

Verdad e inteligibilidad. Los rasgos invariantes de la doctrina platónica de las ideas

(UN ESTUDIO A TRAVES DE LOS PRIMEROS DIALOGOS)

V. DIALOGOS TEMPRANOS. SEGUNDO PERIODO

a) Introducción

Hemos expuesto la teoría de las Ideas tal como aparece en el primer grupo de diálogos tempranos. Pasamos ahora a ocuparnos del segundo, con el propósito de seguir indagando la doctrina ideal platónica, prestando atención preferente a los progresos y avances de este segundo grupo de diálogos con respecto al anterior. Nos ocuparemos en esta ocasión del *Crátilo*, *Menón* y *Banquete*.

b) El *Crátilo*

b.1. Novedad estructural del *Crátilo*

El *Crátilo* se distingue de los diálogos estudiados hasta ahora por su diferente estructura. No se trata ya de descubrir la naturaleza esencial de una cualidad y expresarla en la definición, sino de determinar el carácter genuino de los nombres asignados a las cosas. Sólo existen dos posibilidades al respecto: o bien «cada uno de los seres tiene el nombre exacto por naturaleza»,¹²⁶ o bien «la exactitud de un

* Ver la primera parte de este trabajo en *ESPIRITU* 37 (1988) 45-72. 126. *Crátilo*, 383 a.

nombre» no es «otra cosa que pacto y consenso».¹²⁷ La intención central del *Crátilo*, al ocuparse del espinoso problema de la «naturalidad» o «convencionalidad» de los nombres, es sentar la tesis siguiente: los nombres tienen una afinidad natural con sus objetos. No constituye, empero, este empeño del *Crátilo* nuestro objetivo fundamental, sino sólo la concepción platónica de las Ideas, que, una vez más, como no podía dejar de ocurrir tratándose del núcleo del platonismo, comparecen, como en el tratamiento de cualquier problema, por muy alejado que parezca encontrarse de ellas.

b.2. La teoría convencional y los nombres

La tesis sofística de la convencionalidad, aplicada aquí al caso de los nombres, sostiene rotundamente lo siguiente: las cosas no tienen «su nombre por naturaleza alguna, sino por convención y hábito de quienes suelen poner nombres».¹²⁸ Si los nombres son completamente convencionales, carecen en absoluto de fijeza: se les asignan a las cosas sin fundamento alguno en las cosas mismas. Es decir, todos los nombres tienen un valor provisional. Si decidiéramos quitarle a una cosa su actual nombre y ponerle otro distinto, el segundo sería tan adecuado como el primero. Todos los nombres valen lo mismo, porque ninguno de ellos vale *realmente*. Si cada cual decidiera darle un nombre a las cosas, sería válido para cada uno el que cada uno le hubiera asignado. Dicho de otro modo: la convencionalidad absoluta de los nombres es un modo de sostener la doctrina pitagórica del *homo mensura*:¹²⁹ negar «que los seres tienen una cierta consistencia en su propia esencia».¹³⁰ Frente a ella, Sócrates reconoce que «ni todo es para todos igual al mismo tiempo y en todo momento, ni tampoco cada uno de los seres es distinto para cada individuo».¹³¹ De ahí se concluye de modo necesario «que las cosas poseen un ser propio consistente. No tienen relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza».¹³² Mas si los seres tienen una naturaleza estable, las ac-

127. Ibid., 384 c-d.

128. Ibid., 384 d e.

129. «El hombre es la medida de todas las cosas, de las que son en tanto que son, y de las que no son en tanto que no son.» Diels, 80 (74), B. Sobre esta doctrina protagórea merece destacarse el excelente estudio de E. Dupréel, *Les Sophistes. Protagoras, Gorgias, Prodicus, Hippias*, Editions du Griffon, Neuchâtel, 1980, especialmente pp. 14 25.

130. *Crátilo*, 386 a.

131. Ibid., 386 d.

132. Ibid., 386 e.

ciones habrán de tenerla igualmente. Por tanto, el hablar, en la medida en que es un tipo de acción, estará en idéntica situación y lo mismo el nombrar, dada su condición de parte del hablar. Junto a la condición «natural» del nombrar, Sócrates destaca la función del nombre como instrumento adecuado para ella, cuya fabricación habrá de seguir las mismas reglas que guían la construcción de cualquier instrumento en general. «Considera —dice Sócrates— en qué se fija el legislado para poner los nombres; y parte, en tu examen, de lo que antes dijimos. «¿En qué se fija el carpintero para fabricar la lanzadera? ¿No será en lo que es tal como para tejer por naturaleza?».¹³³

b.3. ¿Existen Ideas de las manufacturas?

En este importante texto se afirma por vez primera la existencia de una particular Idea, en concreto la de lanzadera. Su claridad y precisión no han sido siempre percibidas, pues desde antiguo se ha puesto en entredicho la existencia de Ideas de objetos artificiales. Ya el propio Aristóteles, y a partir de él otros comentaristas y estudiosos, han puesto serios reparos a la posibilidad de extender el mundo ideal también a las manufacturas. Aunque el Estagirita afirma¹³⁴ que los platónicos admitían Ideas de todo lo que se enuncia universalmente y, al tiempo, que el propio Platón daba a la pluralidad casi infinita de las cosas individuales el mismo nombre que a las Ideas, en dos lugares de la *Metafísica* sostiene opiniones contradictorias con estas afirmaciones: «Aunque existan las especies, no se producen las cosas participantes si no existe lo que sería motor, y se producen muchas otras, como una casa y un anillo, de las cuales no admitimos que haya Especies».¹³⁵ «Si existen aparte [las Ideas] —sostiene también el Estagirita—, es en las cosas que se producen por naturaleza. Por eso no dijo mal Platón que son especies todas las cosas naturales, si es que hay Especies distintas de estas cosas, por ejemplo fuego, carne, cabeza».¹³⁶ Las contradictorias afirmaciones de

133. Ibid., 399 a.

134. «Sus sucesores, en cambio, los separaron, y proclamaron Ideas a tales entes, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había Ideas de todo lo que se enuncia universalmente.» *Metafísica*, XIII, 4, 1078 b 31-34. «Este, pues, llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas, pero según éstas se denominan todas.» Ibid., I, 6, 987 b 8-10.

135. Ibid., I, 9, 991 b 5-7.

136. Ibid., XII, 3, 1070 a 17-20.

Aristóteles, minuciosa y excelentemente estudiadas por Robin,¹³⁷ difícilmente pueden anular la evidencia de la doctrina del propio Platón —reiterada con frecuencia— acerca de las Ideas de los objetos artificiales. Aparte de las palabras del *Crátilo* citadas más arriba, en la *República* dice Platón: «¿Y no solíamos decir que los artesanos de cada uno de esos muebles, al fabricar el uno las camas y el otro la mesa de que nosotros nos servimos, e igualmente las otras cosas, los hacen mirando a su idea?».¹³⁸ Por su parte, tanto el *Timeo* como *Las Leyes* mantienen una doctrina semejante expresada con pareja claridad. En la primera de ellas dice Platón: «Pues siempre que el fabricante de alguna cosa mira a aquello que es siempre inmutable y usa un modelo de ese género al fabricar la forma y cualidad de su obra, todo lo que hace de ese modo debe ser bueno».¹³⁹ Y en la segunda esto otro: «¿no decíamos del consumado profesional de cada rama, como lo es aquí el guardián, que sólo era preciso que fuera capaz de poner su vista en la multiplicidad de cosas, sino también de atender a la unidad y de discernirla y, una vez discernida, subordinar a ella toda su visión general».¹⁴⁰ Finalmente, en la más completa enumeración de las realidades de que hay Ideas, la ofrecida por Platón en la *Carta VII*, los objetos artificiales son nombrados expresamente. «Lo mismo que a la forma circular —dice Platón— se puede aplicar esto a la recta, así como a los colores, a lo bueno, lo bello y lo justo, a todo cuerpo, tanto artificial como existente por naturaleza, al fuego y al agua y a todas las cosas por el estilo, a la totalidad de los seres vivos y a los caracteres anímicos, a toda clase de acciones y pasiones».¹⁴¹

b.4. Las Ideas en el *Crátilo*

Aunque en los diálogos posteriores la doctrina de las Ideas, también la referida a los objetos artificiales, se desarrolle y elabore de forma más acabada que en el *Crátilo*, ello no significa, empero, según se deduce de lo que precede, que en este diálogo no comparezcan ya las Formas con absoluta claridad. Un examen de los textos más relevantes permitirá confirmar cuanto decimos.

Anteriormente señalábamos la peculiar actitud del carpintero al

137. *La Théorie Platonicienne des Idées et des Nombres d'après et des Aristote*, ed. cit., pp. 174-178. En nota.

138. *República*, 596 b. Vid. etiam 597 a-b.

139. *Timeo*, 28 a.

140. *Leyes*, 965 b.

141. *Carta VII*, 342 d.

construir la lanzadera, consistente en fijarse «en lo que es tal como para tejer por naturaleza». Ese instrumento ejemplar, paradigmático, modelo de cuantos los artesanos realizan, contiene la esencia única y verdaderamente real de las lanzaderas, la Forma que todas ellas han de tener. Su descubrimiento ha de preceder, pues, a toda posible fabricación. «Hay que encontrar —dice Sócrates— la forma del instrumento adecuada por naturaleza para cada cosa y aplicarla a la materia de la que se fabrica el instrumento».¹⁴² Este segundo elemento, la materia no es decisivo para determinar la esencia del instrumento fabricado con ella; sólo lo es la Forma que se le incorpora. «Mientras apliquen la misma forma —dice Sócrates— aunque sea en otro hierro, el instrumento será correcto por más que se haga aquí o en tierra bárbara».¹⁴³ Algo semejante ocurre con los nombres: «pensarás, entonces —pregunta Sócrates—, que tanto el legislador de aquí como el de los bárbaros, mientras aplique la Forma del nombre que conviene a cada uno en cualquier tipo de sílabas... pensarás que el legislador de aquí no es peor que el de cualquier otro sitio».¹⁴⁴ Así, pues, no sólo se dice que hay Formas; además, se sostiene que constituyen la verdadera e inmutable realidad de las cosas. Los instrumentos particulares perecen. Sólo su Forma común persiste inalterablemente como arquetipo al que mirar siempre que se acometa una nueva fabricación. En resumen: sólo la Forma es un en sí. «Si se le rompe la lanzadera mientras la fabrica —dice Sócrates—, ¿volverá a fabricar otra fijándose en la que está rota, o en aquella forma conforme a la cual ya fabricaba la que rompió? En esta última, creo yo, ¿Tendríamos entonces todo el derecho de llamarla “la lanzadera en sí”?».¹⁴⁵

La existencia de Ideas de objetos artificiales, tan claramente afirmada ya en el *Crátilo*, plantea problemas de gran envergadura, referidos a la manera correcta de entenderlas. ¿Qué significa afirmar la existencia de una cama o de una lanzadera ideales? Una respuesta desafortunada a esta pregunta puede llevar a actitudes pintorescas sobre la teoría de las Ideas referida a los entes artificiales. Diógenes Laercio nos refiere una singularmente instructiva: en una ocasión, Diógenes el Cínico dijo a Platón: «veo una mesa y una copa, pero en verdad no veo ni la mesidad ni la copidad».¹⁴⁶ Seguramente, la forma más adecuada de entender las Ideas de los productos de las artes útiles, la única capaz de impedirnos caer en actitudes desenfocadas,

142. *Crátilo*, 389 e.

143. *Ibid.*, 389 e.

144. *Ibid.*, 390 a.

145. *Ibid.*, 389 b.

146. Citado por Ross, *op. cit.*, p. 204.

cadadas como la referida, consiste en concebirlas como diseños dictados por la finalidad del objeto que se ha de fabricar. Dicho de otro modo: la forma real de un objeto artificial está constituida por la finalidad que ha de desempeñar. Ella es la Idea, el modelo nunca plenamente realizado (siempre caba construir un objeto más perfecto) hacia el que el artesano dirige su mirada. «La forma de un objeto P —dice acertadamente Crombie— es algo así como una especificación que da el cliente al arquitecto: que está determinada por la función de las cosas P, y que el experto tiene que desarrollar en términos de su conocimiento de los materiales. Lo que esto significaría en términos de formas tales como la belleza y la igualdad no lo sé; pero evidentemente es consecuente con la noción de que las Formas son aquello por lo cual se guía la razón al poner orden en el caos».¹⁴⁷

b.5. Conclusión sobre el *Crátilo*

Entre los diálogos estudiados hasta el presente y el *Crátilo* hay una notable diferencia de claridad y nitidez acerca de la teoría de las Ideas. Sobre los primeros existe una controversia todavía no zanjada. Aunque hemos tratado de demostrar que en ellos comparecen, igualmente, las Ideas, opiniones contrarias muy autorizadas son de opuesto parecer. Mas, en el caso del *Crátilo*, la unanimidad es prácticamente absoluta. Casi todos los autores coinciden en señalar que, al escribirlo, Platón había elaborado ya su doctrina de las Ideas, por ejemplo, tan reacio a descubrirla en los diálogos anteriores al *Fedón*, concede al *Crátilo* un notable progreso al respecto: «En este pasaje del *Crátilo* —el de la lanzadera— podemos, cuando menos, observar el cambio que se opera desde “lo que una cosa parece” —su aspecto— hasta el significado pregnante de *eidos* como “aquello a lo que una lanzadera se parece”; la transición tiene lugar a través de una metáfora, y el “ver” se transforma de actividad física en actividad mental».¹⁴⁸ De modo semejante, Guthrie ve la teoría de las

147. I. M. CROMBIE, *op. cit.*, vol. 2, p. 274. «We also see how easily the Socratic view developed in Plato's mind into the belief in independent Forms existing prior to their material instantiations, for obviously the functions of a shuttle preceded any actual shuttles; that is to say, no shuttles would have been made until someone had felt the need of an implement of that kind to do the work he wanted done. The *Cratylus* provides a clear example of the Forms being spoken of as not only an internal character or essence but an *ideal*. It is what the weaver and the carpenter 'look to' and embody in their material as far as they can.» W. K. C. GUTHRIE, *op. cit.*, vol. V, p. 21.

148. G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, ed. cit., p. 39.

Ideas del Crátilo tan desarrollada como la del *Fedón*, pues en ambos diálogos se le asignan a las Formas estas tres características: son anteriores lógica y cronológicamente a sus ejemplificaciones; poseen un grado de perfección al que las cosas sólo pueden aproximarse pero nunca alcanzar del todo; son objetos de la inteligencia, no de te correcta. Sólo tenemos que poner un reparo a su empeño en iguales sentidos.¹⁴⁹ A nuestro juicio, la opinión de Guthrie es esencialmente la doctrina de las Ideas del *Crátilo* y el *Fedón*: mientras en el último el carácter trascendente de las Ideas aparece afirmado de forma resuelta, en el primero, como veremos más adelante, esa nota no le es atribuida todavía. En la medida en que este paso decisivo no se ha dado aún, la doctrina de las Ideas, sin dejar de reconocer los progresos notables del *Crátilo*, no ha alcanzado por ahora el grado de elaboración y desarrollo de los grandes diálogos metafísicos del periodo intermedio. Compartimos, pues, el juicio de Ritter¹⁵⁰ y el de Luce, quien ha señalado certeramente que el *Crátilo* «constitutes... a stage distinctly prior to the position reached in the *Phaedo*».¹⁵¹

c) El *Menón*

c.1. Introducción

Cada una de las partes del *Menón* posee gran importancia para la doctrina de las Formas. En la primera de ellas vuelve a plantearse la pregunta por la esencia de una cualidad, con la intención de determinar estrictamente su naturaleza y poder expresarla en una definición. En la segunda, aparece por vez primera la teoría de la reminiscencia, que, según algunos autores, es incomprensible sin la doctrina de las Ideas. Examinemos separadamente las dos partes.

c.2. La pregunta por la esencia de la virtud

Aunque el diálogo se abre con una abrupta interrogación sobre si la virtud es o no enseñable,¹⁵² las pesquisas se desvían inmediata-

149. Cfr. W. K. C. GUTHRIE, *op. cit.*, vol. V, p. 22.

150. Cfr. C. RITTER, *Neue Untersuchungen über Platon*, München 1910 (reimp. 1976), pp. 262 y ss., especialmente p. 266.

151. J. V. LUCE, *The Theory of Ideas in the Cratylus*, Phronesis, 1965, p. 21.

152. *Menón* 70 a: «Me puedes decir, Sócrates: ¿es enseñable la virtud?, ¿o no es enseñable, sino que sólo se alcanza con la práctica?, ¿o ni se alcanza con la práctica ni se puede aprender, sino que se da en los hombres naturalmente o de algún otro modo?».

mente hacia la virtud misma, habida cuenta de la creencia socrática en la imposibilidad de decir algo sobre una cosa que todavía no se conoce. Sin saber cuál es la naturaleza o esencia de X, carece de sentido indagar cómo es X o si se alcanza mediante enseñanza o de algún otro modo.¹⁵³ Ya conocemos el sentido de la actitud interrogativa de Sócrates: preguntar qué es la virtud, como se hace en el presente caso, supone aceptar una realidad distinta del término que la nombra y del pensamiento que la piensa. Sin ninguna de esas cosas, pues tanto nombrarla como pensarla son actividades extrínsecas a su realidad, la virtud seguiría manteniendo inalterablemente su naturaleza y ser propios. Ni siquiera afecta a la realidad objetiva de la virtud ni a su intrínseca unidad la pluralidad de acciones virtuosas, dicho de otro modo, la predicabilidad de la virtud a la totalidad de los objetos de una clase no mengua su carácter unitario; todo lo contrario, lo confirma y subraya. La posibilidad de llamar virtuosos a actos de ese tipo descansa en la coincidencia de todos ellos, junto a infinitas diferencias de otro tipo, en una común naturaleza. Sin ella, tan caprichoso y carente de fundamento sería decir que son virtuosos los actos de un tipo como afirmar que no lo son los de otro. La posibilidad de distinguir entre esas dos formas de acciones, y, en última instancia, de hablar con sentido, consiste respectivamente en afirmar la presencia de una naturaleza común, idéntica en todos e irreductible a cualquiera de ellos, o en negarla. Justamente por tratarse de una pregunta esencial, se responde inadecuadamente al proponer como definición de la propiedad uno cualquiera de sus ejemplos. Las cosas *tienen* la propiedad, pero ninguna de ellas la *es*. Presentar, caso tras caso, la totalidad de la serie de las cosas virtuosas¹⁵⁴ cuando se pregunta por la virtud, es confundir, como ha señalado Taylor, definición con enumeración.¹⁵⁵ Interesarse por descubrir

153. Se ha llamado «falacia socrática» a la creencia del filósofo griego en la imposibilidad de conocer algo sobre una cosa mientras no sepamos, es decir no seamos capaces de definirla, lo que esa cosa es. En su *An Introduction to Western Philosophy*, London, 1971, especialmente p. 312, A. Flew estima que la falacia reside en que hay dos sentidos de «know what x is». Uno de ellos, aunque a su juicio no el más importante, consiste en la capacidad de proporcionar una satisfactoria definición de x. El otro, en la capacidad de «to use the word x correctly in ordinary and typical contexts». La falacia socrática ha sido criticada por P. T. Geach, *art. cit.* Un intento dirigido a comprender la supuesta falacia, y a mostrar que no no es tal, se puede encontrar en G. SANTOS, *The Socratic Fallacy*, *Journal of the History of Philosophy*, pp. 127-142. Sobre la definición socrática, cfr. W. K. C. GUTHRIE, *op. cit.*, vol. III, pp. 425-442.

154. Cfr. Menón, 71 e, 73 c-d, 77 b, 78 b-c.

155. «Thus we have once more the confusion of definition with enumeration.» A. E. TAYLOR, *op. cit.*, p. 132.

«qué es en sí la virtud»,¹⁵⁶ o «qué es la virtud en sí y por sí»¹⁵⁷ es preguntar por algo unitario, por la común naturaleza de las acciones virtuosas, pues «todas tienen una única y misma forma»,¹⁵⁸ «aquello precisamente en lo que nada difieren, por lo que son todas iguales,¹⁵⁹ aquello «hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud».¹⁶⁰ Se alude a la multiplicidad con un mismo nombre, cuando hay una naturaleza idéntica para todas sus ejemplificaciones que la convierte en unidad. Atendiendo sólo a la condición designada por el nombre aplicado válidamente a los casos de la multiplicidad, la multiplicidad deviene unidad. Miradas desde la Idea, las cosas presentan el aspecto que hace de ellas algo uno. Tanto de la salud, como del tamaño o la fuerza, se podría decir que «en todos los casos han de tener la misma forma».¹⁶¹ Y la indagación socrática se dirige precisamente hacia la unidad que subyace a la pluralidad, hacia lo uno de lo múltiple, «hacia lo que es lo mismo en lo “redondo”, lo “recto” o en cualquier otra cosa que se llame con propiedad figura».¹⁶² «Llegamos siempre —dice Sócrates— a una multiplicidad, y no es el tipo de respuesta que quiero, sino que, puesto que a esa multiplicidad la designas con un mismo nombre —y afirmas que ninguna de ellas deja de ser figura, aunque sean también contrarias entre sí—, ¿qué es eso que incluye no menos lo redondo que lo recto, y que llamas figuras, afirmando que no es menos figura lo “redondo” que lo “recto”».¹⁶³ La unidad de la multiplicidad es, además del objetivo de la investigación, la verdadera realidad de lo investigado: «si una mujer es fuerte, ¿será por la forma misma, es decir por la fuerza misma por lo que resultará fuerte? Y por “misma” entiendo esto: la fuerza en cuanto fuerza».¹⁶⁴

156. *Menón*, 71 a. *Vid. etiam* 77 a-b.

157. *Ibid.*, 100 b.

158. *Ibid.*, 72 c.

159. *Ibid.*, 72 b.

160. *Ibid.*, 72 v. «The 'something which is the same in all cases' and justifies the use of a common name is successively spoken of as *ousía* (what the thing *is*, its *quid*), as a single *eidos*, pattern, as something which 'persuades' all the cases, *día pantone eistin*, is the same over them all', *epi pasi tanton*. All these are names for the objective reality indicated by the employment of a common predicate of many subjects, and the abundance of them presupposes the existence of and already rather elaborated logical doctrine founded in the metaphysics of forms.» A. E. TAYLOR, *op. cit.*, p. 132. En nota.

161. *Menón*, 72 d.

162. *Ibid.*, 75 a.

163. *Ibid.*, 74 d-e.

164. *Ibid.*, 72 e.

c.3. ¿Implican las Ideas la teoría de la reminiscencia?

La doctrina de la reminiscencia es invocada por Sócrates para eludir la falacia sofística sobre la imposibilidad del conocimiento,¹⁶⁵ con estas palabras: «El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido; de modo que no hay de qué asombrarse si es posible que recuerde, no sólo la virtud, sino el resto de las cosas que, por cierto, antes también conocía. Estando, pues, la naturaleza toda emparentada consigo misma, y habiendo el alma aprendido todo, nada impide que quien recuerde una sola cosa —eso que los hombres llaman aprender— encuentre él mismo todas las demás, si es valeroso e infatigable en la búsqueda. Pues, en efecto, el buscar y el aprender no son otra cosa, en suma, que una reminiscencia».¹⁶⁶

Dejando de lado la doctrina misma, que carece de relevancia para nuestro propósito, nos interesa averiguar si hace falta acudir a las Ideas para entender su sentido. O, más exactamente, si, como ocurre en el *Fedón*, donde se sostiene resueltamente la vinculación entre la reminiscencia y la existencia de Ideas separadas, también el *Menón* contiene una doctrina elaborada de las Ideas, consideradas ya trascendentes a las cosas, sin la que la teoría de la reminiscencia no pudiera pensarse ni formularse. Consideremos las afirmaciones del propio Platón. Tras el intento de demostración experimental de la teoría,¹⁶⁷ Sócrates extrae esta conclusión: si quien ignora por completo la ciencia matemática llega a conocer problemas geométricos sin que nadie se los enseñe, sino sólo mediante preguntas convenientemente formuladas, deberá concluirse que recupera «él mismo de sí mismo el conocimiento».¹⁶⁸ Al no proceder de enseñanzas, el conocimiento que logra al final del proceso interrogativo lo tuvo siempre, aunque en el olvido, el ignorante o lo adquirió en otro tiempo, no en éste ni en esta vida, sino en aquél «en que él no era todavía un hombre».¹⁶⁹ «Si, pues —dice Sócrates—, tanto en el tiempo en que es hombre, como en el que no lo es, hay en él opiniones verdaderas,

165. «¿Y de qué manera buscarás, Sócrates, aquello que ignoras totalmente qué es? ¿Cuál de las cosas que ignoras vas a proponerte como efecto de tu búsqueda? Porque si dieras efectivas y ciertamente con ella, ¿cómo advertirás, en efecto, que es ésa que buscas, desde el momento que no la conoces?» *Ibid.*, 80 d.

166. *Ibid.*, 81 c-d.

167. *Ibid.*, 82 b 85 c.

168. *Ibid.*, 85 d.

169. *Ibid.*, 86 a.

que, despertadas mediante la interrogación, se convierten en fragmentos de conocimientos, ¿no habrá estado el alma de él, en el tiempo que siempre dura, en posesión del saber?».170

Esto es todo sobre la teoría de la reminiscencia en el *Menón*. No hay, pues, la más mínima referencia a las Ideas. Conociendo, no obstante, la doctrina del *Fedón*, donde se sostiene explícitamente la implicación entre anamnesis e Ideas separadas, se puede deducir también algo semejante en el *Menón*. En efecto, si el conocimiento que ahora descubre alguien lo tenía ya en «el tiempo en que él no era todavía un hombre», entonces lo poseía un alma incorpórea. Mas el alma, sin la prisión del cuerpo, desprovista de sentidos corporales, no puede conocer las Ideas en los particulares sensibles, sino sólo en sí mismas, separadas de ellos. El *Menón* habría alcanzado, según esto, ese estadio de desarrollo de la teoría en que las Ideas aparecen como entidades trascendentes. Por razones como las precedentes, Guthrie no establece al respecto diferencias entre el *Menón* y el *Fedón*.171 Mas el peso de la anterior argumentación descansa en el conocimiento de la doctrina del *Fedón*. Tomándola como referencia, resulta más fácil extraer consecuencias del *Menón*. Mas si ponemos entre paréntesis aquel diálogo y leemos éste como un todo completo y acabado, sin suponer que su pensamiento hubiera sido desarrollado posteriormente, las conclusiones no resultan tan sencillas. Al ocuparse de la reminiscencia, el *Menón* no menciona nunca las Ideas. Habla sólo de «aquello que el alma ha aprendido», y eso es, como señala Grube, una «expresión de gran vaguedad».172 La naturaleza propia de lo que el alma recuerda, su entidad genuina, no la dice Sócrates abiertamente nunca. «Quizá no lo sabía tampoco —observa Grube—. Quizá no lo sabía Platón cuando escribió el *Menón*».173 Para averiguarlo habrá que esperar al *Fedón*, donde se traza ya una línea que une directamente la anámnesis y las Ideas. «En el *Menón*, como atinadamente observa Ross, la teoría de las Ideas no da un paso más que en los diálogos anteriores».174 Nuestra conclusión sobre el *Menón*

170. Ibid.

171. «The arguments are exactly similar. As in the *Phaedo* 'we' are reminded of absolute equality by the sight of approximately equal things, so the slave recalls an abstract, lasting truth of geometry through seeing visible lines, roughly drawn and soon to be obliterated.» W. K. C. GUTHRIE, *op. cit.*, vol. IV, p. 254. Idéntica opinión mantiene TAYLOR: «The whole characteristic metaphysics of the *Phaedo*, the theory of forms and the doctrine of 'reminiscence' are explicitly taught in the *Meno*. A. E. TAYLOR, *op. cit.*, p. 130.

172. G. M. GRUBE, *op. cit.*, p. 36.

173. Ibid., p. 37.

174. D. ROSS, *op. cit.*, p. 34.

es clara: las Ideas están presentes en él, como en todos los diálogos de la primera época, pero no hay razones suficientes para entenderlas ya como entidades separadas.¹⁷⁵

d) El *Banquete*

b.1. Introducción

Como en los diálogos examinados, en el *Banquete* aparecen expresiones usadas para nombrar la naturaleza esencial de una realidad, su modo de ser permanente e inalterable, su condición genuina, plenamente acabada y presente en las cosas de cierta clase, las cuales tienen la cualidad que poseen pero no se identifican con ella ni la realizan plena y verdaderamente. Expresiones del tipo «cómo era el amor en sí»,¹⁷⁶ «qué es el amor en sí»¹⁷⁷ o, simplemente, «el amor en sí»,¹⁷⁸ conocidas ya por los primeros diálogos y usadas también aquí para expresar la verdadera realidad designada con ellas, no un ejemplo cualesquiera, abundan también en el *Banquete*. Mas, con todo, ni su estructura es interrogativa ni, en consecuencia, deriva su importancia para la doctrina de las Ideas de la índole esencial del preguntar socrático, sino de la explícita referencia y pormenorizada descripción de una Idea y de la indicación del itinerario de la inteligencia para poseerla. Como el *Crátilo*, donde aparece confirmada taxativamente la existencia de las Ideas de las manufacturas, el *Banquete* afirma la existencia de la Idea de belleza y, al propio tiempo, señala por vez primera el proceso de ascenso intelectual, dialéctico, desde los particulares hacia ella. Ocupémonos de ambas cosas por separado.

b.2. El ascenso dialéctico hasta la Idea

El proceso que conduce a la Idea de belleza es, en palabras de Guthrie, «lo que la *República* llama "dialéctica", en que la mente conoce primeramente los particulares, luego, dejando de lado los

175. Para una interpretación opuesta, cfr. N. GULLEY, *Plato's Theory of Recollection*, Classical Quarterly, 1954, pp. 194-213, especialmente pp. 196 y ss.

176. *Banquete*, 199 a-d.

177. *Ibid.*, 201 d-202 a.

178. *Ibid.* 204 b-e. Sobre la doctrina platónica del amor a la luz de los diálogos en los que es uno de sus objetivos centrales, cfr. la excelente obra de L. ROBIN, *La Théorie platonicienne de l'amour*, ed. cit., especialmente el capítulo III, pp. 101-189.

sentidos, asciende "por sí misma" hasta alcanzar las Formas más altas (y más universales) y, finalmente, hasta la visión de la Forma suprema del Bien, representado aquí, como Belleza, como conviene a un simposion sobre el Amor». ¹⁷⁹ En el *Banquete* se produce, desde luego, un gran avance en la doctrina ideal, pues en él empieza a describirse, aunque de forma todavía muy rudimentaria, el tipo de actividad intelectual correspondiente a las Ideas, así como la forma ascendente de proceder hasta lograr poseerlas. Mas el progreso desde el particular a la Forma, descrito bellamente en el *Banquete* como un progreso en el amor, dista todavía mucho de la precisa y elaborada concepción de la dialéctica de la *República* o del *Fedro*, por no mencionar los diálogos genuinamente dialécticos como el *Sofista* o el *Político*. ¹⁸⁰ No hay nada comparable en este diálogo con el pasaje de la línea dividida de la *República*, ¹⁸¹ sino sólo una enfática distinción entre conocer cosas bellas, con grados de belleza diversos, y conocer la belleza misma, señalando al tiempo la necesidad del primer tipo de conocer para lograr el segundo. El ascenso dialéctico se entiende aquí preferentemente como un itinerario intelectual o, más bien, como un refinamiento progresivo de la sensibilidad por el que cada belleza conocida nos lleva al conocimiento de bellezas más profundas hasta alcanzar la belleza *qua talis*. ¹⁸² Y así, a partir de la sensibilidad para percibir la belleza de los cuerpos bellos, ¹⁸³ como estadio inicial en que se la percibe por primera vez, se logra la capacidad de apreciar la belleza de las almas bellas. ¹⁸⁴ Progresivamente, conforme la sensibilidad aguza su capacidad, se logrará apreciar la

179. *Op. cit.*, vol. IV, p. 392.

180. No compartimos la opinión de Guthrie cuando afirma que «The progress from perception of particulars to apprehension of a Form... is regulated with anamnesis at *Phaedros* 249 b-c». *Ibid.*

181. 509 c y ss.

182. Sobre el tipo de ascenso dialéctico del *Banquete*, cfr. J. M. E. MORAVCSIK, *Reason and Eros in the 'Ascent-passage' of the 'Symposium'*, Anton and Kustas (ed.), en *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Albany, New York, 1971, pp. 285-302.

183. «Es preciso... que quien quiera ir por el recto camino a ese fin comience desde joven a dirigirse hacia los cuerpos bellos. Y, si su guía lo dirige rectamente, enamorarse en primer lugar de un solo cuerpo y engendrar en él bellos razonamientos; luego debe comprender que la belleza que hay en cualquier cuerpo es afín a la que hay en otro y que, si es preciso perseguir la belleza de la forma, es una gran necesidad no considerar una y la misma belleza que hay en todos los cuerpos. Una vez que haya comprendido esto, debe hacerse amante de todos los cuerpos bellos y calmar ese fuerte arrebatado por uno solo, despreciándolo y considerándolo insignificante.» *Banquete*, 210 a-b.

184. «A continuación debe considerar más valiosa la belleza de las almas que la del cuerpo, de suerte que si alguien es virtuoso de alma, aunque tenga un escaso esplendor, séale suficiente para amarle, cuidarle,

belleza de las actividades e instituciones sociales. «La más grande y la más bella forma de sabiduría moral —dice Platón— es el ornamento de las ciudades y de las comunidades, que tienen por nombre el de moderación y justicia».¹⁸⁵ Tras ello, se está ya en condiciones de alcanzar la belleza intelectual de las diversas ciencias,¹⁸⁶ que se nos descubren «as a whole wide ocean of delights».¹⁸⁷ Finalmente, por encima de la ciencia y sus bellezas, sólo queda la contemplación, la visión directa de la belleza real y verdaderamente bella.¹⁸⁸ «He aquí, pues —dice Platón—, el recto método de abordar las cuestiones eróticas o de ser conducido por otro: empezar por las cosas bellas de este mundo teniendo como fin esa belleza en cuestión, y valiéndose de ellas como de escalas ir ascendiendo constantemente, yendo de un solo cuerpo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos, y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta y de las normas de conducta a las bellas ciencias, hasta terminar, partiendo de éstas, en esa ciencia de antes, que no es ciencia de otra cosa sino de la belleza absoluta, y llegar a conocer, por último, lo que es la belleza en sí».¹⁸⁹

b.3. La Idea como verdad. Idea e intuición

Al final del recorrido por diversos tipos de belleza aguarda, pues, la belleza misma.¹⁹⁰ Considerémosla detenidamente y destaquemos los rasgos más sobresalientes que Platón le atribuye.

engendrar y buscar razonamientos tales que hagan mejores a los jóvenes, para que sea obligado, una vez más, a contemplar la belleza que reside en las normas de conducta y en las leyes y a reconocer que todo lo bello está emparentado consigo mismo, y considere de esta forma la belleza del cuerpo como algo insignificante.» Ibid., 210 b-c.

185. Ibid., 209 a-d.

186. «Después de las normas de conducta debe conducirlo a las ciencias, para que vea también la belleza de éstas y, fijando ya su mirada en esa inmensa belleza, no sea, por servil dependencia, mediocre y corto de espíritu, apegándose, como un esclavo, a la belleza de un solo ser, cual la de un muchacho, de un hombre o de una norma de conducta, sino que, vuelto hacia ese mar de lo bello y contemplándolo, engendra muchos bellos y magníficos discursos y pensamientos en ilimitado amor por la sabiduría.» Ibid., 210 c-d.

187. A. E. TAYLOR, *op. cit.*, p. 229.

188. Cfr. *Banquete*, 210 e-211 a.

189. Ibid., 211 a-d.

190. A Juicio de A. E. Taylor, la belleza y el bien se identifican con el *ens realissimum*: «The 'good' is, in fact, the *ens realissimum* of Christians philosophers, in which the very distinction between *esse* and *essentia*, *Sein* und *So-sein* falls away». *Op. cit.*, p. 231.

Por de pronto, la belleza en sí, la idea de belleza, requiere un tipo de conocimiento distinto del de la ciencia. El conocimiento científico es discursivo dianoético, avanza de proposición en proposición y alcanza contenidos ulteriores partiendo de los previamente establecidos.¹⁹¹ Sin embargo, el tipo de conocimiento correspondiente a la Idea no es progresivo, sino inmediato y directo, intuitivo. Se podría decir que, ante un inteligible plenamente real, de inteligibilidad desbordante, el inteligir mismo se contrae, perdiendo su condición activa y pasando a ser receptor pasivo de aquél. En el conocimiento de las Ideas, todo procede de la Idea misma. No hay coactualidad del inteligir y lo inteligido, ni menos primacía de aquél sobre éste, sino sólo pura presencia del inteligible ante el inteligir, el cual, sin actividad propia, sólo cumple la función pasiva de constatar la presencia de una realidad que en el conocimiento lo es todo. «El que hasta aquí —dice Sócrates— ha sido educado en las cuestiones amorosas... adquirirá *de repente la visión de algo* que por naturaleza es admirablemente bello».¹⁹² Hasta este momento, no hemos encontrado en los diálogos precedentes una expresión tan clara del fundamento epistemológico de la teoría ideal, tesis que venimos sosteniendo desde el principio. Al propio tiempo, cuando más claramente se pone la Idea en conexión con un conocimiento entendido como intuición, más nítidamente aparece perfilada su naturaleza. Al establecer esa íntima unión, la naturaleza esencial de la Idea comienza a entrescribirse. La Idea platónica no es el ser real; o, si se prefiere, las cosas no son las Ideas; precisamente por ello cabe desentenderse de aquéllas y despreciar el conocimiento sensible. La Idea es la verdad, identificada, al propio tiempo, con el ser. Por su condición de verdad —núcleo inteligible de las cosas cuya relevancia frente al resto de sus notas, despreciables frente a aquél, lleva a Platón a identificarlo con el ser plenamente real—, sólo es objeto de contemplación para el órgano adecuado, que no es el sentido, sino otra forma de visión requerida por su naturaleza puramente inteligible. «¿Crees acaso —pre-

191. La distinción entre las formas dianoética y principiativa de conocimiento ha sido estudiada con gran rigor por J. Cruz Cruz en su trabajo *Metamorfosis dialéctica del pensar*, incluido como prólogo a su traducción de la obra de W. Röß *La filosofía dialéctica moderna*, Eunsa, Pamplona, 1977, pp. 11-39. Al estudiar la diferencia entre aquellas dos formas de conocimiento, J. Cruz Cruz no se limita naturalmente al pensamiento de Platón, aunque también se refiere con acierto al filósofo griego y a su peculiar modo de entender la *dianoia*, o conocimiento que se ejerce «con un acto de suposición», y el *nous*, o conocimiento que se lleva a cabo «con un acto de participación», cfr. especialmente pp. 13-14. Del mismo problema se ocupa también, de un modo más extenso y pormenorizado, su espléndida obra *Intelecto y razón. Las coordenadas del pensamiento clásico*, Eunsa, Pamplona, 1982. Sobre Platón, cfr. sobre todo pp. 15-19.

192. *Banquete*, 210 e.

gunta Platón— que es vil la vida de un hombre que *ponga su mirada* en ese objeto, *lo contemple con el órgano que debe* y esté unido con él? ¿Es que no te das cuenta de que es únicamente en ese momento, cuando *ve la belleza con el órgano con que ésta es visible...* cuando le será posible engendrar, no apariencias de virtud, ya que *no está en contacto con una apariencia*, sino virtudes verdaderas, puesto que *está en contacto con la verdad...?*». De la naturaleza propia de la Idea, es decir de la concepción del ser como verdad, derivan las demás características que el *Banquete* le atribuye. Por su índole esencial, la verdad no está sometida al régimen del tiempo. Puede ser histórico su descubrimiento, pero en sí misma la verdad es, por utilizar un término orteguiano, *eviterna*,¹⁹³ y, al propio tiempo, inmutable. «Aquello... por cuya causa tuvieron lugar todas las fatigas anteriores... existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece».¹⁹⁴ Si la Idea es la verdad, habrá de poseer, junto a las notas ya referidas, otra no menos importante, a saber, la objetividad o transubjetividad. La verdad no puede serlo a medias, sino total y plenamente. No cabe una verdad medio falsa ni un error medio verdadero. Tampoco es posible hacer depender la verdad de circunstancias extrínsecas a ella misma, como el lugar donde se considera o el sujeto que la contempla. Lo admirablemente bello, su Idea, «no es bello por un lado y feo por el otro, ni tampoco unas veces bello y otras no, ni bello en un respecto y feo en el otro, ni aquí bello y allí feo, de tal modo que sea para unos bello y para otros feo».¹⁹⁵ Su independencia de todo tipo de circunstancias se debe a la completa autosuficiencia de la verdad. Donde el ser se expresa y acontece de forma más plena y acabada es, a juicio de Platón, en la verdad. Frente a ella, las cosas sensibles, que no coinciden con su verdad y, por lo mismo, tampoco son el ser pleno, tienen la verdad en un grado mayor o menor, participan de ella. Por eso, la mutabilidad de las cosas sensibles, su continua alteración y el flujo permanente al que están sometidas contrasta con la inmutabilidad de la verdad, ajena esencialmente a toda mutación y a todo nacer y perecer. «Tampoco se mostrará en él la belleza, pongo por caso, como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento, ni como algo que exista en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia belleza en sí que siempre es consigo específicamente única, en tanto que todas las cosas bellas participan de ella en modo tal, que aunque nazcan

193. «Ellas [las Ideas] por sí preexisten eviternamente, sin alteración ni modificación.» J. ORTEGA Y GASSET, *¿Qué es filosofía?* Revista de Occidente, Madrid, 1976, p. 21.

194. *Banquete*, 210 e-211 a.

195. *Ibid.*, 211 a.

y mueran las demás, no aumenta en ella nada ni disminuye, ni padece nada en absoluto».¹⁹⁶

Las cosas son muchas, aunque cabe considerarlas como algo uno reparando en la única verdad que todas las del mismo tipo son. Desde este punto de vista, la Idea es la consideración unitaria de la multiplicidad (nunca un ejemplar perfecto de ella).¹⁹⁷ Ahora bien, donde lo múltiple es uno es en la verdad. Por eso, la verdad, como acabamos de leer en el texto anterior, es específicamente única. «¿Qué es, pues, lo que creemos que ocurrirá... si le fuera dado a alguno el ver la belleza en sí, en su pureza, limpia, sin mezcla, sin estar contaminada por las carnes humanas, los colores y las demás vanidades mortales y si pudiera contemplar esa divina belleza en sí, que es única específicamente?».¹⁹⁸

b.4. Conclusión sobre el *Banquete*

Resulta superfluo decir, a la luz de cuanto precede, que las Ideas aparecen en el *Banquete* con toda claridad, y con un grado de elaboración semejante al de los grandes diálogos metafísicos del periodo intermedio. No aparecen los términos *eidos*, *idea* o *morfé*, pero «la belleza suprema, que constituye en este diálogo el objeto último de todo deseo, aparece descrita en términos idénticos a los que se aplican a las Ideas en el *Fedón*».¹⁹⁹ Guthrie considera incluso que la Idea de belleza, tal como aparece descrita en el *Banquete*, es un auténtico paradigma de la noción platónica de Forma. «Beauty in the *Symposium*... is the very paradigm of a Platonic Form, foreshadowed in the *Hippias Major*, and enlarged on in the *Republic*. It is what all beautiful particulars share, yet exists also by itself, unaffected by whatever happens to them».²⁰⁰ (*Seguirá*).

DR. JOSÉ LUIS DEL BARCO
Universidad de Málaga

196. *Ibid.*, 211 a-b.

197. Sobre la crítica a la consideración de las Ideas como particulares perfectos, cfr. I. M. CROMBIE, *op. cit.*, vol. 2, pp. 263-272, especialmente p. 270: «La conclusión, pues, de este estudio es que las formas no eran particulares perfectos esquemáticos, eran universales o naturalezas comunes.» Acerca de la crítica dirigida, en particular, a la concepción de la Idea de belleza del *Banquete* como un particular perfecto de belleza, cfr. *ibid.*, pp. 266-270.

198. *Banquete*, 211 d-e.

199. G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, ed. cit., p. 47.

200. W. K. C. GUTHRIE, *op. cit.*, vol. IV, p. 392.