ideas, como un mundo superior. El hombre sentiría que el mundo que había vivido antes era irreal y desdeñable. Y regresaría a la caverna para compartir lo que ha visto con los prisioneros en la caverna. Y si hablaba con sus compañeros de ese mundo de sombras y dijera que no eran reales, se reirían de él, y si tratase de salvarlos y sacarlos al mundo real, lo matarían. El filósofo sale del mundo de las sombras al mundo real de la luz, y en la muerte del filósofo por sus compañeros de la caverna late el recuerdo de Sócrates.

La caverna es el mundo sensible, con sus sombras que son las cosas. El mundo exterior es el mundo verdadero, el mundo inteligible de las ideas. Las cosas simbolizan las ideas: el sol, la idea del Bien.

Los hombres, mientras viven encerrados en sus cuerpos, solamente pueden ver las cosas del mundo sensible, que no son más que imágenes (εἰκόνες – eikónes), o sombras de las verdaderas realidades, hasta que la Filosofía y la Dialéctica les libertan de sus cadenas y les permiten contemplar el mundo ideal, cuyo Sol es la Idea del Bien.



«Quiero comentar la interna estructura de la actividad científica para ver que esto, y no otra cosa, es el problema de las categorías. Para entrar en él hay que apelar, bien que, para no identificar nuestra situación actual con ella, al momento en que en Grecia nació a la actividad intelectual. Y para ello basta recordar el pasaje del Libro VII de la *República* en que Platón, para contestar a la pregunta τί ἐπιστήμη (qué es la ciencia), cuenta un mito, *el mito de la caverna*.

Así explica Platón qué es la ciencia, el conocimiento científico, el saber *lo que las cosas son*. Y el mito no es más que un suceso que acaece a estos cautivos. El mito es siempre algo que acontece, que acaece a la existencia humana.

Los encadenados no sienten inquietud especial ninguna, pero un encadenado siente de pronto una μανία [manía], una posesión diabólica, una monomanía por la que rompe sus cadenas, con lo cual puede ante todo volver su cabeza hacia detrás, y después avanzar por el pasillo.

Pero pronto siente el dolor punzante de la luz que le obliga a volver sus ojos al fondo del antro. Pero, como está deslumbrado, no ve nada tampoco, y quiere ascender por el corredor. Durante su ascensión, ve pasar las cosas por delante de la puerta de la caverna, pero cree que son sombras, y que sería simple curiosidad averiguar lo que son. Pero este hombre tiene además ἔρως [eros],

que es lo que le lleva a las cosas, y avanza hasta la puerta de la caverna. Cuanto más cerca se halla de las cosas, menos ve de ellas, y tal vez entonces cae en la cuenta de que se trata de cosas diferentes de las sombras, y se pregunta ¿qué son? Τί τὸ ὄν.

Sale fuera de la caverna al mediodía, y queda *ofuscado* por el esplendor de la luz solar. Por eso, este hombre, en vez de bajar, cierra los ojos y espera a la medianoche para acostumbrarse a la luz del mediodía. Este hombre ha podido superar lo que habría constituido la situación normal del cautivo: da la vuelta.

Pudo superar lo que los demás padecían (no por un azar): miedo a la verdad. No ha huido de la luz, ha esperado que luzca el día con los ojos cerrados, pero *espera*. Con el amanecer se acostumbra su retina a fuerza de convivir con el sol. Los ojos son ojos solares, que han podido contemplar las cosas a la luz del sol. A esta contemplación llama Platón filosofía, no σοφία [sophía], sino *anhelo de sol*, amor a la sabiduría.

Habría que analizar la segunda parte del mito, cuando el cautivo vuelve a la caverna. Prefirió morir entre ellos, y le mataron porque venía a sembrar la discordia. Se puede no filosofar, pero la filosofía es o no es; pero si es, es *esencialmente ilibertad!*

Lo interesante es que los cautivos no pueden ver más que sombras porque sus ojos son sombríos, mientras que el que rompe las cadenas, éste tiene ojos de sol. Se trata de dos vidas perfectamente distintas: la vida de dentro y la vida de fuera de la caverna.

Él tiene una visión distinta del mundo de los encadenados que no tenían de las sombras más que un relato de su acontecer. En cambio, el que está fuera no necesita ver sombras para ver qué son los objetos que las proyectan. Ante el sol, ve que las cosas no se mueven, sino que su movimiento es el reflejo de la inmovilidad del sol.

El tiempo no es sino la imagen movable de la eternidad. A eso tiende el hombre, y ésta es justamente *la vida teórica*, βίος θεωρικός [bíos theōrikós].» [Zubiri, Xavier: "Categorías filosóficas" (1933), en *Cursos universitarios. Volumen II (1932-1933)*. Madrid: Alianza Editorial, 2010, p. 303-305]

LA REMINISCENCIA (ANÁMNESIS)

De la doctrina pitagórica sobre la preexistencia de las almas deduce Platón su teoría de la reminiscencia (anamnesis). La anamnesis (ἀνάμνησις anámnēsis 'recuerdo') es la teoría platónica de la reminiscencia: teoría que se basa en la preexistencia del alma y defiende que nuestros conocimientos son recuerdos de otros adquiridos en existencias anteriores.

La *reminiscencia* se distingue de la memoria en que esta consiste en la conservación de las sensaciones, que quedan impresas en los sentidos como el sello en la cera blanda, mientras que *reminiscencia* es el despertar del conocimiento que el alma poseía antes de venir a este mundo por haber disfrutado de la contemplación del mundo superior de las Ideas. Al unirse con el

cuerpo esos conocimientos quedan oscurecidos, pero el alma conserva innata toda su ciencia y solamente necesita volver a recuperarla por medio del recuerdo (*reminiscencia*).

«El alma de Platón no es la *tabula rasa in que nihil scriptum est* de que hablará Aristóteles, y, por tanto, aprender no es adquirir nuevos conocimientos, sino tan solo recordad lo ya conocido en su existencia anterior. A ello contribuyen los procedimientos racionales de la *Dialéctica* y también las impresiones que los sentidos reciben de los objetos del mundo corpóreo, que son copias o imitaciones de las realidades del mundo superior invisible.

La teoría de la *reminiscencia* aparece en el *Menón*. Platón aduce como prueba experimental, la *maieutica* de Sócrates, el cual, por medio de preguntas hábilmente graduadas, hace llegar a un esclavo ignorante a demostrar el teorema de Pitágoras. Con ello trata de hacer ver que el esclavo que no ha estudiado matemáticas, recuerdo lo que su alma ha conocido cuando, antes de unirse al cuerpo, contemplaba el mundo ideal.» [Fraile, 1965: 323]

Platón argumentó en diálogos como *Fedón*, *Banquete*, *República* y *Timeo* que existe un reino de ideas o formas (*eidei*, que existen independientemente de cualquiera que pueda tener pensamientos sobre estas ideas, y son las ideas las que distinguen la mera opinión del conocimiento, porque a diferencia de las cosas materiales que son transitorias y sujetas a propiedades contrarias, las ideas son inmutables y nada más que lo que son. En consecuencia, las cosas materiales sólo pueden ser objeto de opinión; sólo se puede tener conocimiento real de ideas inmutables.

Platón a menudo invoca, particularmente en sus diálogos *Fedón*, *República* y *Fedro*, lenguaje poético para ilustrar el modo en que se dice que existen las Formas. Cerca del final del *Fedón*, Platón describe el mundo de las Formas como una región prístina del universo físico ubicada sobre la superficie de la Tierra (Phd. 109a–111c).

En el *Fedro* las Formas están en un "lugar más allá del cielo" (ὑπερουράνιον τόπον – huperouránion tópon), y en la *República* se contrasta el mundo sensible con el reino inteligible (νοητὸν τόπον – noēton topon) en la famosa alegoría de la caverna. Este "lugar más allá del cielo" también se llama reino platónico, lugar en el cielo donde todas las ideas de las cosas reales se juntan, y de ahí hay que derivar de nuevo las disposiciones individuales para la *polis* correcta en este mundo.

Las cosas no tienen ser y, por tanto, no sirven para encontrar el conocimiento. El verdadero ser está en las ideas, pero las ideas no son accesibles al conocimiento directo, no están en el mundo. No obstante, las conocemos de algún modo, ya que nos permiten identificar las cosas y definir las. Para explicar esto, recurre Platón, como siempre, a un mito: el mito del *Fedro* o mito del carro alado.

Para explicar su visión del alma, Platón recurre a una alegoría: A orillas del Iliso, el alma, en su situación originaria, puede compararse a un carro tirado por dos caballos alados: uno dócil, de buena raza; el otro díscolo (que representa los

instintos sensuales y las pasiones). El carro está dirigido por un auriga, que representa la parte racional del alma humana. El auriga, tiene serias dificultades para guiar a los caballos.

Este carro, en un lugar supraceleste (ὑπερουράνιον τόπον – huperouránion tópon), circula por el mundo de las ideas, que el alma contempla así, pero no sin dificultad. Las dificultades para guiar el tiro de los dos caballos hacen que el alma caiga en la tierra quedando atrapada en un cuerpo humano: los caballos pierden las alas, y el alma queda encarnada en un cuerpo. Si el alma ha visto, aunque sea muy poco, las ideas, ese cuerpo será humano y no animal; según que las haya contemplado más o menos, las almas están en una jerarquía de nueve grados, que va del filósofo al tirano.

Gracias al alma, el cuerpo del ser humano es capaz de moverse a sí mismo y, unido al alma, se convierte en ser humano. El alma es el principio de movimiento y lo que distingue a los seres inanimados de los animados. El origen del hombre como tal es, pues, una caída de un alma de procedencia celeste y que ha contemplado las ideas. Pero el hombre encarnado no las recuerda. De sus alas no quedan más que muñones doloridos, que se excitan cuando el hombre ve las cosas, porque estas le hacen *recordar* las ideas, vistas en su existencia anterior.

Pero el alma, tiene la capacidad de elevarse hacia lo divino, esto es, lo bello, lo bueno, la sabiduría, todas ellas virtudes que aumentan el tamaño de las alas del alma, mientras que la dirección opuesta, provocaría la pérdida de las alas y todo lo malo que hay en el mundo.

En el mundo supraceleste, las almas encuentran su alimento, que es la justicia, a la que se accede únicamente a través de la razón, es quien dirige el alma de los seres humanos y representa a la verdadera sabiduría, el ser verdadero.

Solo el alma divina puede ascender sin problemas hacia los cielos, ya que los caballos que las guían son buenos debido a que su alimento, es la sabiduría. En cambio, el alma humana, es guiada por dos caballos que viven en conflicto, por lo que guiarla por el camino del bien, puede ser una ardua y fatigosa tarea.

El hombre parte de las cosas, pero no para quedarse en ellas, para encontrar en ellas un ser que no tienen, sino para que le provoque el recuerdo o reminiscencia (ἀνάμνησις anámnēsis) de las ideas en otro tiempo contempladas.

Conocer no es ver lo que perciben los sentidos, sino *recordar* lo que está dentro de nosotros. Las cosas son solo un *estímulo* para apartarse de ellas y elevarse al mundo de las ideas. Las cosas son *sombras de las ideas* y sombras son signos de las cosas que nos hacen caer en la cuenta de ellas.

ASCENSO AL MUNDO DE LAS IDEAS – EL EROS COMO MOTOR

Los rotos muñones de las alas se estremecen porque quieren rebrotar; sienten una comezón dolorosa, una inquietud: “la virtud de las alas consiste en levantar las cosas pesadas hacia arriba, elevándolas por los aires, hasta donde habita el linaje de los dioses”. Este es el sentido cognoscitivo del *eros* platónico: el amor, partiendo de la contemplación de las cosas bellas, de los cuerpos bellos, termina

por hacernos recordar la idea misma de la belleza y nos introduce en el mundo ideal.

¿Qué nos mueve a desear algo mejor? El amor, el eros, motor de la vida intelectual. El deseo de la belleza: "el deseo de engendrar en lo bello". Basta dejarse atraer por el sentimiento estético para ir subiendo hacia el mundo de las ideas perfectas. La visión de muchos cuerpos bellos incita al anhelo de un cuerpo único de belleza total. Lo que anima este deseo de belleza son los cuerpos en que se ve.

EL DEMIURGO

«En sus primeros diálogos, Platón conserva, sin modificarlo, el concepto griego tradicional de los dioses. Solamente se esfuerza en purificarlo, dándole un sentido más aceptable y elevado.

Cuando llega a formular su teoría de las Ideas, concentra en ellas su aspiración a lo "divino", aunque nunca llegó a definir las como dioses personales en sentido estricto, ni siquiera la Idea del Bien.

En los diálogos de madurez empieza a aparecer el concepto de una divinidad personal, dinámica, inteligente, ordenadora, distintas de las Ideas y, en cierto modo, contrapuesta a ellas. en el *Fedro* figura Zeus organizando la gran procesión de los dioses y de las almas, que ascienden periódicamente en el giro de los cielos hasta llegar a la contemplación de las Ideas.

Pero el concepto de esa divinidad intermedia aparece todavía envuelto en toda clase de imprecisiones y reservas.

En la *República* aparece mencionado el Demiurgo personal, pero sin definir su intervención y sin ejercer todavía influencia alguna en el sistema general. En el *Sofista* y en el *Político* se esboza ya claramente el Dios-Demiurgo, situado entre los dos mundos, el ideal y el sensible, colocado en la cumbre del Universo físico, a la manera de un rector o gobernador.

Obra sobre la "sustancia" del mundo, ajustándose a la naturaleza del substrato de todas las cosas. En el *Filebo* vuelven a aparecer las alusiones al dios δημιουργός.

En el *Timeo*, la necesidad de explicar el origen y el orden del mundo lleva finalmente a Platón a definir claramente los caracteres de ese dios, inferior a las Ideas y organizador del mundo físico de los seres móviles. [...]

En el *Timeo* no existe el concepto de una creación *ex nihilo*. Se trata simplemente de una ordenación de elementos ya existentes y eternos. La operación del Demiurgo no consiste en crear ninguna realidad nueva, sino tan sólo en introducir orden en el desorden caótico del elemento material, modelándolo conforma a la imagen de la Idea de *Viviente* eterno.

El resultado serán los Cosmos sucesivos que se repiten en ciclos de diez mil años, conforme al concepto de Heráclito y Empédocles.» [Fraile, 1965: 359-360; 364]

¿Existen ideas solo de las cosas que hay o también de las cosas que podría haber? ¿Por qué las ideas, tan perfectas y puras, segregarían esas torpes sombras de ellas mismas que son las cosas? Dios, como bien supremo no tendría ningún motivo para producir mundo y cosas.

Platón se ve en la necesidad (en el *Timeo*) de introducir otra versión de Dios, como activo y productor que aplique las ideas a la materia prima para que existan las cosas. Este dios es el *Demiurgo* (δημιουργός – dēmiourgós 'creador'), divinidad que crea y armoniza el universo. Es un dios creador del mundo y autor del universo.

Originalmente, "demiurgo" era un sustantivo común que significaba 'artesano', pero gradualmente pasó a significar 'productor' y finalmente 'creador'. Su uso filosófico y su uso como un nombre propio derivan ambos del *Timeo* de Platón, en donde el demiurgo es presentado como el creador del universo.

El demiurgo como la entidad "diseñó y dio forma" al mundo material. *Timeo* describe al demiurgo como enteramente benévolo y que, por tanto, desea un mundo lo mejor posible. Esta obra de Platón es una reconciliación filosófica de la cosmología de Hesíodo en su *Teogonía*, reconciliando a Hesíodo con Homero sincréticamente.

LAS APORÍAS DE LAS IDEAS Y LA PARTICIPACIÓN

Parménides había descubierto el ente, las cosas en cuanto son. Platón descubre el ser, lo que hace que las cosas sean, pero ver que este ser no se confunda con las cosas y, además de distinguirlos, los separa.

Las ideas son algo separado de las cosas. Y ahora tendría que preguntarse: ¿qué son las cosas? Pero se queda en las ideas, en el ser que ha descubierto, pero no llega a explicar las cosas. No llega a hacer metafísica, que es lo que hará después Aristóteles.

La solución de Platón es la μέθεξις (méthexis – 'participación'), el tipo de relación que hay entre las ideas y las cosas, y la μίμησις (mímesis – 'imitación'). Las cosas participan de las ideas. Platón señala que la *mímesis* es solo la apariencia sensorial de las imágenes exteriores de las cosas, que constituyen el mundo opuesto al de las ideas. Esta imitación de la realidad, solo es una copia de la copia del mundo de las ideas. Las ideas son como un velo, que cubra a varias cosas, y ellas participan de él. La idea de hombre es como un velo común que cubre a todos los hombres.

En el *Banquete* y en el *Fedón* las relaciones entre las Ideas y las cosas particulares del mundo sensible se expresan por medio de la *participación*. En el *Fedro* la *participación* es sustituida por el concepto de *imitación*. En el diálogo *República* vuelve a reaparecer la *participación*.

«La *participación* sirve para explicar la realidad de las cosas del mundo sensible, pero tiene el grave inconveniente de que compromete la unidad, la homogeneidad y la trascendencia de las Ideas, que serían a la vez unas y múltiples, pues permaneciendo siempre las mismas, darían origen a un número

indefinido de participaciones. A su vez, la teoría de la *imitación* deja a salvo la naturaleza de las Ideas, pero compromete la realidad de los individuos del mundo sensible, pues no tendrían más realidad que la del no-ser modelado a la imagen de las Ideas del mundo superior.

En el *Sofista*, Platón trata de conciliar ambas teorías. La *participación* se da en el mundo de las Ideas respecto de la Idea suprema del Ser. Las relaciones de las Ideas respecto del mundo sensible las expresa en términos de *imitación*. Este concepto prevalece en los diálogos de la vejez, donde toda la obra del *Demiurgo* es explicada conforme al concepto de *imitación*, tomando como modelos o ejemplares los arquetipos del mundo ideal.

LA IDEA DEL BIEN

Platón no establece un orden fijo y constante entre las entidades pertenecientes a su mundo ideal. El primer lugar es atribuido sucesivamente a la *Belleza* (*Banquete*, *Fedro*), el *Bien* (*Fedón*, *República*), al *Ser* (*Sofista*) y al *Uno*.

Pero podría establecerse un orden jerárquico entre las distintas entidades que integran el doble mundo platónico. El primer grado lo ocuparían las ideas simples y sin composición ni mezcla de No-ser: *Belleza*, *Bien*, *Ser*, *Uno*. Segundo grado: Ideas que expresan elementos que entran en composición: *Mónada-Diáda*; *Unidad-Pluralidad*; *Idéntico-Diverso*, etc.

En el idioma griego antiguo, el adjetivo ἀγαθός (agathós – 'bueno') se usa comúnmente para indicar que una persona o cosa es eminentemente apta para una tarea o propósito.

En Homero, por ejemplo, un guerrero capaz de luchar es agathós. La palabra describe una alta cualidad que se aprecia y desencadena una emoción correspondiente. La palabra σπουδαῖος (spoudaíos – 'competente, excelente, excelente') se usa a menudo en el mismo sentido que agathós.

Bajo la influencia de la filosofía posterior, *areté* se convirtió en virtud moral y *agathós* recibió el significado especial de 'moralmente bueno', mientras que la utilidad permaneció como una connotación.

Lo bueno se colocó en estrecha relación con lo bello, la combinación de ambos en una sola persona correspondía al ideal de *Kalokagathia* (literalmente 'belleza y bondad').

Los sofistas, que vivieron en la segunda mitad del siglo V a. C. surgieron como mediadores de la educación, procedieron de la idea imperante del bien. Lo concibieron como lo que generalmente se considera deseable y trae satisfacción a quienes lo alcanzan.

Por lo general, uno piensa en el éxito, que se manifiesta en la fama, el poder y la riqueza.

Sócrates, que se opuso a la sofística, se opuso a la comprensión de los sofistas de que el bien no tiene un contenido objetivo, sino que está determinado únicamente por metas subjetivas y normas sociales.

En cambio, llamó a buscar una definición universal de este término; preguntó qué es bueno en sí mismo. Sin embargo, él mismo no afirmó haber encontrado una definición filosófica totalmente satisfactoria e incuestionable, sino que solo presentó los resultados parciales.

En Platón, la idea del bien está en lo más alto de la jerarquía en que todas las ideas se encuentran, porque las ideas están organizadas jerárquicamente. La idea del bien es, para Platón, la más digna y suprema; es la idea de las ideas.

La "idea de las ideas" es la que hace que las demás sean ideal, la que confiere a las ideas su carácter de ideas, les da su *ser*. El bien de cada cosa es lo que esa cosa es; el ser buena una cosa es que sea lo que es.

El bien aparece en muchos textos platónicos de manera que induce a entenderlo como Dios. Así lo interpretaron los neoplatónicos y luego San Agustín, y de este modo pasó a toda la tradición cristiana medieval.

La idea de Bien es como el sol del mundo inteligible. Son tan elevados los caracteres que le atribuye Platón, que cuesta trabajo no ver en ella al mismo Dios, sino tan solo a la personificación más alta de "lo divino".

No se trata de un Dios infinito y trascendente, sino solo de la "divinidad" más excelente entre otras muchas entidades también "divinas".



«Platón puso de muy mal humor a toda su gente, y en especial a todos sus discípulos, al propio Aristóteles, a Teón de Esmirna, a una serie de gentes, en su última lección pública, *Acerca del bien*, περί τοῦ ἀγαθοῦ. Nos cuenta –me parece que fue Teón de Esmirna, pero es un doxógrafo– lo que fue aquella lección. Una lección genial en la historia. Nunca ha habido un público semejante: estaban Eudoxio, Teeteto, Aristóteles, Aristoxeno, etc.; y también había políticos.

Fueron todos a escuchar con gran avidez a este hombre que en su senectud iba a hablar sobre el bien, por donde había empezado en definitiva su vida. Platón –nos cuenta el doxógrafo– enfocó la cuestión del bien desde el punto de vista de lo uno.

Decía que el bien es lo uno y se puso a hacer disquisiciones sobre lo uno. La gente se fue aburriendo y comenzó a largarse. Es una lección genial pero un poco dramática en la historia, porque le dejaron casi solo. No sabemos lo que dijo Platón en aquella lección y no es cuestión de averiguarlo; más o menos se puede barruntar algo de lo que pudo decir por los testimonios que nos ha llegado.

De los filósofos que han conservado una temática intelectual acerca del problema del uno, el primero, o por lo menos el más fundamental, es Aristóteles, pues, aunque Parménides mismo habló ya del ἓν, del uno, no hizo casi más enunciarlo.

Aristóteles dice que el uno, τό ἓν, tiene muchos sentidos. El Estagirita, que es el rey de la distinción de los sentidos, dice que tiene cuatro.» [Zubiri, Xavier: *Sobre la realidad*. Madrid: Alianza Editorial, 2001, p. 105-106]

LOS NÚMEROS

«A base del testimonio de la *Metafísica* de Aristóteles, que se refiere a la enseñanza oral de Platón en sus últimos años, se ha supuesto en el pensamiento platónico un predominio creciente del pitagorismo, de suerte que, sin abandonar su teoría de las Ideas, habría llegado a revestirla con una expresión matemática.

Según Aristóteles, Platón, en la última fase de su pensamiento, habría creído en la existencia de tres órdenes distintos de entidades reales: 1) las Ideas subsistentes; 2) los seres matemáticos; 3) los objetos del mundo sensible.

Los seres matemáticos serían, pues, intermedios entre los objetos sensibles y las Ideas. Por una parte, serían eternos e inmóviles como estas; pero, por otra, se distinguirían de ellas en que las Ideas son únicas, mientras que los seres matemáticos son muchos. Con el testimonio de Aristóteles coincido Teofrasto.

La doctrina de Platón, tal como se desprende de sus Diálogos, podemos reducirla a lo siguiente:

1) Platón nunca atribuyó a las Matemáticas, sino a la *Dialéctica*, el lugar supremo en la jerarquía de las ciencias.

2) Existen tres clases de números: los *números ideales* (reales), los *números matemáticos* (conceptos), y los *números sensibles* (corpóreos, visibles y tangibles). Los primeros son eternos, subsistentes, de naturaleza idéntica a la de las Ideas. Los *números ideales* son géneros supremos, semejantes al "ser", al "idéntico" y al "diverso" del *Sofista*. Entran dentro del objeto de la *Dialéctica*, lo mismo que las demás Ideas, y caen fuera del alcance de las Matemáticas. Los *números sensibles* son los que van unidos a los cuerpos del mundo material.

En realidad, del examen de los *Diálogos* de Platón no resulta una matematización de las Ideas ni una sustitución de las *Ideas* por los números, sino que los números son elevados a la categoría de *Ideas*, ocupando un lugar idéntico al de las que ya conocemos.» [Fraile 1965: 341-343]

«El número desempeña un papel primordial para Platón; es precisamente aquello que es el epítome de lo inmutable. Un esclavo algo puede ser llevado en uno de sus diálogos a encontrar el tamaño de la diagonal en un cuadrado simplemente por la intuición natural, y así encontrar algo que es independiente de si él es un maestro o un esclavo llamado desde fuera.

Se trata de una diferencia fundamental: pues en sí mismo el esclavo no es más que un *andrapodonte*, un "pie humano".» [Heinrich, Klaus: *tertium datur. Eine religionsphilosophische Einführung in die Logik*. Frankfurt a. M.: Verlag Roter Stern, 1981, p. 55]



«*Téchne* (técnica) es una de las palabras más utilizadas en Platón. Si nos fijamos en el *Sofista* de Platón, el famoso diálogo en el que trata la cuestión del ser y el no ser incluso más que en el diálogo que lleva el nombre de *Parménides*, observamos que está estructurado como un tratado sobre las *technái* (técnicas)

y que intenta presentar la *téchne* del filósofo como la técnica que es, por tanto, superior a todas las diferentes *technai*, porque puede disponer de todas ellas.

Sócrates sabe, pues, que en realidad no domina ninguna de las diversas habilidades técnicas, que nunca puede pensar un pensamiento hasta el final; pero precisamente por eso es más poderoso, porque no es inferior a la materia de que se componen todos estos intentos imperfectos de pensamiento, y lo demuestra vívidamente en el *Banquete*.

Se refiere a Diotima, la vidente de Mantinea, diciendo: "Aquel que ha visto una vez lo que es la belleza ya no necesita cuerpos bellos (*sómata*), habilidades bellas (*epidtedéumata*) o incluso conocimientos bellos (*mathémata*), para él es suficiente la visión de la Belleza Una, sin cuerpo". Y esto tiene su contrapartida directa en la veneración de las matemáticas, que a su vez tiene raíces que se remontan muy lejos.

La característica del Uno es precisamente lo que distingue al Uno como número de todos los demás números: a saber, es en realidad el fundamento de los números, o es en realidad la característica que hace que todos los demás números no sean característicos; pues el Dos y el Tres y el Cuatro sólo son números en cuanto que cada uno de ellos es uno, y si los juntas, sólo son "número" en cuanto que vuelven a ser un Uno.

Es decir, lo califica, no lo que cuantifica, todos los números es ahora el uno; y el escándalo es que no exista sólo el uno. Es precisamente este escándalo el que indigna a Platón en el diálogo *Sofistas*, que intenta ofrecer una serie de soluciones.

La cuestión externa es cómo distinguir a un sofista de un filósofo. Para ello hay que recurrir a un procedimiento que despoja a las muchas *technai* (técnicas) individuales que existen de su poder inherente de un modo inaudito: se las divide en géneros de tal manera que se dice para qué sirve algo en cada lugar. Este procedimiento consiste en separar los elementos individuales entre sí.

El filósofo mismo no hace imágenes reales, sino que el filósofo des-imagina: hace la conexión de los conceptos, que es más poderosa que el mundo obcecado, ilusorio, fantástico de las imágenes.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 188-191]

EL ALMA CÓSMICA

El Demiurgo dispuso de tres elementos: las *Ideas* como modelos, el *caos* de los elementos como *materia* y el *espacio* como lugar para colorar en él sus creaciones. Lo primero que hizo fue crear un Alma para que fuese el principio de la vida y del movimiento ordenado del Universo. Y lo hizo juntando en una crátera (del griego κρατήρ kratér: vasija grande y ancha donde se mezclaba en Grecia el vino con agua antes de ser servido): lo *idéntico*, lo *diverso* y la *esencia*, mezclándolos conforme a proporciones aritméticas y musicales (*Timeo* 35ab).

El resultado fue el Alma, "la más excelente de todas las cosas engendradas por el mejor de los seres inteligibles eternos. En esta formación del Alma del mundo no interviene ningún elemento del caos material, sino solamente elementos del mundo de las Ideas, y por su composición de *idéntico* y *diverso* posee movimiento y conocimiento.

Con la masa amorfa de elementos, mezclados en confusión: el aire, el agua, el fuego y la tierra, hizo el Demiurgo un abola de forma esférica, por ser la más perfecta y "semejante a Dios". Luego unió el Alma y el Cuerpo del mundo. El Alma envolvió el Cuerpo del mundo y este comenzó a vivir con una vida inalterable en la duración del tiempo (*Timeo* 36a).

LA INMORTALIDAD DEL ALMA

Platón tuvo siempre un profundo sentimiento de la inmortalidad del alma y de la existencia de otra vida más allá de la muerte. Aunque reconoce que sus pruebas no son rigurosas. Uno de los argumentos que usa Platón para probar la inmortalidad del alma es que esta, por conocer la verdad, ha de tener cierta adecuación con ella.

Platón concibe la inmortalidad como verdaderamente personal, con la subsistencia del alma que conserva sus operaciones individuales propias. Pero solo es inmortal el alma racional.

Las almas inferiores se corrompen con el cuerpo, pues no son necesarias, ya que el alma después de la muerte carece de funciones sensitivas y vegetativas.

En el *Fedón* aborda Platón expresamente el problema, acumulando razones para demostrar la inmortalidad del alma, justificando así la tranquilidad del filósofo ante la muerte.

Platón es consciente de la dificultad de hacer una descripción directa de la naturaleza del alma, pues solamente podemos percibirla por sus operaciones. De ahí su recurso al "mito" como medio de expresión de realidades que no es posible aprehender directamente ni por los sentidos ni por la inteligencia.

El concepto platónico del alma sufre una evolución con notables variantes: *Fedón*, *República*, *Fedro* y *Timeo*. Su concepción del alma es una combinación de las creencias en el origen celeste de las almas, la preexistencia y la transmigración, procedentes de los órficos, de Píndaro y de los pitagóricos, con su teoría de las Ideas, el innatismo y la reminiscencia.

Platón consideró siempre el alma como una entidad inmaterial distinta del cuerpo. Lejos de ser el alma un resultado de la vida del cuerpo, es el principio de su movimiento y de su vida. El alma es simple, única e inmortal, mientras que el cuerpo es un conglomerado de muchos elementos que se disuelven con la muerte.

Lo propio del alma es el *pensamiento*, mediante el cual se pone en relación con las realidades inteligibles, mientras que al cuerpo corresponden las sensaciones.

En cuanto al origen del alma, en el *Fedón* no menciona la creación, sino que parece admitir la eternidad.

En la *República* mantiene Platón su concepto del alma como entidad espiritual, de naturaleza divina: "allegada de lo divino e inmortal y de lo que siempre existe".

En *Fedro*, Platón describe el alma como inmortal, invisible, intangible, imperceptible a los sentidos. El alma se mueve a sí misma y es el principio del movimiento del cuerpo. Las almas son eternas e inmortales como los dioses. Son inferiores a los dioses, pero su naturaleza es semejante a la divina.

En su diálogo *Fedro* (sección 246a-254e), Platón utiliza la alegoría del carro alado para explicar su visión del alma humana y el afán humano por el conocimiento del ser y la verdad. En el diálogo, Platón usa al personaje de Sócrates en una discusión sobre el mérito del amor como "locura divina".

Esta alegoría habla de un auriga, que conduce un carro tirado por dos caballos alados. El conductor del carro conduce un par de caballos, uno de los cuales es bueno, virtuoso y de casta noble, pero el otro es inmoral y todo lo contrario tanto en raza como carácter. El bueno permanece por encima de las nubes y el malo permanece en la tierra.

La conducción es difícil y problemática. El auriga se esfuerza en armonizar a los dos caballos en sus movimientos. El caballo bueno obedece con docilidad, mientras que el malo se rebela y se resiste a su dirección y es causa de que el alma caiga de estado feliz y sea castigada a encarnarse en un cuerpo material y mortal.

Así en el *Fedro* la unión del alma y el cuerpo se presenta como castigo de un pecado y como medio de expiación.

El alma está unida al cuerpo accidentalmente como el barquero a la nave, como el músico al instrumento o como el jinete al caballo. Su estado de unión al cuerpo es violento y tiende a separarse de él para retornar a su estado primitivo.

LA FILOSOFÍA COMO *MEDITATIO MORTIS* (μελέτη θανάτου)

En el *Fedón*, diálogo en el que se relata la conversación que tuvo Sócrates con sus amigos el último día de su vida, se discute preferentemente el tema de la inmortalidad del alma. Al principio Sócrates afirma dos cosas: a) que estamos en la vida colocados en un lugar por voluntad de los dioses y b) que el filósofo debe aspirar a abandonar, esta vida.

Como esas dos afirmaciones le parecen contradictorias a Cebes, (el principal interlocutor en el diálogo, junto con Simmias), Sócrates comienza a demostrar que el verdadero filósofo debe afrontar la muerte con valentía y que puede esperar una vida feliz en el otro mundo.

¿Por qué el verdadero filósofo no teme la muerte? Porque ella le libera del cuerpo, que es un obstáculo para el alma en la búsqueda de la verdad. Pero, para que el filósofo, liberado del cuerpo, pueda alcanzar la verdad únicamente con su alma, es necesario que ésta sea inmortal.

Filosofar es ejercitarse en estar verdaderamente muerto. Purificarse es separar lo más posible el alma del cuerpo. Para llegar a la contemplación de las cosas superiores es preciso prescindir de los sentidos y de todo lo corpóreo.

«¿Quién sería capaz de alcanzar el ser más puramente que aquel que, por el pensamiento solo, sin recurrir a la vista o a cualquier otro sentido, sino por medio del pensamiento en sí mismo, por sí mismo, sin mezcla, cada una de las realidades?» [*Fedón* 65c-66a]

«Lo que pasa, de seguro, es lo siguiente: que se separa pura, sin arrastrar nada del cuerpo, cuando ha pasado la vida sin comunicarse con él por su propia voluntad, sino rehuyéndolo y concentrándose en sí misma, ya que se había ejercitado continuamente en ello, y esto no es otra cosa que filosofar rectamente y ejercitarse en estar verdaderamente muertos. ¿Y no es esto acaso meditación de la muerte? (τεθνάναι μελετῶσα ῥαδίως: ἢ οὐ τοῦτ' ἂν εἴη μελέτη θανάτου).» [*Fedón* 81a]

«Me resulta lógico que un hombre que de verdad ha dedicado su vida a la filosofía en trance de morir tenga valor y esté bien esperanzado de que allá va a obtener los mayores bienes, una vez que muera. Cómo, pues, es esto así, Simmias y Cebes, yo intentaré explicároslo.

Porque corren el riesgo cuantos rectamente se dedican a la filosofía de que les pase inadvertido a los demás que ellos no se cuidan de ninguna otra cosa, sino de morir y de estar muertos. Así que, si eso es verdad, sin duda resultaría absurdo empeñarse durante toda la vida en nada más que eso, y, llegado el momento, que se irritaran de lo que desde mucho antes pretendían y se ocupaban.» [*Fedón* 64a]

«Sin embargo, a la estirpe de los dioses no es lícito que tenga acceso quien haya partido sin haber filosofado y no esté enteramente puro, sino tan sólo el amante del saber. Así que, por tales razones, camaradas Simmias y Cebes, los filósofos de verdad rechazan todas las pasiones del cuerpo y se mantienen sobrios y no ceden ante ellas, y no por temor a la ruina económica y a la pobreza, como la mayoría y los codiciosos. Y tampoco es que, de otro lado, sientan miedo de la deshonra y el desprestigio de la miseria, como los ávidos de poder y de honores, y por ello luego se abstienen de esas cosas. [...]

El alma de un hombre que es filósofo haría el razonamiento siguiente, y así no creería que por un lado era preciso que la filosofía la liberara, y, al liberarla, ella debía entregarse a los placeres y, a la vez, a los dolores, encadenándose a sí misma de nuevo, y así ejecutar una labor de Penélope al manipular el telar en sentido contrario.

Antes bien, consiguiendo una calma de tales sentimientos, obedeciendo al razonamiento y estando siempre de acuerdo con él, observando lo verdadero, lo divino y lo incuestionable, y alimentándose con ello, cree que debe vivir así mientras tenga vida y, una vez que haya muerto, al llegar hasta lo congénito y lo de su misma especie, quedará apartada de los males humanos.

Y con semejante régimen de vida nada tremendo resulta, Simmias y Cebes, [con estos preparativos,] 57 que no tema que, disgregada en la separación del cuerpo, se esfume disipada por los vientos y revoloteando y no exista más en ninguna parte.» [*Fedón* 82c; 84a-b]

El anhelo purificador de la filosofía se traduce en un desprecio de las cosas del mundo que llega a convertir a la filosofía en una *meditatio mortis* (μελέτη θανάτου – meléte thanátou). La muerte es un bien, pues libera al hombre de todos los males. El filósofo no teme la muerte, sino que se ejercita en estar muerto en vida, se dispone anticipadamente a la muerte. La principal ocupación del filósofo es aprender a morir y prepararse para la separación del alma del cuerpo.

El filósofo desdeña los placeres y los bienes propios del cuerpo para purificar su alma y anticipar en lo posible la contemplación de las realidades eternas. En esto se distinguen los *amigos de la sabiduría* (φιλόσοφοι, φιλομαθείς – philosophói, philomathéís), de los *amigos del cuerpo* (φιλοσώματοι – philosómatoi), de los *amigos de las riquezas* (φιλοχρήματοι – filochrématoi), de los *amigos del poder* cada uno en su lugar (φύλαρχοι – phílarchoi) y de los *amigos de los honores* (φιλότιμοι – filótimoí).

El ideal de la filosofía en el *Fedón* consiste en la evasión del mundo ficticio sensible al mundo inteligible donde se hallan las verdaderas realidades. Solo los filósofos tienen alas en su pensamiento, y esto les hace despreciar las cosas de aquí abajo y mirar hacia arriba, a la manera de los pájaros. La contemplación directa de las Ideas no es posible en esta vida, pero sí es posible el anhelo, la tendencia dinámica hacia la sabiduría, bajo el impulso de Eros. Con ello adquiere sentido la etimología de la palabra φιλοσοφία – *philo-sophía*.

En el *Teeteto* (175c-177c), en una larga digresión, Platón ofrece una deliciosa descripción del filósofo. Lo pinta como un ser aparentemente inútil, torpe para los asuntos prácticos y los negocios públicos, objeto de burla para el vulgo, que ignora hasta la calle que conduce a la plaza pública y al lugar de los tribunales:

«Esta es la razón por que, mi querido amigo, en las relaciones, ya particulares, ya públicas, que un hombre de este carácter tiene con sus semejantes, así como cuando se ve precisado a hablar delante de los tribunales o, en otra parte, de las cosas que están a sus pies y a su vista, como dije al principio, da lugar a que se rían de él, no sólo las sirvientas de Tracia, sino todo el pueblo, cayendo, a cada instante, por su falta de experiencia, en pozos y en toda suerte de perplejidades, y en conflictos tales que le hacen pasar por un imbécil.

Si se le injuria, como ignora los defectos de los demás, porque nunca ha querido informarse, no puede echar en cara al ofensor nada personal, de manera que no ocurriéndosele qué decir, aparece como un personaje ridículo.

Cuando oye a los demás dirigirse alabanzas o alabarse a sí mismos, se ríe, no por darse tono, sino con sana intención, y se le toma por un extravagante. Si en su presencia se alaba a un tirano o a un rey, se figura oír exaltar la felicidad de algún pastor, porquero o guarda de ganados lanares y vacunos, porque de ellos saca mucha leche, y cree que los reyes están encargados de

apacentar y ordeñar una especie de animales, más difíciles de gobernar y más traidores, sin que, por otra parte, los mismos tiranos o reyes sean menos groseros e ignorantes que los pastores, a causa del poco tiempo que tienen para instruirse, permaneciendo encerrados dentro de murallas, como en un aprisco sitiado sobre unas montañas. Se dice en su presencia que un hombre tiene inmensas riquezas, porque posee, en fincas, diez mil yugadas o más, y esto le parece poca cosa, acostumbrado, como está, a dirigir sus miradas sobre el mundo entero.

En cuanto a los que alaban la nobleza y dicen que es de buena casa, porque puede contar siete abuelos ricos, cree que semejantes elogios proceden de gentes que tienen la vista baja y corta, a quienes la ignorancia impide fijar sus miradas sobre el género humano todo entero, y que no ven, con el pensamiento, que cada uno de nosotros tenemos millares de abuelos y antepasados, entre quienes se encuentran muchas veces una infinidad de ricos y pobres, de reyes y esclavos, de helenos y bárbaros, y mira como una pequeñez de espíritu el gloriarse de una procedencia de veinticinco antepasados, hasta remontar a Heracles, hijo de Anfitríon.

Se ríe porque ve que no se reflexiona, que el vigésimoquinto antepasado de Anfitríon y el quincuagésimo con relación a sí mismo, ha sido como lo ha querido la Fortuna, y se ríe al pensar que no puede verse libre de ideas tan disparatadas. En todas estas ocasiones, el vulgo se burla del filósofo, a quien, en cierto concepto, supone lleno de orgullo e ignorante, por otra parte, de las cosas más comunes, y además inútil para todo.» [*Teeteto* 175c-177c]

El pensamiento planea por encima de todas las mezquindades. No le importan las cosas de la tierra, acostumbrado a contemplarlo todo desde una visión más alta.



«Cuando Parménides dice: "el no-ser no es", está diciendo: el no-ser amenazante al que se teme es en el fondo una nada, vacío. No es la nada amenazante (*me on*) que reaparecerá en la discusión platónica, sino que es *ouk on*; *ouk*: es, por así decirlo, la nada demonizadora, al mismo tiempo que racionalizadora; simplemente no tiene existencia.

La desagradable situación en la que, sin embargo, nos coloca el relato de Parménides fue, por supuesto, bien comprendida también por Platón y trató de evitarla: pues ¿por qué el que dice: "el no-ser no es" tiene combatir con tanto celo a lo largo de todo un extenso poema doctrinal contra los que quieren asignar la existencia al no-ser, los que vacilan de un lado a otro?

Es el mismo problema que plantean más tarde los estoicos: pueden, en efecto, proporcionar una técnica para llegar a ser *sophós*, es decir, 'sabio', pero no pueden afirmar por qué la mayoría de las personas siguen siendo necias (con la palabra griega *nepioi*, que ya aparece en el Proemio de la Odisea), por qué no están llamadas a hacerse sabias. En *Sofistas*, el escándalo es: ¿por qué cuando uno determina algo por disección, debe pretender constantemente defenderse de una nada poderosa que amenaza al conocedor con la disección?

Platón se saca del atolladero diciendo: esta nada tiene realidad como el "no es así o no es así o no es así". Así, el ser es "diferente": la categoría de la alteridad, del ser así o no así en cada caso, tiene el peso del ser. Pero esto no elimina el escándalo, y el filósofo que hace las distinciones, que no son otra cosa que un decir muy claro y exacto: "así y no así" o "por un lado así, por otro lado así", pero luego: "no así", el filósofo que hace esto practica constantemente una habilidad que en realidad parece contradecir lo que declara como meta.

Platón hizo múltiples intentos para salir de esta trampa; pues el filósofo, para des-demonizar realmente, debe demostrar que es un "artista de la separación", y ésta es la verdadera purificación: la forma más hermosa de purificación es la purificación del alma, y el alma se purifica purificándose de conceptos impuros, y los conceptos ambiguos se purifican divorciándose.

El filósofo, al separarse, al desprenderse, hace finalmente lo que Platón describe en el *Fedón*: por un lado, separa el alma del cuerpo (antigua expresión para morir), trata así de ser lo más "semejante a la muerte" posible (esta es la expresión platónica para ello, puesta ahí en boca de Sócrates), y por otro lado, trata de realizar el *apallage*, el "cambio", la "separación", el "divorcio" tan radicalmente como sea posible: separándose vivo de todo este mundo confuso, para poder quedarse realmente del lado donde están las Ideas, donde finalmente está la idea única, la idea del Uno.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 196-198]

«En la tradición europea, el *Fedón* tuvo un poderoso impacto no sólo en la Ilustración, sino también en el Renacimiento. Que filosofar es aprender a morir. Así titula Montaigne su capítulo sobre filosofía y el punto de vista desde el que trata la filosofía.

La conexión entre filosofía y no tener miedo a la muerte es tan general que aún hoy la concepción popular de un filósofo es la de alguien que no tiene miedo, que lo toma todo con ecuanimidad (lo toma todo con filosofía), que no se deja afectar por nada. Todo esto no dejan de ser alusiones a ese estado de estar muerto.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 105]

LA VIRTUD COMO PURIFICACIÓN Y EL CHAMANISMO

Platón no considera el alma como perteneciente a este mundo. La Tierra no es más que un lugar de tránsito para las almas, que son de naturaleza celeste y semejantes a los dioses, y en algún sentido de las Ideas. Este pensamiento, que domina toda la filosofía de Platón, confiere un profundo sentido moral a su concepto de vida humana.

En el *Fedón*, dominado por el pensamiento de la supervivencia, reviste un sentido ascético, catártico y finalista. Su función consiste en reprimir las pasiones inferiores y en purificarse, para ir desprendiendo el alma del cuerpo, preparándola para el retorno al estado feliz primitivo de contemplación de las

verdades eternas del mundo ideal. "Purificarse es separar lo más posible el alma del cuerpo, acostumbrar el alma a dejar la envoltura del cuerpo, para concentrarse en sí misma, a solas consigo.

«La purificación en el Fedón consiste en que uno debe chorízein, es decir, disolverse, desprenderse, del soma, del cuerpo, la *psyché*. El *thánatos*, la muerte misma, no es otra cosa que disolución, lisis y chorismós, separación del alma del cuerpo. Conseguirlo mientras el cuerpo sigue vivo es la *melétema*, lo que le preocupa, la necesidad, la tarea del filósofo.

Este es el lenguaje del chamanismo. El chamán debe ser capaz de realizar este desprendimiento del alma del cuerpo. El chamán llega incluso a asemejarse a la muerte, que debe haber muerto varias veces, raspado hasta los huesos, y sólo entonces vuelto a juntar con carne, o incluso desmembrado y vuelto a juntar. Así como el dios Dionisio traiciona una parte del origen del chamán al ser cortado, asado, hervido, comido, pero sus huesos no se comen y siempre se recompone.

Algo, sin embargo, en estos misterios no es desmembrado; eso es el miembro procreador, que permanece como un todo, ciertamente separado de él, y en los misterios es el objeto que cuelga, y que luego es descubierto.

Así pues, bien chamánico y bien también en la tradición dionisiaca; en cuanto a los procesos de muerte, en absoluto en la tradición dionisiaca, pero todavía en la chamánica, en lo que se refiere a la separación del alma y del cuerpo.

A continuación, la frase "que sería ridículo que un hombre que ha pasado toda su vida tratando de comportarse de la forma más filosófica posible y lo más cerca posible de la muerte, ahora de repente tenga miedo a la muerte".» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 103-105]

LAS FILOSOFÍA Y LOS RITOS MISTÉRICOS

«Ahora bien, ¿qué es esta hiperefanía en Sócrates [en el *Simposio*]? Se supone que es una superioridad que triunfa sobre la superioridad de los misterios. Los supera en primer lugar en que lo que los misterios prometían dar al que sufre en el sufrimiento o a través del sufrimiento extremo una inmortalidad.

Comosse afirma en el *Simposio*, permanecen atados al tejido enmarañador, a la confusión que también liga nacimiento eterno con nacimiento, que también hace que el morir aparente cuente todavía como morir, que básicamente ve en la empresa de purificación de la tragedia no tanto una preparación para un acto más allá de la ceremonia de purificación, sino en realidad el intento insuficiente en la propia iniciación: no ir más allá de la *kátharsis*, más allá de la propia ceremonia de purificación.

En los misterios no se lleva a cabo una repulsión, según la interpretación socrática.

Se suponía que este surgimiento hacía inmune, se suponía que hacía inmune a aquel que así había renacido, que una vez ya había pasado por la muerte, que había anticipado la muerte, que no sentía miedo ante la muerte.

Se suponía que hacía inmune a aquel a quien se le había demostrado la unión en el *hierós gámos* ['matrimonio sagrado' de los ritos místéricos]. Estas eran todas las promesas de salvación en los misterios, que van a ser superadas por la promesa de salvación del misterio de la filosofía.

La frase *medè páschein medén* (μηδὲ πάσχειν μηδέν – 'y no sufrir nada' – *Symposion* 211b5) es una fórmula de rechazo, y lo rechazado en su conjunto se convierte en sacrificio en esta fórmula.

Platón se sitúa en este punto en una tradición que muestra que desde el principio la filosofía ha intentado afirmarse como superadora de estos cultos y de estos misterios en competencia con los misterios y en competencia con los cultos oficiales.

Platón se sitúa en este punto en una tradición que muestra que desde el principio la filosofía ha intentado imponerse a estos cultos y a estos misterios en competencia con los misterios y en competencia con los cultos oficiales.

Esto se encuentra en los famosos fragmentos de Jenófanes, famoso porque él, Jenófanes y Platón juntos darán a Aristóteles las fórmulas que determinarán más tarde la tradición cristiana. En los famosos fragmentos de Jenófanes, se habla del Dios único, "que no se parece a los mortales ni en la forma, ni en el pensamiento, todo ojo, todo noûs, todo oído, sin ningún esfuerzo, sin trabajo" (trabajo ímprobo) "lo mueve todo con la fuerza del espíritu".

La palabra utilizada allí, *kradaínein*, es una palabra de la esfera dionisiaca. Aquí es superada. El dios que así aparece con más dureza que el *kórdax*, la danza de pisotones dionisiaca, con la que se asocia esta palabra de conmoción. El *kórdax* pone en movimiento las pulsiones (la palabra que se utilizaría aquí sería probablemente *hormé* para pulsión e impulso).

Aquí se presenta algo que es superior a las pulsiones: "Siempre en el mismo lugar permanece sin movimiento, no le conviene ir de aquí para allá, unas veces aquí, otras allá" (Frag. 27). Este ir y venir no es sólo el movimiento de los dioses del Olimpo, que aparecen aquí o allá, sino el de una moral señorial (poder moverse, como se movían, sin castigo).

Así que es el seguimiento desordenado de los propios instintos lo que no trae más que desastres para los que no son dioses.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 92; 99-100]

LA FILOSOFÍA COMO ACTO INICIÁTICO – LA *HYPEREPHANÍA*

Los misterios de los filósofos afirman una *hiperefanía* (ύπερηφανία), una apariencia de superioridad, una altivez, un orgullo o una superioridad altanera. Esta es la palabra (*hiperefanía*) que utiliza Alcibíades para describir el tema de

su discurso. Con su discurso quiere representar, describir, hacer comprensible la *hiperefanía*, esta arrogancia, esta superioridad de Sócrates. Así que nuestra pregunta es cómo se muestra la hiperefanía en los ejemplos.

«En la *hiperefanía* (ὑπερηφάνια – 'arrogancia', 'soberbia', 'sentimiento de superioridad') ¿dónde está la supremacía? Si la teoría platónica dice que se puede salir de la esfera de los *pathémata* (παθήματα – 'afecciones del alma', 'sufrimiento'), del sufrimiento por completo, que el sufrimiento no es en realidad más que el desencadenante para que el filósofo salga de esta esfera de sufrimiento, entonces la filosofía tiene una tarea que la vincula funcionalmente a las religiones:

Que es poderosa contra el sufrimiento y, en última instancia, contra la muerte, y este es el contenido del diálogo platónico que describe a Sócrates preparándose para la muerte, a saber, el *Fedón*, que fue quizá el diálogo más leído y discutido de la filosofía europea de la Ilustración, en el que se examinaban las pruebas de la inmortalidad del alma. [...]

El arte de aprender a morir muestra más claramente que cualquier otra cosa que la filosofía se entiende aquí como un acto de iniciación, como la anticipación de la muerte y, por tanto, la celebración de la muerte, del mismo modo que "correr hacia la muerte" se cuenta entre los otros "existenciales" de Heidegger. Es la celebración de uno mismo mediante la anticipación, la anticipación constante, en la medida en que es iniciación como las demás iniciaciones.

[La muerte marca el final del espacio de toma de decisiones de la existencia. Existir en la conciencia de la muerte es lo que Heidegger llama la anticipación de la muerte, por lo que también llama a la determinación que es consciente de la muerte determinación anticipatoria.]

Y ahora la afirmación de la *hiperefanía*, es decir, de la superioridad de esta iniciación sobre las demás.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 105]

LA SEPARACIÓN DE LAS MEZCLAS – LA PURIFICACIÓN

«El poder de rechazo, el poder de juicio, la capacidad de decir no, que se reivindica aquí para la filosofía; y ésta es ahora la primera breve respuesta que extraemos de ella: en relación con otros misterios, que significan todos procesos de mezcla, la filosofía aparece como el misterio duradero y eficaz de desmezcla, de purga y limpieza de todas las adherencias.

Del mismo modo que en el *hierós gámos* ('matrimonio sagrado') o en el carácter mixto de Dioniso, en las danzas pisando fuertemente la tierra en las que se celebra el vino y luego se resucita en una forma espiritual indestructible, se hace triunfar la mezcla, así la filosofía quiere llevar al triunfo la desmezcla, la segregación de toda mezcla, la purificación: ésa es la pretensión de misterio que plantea.

Por eso ninguno de los diálogos platónicos deja de afirmar tajantemente que se trata de un *ámikton* (ἄμικτον – ‘no mezclado’, ‘no adulterado’, ‘puro’), y aquí llegamos a conocerla bajo los términos del *kalón* (καλόν – ‘bello’). Lo no mezclado en esta filosofía es ya de nuevo un rasgo chamánico, en el misterio de los filósofos, ya que la carne corruptible con sus colores está unida a los huesos: El *kalón*, este Uno, ni tiene carne ni tiene color.

La palabra básica, la palabra básica del misterio cristiano, del misterio sacrificial cristiano *ho lógos sárx egéneto* (ὁ Λόγος σὰρξ ἐγένετο – ‘el Logos se hizo carne’), se produjo como carne, pretende atribuir la cualidad de Logos a la propia carne, o a la inversa, la cualidad de carne al Logos. Esto ha tenido consecuencias para la historia social europea, la historia de las revoluciones europeas; pues una carne que posee la cualidad de logos no puede ser indiferente a los destinos que tiene como carne.

La desmezcla crea dos esferas que, sin embargo, permanecen como estas dos esferas: la esfera de las mezclas, que se sacrifica como irrealidad, y la esfera de lo no mezclado, que es una esfera compulsiva, como dice Aristóteles: una *ex anánkes* (ἐξ ἀνάγκης – ‘a la fuerza’ – Ἀνάγκη Anánkē es en la religión griega la diosa del destino, la necesidad inalterable), es decir, por compulsión; una "en lazos firmes" (Parménides).

Esta compulsión, esta *anánke* va contra la *hormé* (ὁρμή – ‘impulso’, ‘pulsión’), que dice Aristóteles, va contra la pulsión. Es la pulsión la que representa el gran peligro: el frenesí, la *menis* (μῆνις) de Aquiles (‘cólera’) en las primeras frases de la *Ilíada*, que pone en marcha todo el espectáculo de desgracias relatado en la *Ilíada*. Así pues, la segregación contra el impulso; pero ésta es una empresa llevada a cabo a la fuerza (Aristóteles), y forzosas son las conexiones que aquí eliminan el impulso y la esfera de la mezcla.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 105-106]



«Aquello contra lo que se dirigen las negaciones que definen al ser es la realidad en la que nos movemos; y el modo en que el ser se opone a sí mismo a través de sus negaciones es en realidad la promesa de salvación dada por Parménides en el poema didáctico. Esta promesa de salvación se asienta ahora sobre la promesa de la tragedia y al mismo tiempo se opone a ella; pues la palabra central de la tragedia es el sufrimiento, *éleos* (ἔλεος – ‘compasión’) y *phóbos* (φόβος – ‘miedo’), es decir, el lamento, que se apodera de uno cuando ve lo que les sucede a los demás, y el terror, que se apodera de uno y en realidad quiere alejarlo.

Al mismo tiempo, *phóbos* también significa la huida a la que uno se ve abocado, pero que al mismo tiempo lo retiene a uno en su sitio para que se quede rígido y no pueda huir. [Catarsis (κάθαρσις, *kátharsis*, ‘purificación’, ‘limpieza’ o ‘purga’) es la purificación y purga de emociones a través del arte dramático o

purificación, liberación o transformación interior suscitadas por una experiencia vital profunda].

Todas las descripciones en todos los lugares posibles de los diálogos Platón subyace el efecto que Sócrates provoca en los demás –es una forma de *pathémata* (παθήματα – ‘afecciones del alma’, ‘lo que uno experimenta y siente’), de sufrimiento, y uno se identifica con el que sufre, y es esta identificación la que permite resistir el sufrimiento. Aquí en Platón no hay identificación; lo que aquí se supone que resiste al sufrimiento no tiene nada que ver con el sufrimiento. El Sócrates moribundo no tiene nada que ver con la muerte. Esa es la quintaesencia del diálogo *Fedón*.

Todas las religiones dicen un muy concreto: "no tengáis miedo de este *páschein* (πάσχειν – ‘padecer’, ‘sufrir’), de este sufrimiento". La forma en que señalan algo que resiste a este sufrimiento define a cada una de ellas.» [Heinrich, Klaus: *Phänomenologie der Religion II. Ursprung, Bund und die Konflikte des Erscheinens*. Tonbandaufzeichnung der Vorlesung, gehalten an der Freien Universität Berlin im Wintersemester 1978-1979, p. 87-88]

LA POLÍTICA

Platón dedica a la política sus dos diálogos más extensos: el *República* y las *Leyes*, además de otro diálogo especial, el *Político*.

A los griegos les resultaba difícil concebir al hombre en estado de aislamiento. La sociedad era algo que brotaba necesariamente de la misma condición de la naturaleza humana.

Una vez agrupados los hombres en sociedad, esta va pasando del estado amorfo hasta constituirse en Ciudad (πόλις – pólis). El Estado-Ciudad griego adquiere su forma característica hacia el siglo VII-VI a.C., sucediendo a la organización feudal anterior tras la introducción de la *ίσονομία* (*isonomía*) o igualdad ante la ley.

Las distintas necesidades materiales dan origen a otros tantos oficios, que se reparten entre distintos individuos. Las relaciones con otras ciudades dan origen a nuevas actividades: navegación, comercio, etc. La necesidad de ampliar el propio territorio generará conflictos y choques violentos, de ahí brota la necesidad de introducir otra función especializada: los guardianes, la milicia permanente dedicada al oficio de la defensa de la ciudad y de la guerra. La vida de la ciudad exige un gobierno, que deberá ejercerse por una minoría selecta.

El bien común de la ciudad se sobrepone a los bienes y fines particulares de los individuos que la integran, todos los cuales se deben a su servicio. El mejor ciudadano es el que considera su propio interés como subordinado al de la ciudad y el bien del Estado como suyo propio

De la división de trabajo se origina la división de la ciudad en clases sociales, a cada una de las cuales le corresponde una función distinta en orden al bien común.

El objeto de la ley es el bien común de la ciudad, por encima de los intereses particulares de los individuos. No es una norma rígida, sino racional y acomodada a las circunstancias. El gobernante está en cierto modo por encima de las leyes, pudiendo modificarlas según las circunstancias y conforme le dicta la prudencia.

La perfección del hombre consiste en el equilibrio perfecto entre sus elementos integrantes, regidos por la prudencia del alma superior (*noûs*). Es el tipo de hombre *real* (βασιλικός) o de filósofo. La degeneración comienza cuando el alma racional pierde su predominio. Del desorden de las pasiones resultan los tipos humanos del *ambicioso*, ansioso de poder y de honores, y el *avaro*, ávido de riquezas. Es lo que sucede en la ciudad, que las distintas clases sociales corresponden a las distintas almas del hombre.

Los regímenes van degenerando a partir del más perfecto, *aristocracia* (ἀριστοκρατία – clase noble de carácter hereditario), pasando por la *timocracia* (τιμοκρατία – gobierno de los ciudadanos que tiene un cierto nivel de renta), la *oligarquía* (ὀλιγαρχία – ejercicio del poder por un grupo minoritario) y la *democracia* (δημοκρατία – forma de gobierno en el cual la soberanía reside en el pueblo, que la ejerce directamente o por medio de representantes), hasta terminan finalmente en la *tiranía* (τυραννία – gobierno de un tirano: persona obtiene contra derecho el gobierno de un Estado). La tiranía es el peor de los gobiernos.

El Estado no solo tendría derecho de vida y muerte, sino también derecho a mentir y engañar por el bien de la sociedad.

«El hombre sabio querrá estar siempre con el que es mejor que él», esta es una de las mejores frases de Platón que caracterizan el pensamiento político de Platón: el mundo debería estar gobernado por filósofos. Según él, ellos son los más sabios y los más capacitados para gobernar.



«Estos órdenes de las *póleis* están en competencia y tensión entre sí ya desde siempre, y son, en el momento en que aparece la filosofía, algo que también garantiza interiormente formas de vida ya no vinculantes.

Encontramos la disputa en la forma clásica de enfrentamiento, practicada no sólo por ciudades sino por clases representadas por ciudades, en la Guerra del Peloponeso, en el enfrentamiento de Atenas y Esparta: el intento de una aristocracia de defenderse de una democracia comercial, marítima, de ultramar, que sustituye a la aristocracia, y a la inversa, el intento de construir un verdadero imperio, de ser una supremacía imperialista.

La armonía de la *pólis* ya no está intacta en ningún punto, y nunca existió así. Precisamente en el momento en que la *pólis* ha fracasado realmente, Platón propaga la creencia en una *pólis* intacta: que todavía tiene algo que significar para la renovación de la vida; así que esto es un canto del cisne, esto es en realidad ya un anacronismo, porque lo que determina la edad de oro, el siglo de Perikles, es una evocación de la *pólis* moribunda como la expresión más poderosa de la *pólis*.

En este tiempo, los primeros que pasaron a la historia con el nombre de "filósofos griegos" ya están muertos, y ya tenemos ante nosotros a la generación tecnológica perfecta. Una tecnología que se opone al procedimiento tecnológico del mito. Hablo del mito, la filosofía y los movimientos de protesta (sofistas, cínicos y cultos místicos, que se dirigen contra esta filosofía), desde el punto de vista de la tecnología.» [Heinrich, Klaus: *Anthropomorphe. Zum Problem des Anthropomorphismus in der Religionsphilosophie*. Frankfurt am Main: Stroemfeld, 1986, p. 160-161]

PLATÓN Y LA FILOSOFÍA OCCIDENTAL

«Platón tomó sobre sí la grave responsabilidad de escindir el mundo del logos del mundo sensible. Es la ruta por donde se ha lanzado todo el pensamiento occidental.» [Xavier Zubiri, en el curso oral "Cuerpo y alma" (1950-1951)]

Cuando se habla de la importancia de Platón en la filosofía occidental, siempre se recuerda la cita del filósofo y matemático británico Alfred North Whitehead (1861-1947): "Toda la filosofía occidental consistiría en una serie de notas a pie de página de la filosofía platónica.»

Platón sería así el pensador que marca las reglas del juego del pensamiento, sentando las bases del pensamiento filosófico y después el resto de pensadores discutirían los temas expuestos por Platón. Platón corrigió a su maestro Sócrates y Aristóteles hizo lo mismo con su maestro Platón.

No todas las ideas platónicas eran acertadas y, sin embargo, han permeado gran parte del pensamiento occidental. Los temas más importantes de los que se ocupa la filosofía fueron tratados por Platón, inspirado en su maestro Sócrates y ampliados por su discípulo Aristóteles. Estos tres pensadores griegos sentaron las bases del edificio histórico del pensamiento occidental.

El platonismo es la doctrina filosófica desarrollada por los seguidores de Platón a partir del siglo I a. C. Llegó a ser el movimiento intelectual dominante en los primeros siglos de nuestra era, favorecido por las poderosas similitudes de principios que mantenía con el cristianismo y judaísmo.

Copyright © [Hispanoteca.eu](http://www.hispanoteca.eu) – 2023 – Alle Rechte vorbehalten