

*Raúl Gutiérrez*  
*Editor*

# LOS SÍMILES DE LA REPÚBLICA VI -VII DE PLATÓN

## Capítulo 10



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FONDO EDITORIAL 2003

*Los símiles de la República VI-VII de Platón*

Editor: Raúl Gutiérrez

Diseño de carátula: Edgar Thays

Copyright © 2003 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Plaza Francia 1164, Lima  
Telefax: 330-7405. Teléfonos: 330-7410, 330-7411  
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

ISBN: 9972-42-529-0  
Depósito Legal:-1501052003-0985

Primera edición: febrero de 2003

Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

## BIEN, INTELLECTO Y DEMIURGO EN PLATÓN\*

Francisco L. Lisi

Las numerosas contribuciones que se han dedicado a las tres alegorías que ocupan gran parte de los libros VI y VII de la *República* demuestran la importancia que se les ha atribuido para la comprensión de la ontología platónica. Este hecho no ha significado en modo alguno que se alcanzara una cierta unanimidad. Durante los años sesenta H. J. Krämer dedicó importantes trabajos a intentar demostrar la necesidad de recurrir a la «doctrina no escrita» para comprender cabalmente el significado de los pasajes.<sup>1</sup> En un reciente trabajo M. Baltes<sup>2</sup> puso en duda el carácter trascendente de la idea del bien en la *República*. La importancia de los pasajes en cuestión para lo que se ha dado en llamar *la nuova immagine di Platone* son evidentes. En primer lugar, la demostración de que la doctrina de los principios se encontraba ya en el fundamento de la filosofía implícita en la *República* quedaría invalidada, un punto fundamental en el trabajo de Krämer. Más importante que esto, es el hecho de que se habría demostrado que un documento de primera importancia en la obra escrita no sustenta la interpretación de la escuela tubinguesa, es más, que directamente la contradice. En efecto, H. Krämer<sup>3</sup> describía la relación entre los principios supremos y el resto de la realidad en los siguientes términos: «L' essere è definito come ciò che è "generato" a partire dai due principi mediante delimitazione e determinazione del principio materiale da

\* Este trabajo ha sido realizado en el marco del proyecto de investigación BFF 2000-0080, subvencionado por el Ministerio de Ciencia y Tecnología de España.

<sup>1</sup> Especialmente significativos son H. J. Krämer. «Über den Zusammenhang von Prinzipienlehre und Dialektik bei Platon. Zur Definition des Dialektikers Politeia 534 b-c». *Philologus* 110, 1966, 35-70; ahora en: J. Wipperfurth (ed.). *Das Problem der ungeschriebenen Lehre Platons*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1972, 394-448, y H. J. Krämer. «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, 'Politeia' 509 B». En: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, 1969, 1-30. El primero de los artículos trataba de demostrar que la visión de la dialéctica que aparece en el libro VII, especialmente 534 b-d, presupone la identificación del bien con lo uno y su concepción como el género de géneros y como el elemento último más simple, tal como se trataba en las lecciones orales de la Academia. En el segundo, intenta demostrar que la idea del bien es trascendente al ser.

<sup>2</sup> M. Baltes. «Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* beyond being?». En: M. Joyal (ed.). *Studies in Plato and the Platonic Tradition. Essays Presented to J. Whittaker*. Aldershot, 1997, 1-27; ahora en: M. Baltes. *DIANOHMATA. Kleine Schriften zu Platons und zu Platonismus*. Stuttgart/Leipzig: Teubner, 1999, 351-371.

<sup>3</sup> H.J. Krämer. *Platone e i fondamenti della metafisica*. Milán: Vita e Pensiero 1982, 156.

parte del principio formale, e che in certo qual modo è come un *misto*. Questo è il nocciolo della *concezione ontologica di fondo* di Platone. Ne consegue che i principi medesimi non sono essere, ma, in quanto costitutivi di ogni essere, sono *anteriori* all' essere, e, quindi, l' unità come principio di determinazione è *al di sopra* dell' essere, il principio materiale indeterminato come non-essere è piuttosto *al di sotto* dell' essere».

## I. ¿Es trascendente la idea del bien?

El artículo de Baltes procura corregir algunos de los aparentes excesos de la interpretación de Krämer que intenta diferenciar entre ἔν y ὄν de manera tal que define a lo uno como «*Nichtseiendes*» y «*Überseiendes*» y sostiene que se encuentra «ἐπέκεινα τοῦ ὄντος oder ἐπέκεινα τῆς οὐσίας».<sup>4</sup> Para apreciar la interpretación de Baltes hay que distinguir su crítica de los que sostienen que la idea del bien es trascendente al ser de su intento por colocar la idea del bien dentro del mundo ideal. En otras palabras: el hecho de que la idea del bien no sea trascendente al ser no implica que no sea trascendente al mundo ideal. En efecto, Baltes sostiene que es la cima del mundo ideal y que, en tanto ser y verdad *per se*, es la causa de las ideas que son y son verdaderas, por participación en él (359 ss.), pero subraya que la idea del bien es una idea más dentro del mundo ideal. A primera vista, la interpretación es sorprendente y parece ser contradicha por el mismo texto de manera explícita en 509 b9-10, ya que en él parecería estar claramente indicada la trascendencia de la idea del bien *respecto de las ideas*. El carácter fuertemente espacial de la expresión ἐπέκεινα τῆς οὐσίας y el contexto en el que se realiza la afirmación hacen imposible compaginar este pasaje con una interpretación inmanentista.

Una de las primeras críticas que es necesario hacer a la interpretación inmanentista es que se aferra a una supuesta «literalidad» estricta, pero que no toma en cuenta el contexto en el que se producen las diversas afirmaciones. La interpretación de la alegoría del sol debería partir de las condiciones mismas establecidas por Sócrates, este es el primer requisito de la literalidad. Por ejemplo, en el caso del sol, M. Baltes (1997, 358), afirma: «To say that according to Plato, the sun does not belong to the realm of γένεσις would be nonsense, for it is generated by the Idea of the Good (500 B12 f., 517C3), it belongs to the realm of ὄρατά, and is perceived by ὄψις, as Plato himself tells us (508 B 10). Besides, it is subject to locomotion and therefore not wholly unchangeable. But the sun is not itself γένεσις of the same kind as that which it furnishes to the visible things. Hence it does belong to γένεσις an yet it is not like the visible things of which it

<sup>4</sup> Cf. H.J. Krämer (1969) 10. Idem. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Carl Winter 1959, 427 ss

is the cause». No obstante, en el contexto establecido por la alegoría se afirma, de manera taxativa, que el sol no es γένεσις (οὐ γένεσις αὐτόν [sc. τὸν ἥλιον] ὄντα; 509b 4). Baltes pasa por alto aquí que la afirmación de Platón va dirigida a la trascendencia del sol respecto de los objetos del mundo sublunar y pasa por alto también, que en la misma alegoría de la línea, que él trae a colación (359), las ideas son claramente trascendentes respecto de los entes matemáticos, aunque estos sean clasificados entre los entes inteligibles. El intelecto es proporcionado por el bien (VII 517 c3-4) y, por tanto, es lógico que la idea del bien sea captada por él, si hay algún órgano humano que pueda hacerlo. Pero lo que más parece apuntar a la trascendencia de la idea del bien es el hecho de que es αἰτία, causa, de las ideas (508 e3-4, 509 b6-8).

De la misma manera, contrariamente a lo que sostiene M. Baltes (1997, 355, §9), el hecho de que la división principal en la alegoría de la caverna sea entre el exterior y el interior de la caverna, no implica que no existan subdivisiones que indican la pertenencia a ámbitos de la realidad diferentes. Así como en la caverna no pertenecen al mismo ámbito del ser las sombras sobre el muro y los objetos que las proyectan al pasar delante del fuego, sucede lo mismo en la parte superior: los reflejos de los objetos y los objetos en sí no tienen la misma entidad, así como los objetos del mundo superior pertenecen a una esfera ontológica diferente de los que se encuentran en el cielo y estos, a su vez, de la idea del bien. Esto está claramente marcado en el proceso de conocimiento que va avanzando de estadio en estadio y marca un estadio especial para la visión del bien.

Estas observaciones no invalidan el punto principal de la refutación de la tesis de H. J. Krämer (1969): en el texto platónico no hay ningún pasaje que indique que la idea del bien sea trascendente al ser y, mucho menos —un punto no suficientemente subrayado por M. Baltes (1997), a mi entender—, que esa trascendencia se comprenda en el sentido de una anterioridad al ser, como un *Nichtseiendes*.<sup>5</sup> No obstante, las razones aducidas más arriba indican que también la tesis inmanentista de Baltes tropieza con graves dificultades. La pregunta que debería plantearse entonces es cuál es el tipo de trascendencia que aparentemente tiene la idea del bien y cuáles son sus implicaciones. Para ello, es necesario partir de un análisis detallado de la alegoría del sol.

## II. La alegoría del sol

Antes de iniciar la interpretación concreta de la alegoría, quiero hacer explícitos en la medida de lo posible los principios que van a guiar mi interpretación. Lógicamente, esto no puede realizarse de manera exhaustiva en este lugar, por lo

<sup>5</sup> Tampoco afirma tal cosa ninguno de los pasajes aristotélicos aducidos por H. J. Krämer (1969, 18s. n.50): *Met. A* 6.987 b22 ss., B1 966 a6 s., 4, 1001 a9 ss.; K2 1060 b7, N 4, 1. Estos pasajes indican, más bien, la no trascendencia de lo uno.

menos en lo que a la parte «positiva» de la interpretación se refiere. Aun a riesgo de despertar la impresión de un cierto «primitivismo» interpretativo, quiero intentar recuperar la literalidad del texto. En ese sentido, la interpretación de Baltes es un paso en la dirección correcta. La trasgresión de la literalidad debe estar fundamentada en razones muy convincentes y no puede contradecir de manera explícita lo que el texto afirma. En caso contrario, la interpretación será cuestión de fe y no de ciencia, porque no habrá manera de verificar o invalidar las hipótesis y se abrirán las puertas a la hermenéutica de la fantasía. Literalidad implica, ciertamente, no proyectar en el texto aquello que no está en él ni equiparar los términos que no se encuentran equiparados, en otras palabras: atender a las diferencias. Como se ve, se trata de principios elementales y practicados y conocidos, sin duda, por todos.<sup>6</sup>

Las tres alegorías van precedidas de una discusión sobre la naturaleza del bien (504 a2-506 e7) que finaliza con la negativa de Sócrates a disertar sobre ese tema y con su propuesta de considerar, a cambio, el sol, al que califica de descendiente (ἔγκονος) del bien. Esta introducción define la perspectiva desde la que hay que leer las tres alegorías. En ella, se refutan dos concepciones del bien que son de capital importancia en el *Filebo*, la de los que lo identifican con el placer y la de los que lo equiparan a la inteligencia (φρόνησις; 505 b6, 7, c2) y la ciencia (ἐπιστήμη; 506 b3).<sup>7</sup> Mientras que la refutación de los hedonistas radica en la contradicción que implica la existencia de placeres claramente malos, la de los intelectualistas apunta a la carencia de contenido, la indefinición del término «bien»: hablan de la intelección del bien (φρόνησις τοῦ ἀγαθοῦ; 505 c2 s.), sin aclarar en que consiste ese bien. La crítica apunta al contenido implícito del pasaje: la naturaleza del bien está relacionada con la medida. El bien es la medida más exacta (cf. 504 c1-4, e2-3). Esta medida es, a su vez, principio de conocimiento y de utilidad (505 a2-b3). La introducción enfatiza también la unidad entre el ser efectivo y las cosas buenas en el campo de los entes particulares (505 d5-506 b1). La decisión de Sócrates de no expresar su opinión acerca de la naturaleza concreta del bien, e. d. lo que criticaba a los representantes de la identificación del bien con la ciencia y la inteligencia, no debe ocultar el hecho de que ya ha caracterizado su esencia de manera implícita como la medida más excelsa, la medida por excelencia. Es evidente que la proximidad a la problemática del *Filebo* no es casual: la identificación del bien con la medida es, a la luz de ese diálogo, una indicación directa de su acción como límite y como número (cf. *Phil.* 25 c1-27 c1, en especial 25 d11-e1). Sócrates no ha dicho nada expreso sobre la idea de bien, pero, a partir de su exposición, es

<sup>6</sup> Estos principios no pueden ser reemplazados por declaraciones, por más enfáticas que estas sean, tal como sucede de manera paradigmática en el caso del trabajo de A. S. Ferguson. «Plato's Simile of Light». En: *The Classical Quarterly* 15, 1921, 131-152, cf. especialmente pág. 134.

<sup>7</sup> La recurrencia de esta temática en este lugar muestra que el principio hermenéutico que debe guiar toda interpretación es el presupuesto de la unidad del pensamiento platónico y no el de su cambio.

evidente que su naturaleza está relacionada con el número y no es descabellado pensar que en especial con el primer número y límite, la unidad (dejando sin definir aquí qué tipo de unidad es ese primer límite y medida origen y fundamento de todos los límites y medidas).

Pero, además, la negativa de Sócrates a avanzar en la clarificación de la naturaleza de la idea del bien (506 d7-e5; cf. 509 c1-10) desvía el curso del diálogo hacia otro cauce. En esta nueva perspectiva, lo importante son los efectos del bien como causa y no precisamente como causa final o formal (para decirlo en la terminología aristotélica, cfr. esp. *Resp.* 508 b9-10, 508 e3). El acento estará puesto en la característica del bien como causa eficiente.<sup>8</sup> En efecto, ese es el significado específico que tiene el término ἀίτια en el excursus del *Filebo* analizado anteriormente (26 e1-27 b2, especialmente 26 e6-8). La relación con el esquema del *Filebo* se ve acentuada por la terminología que utiliza Sócrates. Tal como ha señalado,<sup>9</sup> en ese diálogo, así como en la *República*, se utiliza el verbo γεννᾶν para indicar un proceso de creación por el cual se transmite un principio matemático de orden del mundo ideal al mundo del devenir.

La respuesta de Sócrates, por tanto, cambia la perspectiva (K. Philipp 1980, 68). No describe la naturaleza de la idea del bien, sino que ahora se centra en ella como productora del sol y de la realidad, como un principio causal en el sentido más pleno, que es ser el fundamento de todo el ser. La letra de la alegoría no permite una interpretación diferente. La idea de que el sol es causa se repite (508 b9, 509 b2-4)<sup>10</sup> y se repiten también las afirmaciones sobre el carácter creador de la idea del bien (cf. τὸν τόκον καὶ ἔγκονον αὐτοῦ τοῦ ἀγαθοῦ 507 a3, τὸ τοῦ ἀγαθοῦ ἔγκονον, ὃν τὰγαθὸν ἐγέννεσεν, 508 b12-13). La perspectiva creacional —entendiendo por esto no el acto efectivo de la creación, sino el hecho de ser causa eficiente— desde la que es analizado el bien, se ve confirmada por la culminación de la alegoría que no sostiene tanto la importancia gnoseológica que tiene el bien, cuanto el hecho de que es la causa de la esencia (τὴν οὐσίαν)<sup>11</sup> y del ser (τὸ εἶναι; 509 b6-10) en el mundo noético. La comparación hace también evidente que tanto el sol como el bien son considerados en el marco de esta alegoría

<sup>8</sup> Aunque no ha profundizado su análisis en la dirección que lo hace el presente trabajo J. A. Notopoulos. «The Symbolism of the Sun and Light in the Republic of Plato». En: *Classical Philology* 39, 1944, 163-172, 223-240. 226) ha señalado la importancia de la noción de ἀίτια en estos pasajes.

<sup>9</sup> K. Philipp. *Zeugung als Denkform in Platons geschriebener Lehre. Die stilistische und ontologische Bedeutung des Verbs γεννᾶν und anderer biologischen Metaphern in Platons erhaltenen Werken*. Zurich (1980, 56), ha subrayado correctamente que la función generadora del sol se encuentra en esta alegoría en el primer lugar.

<sup>10</sup> También hay que tomar como una alusión al carácter creador del sol, creo, la afirmación de que el creador (δημιουργόν) hizo mucho más perfecto el sentido de la visión que el resto de los sentidos (507 c6-9).

<sup>11</sup> Utilizo aquí el término de reminiscencia aristotélica «esencia» por una cuestión práctica, ya que no se trata aquí de determinar el significado preciso de ese término y porque se encuentra en parte justificado por el sentido etimológico del término castellano.

como trascendentes. El sol no solo es causa de la percepción de los objetos de este mundo, sino también de la «generación, el crecimiento y alimentación de los objetos vistos, sin ser él mismo generación» (509 b2-4). El sol es considerado aquí como trascendente respecto de los objetos vistos, e. d. tiene una naturaleza cualitativa y esencialmente diferente de ellos. Lo mismo sucede con el bien. El bien agrega (cf. προσεῖναι, 509 b8) la esencia y el ser. Pero esto lo afirma Sócrates de manera explícita, el bien no es él mismo esencia, sino que se encuentra más allá de ella, superándola en dignidad y poder. Esta famosa frase indica claramente la trascendencia del bien respecto de la οὐσία. Si tenemos en cuenta el paralelismo que corresponde a la alegoría, es evidente que el ser está más allá de los objetos conocidos, que poseen οὐσία por causa del bien, como los objetos visibles son devenir, por la acción del sol. Este pasaje expresa claramente la trascendencia del bien respecto del mundo de los objetos noéticos. Dicho en otras palabras, respecto del mundo ideal. No se afirma en ningún pasaje que el bien esté más allá del ser, pero no queda, creo, ninguna duda razonable, en cuanto a su trascendencia *respecto* del mundo ideal.

Que esa es precisamente la intención de Sócrates, puede deducirse de los diferentes esfuerzos que hace para diferenciar el sol y la idea del bien de las otras realidades (cf. p. ej. 508 a11-b1, 508 e5-509 a5). La diferenciación apunta, además, a distinguir la posición socrática de aquellos que identifican el bien con la ciencia (ἐπιστήμη) o la inteligencia (φρόνησις), tal como habíamos observado más arriba.<sup>12</sup> El bien también debe ser cuidadosamente distinguido de los objetos conocidos y esta distinción es solo posible si es también causa, e. d. si se encuentra en un plano ontológicamente superior. El bien aparece aquí como algo diferente y superior que es a la vez *causa causarum* y *mensura mensurarum*. A esta dimensión ontológica va unida la gnoseológica: el *principium principiorum* es también —por ser límite y medida— la condición de posibilidad de todo conocimiento.

El lenguaje utilizado indica asimismo que ni el sol ni el bien son considerados principios únicos. En el caso del sol, es causa de solo algunos de los aspectos del devenir: generación, crecimiento, alimentación. No es principio ni de la disolución, la degeneración o la enfermedad. De la misma manera, el bien «agrega», «añade» (cf. παρεῖναι 509 b6; προσεῖναι, 8) verdad, esencia y ser a los seres noéticos. Sócrates habla como si el bien no fuera la única causa presente en el mundo ideal, como si hubiera otro u otros elementos que también entran en la constitución de este mundo, como si el mundo mismo se tratara de una mezcla de dos o más elementos. Si nos atenemos al esquema del *Filebo*, es posible observar que el bien actúa como causa eficiente imponiendo su medida, el límite que él mismo representa. Además, si aplicamos la alegoría hasta sus últimas consecuencias, el bien aparece como una causa eficiente constante, como los efluvios del sol son

<sup>12</sup> La referencia de Glaucón al placer en 509 a6-8 es una indicación de que el marco de referencia sigue siendo el puesto por la introducción al pasaje.

almacenados por el ojo (508 b6-7), así probablemente la acción permanente del bien sobre este mundo es como causa eficiente que produce la medida y el límite.

La alegoría del sol, introducida para clarificar en qué sentido el bien no es ni placer ni inteligencia, sino algo diferente de estos complementa, por lo tanto, la idea implícita en el pasaje introductorio: el bien no es solo medida, sino también causa eficiente del mundo ideal y hasta del mismo mundo fenoménico, a través del sol, su vástago.

Las distintas equivalencias que se establecen no han sido siempre bien comprendidas y este hecho ha dificultado en parte la comprensión última del verdadero significado de la alegoría.<sup>13</sup> La equivalencia entre el sol y la Idea del bien no necesita de una mayor fundamentación. También parece estar fuera de duda que los objetos sensibles en este mundo equivalen a los objetos inteligibles. Los problemas comienzan en el momento de precisar con qué se corresponde la luz en el mundo noético. La luz del sol es lo que permite al ojo ver y a los objetos sensibles ser vistos (507 d10-e2, 508 a4-6, 508 c4-7). Aunque las referencias no son del todo claras, una consideración atenta revela que en el plano noético, la luz se corresponde con la verdad y el ser (508 d5, 509 a1-2). El acto de la visión en el mundo sensible equivale al intelecto en el inteligible (508 b12-c2, 508 e1-509 a5). Por último, el ojo en este mundo equivale al alma (508 b6-7, d4-9). Además se establece una relación de semejanza entre la luz, el ojo y la visión con el sol (508 a11-b4, 508 e5-509 a2) y del sol con el bien (506 e3, 508 b13), así como de la ciencia (conocimiento) y la verdad con el bien (509 a1-2). Ἐπιστήμη y γνῶσις son estados del intelecto, que aparece así como semejante al bien (ἀγαθοειδής). Si proseguimos la comparación, el intelecto aparece como la capacidad almacenada (cf. ταμειυομένεν, 508 b6) en el alma que proviene como una emanación del bien (cf. ὡσπερ ἐπίρρυτον, 508 b7). La relación de parentesco entre el νοῦς y el bien está claramente expresada, por tanto, en la alegoría del sol (cf. H. J. Krämer 1969, 27).<sup>14</sup>

<sup>13</sup> Es así como M. Baltes (1997, 357) sostiene la identificación de la verdad misma con el bien, sobre la base de la analogía de la línea (cf. esp. n. 20): En la línea el grado último de verdad se encuentra en la cima; por tanto, verdad y bien deben identificarse. Esta conclusión no puede fundamentarse directamente en el texto, sino en una concepción que identifica la verdad con el ser de manera esencial. Esa no parece ser la concepción del texto, que, contrariamente a lo que pretende establecer M. Baltes (1997, 357) en 508 d5, no identifica la idea del bien con la verdad y el ser. El verdadero paralelo no es ἥλιος en 508 d1, sino τὸ ἡμερινὸν φῶς en 508 c5, tal como lo muestra claramente 509 a1-5, que niega explícitamente la identificación entre verdad y bien, y la observación de Glaucón en 509 a6-9, donde se expresa que se encuentra por encima de ella en belleza.

<sup>14</sup> W. Beierwaltes. *Lux Intelligibilis. Untersuchung zur Lichtmetaphysik der Griechen*. Munich, 1957 (reprod. mec.), 40, ha aludido también a la relación de parentesco entre el intelecto y el bien, aunque desde una perspectiva diversa y sin clarificar el significado concreto del pasaje.

### III. Bien, trascendencia e intelecto en las otras dos alegorías

Esta interpretación se ve confirmada en la alegoría de la línea (VI 509 c1-511 e5). En ella, claramente la posición del bien sigue siendo la misma que tenía en la alegoría del sol. Como el sol sobre este mundo, el bien reina (βασιλεύειν) sobre el mundo ideal (νοητοῦ γένους καὶ τόπου; 509 d1-5). La posición regia que se asigna metafóricamente al bien indica a las claras no solo su superioridad, sino también su trascendencia respecto de las otras ideas: el verdadero filósofo se distingue como un dios entre los hombres, e. d. está más allá de la naturaleza meramente humana. Es necesario entender aquí la referencia a la superioridad del bien respecto de los otros integrantes del mundo inteligible de la misma forma. Obviamente, los restantes integrantes de la realidad imitan al o participan del bien y, por ello, participan de su naturaleza, e. d. son ὀγαθοειδῆ, una determinación que será aplicable en diversa medida a los miembros tanto del mundo ideal como del sensible. Pero es precisamente esta participación de los restantes seres del bien lo que hace que su trascendencia no pueda confundirse con su negación. El bien es el ser supremo, como el sol es el cuerpo supremo, pero de naturaleza distinta de los restantes cuerpos (cf. τοῦ ὀρίστου ἐν τοῖς οὖσι, 532 c1-5).

El método dialéctico (τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει) que corresponde a la sección superior de la línea finaliza en la captación intelectual del bien que es definido principio de la realidad y del que *dependen* las restantes ideas (ἐπὶ τοῦ παντὸς ὀρχὴν ἰῶν, βατόμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων).<sup>15</sup> Como veremos más adelante, la captación de este principio es de carácter diferente al de las ideas que se encuentran en un estadio inferior. La determinación del bien como principio superior del que dependen las ideas sigue, por tanto, presente en la alegoría de la línea. Las distintas afecciones del alma (παθήμασι) que se corresponden con las cuatro secciones de la línea confirman también el parentesco entre νοῦς y bien establecido en la alegoría del sol.

La descripción del proceso educativo en la alegoría de la caverna (514 a1-519 b5) insinúa también una trascendencia del bien respecto del resto de las ideas. En efecto, su captación se presenta como especialmente dificultosa (515 e6-516 b7, 517 b7-c5) y el sol posee una región que le es propia, diferente de la que corresponde a los otros astros (cf. 516 b6) y la idea del bien es la última (τελευταία, 517 b8; cf. 532 a2-5, 532 b1-2), una visión espacializante que concuerda con la ideología de la alegoría del sol analizada mas arriba. Es evidente que la cosmografía aquí está utilizada en función de los intereses de la alegoría que es subrayar la superioridad y separación del sol respecto de los otros seres, e. d. para mostrar la trascendencia del bien respecto de las ideas.<sup>16</sup>

<sup>15</sup> El doble sentido de ἐχομαι (*aferrarse a, depender de*) ha sido en general ignorado en las traducciones de este pasaje. Respecto de la marcha ascendente y descendente del proceso dialéctico, cf. H. J. Krämer (1966).

<sup>16</sup> También el ser parece tener un lugar propio, diferente del resto de las ideas (cf. 526e1). Según M. Baltes, la idea del bien es la idea suprema que otorga el ser a las otras ideas y es su causa, pero no se

El bien, además, aparece también como causa eficiente de toda la realidad, tanto de la del mundo inteligible como de la del sensible (exterior e interior de la caverna, 516 b9-c2: *Καὶ μετὰ ταῦτ' ἄν ἤδη συλλογίζοιτο περὶ αὐτοῦ ὅτι οὗτος [ὁ ἥλιος] ὁ τὰς τε ὥρας παρέχον καὶ ἐνιαυτοὺς καὶ πάντα ἐπιτροπεύων τὰ ἐν τῷ ὀρωμένῳ τόπῳ, καὶ ἐκείνον ὧν σφεῖς ἔωρον τρόπον τινὰ πάντων αἴτιος*)\*. La determinación *τρόπον τινὰ* deja en suspenso la forma en que el sol/bien ejerce su causalidad eficiente sobre los fenómenos del interior de la caverna/mundo sensible, pero es inequívoca en cuanto a su carácter efectivo. El aspecto demiúrgico de la idea del bien es reafirmado explícitamente en la alegoría de la caverna, ya que aquí se vuelve a sostener que el bien engendra tanto al sol como a la luz en el mundo sensible y que en el mundo inteligible proporciona verdad e intelecto (517 b7-c5).<sup>17</sup> A la vista de estos pasajes es imposible reducir la idea del bien a una mera causa formal, sobre todo si se tiene en cuenta la estrecha relación con el intelecto: la idea del bien aparece como el origen del intelecto y este no es ya tan solo una parte del alma, sino que se encuentra también en el mundo inteligible. El bien se encuentra en la cúspide de la estructura ontológica (518 c9-10, cf. 532 c5-d1) y es su función de causa eficiente tanto de las ideas como del mundo sensible lo que muestra su trascendencia respecto de las primeras. También en la alegoría de la caverna el bien aparece como causa eficiente (*αἰτία*) no de todos los aspectos de la realidad, sino de «todo lo que es bueno y bello» (517 c2), e. d. Sócrates se expresa como si, junto al bien, existiera otra causa que ejerce su influencia tanto en el mundo sensible como en el inteligible.

En las alegorías se diferencia cuidadosamente la forma en la que el bien ejerce su acción como causa eficiente en el mundo sensible y en el mundo de las ideas. Ya se ha mencionado más arriba que en un caso lo hace de manera directa y en otro lo hace de «una cierta forma» que no es aclarada, pero que, evidentemente, puede ser imaginada como una acción indirecta a través de, por lo menos, el sol. El sol parece tener un lugar especial, puesto que es caracterizado como «descendiente» del bien y se afirma que la idea del bien «lo engendrò» a él y a la luz (517 c3). K. Philipp (1980, 69 s.) ha intentado establecer una diferenciación entre la utilización de los verbos *γεννᾶν/τίκτειν* y la del verbo *παρέχεσθαι* en este pasaje. Según Philipp, los dos primeros indicarían el proceso de creación que implica la introducción de un límite de un ámbito ontológico al otro, mientras que

---

encuentra más allá del ser (*τὸ ὄν*), sino que es el ser *per se*, mientras que las otras ideas solo lo son por participación. Por eso es la *ἀνυπόθετος ὄρχή*, el principio absoluto. «This implies [...] that its essence (*οὐσία*) is different from that of the other ideas of which it is the cause» (M. Baltes 1997, 360). Para Baltes solo Plotino introduce la idea de un principio absoluto trascendente al ser.

\* «Después de lo cual concluiría con respecto al sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo en el ámbito visible y que es, en cierto modo, el autor de todo lo que ellos habían visto». (nota del editor).

<sup>17</sup> Sobre este pasaje M. Baltes (1997: cf. 358, n. 22) sostiene: «If the passage [...] is taken seriously, then the Idea of the Good, being the cause of *νοῦς*, must be itself something like *νοῦς*».

el último se utilizaría para los procesos que se desarrollan en un único ámbito, ya sea este noético o sensible. Esta hipótesis es difícilmente verificable, dado que el verbo  $\gamma\epsilon\nu\nu\tilde{\omega}\nu$ , al menos, aparece utilizado en ocasiones en los diálogos platónicos para designar procesos que se dan en el mismo ámbito ontológico.<sup>18</sup> En el caso del mundo sensible, la presencia del giro  $\gamma\acute{\epsilon}\nu\epsilon\sigma\iota\nu\ \pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$  (509 b2) para indicar una de las características fundamentales de la acción del sol no parece diferenciarse en el contenido de la expresión  $\gamma\epsilon\nu\nu\tilde{\omega}\nu$ , aunque sí puede indicar una diferencia en la forma en que esta producción se lleva a cabo. De todas maneras, la idea del bien aparece actuando tanto en el ámbito del devenir como en el del ser en el caso del conocimiento y de una manera que indica que es la causa eficiente del conocimiento, puesto que es la que proporciona la verdad objetiva a los objetos ( $\beta\acute{\alpha}\lambda\eta\theta\epsilon\iota\alpha$ ) y la capacidad ( $\delta\acute{\upsilon}\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ) subjetiva ( $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$ ) de captación de dicha verdad (508 e1-5). La imagen de la luz revela también que la idea del bien ejerce esta función de manera continua y, además, otorga al mundo ideal cualidades como el ser ( $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ), la esencia ( $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$ , 509 b8) y el intelecto (VII 517 c4). Es el intelecto, por tanto, el elemento que comparten tanto el mundo ideal como el mundo sensible y este es producido de manera permanente por la idea del bien. Ahora bien, si el mundo ideal tiene intelecto por la acción del bien, este no puede identificarse con el mundo ideal, ni encontrarse dentro de él, puesto que el intelecto es lo que más se asemeja al bien y está emparentado con él (VI 490 b4), pero no es el bien. No hay que olvidar que el pretexto formal para la introducción de las tres alegorías es la diferenciación de la posición socrática de aquellos que identifican el bien con el intelecto. El bien debe ser algo superior y trascendente al intelecto.

La utilización de los verbos  $\gamma\epsilon\nu\nu\tilde{\omega}\nu/\acute{\tau}\acute{\iota}\kappa\tau\epsilon\iota\nu$  o  $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$  parecería estar determinada no tanto por los niveles ontológicos sino por el tipo de creación. Mientras  $\gamma\epsilon\nu\nu\tilde{\omega}\nu/\acute{\tau}\acute{\iota}\kappa\tau\epsilon\iota\nu$  se refieren a un acto único en el tiempo,  $\pi\alpha\rho\acute{\epsilon}\chi\epsilon\iota\nu$  designa la función creadora permanente que corresponde a los dos seres supremos. Por último, cabe señalar que en ningún momento Sócrates afirma que la idea del bien esté más allá del ser ( $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tilde{\omega}\ \delta\upsilon\tau\omicron\varsigma$ ,  $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\omicron\upsilon\tilde{\omega}\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ ), pero sí afirma de manera inequívoca que se encuentra  $\acute{\epsilon}\pi\acute{\epsilon}\kappa\epsilon\iota\nu\alpha\ \tau\acute{\eta}\varsigma\ \omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha\varsigma$ . Generalmente se han equiparado ambos términos, pero Sócrates usa de manera consecuente  $\omicron\upsilon\sigma\acute{\iota}\alpha$  en las tres alegorías para referirse al mundo ideal, no así  $\delta\upsilon\tilde{\nu}$  ni  $\tau\acute{o}\ \acute{\epsilon}\tilde{\iota}\nu\alpha\iota$ . El primero parece designar algo más general que incluye toda la estructura del ser (cf. VII 525 a1). Algunos pasajes indican, en apariencia, esa diferenciación (cf. VI 511 d1-2, 534 a3, c2). Es verdad que la idea del bien aparece

<sup>18</sup> Para tomar solo el ejemplo del *Timeo*, la hipótesis parece ser muy seductora en el caso de la generación de los elementos a partir de los triángulos elementales (55 b3), aunque habría que clarificar hasta qué punto se trata en este pasaje de ámbitos ontológicos diferentes. Sin embargo, no es claramente el caso en otros pasajes, donde  $\gamma\epsilon\nu\nu\tilde{\omega}\nu$  se refiere inequívocamente a procesos de generación en el mismo ámbito ontológico (p. ej. 91 b4, 92 a7). No obstante, la hipótesis de K. Philipp (1980) requiere una consideración más detallada de la que puede realizarse aquí, pero difícilmente pueda tomarse en apoyo de la tesis inmanentista como lo hace M. Baltes (1997, 357, n. 19).

incluida dentro de la estructura del ser (518 c9-10; VII 526 e3-4, 532 c5f.), pero no es menos verdadero que se encuentra más allá de la «esencia», del mundo noético. Ella misma no es οὐσία.<sup>19</sup>

Esta interpretación de la idea del bien parecería encontrar un escollo precisamente en la concepción de la dialéctica como la ciencia de la diátesis y la definición. No obstante, como ya ha sido señalado repetidamente, sea o no la idea del bien trascendente a las ideas, su definición debería tener características especiales (cf. p. ej. H. J. Krämer 1959, 465ss.; H. J. Krämer 1966, 41 [1972, 403], H. J. Krämer 1969 18s.; M. Baltes 1997, 355s.). Ahora bien, contrariamente a lo repetidamente afirmado, una lectura atenta del texto muestra que en ningún momento se habla de manera explícita de una definición de la esencia del bien,<sup>20</sup> sino que se menciona que su distinción por abstracción de todas las restantes ideas con ayuda del razonamiento<sup>21</sup> debe lograrse en un proceso de prueba y verificación a través de todas, como en una batalla (534 b8-c2).<sup>22</sup> Lo importante en el proceso dialéctico es la intelección inmediata del bien que no su definición, tal como lo señalan los términos que utiliza de manera expresa para marcar esa captación intelectual (ἀντὶ νοήσει 532 b1; cf. el uso de ἀπτεσθαι en VI 511 b7; VII 534 b5 s., o de καθορᾶν 526 e1 y de ὄρᾶν e4).<sup>23</sup> Una pregunta de Glaucón que Sócrates no responde (VII 532 d8-e1) parecería indicar que hay distintos tipos de dialéctica. Es evidente, no obstante, que existen diversos estadios en esa educación, alguno de ellos peligrosos (537 e1-539 d7) y que la visión del bien se alcanza solo a los cincuenta

<sup>19</sup> M. Baltes (1997, 360) coincide con las tesis expuestas aquí, cuando admite que «its essence (de la idea del bien) οὐσία is different from that of the other ideas of which it is the cause. In this sense it is οὐκ οὐσία (“not essence”) and ἐπέκεινα τῆς οὐσίας (“beyond any particular essence”), and in this sense it “transcends” (this kind of) essence [...]». No obstante, su paráfrasis aclaratoria no puede ocultar el hecho de que en el texto no existe ningún tipo de limitación a las afirmaciones y que Platón nunca utiliza la palabra οὐσία en relación con la idea del bien.

<sup>20</sup> Contrariamente a lo que afirma M. Baltes (1997, 355), la expresión λόγος τῆς οὐσίας no aparece aplicada al bien en 534 b3ss.

<sup>21</sup> Que el instrumental τῷ λόγῳ no tiene aquí el mismo significado que τὸν λόγον (=definición) en 534 b3, lo demuestra a mi entender la aclaración que se da en lo que sigue. En ella, el instrumental ὅπῳ τῷ λόγῳ no puede significar en 534 c3 «definición», ya que se extiende a lo largo de todo el proceso dialéctico y solo puede referirse al proceso discursivo o al razonamiento con el que se avanza a través de todas las ideas.

<sup>22</sup> G. Sillitti. «Al di là della sostanza. Ancora su Resp. VI 509b». En: *Elenchos I*, 1980, 237-241, ha negado que en el giro ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα en estos pasajes ἰδέα tenga un sentido técnico. Esta cuestión rebasa los límites del presente trabajo, ya que determinar cuál es precisamente la relación del bien con el resto de las ideas, además de la de trascendencia, exige un estudio específico que abordaré próximamente. De todas maneras, la tesis de G. Sillitti (1980) es difícilmente aceptable en pasajes como el que nos ocupa.

<sup>23</sup> Va más allá de las pretensiones de este artículo analizar en detalle estos aspectos, pero baste observar que la mayoría de estas apariciones son en aoristo, lo que indica claramente la instantaneidad de la captación. Esta parecería ser la visión de la dialéctica que se desprende de los pasajes de la *Carta VII* que tratan el problema: cf. 341 c5-d2, en especial el uso del aoristo y ἐξάιφνης 344 b3-c1, en especial ἐξέλαμψε. Sobre la relación entre dialéctica y captación noética cf. H. J. Krämer (1959) 465ss.

años, luego de haber interrumpido durante quince la educación dialéctica (539 d8-540 c2), otra indicación de la posición especial que corresponde a la idea del bien en el plano gnoseológico y ontológico<sup>24</sup> (sobre las diversas clases de dialéctica que pueden encontrarse en los diálogos, *vid.* J. Adam 1902, II, 173 s.).

Si resumimos las características que se atribuyen a la idea del bien en los libros VI y VII de la *República*, vemos que aparece como la medida más exacta, origen de todas las medidas, que se lo identifica con lo bello (VII 531 c6-7), que es trascendente al mundo noético, que es la causa eficiente tanto del mundo ideal como del mundo sensible y que tiene una semejanza muy estrecha con el intelecto: e. d. que es el que provee tanto al mundo ideal como al mundo sensible de la causa eficiente. Por último, si aplicamos el esquema del *Filebo* que, tal como quedara demostrado, está presente en este pasaje, no es incorrecto afirmar que el mundo ideal aparece también como una mezcla, mezcla de la que uno de los elementos es la idea del bien. No hay que olvidar, que en un pasaje que rara vez ha sido tomado en su literalidad, Sócrates presenta a la idea de cama como producto del dios (*Rep.* X 597 b2-e8).<sup>25</sup>

Si tradujéramos al lenguaje aristotélico, podríamos decir que la idea del bien aparece aquí como causa formal, final y eficiente a la vez tanto del mundo ideal como del mundo sensible.

#### IV. El demiurgo y el intelecto

Las tres alegorías revelan, por tanto, la existencia de diversos aspectos concentrados en la idea del bien. El bien parece, por un lado, tener un movimiento hacia las entidades que le son inferiores: proporciona ser, verdad e intelecto en el caso del mundo ideal (*Rep.* VII 517 c2-5) y en el del mundo sensible produce el sol y su luz. Por otra parte, hay pasajes que indican que existe un movimiento desde el hombre hacia el bien y que ese movimiento produce el intelecto en el hombre (VI 490 a8-b7; K. Philipp 1980, 61). En todos esos pasajes el intelecto aparece como una especie de emanación del ser supremo que es sostenida de manera continua y que no existe independientemente de su fuente de origen —algo que, por otra parte, indica claramente la imagen de la luz y del sol—. Esta interpretación da una explicación de giros como  $\nu\omicron\upsilon\nu \ \xi\chi\epsilon\iota\nu$ : el alma posee la potencia o capacidad ( $\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$ ) de tener  $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ , pero esta debe ser activada por el contacto con las ideas y el bien (la razón completa se alcanza solo en el último estadio; cf. VII 518 b6-519 a6, esp. 518 e2-4).

<sup>24</sup> Sobre las diversas clases de dialéctica que pueden encontrarse en los diálogos, *vid.* J. Adam. *The Republic of Plato*. 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press 1902, II 173 ss.

<sup>25</sup> En su artículo, M. Baltes (1997, 358, n. 22) ha llamado la atención sobre este pasaje.

Cabe plantearse cuál es la relación del bien y el intelecto (razón) así interpretados con la famosa figura del demiurgo que aparece en la cosmogonía del *Timeo* y que tantos problemas ha planteado a la interpretación hasta el presente.<sup>26</sup> Hasta el momento prevalece la idea de que se trata de una figura mítica, entre otras razones porque es muy difícil de encajar en la interpretación que tradicionalmente se ofrece del pensamiento platónico. Lógicamente, responder a esta cuestión exigiría mucho más que un artículo, pero es posible hacer algunas apretadas indicaciones sobre la forma en que debería contestarse la pregunta.

En primer lugar, el demiurgo está lejos de ser una figura meramente metafórica utilizada en un relato mítico. En los mismos pasajes que nos ocupan aparece mencionado el demiurgo en dos ocasiones. En una se habla del «demiurgo de los sentidos» (507 b76-7). Esta referencia, que se encuentra al comienzo de la alegoría del sol, es una indicación más de la importancia que tiene el aspecto creacional, pero la expresión guarda también una relación directa con el *Timeo*. En este diálogo tanto el sentido de la vista como los restantes son creados por los dioses menores (47 b-47 c; K. Philipp 1980, 57s.).

En otro pasaje del libro VII de la *República* (530 a6) se menciona explícitamente al creador del cielo (τῷ τοῦ οὐρανοῦ δημιουργῷ) en un contexto ideológico plenamente coincidente con el relato creacional del *Timeo*. Estas indicaciones hacen evidente que la teoría sostenida en los libros centrales de la *República* sirve de fundamento a la física expuesta por el interlocutor principal del diálogo que dramáticamente es presentado como su continuación (*Tim* 17 a1-19 a9).

La aclaración de la relación del demiurgo con la idea del bien exigiría un estudio sistemático y detallado de ambos conceptos a lo largo de toda la obra escrita de Platón, algo que obviamente no puede ser realizado en estas páginas. Pero es interesante notar que en el *Timeo* la cuestión de la naturaleza del demiurgo es dejada de lado para abordar específicamente su actuación como causa eficiente (cf. 28 c3-5), tal como había sucedido en la alegoría del sol en la *República*. En el relato de la creación del alma del mismo *Timeo* se dice con total claridad que esta fue creada «la mejor de las creaturas por el mejor de los seres inteligibles y eternos» (τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ὀριστοῦ ὀρίστη τῶν γεννεθέντων, 37 a1-2). Creo que, a la luz de las alegorías centrales de la *República*, es evidente que aquí se identifica de manera expresa al demiurgo con la idea del bien. Por otro lado, tal como queda de manifiesto en el segundo relato creacional (47 e-69 c), es la acción del demiurgo la que transmite νοῦς al mundo sensible, ya que este es una mezcla de intelecto y necesidad que tiene lugar a través de la acción del demiurgo como causa eficiente, una idea que está presente en la *República*.

La misma idea de una causa eficiente divina se encuentra una y otra vez en los diálogos platónicos. La primera referencia debe ser al ejemplo evidente del mito

<sup>26</sup> Para un panorama bastante completo de las diferentes interpretaciones de la figura del demiurgo hasta 1974, cf. M. Isnardi Parente. «Il problema del demiurgo». E. Zeller/ R. Mondolfo. *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico*, I, 94-106.

del *Político* (269 c4-274 e1), en el que se menciona explícitamente la figura del dios creador que, periódicamente, gobierna directamente el universo o lo deja a su libre arbitrio (269 c4-d2, d7-9, 270 a2-5, 272 e3-6, 273 b1-2). Este mito muestra que la acción del demiurgo no se limita al acto de la creación, sino que —tal como quedó evidenciado en el análisis de la *República*, existe una transmisión permanente de orden e inteligencia (cf. 270 a2-5)—. Pero también muestra que, tal como sucedía en el plano humano, en el nivel cósmico existe un movimiento que se dirige en sentido inverso del mundo sensible hacia el principio supremo: cuando el creador y los dioses abandonan el mundo, este recuerda las enseñanzas del demiurgo y mantiene el orden, que va degenerando paulatinamente (273 a1-a6). La alternancia periódica que se produce en el plano de la historia cósmica y humana está directamente relacionada con el doble movimiento que es mencionado de manera tangencial en la *República*. El tipo de causalidad que el demiurgo/bien ejerce sobre el universo sensible varía, por tanto, según el período cósmico: en ocasiones actúa como causa eficiente y formal a la vez, en otros lo hace como causa final y formal.

En el *Sofista* (265 a10-e6), se divide la técnica productiva (ποιητική τέχνη) en dos: la divina y la humana. El extranjero de Elea define como productiva a «toda capacidad que sea la causa de que los seres que antes no estaban lleguen a ser posteriormente» (265 b8-10). La afirmación de que el mundo es creado por el dios se realiza de manera explícita y en un contexto que no deja lugar a dudas sobre su significado, ya que se opone explícitamente a las teorías que dan origen al mundo sin la intervención de una causa inteligente (c1-9). El contexto ideológico de este pasaje es el mismo. Algo semejante sucede en el *Filebo* (26 e1-31 a3). El contexto en el que se trata en este pasaje la idea de causa es claramente cosmológico. Esto puede observarse tanto en la afirmación de que todo devenir está necesitado de una causa eficiente (27 a1-3), como cuando Sócrates sostiene que el intelecto es el rey del cielo y de la tierra (28 c6-7), una afirmación que evoca al alma del mundo del *Timeo*. En términos muy semejantes al *Sofista* y al *Timeo*, Sócrates afirma el imperio de la causa inteligente en este universo (28 d5-e6; cf. 30 a5-d4).

Los ejemplos someramente analizados muestran que es posible encontrar en los diálogos una doctrina coherente respecto de la relación del primer principio con el universo inteligible y el sensible que puede observarse al menos desde los libros centrales la *República*. Creo que lo que antecede ha mostrado suficientemente que una lectura literal de los diálogos permite vislumbrar un sistema, en el que el principio supremo reúne en sí las características de principio formal, final y eficiente. Causa y medida suprema, ejerce su acción de manera permanente y el intelecto es una emanación suya por medio de la cual inserta el número en lo ilimitado. Esta lectura muestra que estas características del principio supremo valen tanto para el mundo ideal como para el sensible, si uno se atiene a la letra de los diálogos.