

LA DOCTRINA DE LAS FORMAS EN PLATÓN

Beatriz Bossi

(para uso exclusivo de los alumnos de Historia de la Filosofía Antigua de la Facultad de Filosofía UCM Curso 2009-2010)

1. La Doctrina de las Formas en la obra de Platón

Las formas ejercen diferentes **funciones**, puesto que son:

1. unidades del saber o unidades epistemológicas
2. unidades de lo real
3. objeto último del deseo del alma
4. paradigma ético y político para la construcción del gobierno de la mejor ciudad
5. paradigma de lo divino (por su relación con ellas, los dioses son divinos (*Fedro* 249 c).
6. base de una teoría del lenguaje (*Cratilo* y *Sofista*)
7. estructura inteligible de la cosmología (*Timeo*)
8. la forma de la Belleza es principio de la estética y de la vida del filósofo como erótica (*Fedro*).

Ninguna doctrina ha sido tan ambiciosa y ha tenido tanta influencia en la historia de la filosofía. El mismo Platón sometió a rigurosa crítica en el *Parménides* la doctrina expuesta en el *Fedón* y en la *República*, aunque las objeciones no son contestadas (porque probablemente son demasiado groseras, falaces y rudimentarias para ser respondidas).

Las Formas han desaparecido explícitamente en el *Teeteto*, aunque algunos autores como Cornford y Dorter encuentran alusiones a ellas. Cuando reaparecen en el *Sofista*, no está claro hasta qué punto son las mismas de antes en lo que hace a su status ontológico.

En el *Fedón* 100 b, 101 d Platón se refiere explícitamente a las Formas como una hipótesis. Las Formas son la base sobre la cual los filósofos organizan su pensamiento y su vida; como la barca de Odiseo, uno debe arriesgarse a navegar por la vida con ellas (*Fedón* 85 c-d). Pero el diálogo termina diciendo que las hipótesis primarias necesitarán ulterior investigación (107 b). Debe haber pocos ejemplos, en la historia de la filosofía, de un autor que lleve a cabo una crítica a su propio sistema con la profundidad con que lo hace Platón.

En el *Cratilo* nos dice que sin las Formas

1. no habría estabilidad en las cosas, (todo sería flujo)
2. ni conocimiento,
3. ni lenguaje referencial.

En general, los argumentos proceden de las Formas, no van hacia ellas.

En la filosofía platónica, la vida y la teoría se refuerzan mutuamente: en el *Banquete* la explicación de Diotima sirve para hacernos comprensible el modo de vida que ha elegido Sócrates, porque el ascenso es el que ha hecho el mismo Soc.. La doctrina está

profundamente enraizada en la preocupación moral socrática y en la búsqueda de conocimiento beneficioso.

Se trata de una unidad supraindividual, algo uno y lo mismo para todos los casos, no ejemplos de una acción que tiene el rasgo que se busca, sino que es preciso atrapar al rasgo mismo: la valentía (*Laches*), la piedad (*Eutifrón*), la moderación (*Cármides*), etc. Se busca el ideal ético, cuyo antecedente es el dios Apolo. Así por ejemplo la presencia del dios, que es lo piadoso en sí, es de algún modo la causa de que los actos humanos sean piadosos:

‘Enséñame qué es la forma específica (*idea*) misma [de lo piadoso] a fin de que dirigiéndola la mirada hacia ella y sirviéndome de ella como paradigma, pueda yo decir que es piadoso aquello que sea de esa índole en lo que tú o cualquier otro hace’ (*Eut.* 6 e).

Pero también a veces Soc extiende este deseo de alcanzar lo universal a cualidades tales como el peso o el largo. Sin embargo, en los diálogos de juventud no tenemos evidencia de que Platón haya pasado de afirmar:

1. que la forma es lo que todos los ejemplos llamados con el mismo nombre tienen en común, por lo que no es lógicamente reductible a ninguno de ellos, a sostener que
2. la forma tiene también ontológicamente una existencia distinta de todos los ejemplos.

Supuestos Básicos:

1. En la mentalidad griega es natural considerar el concepto abstracto como teniendo prioridad lógica sobre el ejemplo concreto (es lo que Aristóteles llama *paronymia*: ‘valiente’ deriva de ‘valentía’: en la explicación moral o psicológica: una persona llega a ser valiente por poseer valentía). Prueba de ello es que Platón usa el neutro singular o el adjetivo sustantivado abstracto como equivalentes: a veces habla de *to kalon* (lo bello) para la Forma de la Belleza (*Banquete* 210 e y sgtes) pero inmediatamente prefiere *kallos* (la belleza); y en el *Fedón* 74 c dice *isotes* (igualdad) como equivalente de *auto to ison* (lo Igual en sí mismo).

2. Las personas que tienen una cualidad participan de la Forma de esa cualidad y esa presencia explica que pueda predicarse de ellas la propiedad.

3. El efecto ha de ser semejante a la causa, o la causa ha de poseer lo que puede transmitir como efecto. Por ejemplo, lo Uno debe compartir la naturaleza de lo par y lo impar porque agregado a lo par lo hace impar y agregado a lo impar lo hace par.

4. La participación era ya una metáfora para explicar la relación entre propiedades o atributos y sujetos de las mismas. Antecede al uso platónico e incluso puede extenderse en ejemplos que no se refieren a las Formas.

Los Términos usados:

Las palabras *eidos* o *idea* aparecen en el *Fedón* (102 b 1, 103 e3, 104 b 9) y en *República* (476 a 5, 479 a 1, etc.) pero no se trata de términos inventados por Platón sino que quieren decir: ‘aspecto’, ‘tipo’, ‘estructura’, ‘forma’, ‘aparición física’, ‘forma corporal’, ‘clase de cosas’ y pueden ser usadas por el geómetra o por el médico. Otra manera de llamar a las Formas es ‘lo que es’ *to ho estin* (*Banquete*, *Fedón*) o bien ‘lo que está siendo’ *to ontos on* (*Fedón*) Estas formas perifrásticas sí son inventadas por Platón.

En los diálogos de definición hallamos las semillas de la teoría de las Formas, los universales, que no son sólo conceptos porque es la *presencia* de los universales lo que hace que algo sea de un modo determinado.

Según Ross, en algunos diálogos como el *Menón* se insiste en la inmanencia de las Ideas en los particulares, en otros diálogos en la trascendencia, y Platón no parece haberse decidido definitivamente ni por la una ni por la otra aunque haya cambiado su forma de expresarse. Según Kahn, la noción de ‘universales inmanentes’ es problemática porque ¿cómo puede algo ser uno e idéntico y estar localizado en diferentes lugares al mismo tiempo?

El término técnico que se usa en los diálogos primeros es *ousía* o esencia, y la fórmula ‘qué es’ *ti esti* (lo mismo en todos los casos) (*Laques*, 191 e 10, 192 b 6). El uso de la preposición ‘en’ no indica inmanencia, y Platón varía la preposición justamente para no dar lugar a una interpretación materialista o física: por eso dice *dia panton*, ‘a través de todos los casos’ (*Laques*, 192 b 6); en *Menón* (74 a 9) usa *dia panton* y también *kata panton* ‘que se aplica a todos’ (73 d 1 y 74 b 1); *epi pasin toutois tauton* ‘lo mismo para todos ellos’ (75 a 4-8). Platón quiere dejar indeterminada la naturaleza de las Formas en su relación con los casos.

Las Formas cumplen ciertas condiciones:

1. son una y la misma para todos los casos a los que se aplica;
2. son explicativas de los casos;
3. el conocimiento de la esencia es lógicamente anterior al de otras propiedades
4. sirven como modelos para juzgar si una acción obedece al patrón o no.

Las cuatro condiciones valen tanto para las formas platónicas como para las aristotélicas, y no valen para las teorías modernas que sólo aceptan la primera, de modo que no debe explicarse la teoría platónica de las formas como una teoría de universales. Pero en los diálogos tempranos, el status metafísico de tales esencias queda sin especificar, sólo se dice que son necesarias o útiles para alcanzar otros conocimientos.

Cuando en el *Fedón* esas esencias se convierten en Formas, Platón se esfuerza por aludir a las esencias de los diálogos de definición de juventud, habla de *ousía* y usa los mismos ejemplos que en el *Menón*: tamaño, salud y fuerza. Dice también que damos el ser de las formas usando el método de preguntar y responder. De modo que hallamos referencias cruzadas a otros diálogos anteriores.

Aunque los evolucionistas piensan que en el momento socrático hay una metafísica inmanentista de las esencias, este asunto quedó indeterminado y en el *Menón* la reminiscencia implica trascendencia, y los diálogos de definición están diseñados como un primer momento en una exposición que se vuelve cada vez más detallada de la misma filosofía. Para otros investigadores, el inmanentismo aparece al final.

Cherniss considera que se trata de una hipótesis para explicar los fenómenos de la ética, la epistemología y la ontología, y hace exhaustivas críticas a Aristóteles por no haber comprendido el alcance de la doctrina de Platón y también por no haber resuelto él mismo, con sus propios supuestos, los desafíos de Platón, en especial con relación a su

teoría de la inducción (imposible de hacer en forma completa), de modo que el origen del concepto universal en Aristóteles no queda explicado en absoluto, para este intérprete.

2. *Banquete y Fedón*

Kahn supone que en el *Banquete* aparece la primera exposición de las Formas y que Platón eligió este diálogo como introducción de la doctrina, para el lector en general, como la puesta de largo de su doctrina. Este autor encuentra signos de que se va a introducir una importante novedad a lo largo de todo el diálogo. Hay en el episodio de Sócrates que se queda pensando en algo, como traspuesto antes de entrar, y que llega recién a mitad de la comida. El autor relaciona este signo con la descripción que hace de él Alcibíades, cuando relata que en medio de la batalla de Potidea, se quedó un día y parte de la noche, como consternado, pensando. Luego refiere la lección de Diotima que culmina con la visión de lo Bello en sí mismo. Estos episodios de reflexión, como también la serenidad y el dominio de sí respecto de la tentación que representa la belleza de Alcibíades, son explicados por relación con esta visión extraordinaria. Alcibíades habla de Sócrates como la estatua de un sátiro que tiene imágenes dentro, que representan los bienes que hay en él, con lo cual, alude a las ‘divinas visiones’ escondidas de las Formas que son reveladas por Diotima. Sócrates está dentro y fuera de esta reunión elegante y elitista. Es el feo amante de los jóvenes, el objeto de su fascinación erótica por una parte, y es el que resiste sus favores y el que puede beber sin emborracharse, por la otra.

Para Kahn el *Banquete* es una invitación a un compromiso apasionado, no sólo para los filósofos sino para todo el que quiera una vida que valga la pena y que satisfaga sus deseos de felicidad e inmortalidad, ya que ofrece un ideal más noble que la política en la que Alcibíades está metido y que tiene incluso atractivo para poetas como Agatón y Aristófanes. Este objeto de amor es caracterizado por la vía negativa, ya que niega toda imperfección, perspectivismo y relativismo, en tanto que los adjetivos empleados nos traen ecos de Parménides en su himno al ser, pero con la diferencia de que ‘esto que es siempre’ no niega la realidad de las muchas cosas bellas que llegan a ser por participar en su belleza (211 b 2). No usa aquí la palabra *eidos* ni *idea* sino que la designación oficial es *to ho esti*: lo que es. Sócrates está en la mitad de su vida y la comida celebra a Dionisos.

En el *Fedón*, Sócrates está a punto de morir y el diálogo tiene a Apolo como protector e inspirador. En el primero se han reunido los elegantes que conforman la élite ateniense y se ofrecen discursos retóricos; en el segundo son sólo los íntimos que elaboran argumentos filosóficos. Pero en ambos contextos la doctrina de las Formas está relacionada con lo que ocurre en la acción dramática. En el primero, aparece la fuerza y el carácter resistente de Sócrates, en el segundo, su serenidad ante la muerte deriva también de la esperanza de la visión erótica de las Formas, el cuerpo es un estorbo en el final, el alma es la que se prepara porque está destinada a ellas.

Mientras en el *Banquete* no se menciona la doctrina órfico-pitagórica de la transmigración de las almas porque podría generar burlas de parte de los intelectuales elegidos de la ciudad, en un ambiente mundano, entre los amigos íntimos del *Fedón* sí que aparece.

3. Las Formas marcan diferencias importantes:

1. Ser versus Devenir:

El contraste tradicional entre los griegos es entre lo divino inmortal y lo humano mortal; Parménides lo reemplaza por la diferencia entre el ser eterno y el devenir; Platón, al introducir las Formas, las hace eternas, sin cambio ni tiempo, siempre idénticas, fijas e invariables, no afectadas por el devenir, independientes de éste, mientras que el devenir es lo que está dispuesto siempre de modo diferente, nunca igual a sí mismo, lo que rueda, lo que vaga, lo que fluye y produce ‘mareo’ (*Fedón; Crátilo*).

2. Ser versus Apariencia:

La apariencia es lo visible, relativo y parcial, lo que tiene perspectivas. La opinión es de la apariencia, de lo intermedio entre el ser y el no ser, y ella misma es intermedia entre el saber y el ignorar. Las Formas corresponden al más alto grado de conocimiento posible, a la Dialéctica.

3. Unidad versus multiplicidad:

Las Formas son únicas y deben ser distinguidas de la multiplicidad. Así la primera crítica que Platón pone en boca de Sócrates respecto de sus interlocutores, en los primeros diálogos, es precisamente la de que no saben limitarse a la unidad en sus definiciones y que sólo ofrecen ejemplos. Por otra parte, el arte dialéctico es difícil porque precisamente debido a sus uniones o *koinoníai* con acciones y cuerpos, y entre sí, ‘se hacen visibles en todas partes y cada una aparece como muchas’ (*República*, V, 475 e – 476 a).

4. No ‘separadas’ físicamente sino ontológicamente independientes.

Según Aristóteles, lo que distingue las Formas platónicas respecto de sus predecesores socráticos es su ‘separación’ de la materia sensible.

Por una parte, la noción de ‘separación’ corresponde a algo que está realmente en los textos, que es la independencia ontológica de las Formas respecto de sus ejemplos o casos, la cual está implícita en la distinción entre ser y devenir, y en la negación de que estén localizadas en algo, sea el cielo, la tierra, el cuerpo, el discurso o el conocimiento. Existen por sí mismas, consigo mismas, eternamente uniformes (*Banquete*, 211 b 1).

Están libres de toda inmanencia, inclusive en el pensamiento o el discurso.

Los dioses son divinos por su relación con las Formas, ellas son el modelo trascendente del demiurgo, y el modelo del filósofo-rey de la *República*.

Decir que están ‘físicamente’ separadas no es hablar con propiedad si pensamos que no son entes ‘físicos’ en el sentido griego de la palabra: no son naturales, porque no cambian, no crecen ni se desarrollan, no pertenecen al devenir. Ningún atributo de los que podemos atribuir a los entes del mundo del devenir pueden aplicarse a las Formas con propiedad.

Tampoco podemos decir que ‘están separadas’ porque no ocupan un espacio, no ‘están’ en ninguna parte, de ningún modo.

Podemos decir que son independientes. Que es dar una característica por su negación: no dependen de nada para ser, pero todo lo que es depende de ellas para ser, cada ente guarda una relación esencial respecto de ellas.

¿Cómo comprender la relación de ‘participación’?

El verbo participar (*metechein*) es ocasionalmente usado por Platón y regularmente por Aristóteles y los neoplatónicos.

‘Es la presencia (*parousia*) o comunión (*koinonia*) con lo Bello, lo que hace bellas a las cosas, o cualquiera sea la relación, no insisto en ello, sino sólo en que es por lo Bello que las cosas son bellas’ (*Fedón*, 100 d 4).

Llama la atención que la metáfora no es frecuente, sólo aparece una vez en la *República* y en la autocrítica del *Parménides*. Después de esta obra no vuelve nunca más a aparecer para describir la relación entre las Formas y los entes particulares. Y en el *Sofista* se utiliza para hablar de la relación entre las Formas mismas.

5. Imagen e Imitación, mejor que ‘participación’:

Son las dos metáforas que abundan en la *República* y en las obras tardías. El amante que ha visto las Formas no engendra imágenes de la excelencia o virtud sino verdadera virtud, ya que estuvo en contacto con la verdad (cf. *Banquete* 212 a).

Igualmente, esto queda claro en el paradigma de la línea y en la alegoría de la caverna, y en el *Fedro*: cuando el alma del verdadero amante regresa y se encarna, hace mejor al amado y lo lleva por el camino de la filosofía.

Lo mismo ocurre en el *Timeo* y en el *Político*. De modo que esta manera de expresarse evita las connotaciones físicas que tienen expresiones como ‘compartir’, ‘participar’ y ‘tomar parte’.

6. La aprehensión inteligible de las Formas:

En el *Banquete* evita hablar de *nous* para no mencionar la dicotomía sensible-inteligible. La escala del amor parte de lo sensible, también en el *Fedro* pues el motivo del diálogo es el amor entre hombres. La metáfora de la visión es útil pero también usa otras como por ejemplo: ‘capturar’, ‘tocar’, ‘dar en el blanco’ ‘reconocer’ ‘pensar’.

El modo como se accede a ellas en la *República*, es por medio de la intuición o visión intelectual, o de la razón (*dianoia*, *logismos*) ya que son objeto del intelecto (*noeton*).

7. *Eponymia*:

Las cosas que existen, los entes particulares reciben sus nombres de las Formas (*Fedón*, *Fedro* y *República*.)

8. Imitación: El deseo de ser como ellas:

Los entes tienden a las Formas, desean su perfección, así los palos y las piedras imperfectas del *Fedón* (74 d – 75 b) intentan ser como lo Igual en sí, pero no lo consiguen.

En el *Fedón* Sócrates establece una diferencia entre Formas inmanentes y trascendentes (entre la Altura misma y la altura en nosotros) que puede llevar a confusión. La fórmula quiere decir 'nuestro ser altos' pero es peligrosa porque duplica la forma como atributo en nosotros. Si la separación es absoluta, las Formas son incognoscibles, si la participación es tomada en sentido físico, se cae en contradicción (lo uno es múltiple, lo trascendente es inmanente). Pero no hay huella de formas inmanentes en la *República* ni en las obras tardías.

En general, podemos decir que la exposición del asunto no alcanza un nivel técnico, no hay una teoría sistemática, no hay sistema en Platón, contra lo que pensaron los grandes intérpretes del siglo pasado, entre los cuales podemos citar a Mondolfo.

Hay una sugerencia de esquema, de la estructura metafísica y epistemológica de la vida, en la filosofía. Hay un cierto compromiso con esa doctrina, pero cuando vuelven a aparecer en los diálogos tardíos, como el *Sofista* o el *Timeo*, son algo diferente de aquello que empezó con la Belleza, el eros, las virtudes y el Bien, que quería dar fundamento a las radicales exigencias de la moral socrática.

Sin ellas, en el *Parménides* y en el *Sofista*, no hay objeto de pensamiento, y quedaría destruido el poder de la dialéctica, y la capacidad del discurso filosófico.

Y en el *Timeo*, sin Formas no hay estructura racional del mundo. Lo que comenzó como fundamento del ámbito humano del obrar, frente al relativismo del siglo V, en busca de un patrón que pueda inspirar las acciones humanas, se fue desplazando hasta constituirse en fundamento del pensar, el hablar y el ser.

Por su parte, Dorter observa que Platón es cauteloso: en el *Fedón* (100 a-b) Platón introduce la *hipótesis* de las Formas; y en *Rep.* (475 e-476 a) la *tesis* de que la belleza, la justicia y la bondad son una unidad aunque se manifiestan en la multiplicidad.

4. REPÚBLICA:

1. Consideraciones Generales

La *República* representa la doctrina de las Formas en su madurez, pero Platón nunca ofrece una 'teoría detallada de las Ideas' sino que las introduce en diferentes diálogos, con propósitos diversos. En este diálogo se dice que las Formas:

1. son unidades (476 a)
2. no cambian (479 a)
3. deben su existencia e inteligibilidad al bien (509 b)
4. hay una forma para cada conjunto de cosas que se llaman con el mismo nombre (596 b).

La razón de que usamos los mismos nombres una y otra vez aplicados a individuos nuevos que acaban de nacer o de ser producidos es que las cosas se parecen unas a otras de modo relevante: tienen la misma forma o aspecto (*eidos/ idea*). Las Formas son universales porque representan la repetibilidad.

Decir que una cosa 'participa' de una forma es decir que manifiesta una posibilidad particular de ella. Decir que x es causado por participar de la forma X puede ser deficiente, en cuanto al poder explicativo (la causa formal no es la causa eficiente), pero

implica que los individuos no son simplemente reductibles a configuraciones únicas y pasajeras de un sustrato material, aunque ese sea un aspecto de ellas, sino que ellas también son manifestaciones de un orden y regularidad que permea el mundo visible. Y por ello son cognoscibles por la razón.

No podemos conocer a un individuo como tal, porque siempre está transformándose en lo que no era, pero podemos conocerlo racionalmente como miembro de una 'clase', porque la clase tiene la estabilidad e identidad de las cuales el individuo carece. Lo que es único en un individuo sólo puede ser conocido a través de los sentidos, pero además posee una esencia o modo de ser universal no cambiante, con todas sus características universalmente aprehendibles por la razón.

Si la mayoría confunde el ejemplo con la Idea es porque el acceso a uno y otro es diferente. Como hemos adelantado, los objetos de conocimiento científico (las Ideas o Formas) deben existir porque: por una parte, no es posible conocer lo que no es, y por la otra, el alma tiene este conocimiento, pero no puede haberlo recibido de lo sensible, porque lo sensible es una mezcla de ser y no-ser y se halla en estado de movimiento y de cierto inacabamiento. En cambio, los inteligibles son la verdadera realidad, lo divino inmortal. Eggers considera que podría decirse que la realidad de los objetos físicos y opinables es devaluada, en cuanto que son vistos como lo que se genera y deviene, lo humano y mortal.

Sin embargo, es preciso señalar que no se trata de dos mundos separados sino dos ámbitos distinguibles, el inteligible y el visible- opinable. En el *Fedro* (247 c) Platón habla de un ámbito supracelestial (*hyperuranion*) pero lo hace en el contexto de un mito.

Para Platón las Ideas no son universales hipostasiados como creía Aristóteles. No se llega a la idea de cuadrado a partir de la abstracción de los caracteres comunes a todos los cuadrados sino a la inversa, teniendo la idea de cuadrado, el geómetra dibuja cuadrados.

Se podría resumir la argumentación a favor de las Formas del siguiente modo:

1. Sólo se puede conocer algo que 'es'.
2. Lo que es, es completamente cognoscible.
3. En cambio, lo visible es equívoco (en cierto modo es lo que es pero en cierto modo no lo es) de modo que está en un punto intermedio entre 'lo que es completamente' y lo que 'no es en absoluto'.
4. Lo que está entre lo que es y lo que no es, está entre el conocimiento y la ignorancia, es 'opinable' pero no es 'cognoscible científicamente'.
5. Opinión y conocimiento son poderes diferentes dirigidos a cosas diferentes: la primera se refiere al ámbito del devenir, del cambio y la segunda, al ámbito del ser.

Sin embargo, Dorter observa que el paso de 1 a 2 es falaz. No necesariamente todo lo que es, es completamente cognoscible. Sólo si se acepta de antemano que las Formas son a la vez lo que es y lo que es cognoscible, no se necesita demostrarlo.

¿Qué significa que una Forma 'es lo que es'?

1. 'es' en sentido absoluto: existe per se (sentido existencial de 'ser') porque no cambia, no está en tránsito de no ser.
2. 'es' idéntica en sentido pleno: se relaciona consigo misma siempre del mismo modo (sentido predicativo de 'ser'). La Forma de lo Bello es siempre y sólo la Forma de lo Bello, no está mezclada con lo que no es ella misma (en el contexto de la *República*) y mucho menos con su contrario;
3. 'es lo verdadero': sólo ella admite la afirmación sin ambigüedad (sentido verídico de 'ser').;

Es necesario considerar que la distinción entre 'conocimiento' de lo que es, y 'opinión' de lo que es intermedio entre ser y no ser, es un pilar algo simple, que se matiza en el siguiente libro, cuando Soc dice que no tiene conocimiento de la idea de Bien sino sólo 'opinión de ella' (usa 8 veces palabras emparentadas con *dóxa* desde 506 b-e). Del mismo modo, si el conocimiento y las cosas físicas estuviesen tan divorciados, la filosofía no podría hacernos mejores conocedores como para gobernar el mundo físico.

Los problemas hermenéuticos que plantea Aristóteles se derivan de una distinción demasiado rígida de los pares de opuestos. Si el 'ser' estuviese separado muy estrictamente del 'devenir', no podría funcionar como la causa y naturaleza esencial de las cosas en movimiento. Si el conocimiento estuviera escindido de la opinión, no podríamos usar el punto de partida *falible* (la opinión) para acceder al conocimiento *infalible* (la ciencia).

Por otra parte, que Soc hable de 'opiniones sobre las Formas' no implica que la diferencia entre lo inteligible y lo visible se suprima, sino sólo que no hay una manera simple de expresar esta cuestión. Así, la doctrina de los dos ámbitos: conocimiento de las Formas y opinión de lo visible y mutable es sólo provisionalmente adecuada. La razón usa el mundo visible para comprender el mundo inteligible y la diferencia entre ambos es una de sus hipótesis, pero cuando pasamos a la intelección directa (*noesis*) debemos desprendernos de la rigidez de la distinción. Consideremos por ejemplo, que el alma es, ella misma, una excepción a la distinción, pues no pertenece a ninguno de estos dos mundos: por una parte, no pertenece al orden del *devenir* porque es invisible (como dice Soc en el *Fedón* 79 a-b) y semejante a lo divino (*Rep.* 490 a-b), y por la otra, no pertenece al ámbito del *ser* porque es inseparable del movimiento. El alma media entre ambos órdenes y liga el ámbito corpóreo al inteligible. Cuando Platón nos dice que la división del alma en tres partes es meramente instrumental o plástica, y que admite ser subdividida en innumerables grados entre el apetito y el razón precisamente desea enfatizar que ella es un continuo entre un orden y el otro.

Las formas no sólo implican que hay orden y regularidad en el mundo sino que el conjunto particular de las formas evidencia algo que está en la base subyacente de ese orden: la Idea de Bien.

2. La imagen del sol y la Idea de Bien (505 a - 509 c)

El bien es lo que todos persiguen; sólo adivinamos que existe, pero el alma no es capaz de captar adecuadamente lo que es el bien (505 d-e), sólo hay una consciencia pre-cognitiva de lo que es, sin la cual no podríamos reconocerlo y beneficiarnos de él.

En *Rep VI*, (534 b-c) Soc dice que es necesario “definir la Forma del Bien argumentativamente y pasar todas las pruebas como en una batalla... y emerger de todo ello con un *logos* no vencido” pero este cometido no lo realiza en los diálogos sino probablemente, como dice en la Carta VII, ‘en el diálogo amistoso de las refutaciones (*elenchoi*), en el intercambio de preguntas y respuestas sin hostilidad (344 b)’, i.e. probablemente en la intimidad con sus amigos.

Soc dice tener ‘opiniones’ sobre él, pero las opiniones sin conocimiento no son bellas. Sin embargo, explica la cuestión mediante una comparación: el Bien es como el sol en cuanto a sus funciones. Las cosas múltiples son vistas, las Formas son pensadas. Pero lo que es el sol en el ámbito visible lo es la Idea de Bien en el ámbito inteligible. El sol aporta la visibilidad a los entes naturales y también su vida: generación, crecimiento y nutrición; la Idea de Bien confiere a las Ideas el poder de ser conocidas (su inteligibilidad), el existir (*to einai*) y su modo de ser esencial (o esencia) (*ousía*), pero ella misma está más allá del ser/esencia (*epékeina tês ousías*) en dignidad y poder. Y Glaucón comenta muy cómicamente: ‘Por Apolo (*a-pollón*: no-mucho: uno, los pitagóricos llamaban a la Unidad o lo Uno con el nombre ‘secreto’ de Apolo, Plotino, *Enéadas V*, 6), qué exceso daimónico (509 c).

Szlezák sintetiza las características de la Idea de Bien, del siguiente modo:

1. La Idea de Bien es cognoscible. Objeto supremo de enseñanza y aprendizaje (*megiston máthema*).
2. La Idea de Bien es causa: (506 e 6- d 3)
 - a. causa del ser de las Ideas: les otorga su ser y su esencia (*to einai kai then ousian*). La Idea de Bien no es *ousía* sino que está más allá de la *ousía* en dignidad y poder (*alla eti hepekeina tes ousías presbeia kai dunamei huperéchontos*, 509 b 9-10);
 - b. es causa de la cognoscibilidad y verdad de las cosas perfectamente cognoscibles que son las Ideas y de la capacidad cognoscitiva del alma;
 - c. actúa sobre el mundo inteligible como un rey, como el sol lo gobierna todo en el mundo sensible.
3. Es principio de todo. La Idea de Bien ha producido al sol que es causa de las cosas sensibles, de modo que es causa de todo lo sensible e inteligible, y de todo lo recto y bello. Es *arche* de todo (511 b 7).
4. El que conoce en sentido estricto, accede a las Ideas y accede al *arche* a través de la conexión entre ellas, ateniéndose a las cosas que de él dependen.
5. El camino de acceso es la dialéctica, en su doble movimiento: ascenso escalonado hasta el comienzo libre de supuestos y el descenso ordenado desde lo más alto a lo más bajo.
6. Cada alma hace todo en virtud del Bien: la Idea de Bien es causa final última.
7. El conocimiento del Bien es la felicidad para los hombres.

Aunque estas consideraciones se presentan como una ‘opinión’ de Soc y de suposiciones no fundamentadas, puesto que hay una cierta conexión interna entre las proposiciones, y se quiere explicar un objeto, el autor sí piensa que estamos delante de una teoría del principio.

Las doctrinas no escritas (*agrapha dogmata*) de las que Aritstóteles da testimonio, hablan de dos principios, lo Uno y la Díada y de la generación de las Ideas números (números simbólicos no operables entre sí), las Ideas o Formas y las ideas matemáticas.

El autor considera que la identificación del Bien con lo Uno ya está en la *Rep.* (igual que Gadamer), y que la segunda doctrina es más completa y reveladora. El Bien o lo Uno (Arist. equipara ‘bueno’ y ‘uno’ en *Met.*, N 4, 1091 b 13-15) es causa de lo Bello; en cambio, de lo malo, hay que buscar otra causa, a saber: la dualidad o Díada (II, 379 b 15, c 6-7).

Como fin de todo deseo, el bien otorga unidad a la persona: ser bueno es convertirse en uno a partir de muchos, ser uno consigo mismo, ser amigo de uno. La virtud es una, el vicio múltiple. Bueno es para el estado lo que le da unidad. Lo que es, es ante todo, *un* ente y no puede ser conocido sino como *un* objeto de conocimiento.

La característica ontológica principal de la idea o forma es ser una (476 a 5-6). Algo es cognoscible como verdadero y objeto de la *noesis* en la medida en que constituye una unidad. Y la ciencia los aprehende en su capacidad de identificar unidades. Por lo demás, el Bien, que es Padre y Rey, no podría engendrar sin una madre, la Diada, de modo que es posible reunir lo que se dice en la *Rep.* y lo que se afirma en el *Filebo*. Lo lógicamente anterior es para Platón ontológicamente anterior también, ya que lo mismo hay para el pensar que para el ser como dice Parménides en el F 3.

Sentado el principio de que ‘bien es lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo adivinando que existe’ (505 e), vuelve a plantear la pregunta sobre qué es el bien: ¿placer o ciencia? (el mismo problema central del *Filebo*). Siente miedo al ridículo otra vez, de modo que hablará no del Bien sino del ‘hijo del Bien’.

Cada multiplicidad es una unidad, de acuerdo con una Idea única, por lo que denominamos a cada una ‘lo que es’ (507 b).

El sol da la luz para que la vista pueda ver el objeto visto; el sol es la Idea de Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende (lo que es, no nace ni perece), es causa de la ciencia y la verdad. La luz y la vista son afines al sol, pero no son el sol, la verdad y la ciencia son afines al bien pero no son el Bien (509 a). Como el sol no sólo es causa de conocimiento sino del existir y ser de cada cosa, así el Bien es causa del existir y la *ousía*, pero él mismo está más allá de la *ousía* en cuanto a dignidad y potencia (509 b-c).

¿Qué significa que la Idea de Bien está más allá del ser o de la esencia? Por una parte, es probable que quiera significar que el Bien está más allá de nuestra comprensión de su esencia, que no podemos definirlo con propiedad, sino que hemos de contentarnos con ‘opiniones’ del tipo que Sócrates expresa aquí. Según Dorter, Soc está diciendo algo semejante a lo que dirá luego: que el nivel más alto de la intelección (*noesis*) está más allá de lo que podemos poner en palabras (533 a). En el libro V, Soc habla del bien, lo bello y lo justo como Formas entre todas las demás (476 a 5) pero ahora que pasamos a la intelección, nos dice que el Bien es algo más que eso. A un cierto nivel, es una Forma como otras, porque llamamos a algunas cosas ‘buenas’; pero a otro nivel, el Bien es la razón de ser de todas las Formas, porque el ser, como un todo, es bueno. De modo que aunque Platón no hace una distinción coherente entre *idea* (Idea) y *eidos* (forma) en general, curiosamente aquí, distingue verbalmente la Idea de Bien que está más allá del ser o de la esencia, del *eidos* del Bien que es un ente, en virtud de la Idea de Bien. (La distinción que usamos entre mayúsculas o minúsculas es un agregado muy posterior que no está en Platón).

Si la Idea de Bien está más allá del ser, (por lo que no puede ser idéntico con el ser), la analogía con el sol será completa si el sol está más allá de toda generación, si se lo considera un dios inmortal, y la referencia a Apolo podría tener este significado, como dios solar.

Es posible considerar este pasaje como el origen de la posición emanantista del neoplatonismo. Cuando Soc dice que la intelección, tras haber llegado a conocer el bien en sí mismo, desciende nuevamente a la conclusión, moviéndose desde las formas, a través de las formas para concluir en formas, esto sugiere que las formas que nacen del Bien podrían estar jerárquicamente ordenadas del modo que lo requiere el emanentismo. Puesto que el sol también es hijo del Bien (509 b) podemos considerar tanto al ámbito inteligible como al visible, como emanando del Bien.

Tanto en el *Timeo* como en la *República* el tema de la Idea de Bien es tratado por analogía con sus 'hijos' (el primer caso el Demiurgo, dios artesano ordenador, puede ser considerado como 'hijo' del Bien, en el otro el divino sol es el 'hijo' del Bien). El Demiurgo hace el mundo, y su creatividad es una imagen de la creatividad del Bien. Lo hace porque no es celoso ni envidioso, sino que, siendo bueno, desea que todo sea tan semejante a él como sea posible (29 e). De cualquier modo el emanentismo debe ser descartado porque en Platón el mundo no es creado de la nada sino ordenado a partir de un material pre-existente en desorden: el Demiurgo no crea las formas ni el receptáculo en el cual el resto de la composición es recibido (49 a).

3. El paradigma de la línea dividida (509 d- 511 e)

Dividida una línea en dos secciones desiguales, tendremos una Sección Visible y otra Inteligible. Cada una de ellas puede dividirse en otras dos.

Así, tendremos, en la *Sección Visible*:

1. una subsección de imágenes (sombras, reflejos) y
2. una subsección de objetos físicos (seres vivos y artefactos).

En cuanto a los grados de conocimiento, a la Sección Visible le corresponde la *Opinión* y dentro de ella,

1. a la subsección constituida por imágenes le corresponde la conjetura (*eikasía*) (según Dorter, incluye el discurso erístico de los sofistas, que mira en palabras que imitan las cosas pero no mira las cosas mismas) y
2. a la subsección de objetos físicos le corresponde la creencia (*pistis*).

A su vez, la *Sección Inteligible*, a la que corresponde el nivel de la *Ciencia*, se puede dividir en:

3. Una subsección que estudia los entes matemáticos, en la cual el alma se sirve de supuestos (*hypothéseis*) usando formas o ideas (geometría y cálculo) que bajan hasta la conclusión, y también se sirven de figuras dibujadas que discurren en vista del cuadrado en sí y de la diagonal en sí. En esta sección el alma usa como imágenes los objetos físicos. Este grado de conocimiento se llama razón discursiva (*dianoia*).
4. En la otra subsección, la ciencia dialéctica usa los principios como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, (la Idea de Bien) que es un principio no supuesto, (*anypothetos arche*) y concluye, a partir de él, sin servirse de lo sensible, sino

de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas. Este grado de conocimiento del alma es la Inteligencia o Intelección directa (*nous*) (509 d – 511 e). La *noesis* procede hacia arriba: de las hipótesis al principio no supuesto, anhypotético, la Idea de Bien, a partir de formas, a través de ellas y hacia la unificación de las clases procediendo sinópticamente hasta alcanzar el primer principio.

La *dianoia* es a la *noesis* (intelección) lo que la *eikasía* a la *pistis*: cada grado se funda en el anterior para avanzar, porque la línea es continua, no tiene abismos de separación. El pensamiento hipotético (o la razón discursiva) puede hacer inferencias válidas, pero no puede justificar sus principios. Sólo el último escalón puede llegar hasta ellos.

Para la *dianoia* las Ideas no son Ideas sino supuestos: para el matemático el círculo perfecto no existe por sí mismo sino que es un supuesto para operar con él y con los círculos materiales particulares.

Dianoia y *Noesis* tienen el mismo objeto inicial: las Formas, la *dianoia* las considera en cuanto causas, y atiende a lo que se sigue de ellas, la *noesis* las considera efectos (cómo se siguen del principio del Bien). Mientras la *dianoia* no ve todas las Formas relacionadas entre sí; la *noesis* unifica todas las Formas en la Idea de Bien, que es su fuente común. Las Formas como articulaciones de la racionalidad o bondad del mundo no son sólo efectos del Bien sino también imágenes suyas; a su vez las cosas físicas, al participar de las Formas, son imágenes de ellas. El objeto de un nivel es la imagen del nivel superior.

Puesto que las formas son productos del Bien, la estructura de la realidad articulada por las Formas, de las que las cosas participan, no es un ámbito entre otros muchos posibles mundos, sino que es la consecuencia necesaria de la bondad racional que es su principio creativo. Este es el resultado del ejercicio noético.

¿Es posible justificar estas afirmaciones a los escépticos? Aquellos que viven en el nivel de la conjetura o la creencia (*eikasía* o *pistis*) no admiten realidad alguna más allá de la física, e incluso aquellos que acceden a la razón demostrativa y perciben una realidad inteligible (a nivel de las matemáticas, por ejemplo) no reconocen que ella tiene su fuente en el bien. La única manera de aceptar lo que Soc dice es acceder cada uno al nivel de la *noesis*.

Pero ¿cómo un mundo que es percibido como un campo de batalla de intereses en el que la justicia sólo existe como un artificio contra la injusticia natural, un mundo en el que el injusto prospera y el justo sufre, puede ser consecuencia de la bondad?

Soc considera que es imposible dar una explicación de la naturaleza del bien y de lo que se deriva de él. Aunque en el *Timeo* Platón muestra que las estructuras, siendo buenas en sí mismas, admiten cierto sufrimiento del individuo para beneficio del conjunto y porque cierta contingencia entra necesariamente en la existencia cuando ésta es individual.

4. La alegoría de la caverna

Soc muestra cómo la diferencia entre el mundo dentro y fuera de la caverna ha de tomarse como una imagen del mundo visible e inteligible respectivamente, de modo que

la caverna es una ilustración de los principios de la Línea dividida, con implicaciones políticas, que nos marca el camino a seguir.

Las marionetas esclavas y encadenadas en la caverna corresponden al nivel de las cosas vivientes en la Línea; y las sombras proyectadas en la pared del fondo son semejantes a las sombras y reflejos en el agua, de la Línea.

Dorter considera que las cadenas representan la coerción de adultos y pares sobre los jóvenes, que les impide percibir la verdadera realidad: la educación corrupta de la masa que chilla ante lo que le gusta, o vocifera ante lo que le disgusta, en forma irracional. Los que manejan las marionetas son los que manipulan a otros para que crean lo que ellos mismos no consideran verdadero: los que hablan corresponden a los sofistas, poetas, retóricos, políticos demagogos, etc., en tanto que los que permanecen en silencio, representan a los legisladores, pintores y escultores.

Las predicciones no responden al conocimiento o análisis de las sombras sino a las sucesiones a las que están acostumbrados. Si uno 'por naturaleza' (porque el alma busca naturalmente la verdad) se liberase, se curaría de las deformaciones, pasando de un estado acrítico de aceptación de lo que se le dice y se le muestra, a un estado de búsqueda. Al comienzo este proceso se revela doloroso, al igual que el que sufre quien es cuestionado por Soc, y cree que éste lo engaña y que la verdad se halla en sus creencias previas, aunque no sea capaz de defenderlas racionalmente.

La caverna es el ámbito en el que vivimos y el fuego en ella es el sol: afuera está el ámbito inteligible, las Ideas, y el sol es la Idea de Bien.

La educación no consiste en inculcar unos contenidos dentro de un sujeto, como si pudiera insertarse la visión en ojos ciegos, sino que implica volver el ojo de la inteligencia, desde las tinieblas hacia la luz, moviendo al unísono toda el alma, de modo que el ésta no lucha contra sí misma: a nivel de la *noesis* la fuerte necesidad de autocontrol enfatizada en el libro IV, se evapora, porque el sujeto es capaz de alcanzar la excelencia desde la sabiduría, de un modo placentero, no conflictivo.

Los gobernantes así educados deben gobernar. La educación no consiste en poner la facultad de ver sino en torcer el órgano del alma de modo más fácil y eficaz hacia los objetos reales, posibilitando la corrección. Las excelencias del alma exigen hábito y ejercicio, pero la excelencia de comprender es algo más divino, que nunca pierde su poder, y que, según hacia dónde sea dirigida resulta útil y provechosa o inútil y perjudicial.

El que es astuto y penetrante, si está forzado a servir al mal, tanto más mal produce. Pero si desde la infancia se podara en tal naturaleza el peso plumífero y su afinidad con el devenir, su adhesión a la glotonería, lujuria y placeres de esa índole que inclinan hacia abajo la vista del alma, liberada de este peso se volvería hacia lo verdadero y con este mismo poder penetrante lo vería (519 a b).

No pueden ocuparse de la política, ni los que carecen de educación e ignoran la verdad ni a los que se les permita pasar todo su tiempo en los estudios, como si ya hubiesen alcanzado la isla de los bienaventurados después de la muerte.

Los fundadores del estado habrán de obligar a los mejores a emprender el estudio, contemplar el bien y ascender, para luego descender junto a los prisioneros y persuadirlos o forzarlos, a armonizar en el estado unos con otros prestándose los beneficios que cada uno sea capaz (el todo está antes que la felicidad de la parte). El que se haya formado solo en la filosofía, puede, en buena justicia, no compensar su crianza a nadie, pero los que hayan sido formados por el estado se deben a él e irán cada uno por turno, descendiendo hacia la morada común con los demás: adaptarse a las tinieblas y ver mil veces mejor las cosas de allí y saber de qué son imágenes las cosas, por haber visto antes las cosas bellas, justas y buenas en sí mismas.

Es la vigilia del estado, que no se duerme en las sombras de las luchas de poder. Debe gobernar el que menos lo anhele, el que está alejado de disensiones lo hará mejor.

No podrán negarse porque estamos ordenando a los justos cosas justas, son los ricos, no en oro, sino en la riqueza que hace la felicidad: una vida virtuosa y sabia. No luchan por el poder para conseguir la riqueza. Los filósofos prefieren otros honores y un modo de vida mejor que el de gobernante del estado.

Según E. Trías, la imagen del Bien, posee más dinamismo y energía que todo lo que existe y por ello está ‘más acá y más allá’ de todo lo existente, fuente de vida y de sentido. Se da a la inteligencia para capacitarla de comprensión y de expresión lógico-lingüística.

‘La grandeza del diálogo platónico estriba en la exigencia ética, por amor a la justicia y a la ciudad, de que una vez efectuado el ascenso, sea preciso exigir a los liberados prisioneros su retorno a la caverna’.

Al perder el arriba y el abajo no se sabe en consecuencia si avanzamos o retrocedemos, si nos elevamos o vamos decayendo.

Platón intenta situarse por encima de los límites de lo pensable, un nuevo territorio del pensamiento en el cual puedan concebirse las instancias mediadoras que permiten, intercambios y comunicación entre lo que nos trasciende, (Bien, Belleza o Verdad) y nuestra existencia cavernosa, instalada en el mundo de lo que nunca es y siempre deviene, de la fugitiva irrealidad relativa a lo que llamamos ‘realidad’.

Bibliografía

- Kahn, Ch., *Plato and the Socratic Dialogue, The Philosophical Use of a Literary Form*, (CUP, 1996).
- Eggers Lan, C., *El sol, la línea y la Caverna*, Colihue Universidad, 2000 (=1974)
- Eggers Lan, C., *Platón, República*, Madrid, Gredos, 1986, Introducción.
- Dorter, K., *The Transformations of Plato's Republic*, Lexington, 2006
- Szlezák, T. ‘La Idea del Bien como *arche* en la *República* de Platón, en *Los Símbolos de la República VI-VII de Platón*, PUCP, Lima, 2003.
- Trías, E., ‘Presentimiento de la ciudad fronteriza (sobre la *Politeia* de Platón)’, en *Teoría*, UNAM, México, Jun. 2003, p. 17-37.