

*Myrtia*, nº 13, 1998, pp. 53-88

## EIDOS COMO ESTRUCTURA

M<sup>a</sup> DE LOS ÁNGELES DURÁN LÓPEZ  
Universidad de Málaga<sup>1</sup>

**Summary:** L'hypothèse de voir dans l'*eidos* platonicien le principe d'organisation interne qui fait la structure des choses est issue du commentaire de Plutarque dans le *De an. proc.* 1013 C et de la construction du Monde que le *Timée* raconte par le truchement d'une production artisanale qui, à son tour, nous permet d'étudier la manifestation de l'*eidos* dans le monde empirique. La description du *Timée* ne relève plus de l'analogie technique chère à Socrate, mais plutôt de l'usage qu'en fait Platon dans les dialogues de maturité, où elle essentiellement employée dans le but d'exposer la doctrine ontologique de *κόσμος-τάξις*. Cette doctrine, qui décrit l'*eidos* comme le principe structural cité, tient lieu de l'explication de la nature des Idées que Platon n'a jamais fournie autrement. Il est, néanmoins, évident que la notion de structure ne sied pas aux Idées correspondant à des termes relatifs, notamment aux Idées de grandeur et de petitesse ou encore à celles d'égalité et d'inégalité. Compte tenu que la vraie difficulté que pose leur caractère relatif est la possibilité même de les concevoir "en soi", il faudra les pousser à l'absolu pour que ces Idées puissent réellement être conçues. Affranchie de sa relativité, la grandeur devient la limite du *Philèbe*; exemptes de relativité, l'égalité et l'inégalité deviennent l'identité et l'altérité qui, promues au rang des *μέγιστα εἶδη* dans le *Sophiste*, vont permettre la participation des Idées entre elles et imposer ainsi le silence aux objections de la deuxième partie du *Parménide*.

Las reflexiones<sup>2</sup> que siguen tienen su origen inmediato en la lectura del tratado de Plutarco *De animae procreatione in Timaeo*, en el que, polemizando con otros intérpretes de la doctrina platónica sobre el alma, Plutarco cita pasajes más o menos extensos del diálogo y, para explicarlos,

---

<sup>1</sup> Dirección para correspondencia: M<sup>a</sup>. A. Durán López. Dpto. de Filología Griega. Facultad de Filosofía y Letras. Campus Teatinos. Universidad de Málaga. 29071 Málaga.

Copyright 1999: Servicio de Publicaciones. Universidad de Murcia (España). ISSN: 0213-76-74.

<sup>2</sup> Este trabajo se ha realizado en el marco del Proyecto financiado por la DGICYT PB97-1070.

utiliza, junto a la terminología platónica, expresiones peripatéticas. Uno de los casos más llamativos puede ser el de 1013C donde, criticando la interpretación de Jenócrates, que hace del alma "número que se mueve a sí mismo", Plutarco compara la constitución del Mundo y la del alma. Acerca del primero dice *αὐτός τε γὰρ ὁ κόσμος οὗτος καὶ τῶν μερῶν ἑκαστον συνέστηκεν ἔκ τε σωματικῆς οὐσίας καὶ νοητῆς, ὧν ἡ μὲν ὕλην καὶ ὑποκείμενον ἢ δε μορφήν καὶ εἶδος τῷ γενομένῳ παρέσχε*. El texto nos enfrenta a un doble *hendiadyoin* que, en cada caso, precisa el sentido del término aristotélico, más usual en esta época, por medio del específico platónico; con ello sugiere que, al margen de la esencial<sup>3</sup> oposición entre el carácter inmanente de la primera y el carácter trascendente del segundo, hay una relación de analogía entre la *μορφή* aristotélica y el *εἶδος* platónico. Sin darle más vueltas, ese *hendiadyoin* con *μορφή* nos invita a entender *εἶδος* como forma.

Un poco más abajo Plutarco habla del alma y dice ahora *ἀριθμῷ καὶ λόγῳ καὶ ἀρμονίᾳ διακεκόσμηκε τὴν οὐσίαν αὐτῆς ὑποκειμένην καὶ δεχομένην τὸ κάλλιστον εἶδος ὑπὸ τούτων ἐγγιγνόμενον*. En este segundo caso la estructura formal de la frase disimula el parentesco conceptual que hemos de ver entre ese *κάλλιστον εἶδος* que la esencia del alma es susceptible de acoger y la constitución en orden a "número, razón y *harmonía*" de la que es efectivamente objeto. Ya no encaja aquí tan bien la noción de forma y, consciente o inconscientemente, tendemos a interiorizarla y a ver en este *εἶδος* un principio de organización interna, de estructura.

En verdad, la necesidad de separar tajantemente del uso no técnico nuestras habituales traducciones de *εἶδος* como "forma" o "figura" nos viene explícitamente impuesta en *Phdr.* 247 c, donde Platón destaca que la auténtica realidad carece de color, de forma y de las propiedades que percibe el tacto. Por eso, cada vez que doy con la reiterada afirmación de que, aun cuando se ha impuesto en la tradición el hablar de la "teoría de las ideas", el término 'forma' está más cerca del original griego que nuestra 'idea', no puedo dejar de replicar para mis adentros que esto es cierto porque nuestra 'forma' y el *εἶδος* griego comparten el mismo tipo de ambigüedad, derivada de su relación en el uso común con "lo que se ve", pero que, para disiparla, ambos

<sup>3</sup> Sobre todo para Aristóteles *Met.* 1078 b 31, que, como es sabido, centra su crítica a las ideas platónicas en la cuestión del *χωρισμός*.

términos -y los demás que con este mismo fin utiliza Platón<sup>4</sup>- requieren precisiones que expliciten de modo suficiente el contenido de los mismos cuando con ellos designamos las Ideas platónicas. Y no es fácil cumplir con esa obligación, como de hecho prueban los especialistas que, al abordar el tema, expresan su esperanza en que la naturaleza de las mismas vaya quedando clara según avance la exposición.

El forcejeo con las traducciones posibles de εἶδος en este pasaje de *De animae procreatione in Timaeo* indica que tenemos en él un buen punto de partida para intentar una aproximación al concepto platónico en cuestión. En efecto, este diálogo algunos de cuyos aspectos comenta Plutarco se caracteriza entre los tardíos por mantener sobre esas realidades últimas que son las Ideas platónicas la versión canónica del *Fedón*, el *Banquete*, la *República* o el *Fedro*, sin conceder relieve alguno a las críticas que el propio Platón había dado a la publicidad en el *Parménides*<sup>5</sup>.

I.- El *Timeo* trata los objetos naturales como manufacturados.

El *Timeo* tiende sin violencias un puente entre los εἶδη de los objetos naturales y los de los productos manufacturados, negados éstos por un sector de la crítica sobre la base del testimonio de Aristóteles<sup>6</sup> y admitidos por otros estudiosos, a pesar de él o, mejor aún, interpretando ese testimonio en otro

---

<sup>4</sup> Junto con *ιδέα* y *εἶδος* también *μορφή*, *γένος*, *οὐσία* y *φύσις*, son términos utilizados por Platón para expresar lo que, por oposición a los objetos plurales y mutables del devenir, constituye la verdadera realidad.

<sup>5</sup> Este es uno de los motivos por los que, siguiendo a los analistas ingleses, G.E.L. OWEN, "The place of the *Timaeus* in Plato's dialogues", *Cl. Q.* N.S. 3, 47, 1953, recogido en *Studies in Plato's metaphysics*, Londres 1965, págs. 313-338 y, posteriormente en M. NUSSBAUM (ed.), *Logic, Science and Dialectic. Collected papers in Greek Philosophy*, Ithaca (Nueva York) 1986, págs. 66-84, anticipa la fecha de su redacción y la establece poco después de la de la *República*. Sobre la polvareda levantada por el artículo de Owen y las críticas que ha recibido, especialmente por parte de H. CHERNISS en "The relation of the *Timaeus* to Plato's later dialogues", *AJPh* 78, 1957, 225-266, recogido en *Studies in Plato's metaphysics*, anter. cit., págs. 339-378 y en L. TARÁN (ed.), *Selected papers*, Leiden 1977, págs. 298-339, véase L. BRISSON, *Platon. Timée / Critias*, París, 1992, págs. 72-75. Favorable a las tesis de Owen se muestra F. LISI, "Introducción" al *Timeo* en M<sup>a</sup> A. DURÁN y F. LISI, *Platón. Diálogos VI*, BCG, Madrid, 1992, págs. 130-134.

<sup>6</sup> *Meta.* A 991 b 5 ss.; M 5 1080 a 5.

sentido; de ello resulta que, también para este aspecto, este diálogo puede constituir un buen punto de partida, porque, para la aproximación al εἶδος platónico, que es nuestro actual objetivo, sería interesante poder contar con los εἶδη de los objetos manufacturados, ya que de ellos tratan algunas de las exposiciones más claras de la naturaleza del mismo, especialmente si lo entendemos como principio de organización interna, como estructura<sup>7</sup>. Por ello tendremos que empezar por apuntar los aspectos que pueden abogar en defensa de la hipótesis que queremos defender.

La idoneidad del *Timeo* para abordar la cuestión de los εἶδη de los objetos manufacturados se justifica porque este diálogo nos vuelve a poner, esta vez por vía mítica<sup>8</sup>, ante una reiterada descripción del proceso de fabricación artesanal que tiene estrecha relación con la famosa analogía técnica a la que Sócrates, en la realidad de su vida y en los diálogos platónicos de juventud, recurría constantemente para destacar el carácter teleológico de la acción moral. Después, una vez que el *Gorgias*<sup>9</sup> haya mostrado la insuficiencia de la analogía técnica entre sentido -porque, como bien dice J. Moreau<sup>10</sup> "après avoir établi la technicité de la vertu" es menester "en dégager sa spécificité radicale à l'égard de toutes les techniques"- la analogía técnica, en su nuevo uso platónico y no ya socrático, nos proporciona en los diálogos de madurez muy buenos asideros para la definición del εἶδος platónico como principio que vertebrata la estructura de las cosas.

Lo mismo ocurre en el *Timeo* donde salta a la vista que Platón destaca la afinidad del Artífice del mundo con los artesanos por todos los medios

---

<sup>7</sup> Como es sabido, la noción de estructura se cuenta entre los significados del término εἶδος en Platón. Lo que pretendemos sostener es que ése precisamente es el que tiene cuando corresponde a la Idea.

<sup>8</sup> El *Timeo* neutraliza la oposición *logos/mito* en cuanto que es una exposición εἰκός, término éste que, en el sistema platónico, es el indicado para expresar el grado de certeza que corresponde al devenir.

<sup>9</sup> Sobre la crisis de la analogía técnica que tiene lugar, precisamente, en este diálogo, cf. T. IRWIN, *Plato's Moral Theory. The Early and Middle dialogos*, Oxford 1977.

<sup>10</sup> *La Construction de l'Idéalisme platonicien*, París, 1939, reimpr. Hildesheim 1967, pág. 57, n. 1. El análisis de Moreau concuerda con lo que decía J. HIRSCHBERGER, *Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate*, Leipzig 1932, págs. 61-62.

posibles. Esto ha sido estudiado en sus pormenores por L. Brisson<sup>11</sup> que ha constatado cómo, en la construcción del mundo, el Artífice<sup>12</sup> se comporta como un herrero, como un albañil y como un pintor; cuando hace al hombre, su actividad es descrita como la labor de un alfarero, como la de un artista ocupado en el modelado de la cera y como la de un artesano que se dedica al trabajo del mimbre; cuando siembra las almas en las estrellas actúa como un agricultor, etc. Como vemos, el Artífice merece su nombre de Demiurgo<sup>13</sup>. Por eso no puede causar sorpresa el que, antes de iniciar todas esas tareas, hubiera sido incluido (*Ti.* 28 a-b) en la clase general de los artesanos; con esa ocasión Platón precisa que, como todos ellos, tiene opción a tomar como modelo lo que es constantemente idéntico a sí mismo, en cuyo caso, su obra será necesariamente digna de mérito; o bien puede tomar como modelo lo que está sometido al devenir, en cuyo caso el producto carecerá de auténtico valor. En ello tenemos, bien claro está, un evidente recordatorio de la doctrina de las Ideas. Ni que decir tiene, el Artífice del mundo, cuya generación se describe a continuación, puso sus ojos en el modelo eterno; por eso<sup>14</sup> y porque su hacedor es bueno "este mundo es el más cumplido de los seres nacidos y su artífice la mejor de las causas".

Por su posibilidad de elección entre los dos modelos, este pasaje del *Timeo* recuerda al carpintero del *Crátilo* al que se le rompe la lanzadera que está fabricando y vuelve a empezar su tarea; para ello no "pone los ojos" en la que se le acaba de romper, sino *πρὸς ἐκείνον τὸ εἶδος* mirando al cual estaba haciendo la que rompió o, dicho sea en otros términos, en *αὐτὸ ὃ ἔστιν κερκίς* (*Cra.* 389 b). La coincidencia, a corta distancia, de esta expresión, característica de la realidad "en sí", y del término *εἶδος* en el

---

<sup>11</sup> *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, 2ª ed., corregida y aumentada, San Agustín, 1994, págs. 27-54. Una versión abreviada se encuentra en *Platon. Timée*, págs. 23-24.

<sup>12</sup> Brisson aún en su análisis al Demiurgo y a los dioses auxiliares que continúan la tarea con la creación de mortales.

<sup>13</sup> Ya en *R.* 7, 530 Dios es Demiurgo. Por su parte, Jenofonte, *Mem.* 1. 4, 5 y 7 sugiere que también para Sócrates un dios es demiurgo del hombre, idea que W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, trad. esp., Madrid 1993<sup>4</sup>, págs. 166-167, atribuye a Diógenes de Apolonia.

<sup>14</sup> *Ti.* 29 a.

mismo pasaje sugiere ya una respuesta afirmativa a la pregunta de si se cuentan entre las Ideas platónicas las de objetos manufacturados.

La lanzadera "en sí" del *Crátilo* no está sola; junto a ella pretenden también un hueco en el mundo de las realidades inmutables el trépano y el nombre del mismo diálogo y la cama de la que es cuestión en *R.* 10, 597 b-e. Platón opone aquí la cama que "existe en la realidad" -esto es, en el ámbito de las Ideas- y "que ha sido hecha por Dios", la que tomando a ésta por modelo fabrica el carpintero y la que, sobre esta última, crea el pintor. Frente a este carpintero que actúa como el del *Crátilo* y pone los ojos en "la cama en sí", el Dios Demiurgo de la *República* se aparta de la cofradía de los artesanos en la medida en que no crea, como hará en el *Timeo*, imágenes o imitaciones del εἶδος, sino el εἶδος mismo. Por su parte, el pintor adopta la opción despreciada en el *Crátilo*, con lo que, si pretendía hacer una cama, su obra, por ser reproducción de una copia, hubiera sido de menor valor; pero las frases siguientes se encargan de precisar que lo que en realidad hace no es una cama de madera sobre el modelo de otra cama de madera; lo que hace no es más que una apariencia de cama, una ilusión artística como las que había analizado Gorgias, como la Quimera, los centauros y compañía, cuya realidad negaba el sofista<sup>15</sup>, por más que sean contenidos de pensamientos, en el *Tratado Sobre el No Ser*. Por eso, dada la ambigüedad del término τέχνη, cabe pensar que sean solamente éstos los objetos κατὰ τέχνην a los que, según Aristóteles, Platón dejaba sin el amparo de un εἶδος<sup>16</sup>.

Este modo de ver las cosas puede encontrar confirmación en las últimas páginas del *Sofista* cuando (265 e ss.), resuelto el problema del error como No Ser en la opinión, la dialéctica emprende su fase descendente y saca

---

<sup>15</sup> En este argumento Gorgias no está tratando directamente de la ἀπάτη artística, pero para deshacer la ecuación parmenidea entre Pensamiento y Ser (cf. *Frgs.* DK 3 y 8 y su cita en *Par.* 132 b-c) encuentra campo abonado en las producciones míticas de las que se nutre la poesía y, como Platón en este pasaje de la *República*, en la pintura.

<sup>16</sup> Esta era ya la interpretación de Alejandro de Afrodisia (cf. 79, 5-15). Entre los modernos es la que adoptan entre otros L. ROBIN, *La Théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, París, 1908, págs. 178-180, H. CHERNISS, *Aristotle Criticism of Plato and the Academy*, Nueva York, 1944, págs. 235-260 y D. ROSS, *La Teoría de las Ideas de Platón*, trad. esp., Madrid, 1986, págs. 196-208, donde se encuentra una síntesis clara de la discusión suscitada por el tema.

las consecuencias de las bases adquiridas<sup>17</sup>; sintetiza para ello las divisiones dicotómicas establecidas en el género *τέχνη* que nos han ido enseñando a separar las *τέχναι* adquisitivas de las productivas o creativas; en éstas hay que distinguir las que tienen agente divino y las que tienen agente humano. En cada uno de ellas tenemos que deslindar *τέχναι* que producen realidades y *τέχναι* que producen imágenes. En la sección *αὐτοποιητικόν*, esto es, la que comprende la producción de realidades, somos *θεοῦ γεννήματα ... ἀπειργασμένα*<sup>18</sup> los humanos, los demás seres vivos, aquello de lo que proceden *τὰ πεφυκότα*: fuego, agua y "sus hermanos".

Resulta evidente que lo que el *Sofista* llama aquí *realidades* no son las formas inteligibles, sino los particulares sensibles cuya construcción y fabricación son detalladamente descritas en el *Timeo*. Y si, como en el uso vulgar, son llamadas *realidades*, aquí en el *Sofista*, es, sin duda, para separarlas con toda claridad posible del producto de las *τέχναι εἰδωλοποιικά*. En este otro sector, el de las *τέχναι* que producen imágenes, se afirma que son *δαιμονία ... μηχανῆ γεγονότα* las visiones de los sueños, las sombras, etc.

Exactamente paralelas son las *τέχναι* humanas, de modo que ya contamos con las bases necesarias para distinguir, en razón de la clasificación de las *τέχναι* que las producen, la casa que construye el albañil y la que pinta el pintor o las camas del carpintero y del pintor en la *República*. También podemos, creo, poner esto en relación con la tesis de Gorgias, a la que se aludía más arriba, y ello tanto más cuanto que Platón justifica la diéresis que a continuación establece en las *τέχναι εἰδωλοποιικά* humanas, que se dividen en *τὸ εἰκαστικόν* y *τὸ φανταστικόν*, con las palabras siguientes: "si es que la mentira, que sea realmente mentira, se revela como siendo también un ser entre los seres". Este *ψεύδος*, sustituto de la *ἀπάτη* de Gorgias, evoca a la Quimera, a los hombres que vuelan o los carros que corren por el mar en el *Tratado Sobre el No Ser*. Y si tenemos en cuenta que nuestra "mentira" solamente corresponde a parte del significado de *ψεύδος*, Platón coincide con Gorgias al negársela, en cualquier grado en que se pueda hablar de *realidad*,

<sup>17</sup> De acuerdo con V. GOLDSCHMIDT, *Les dialogues de Platon*, París, 1973<sup>3</sup>, págs. 166-183.

<sup>18</sup> Como en el *Timeo*, en este pasaje del *Sofista* Dios es artesano.

a estos *φαντάσματα*<sup>19</sup>.

## II. Características de los objetos hechos sobre el modelo de las Ideas.

El paralelismo básico entre las *τέχναι αὐτοποιητικαί* divinas y humanas puede ser proyectado a la relación que media entre los artesanos del *Crátilo* y el Demiurgo y sus auxiliares divinos en el *Timeo*, a los *εἶδη* en los que unos y otros se fijan para hacer sus respectivas tareas y a algunas características comunes a los objetos de las *τέχναι* divinas y humanas, esto es, a objetos naturales y productos manufacturados.

El pasaje del *Crátilo* del que nos hemos ocupado resulta muy interesante en este sentido, porque explicita una notable característica de los objetos fabricados. Consiste ésta en el carácter teleológico que se destaca ya en la definición de lanzadera (*Cra.* 388 a) como "el instrumento con el que tejemos" o la del nombre como *ὄργανον διδασκαλικὸν καὶ διακριτικὸν τῆς οὐσίας*<sup>20</sup> (*Cra.* 388 b-c). "Ἔργον" tiene, en efecto, vocación de *ὄργανον*. Esto nos lleva directamente a la circularidad de las *τέχναι* que es descrita a continuación: el carpintero hace las lanzaderas que utiliza el tejedor para tejer un manto o una túnica, el herrero hace los trépanos que utiliza el artesano que se dispone a perforar, etc. Esta cuestión es tratada, junto con sus implicaciones, también en otros diálogos<sup>21</sup>; ahora lo que nos interesa es que Platón se esfuerza por destacar que todo *ἔργον* implica un objetivo del cual será medio o instrumento.

Lo mismo cabe decir de la obra divina en el *Timeo*, puesto que, constantemente, se hace explícita la finalidad de lo que se hace y de lo que se

<sup>19</sup> El símil de la Línea en *R.* 6, 509 e ss. nos permite salvar las dificultades que de ello pudieran derivarse para la ecuación parmenídea entre Pensamiento y Ser que Gorgias destruía con estos ejemplos, pero que Platón -cf. *R.* 5, 476 e- respeta: estos *φαντάσματα* no pueden ser objeto de *νόησις*, sino que el máximo nivel de conocimiento del que pueden ser objeto es la *εἰκασία* que corresponde a su escaso modo de ser.

<sup>20</sup> Del alcance de esta definición me he ocupado en "Concepto platónico del signo", *RSEL*, 18. 1, 1988, 129-148. Cf. F.R. ADRADOS, "Sobre el nombre y cosa en Platón" en *Homenaje a Antonio Llorente*, recogido en *Nuevos Estudios de Lingüística General y Teoría Literaria*, Barcelona, 1988, págs. 91-94.

<sup>21</sup> Cf. *R.* 2, 369 d-372 e y *Euthd.* 290 b-c. Especialmente útil para el tema de la circularidad de las técnicas es el capítulo IV "Finalité et hiérarchie" del ya citado libro de J. Moreau.



omite. Por ejemplo, en el 38 c el Demiurgo crea el Sol, la Luna y los planetas "*para que* definan y guarden los números del tiempo". Lo mismo ocurre en 39 d, cuando Platón concluye su exposición de la creación de los astros con el siguiente resumen:

"De esta manera y por estos motivos, fueron engendrados todos los cuerpos celestes..., *para que* el universo fuera lo más semejante posible al ser vivo perfecto e inteligible en cuanto a la imitación de la naturaleza eterna".

Ni que decir tiene, esta explicación de la finalidad se reitera cuando los dioses auxiliares van construyendo los seres mortales, especialmente en las secciones dedicadas a la descripción de las partes del cuerpo humano: la naturaleza del hígado es tal como se ha venido describiendo *χάριν μαντικής*; a su izquierda se encuentra el bazo, *para* mantener constantemente al hígado brillante y limpio (*Ti.* 72 b-c). Los intestinos están enrollados *para* retrasar la siguiente ingestión de alimento (*Ti.* 73 a); etc.

Encontramos incluso el enunciado teórico. Así, en 46 e-47a, cuando ya sabemos cómo se producen la visión diurna y las visiones de los sueños por medio de los ojos, que, por cierto, han entrado en el relato como *instrumentos*<sup>22</sup>, Timeo afirma: "A continuación tenemos que tratar de su *utilidad* principal, en razón de la cual la divinidad nos ha hecho este obsequio..."

También, según decía, está presente este finalismo cuando se exponen las causas que justifican la ausencia de lo que ha sido omitido. Paradigmático en este sentido resulta el pasaje (*Ti.* 33 c-34 a) en el que Platón justifica que el Demiurgo hiciera el cuerpo del mundo sin ojos, porque fuera no quedaba nada susceptible de ser visto; sin oídos, porque no había nada que oír; sin respiración, porque no estaba rodeado de aire; sin aparato digestivo, porque se alimenta de su propia corrupción; sin manos, porque no las precisaba para asir o apartar nada; sin piernas ni pies, porque no los necesitaba para ese único movimiento, giratorio y circular en torno a sí mismo, del que fue dotado. Todas las razones, que son aquí tratadas como causas, en cuanto que justifican esas omisiones, se convierten en objetivos de la presencia de los órganos correspondientes en los seres mortales: ojos para ver, oídos para oír,

---

<sup>22</sup> *Ti.* 45 b: "Los primeros *instrumentos* que construyeron fueron los ojos, portadores de luz..."

etc.

Junto a esto, el pasaje del *Crátilo* del que nos venimos ocupando enlaza directamente con nuestro tema -la posibilidad de entender el εἶδος platónico como principio de estructura- cuando nos ilustra sobre las consecuencias que se desprenden del hecho de que el εἶδος sea aplicado al mundo del devenir. No se trata tan sólo de la inevitable oposición entre la unicidad del εἶδος y la multiplicidad de sus imágenes, sino también de la necesidad de atender a las circunstancias. En efecto, el tejedor no utiliza y, por tanto el carpintero no fabrica, un único tipo de lanzadera, sino que se requieren tipos diferentes según se trabaje con lana o con lino o según la clase de prenda que se vaya a hacer. La misma necesidad de atender a las circunstancias que rige a la hora de adoptar la acción moral concreta<sup>23</sup>, ese καιρός de la acción que Gorgias definió en su *Epitafio* como τὸ δέον ἐν τῷ δέοντι καὶ λέγειν καὶ σιγᾶν καὶ ποιεῖν καὶ ἔαν, se impone también en la acción técnica, trátese de la redacción de un discurso o de la producción de un objeto manufacturado, en cuyo caso esa necesidad de tomar en cuenta las circunstancias se manifiesta fundamentalmente en la selección de la materia prima y en la adaptación de la forma. En ello se revela la competencia del artesano, un *saber cómo*, que, evidentemente, no tiene nada que ver con la Ciencia platónica, sino con esa otra cuya teoría iban elaborando los sofistas y cuyos objetivos más destacados son, como ha visto J. Kube<sup>24</sup>, vencer la resistencia del mundo y asegurar la regularidad del producto.

Cabe preguntarse ahora si, como las obras humanas, también las obras divinas incluso en el devenir están sometidas a las circunstancias. Una primera prueba de que es así tenemos en esa fórmula constantemente repetida en el *Timeo*, "en la medida de lo posible", que, al dejar constancia de la resistencia de la materia a la actividad divina para imponer en ella el εἶδος, manifiesta, a la vez, esa necesidad de tomar en cuenta las circunstancias. Prueba de ello puede ser -y prueba importante, porque el artífice es todavía el Demiurgo y no sus auxiliares- lo que se nos dice (*Ti.* 37 d) sobre la

---

<sup>23</sup> A tenor de las circunstancias es justo devolver o no la lanza que un amigo nos ha dejado en depósito en *R.* 1, 331 e-332 a; retroceder ante el enemigo puede ser prueba de cobardía o de valentía en el *La.* 190 e-191 c, etc. Por esto también, aunque en el plano de la auténtica realidad lo útil y lo bueno coinciden, en el mundo del devenir lleva razón Protágoras cuando en *Pro.* 333 d-334 c se niega a generalizar la ecuación si se prescinde del término *ad quem*.

<sup>24</sup> *TEXNH und APETH*, Berlín, 1969, págs. 108-114.

creación del tiempo:

"Cuando el padre que lo había engendrado constató que esa representación de los dioses eternos se movía y vivía, quedó felizmente complacido y pensó en hacerlo todavía más semejante al modelo. De modo que, como, de hecho, éste es un ser vivo eterno, puso su empeño en que, en la medida de lo posible, también este mundo acabara por serlo. Conque, dado que ese ser vivo tiene naturaleza eterna y que eso no era posible adaptarlo perfectamente al generado, pensó en hacer una imagen móvil de la eternidad..."

Cuando los dioses auxiliares van a tomar el relevo y continuar la obra del Demiurgo con las tres clases de seres mortales que aún faltaban para que el mundo fuera realmente perfecto o, como dice Platón en *Ti.* 41 c "para que el Todo fuera de veras todo", el Demiurgo les insta a dedicarse a la creación de esos seres imitando *τὴν ἐμὴν δύναμιν* en la generación de los dioses auxiliares. Con ellos no alejamos un grado más de la realidad "en sí", porque, frente al Demiurgo y a los carpinteros que venimos viendo, estos dioses generados no "ponen los ojos" en los esperados *εἶδη* de los seres mortales, cuya producción emprenden, sino en el mundo hecho por el primero y aun eso sólo es explícito en *Ti.* 44 d, cuando, para hacer la cabeza del humano, los jóvenes dioses "imitaron la figura del universo, que es esférica".

En cuanto a la necesidad de atender a las circunstancias por parte de estos dioses que sólo trabajan en el ámbito del devenir, hemos de constatar que dicha necesidad impone taxativamente sus exigencias; a ellas, sin duda, se debe el que el finalismo y el principio de adaptación dominen de tal modo la exposición que en algún momento puede nacer en el lector la desconcertante duda de que no hay más *εἶδος* de seres vivos que el imitado por el Demiurgo para hacer el Universo, esto es, el del "Ser vivo en sí". Impresión que refuerza la extraña teoría evolucionista que encontramos en este diálogo<sup>25</sup>: las mujeres son el resultado de la transformación que experimentan los hombres que en la vida anterior hubieran sido cobardes e injustos; los pájaros resultan de los que hubieran sido cabezas de chorlito; los "animales terrestres" y fieras salvajes de los que no hubieran utilizado "las revoluciones que se encuentran en la cabeza, sino que se dejaban gobernar por

<sup>25</sup> *Ti.* 90 e-92 b. A ella se apuntaba ya en 76 e: "En efecto, los que nos fabricaron bien sabían que de los hombres habrían de nacer en algún momento mujeres y las demás fieras,..."

la parte del alma que reside en el pecho"; los reptiles de los más torpes de ellos, los peces y moluscos de los más ignorantes.

Contra Demócrito<sup>26</sup>, para quien los animales proceden del agua y el barro "con cambios" y el humano de los animales "con cambios", Platón sienta aquí la prioridad del hombre y explica la generación de la mujer y de los animales como degeneración. Esta es, sin duda, la causa de que estas páginas finales del *Timeo* resulten, en este sentido, tan parecidas a la larga exposición de la *República* (R. 9, 545 a- 591 a) que conocemos como "Patología del Estado". En ella Platón va describiendo la imparable degeneración de las constituciones políticas y de los tipos de alma que les corresponden hasta dar en la más imperfecta e injusta, la tiranía. La propia metáfora del nombre con el que la conocemos indica que cada una de esas etapas viene a ser como una enfermedad frente al estado de salud (que implica el equilibrio de los humores y buen funcionamiento en sinergia de todos los órganos), y, por tanto, se caracteriza por ser manifestación de un estado de no ser, por alejarse cada vez más del ser que es la constitución perfecta como realización del εἶδος de constitución política.

Volviendo a la constitución del cuerpo y de las partes mortales del hombre y a la de los demás animales en el *Timeo*, de cuyos εἶδη, como decía, no se hace mención, entiendo que puede provocar en el lector las dudas del joven Sócrates en el *Parménides* (130 b-c), cuando se le hacía cuesta arriba admitir junto a las Ideas de Justicia o Igualdad las de Hombre, por no hablar de las de Cabello, Barro o Mugre de las que podemos prescindir ahora con toda tranquilidad porque no son seres vivos. Podríamos, en efecto, ver los distintos seres vivos como adaptaciones del εἶδος del "Ser vivo en sí" al devenir, entendiéndolo que las circunstancias, sobre cuya necesaria atención tanto hemos insistido, se concretan ahora en la conducta moral y el grado de conocimiento alcanzado por el alma en la vida anterior. No obstante, antes de que pudieran surgir, el propio *Timeo* había disipado esas dudas<sup>27</sup>, admitiendo

---

<sup>26</sup> Cf. especialmente *Frgs.* A 139, 151 DK.

<sup>27</sup> De hecho, en *Phil.* 15 a Sócrates admite junto a las ideas de lo Bello y el Bien las de Hombre y Bovino.

género y especies en el εἶδος<sup>28</sup> cuando, en 30 c y en 39 e-40 a, nos dice que para asegurar el parecido del mundo con su modelo, el Demiurgo se dispuso a completar su tarea creando el conjunto de los seres vivos generados:

"Conque pensó que era menester que también este mundo tuviera las mismas ιδέας, en cualidad y cantidad, que tiene el Ser vivo en sí. Pues bien, hay cuatro: una es la especie (γένος) celeste de los dioses; otra, la especie alada que va por el aire; la tercera es la especie (εἶδος) acuática y la cuarta la que se desplaza con patas y vive sobre la tierra".

Los rasgos que llevamos vistos parecen autorizarnos a considerar en pie de igualdad, en cuanto Ideas, los εἶδη de los seres naturales y los de los objetos manufacturados. Una última dificultad para admitir la paridad de unos y otros εἶδη podría residir en el hecho de que esa descripción de la creación de los objetos naturales como un proceso de producción artesanal parece ser consecuencia de la forma literaria escogida por Platón como adecuada al contenido de este diálogo, que él mismo presenta como un mito razonable o *logos* que intenta explicar el mundo en devenir. Sobre esta base se podría pensar que la continuada actividad de artesanía desarrollada por el Demiurgo y los dioses generados es consecuencia del modo de narrar mítico que, de un modo u otro, acaba imponiendo, en la expresión al menos, una visión antropomórfica del actuar divino. Pero, aun cuando se deba ver la descripción del proceso como recurso narrativo, subsiste una fundamental analogía que lo sustenta y que es lo esencial. Reside ésta en que, como los artesanos, el Demiurgo y sus auxiliares hacen el mundo y su contenido imponiendo εἶδη a una "materia prima". Desde este punto de vista sus productos no difieren de los de los artesanos humanos, tesis que, por lo demás, encuentra apoyo en ese conocido pasaje del *Fedro* (264 b-c) en el que Platón afirma que, por oposición al "revoltijo" del *Erótico* de Lisias, un discurso debe ser compuesto como un animal, "con cabeza, cuerpo y patas... que se correspondan unas con otras y con el conjunto". Esto nos sugiere que lo que hace que las cosas, naturales como el animal, o artificiales, como un discurso, sean lo que son -el εἶδος- es un principio de organización estructural o, en otros términos, que,

---

<sup>28</sup> Género y especies se descubren gracias a las *diéresis*, que, como se nos dice en *Phdr.* 265 e, tienen que respetar las articulaciones naturales; la exposición teórica se encuentra en *Po.* 262 b: "No separar una parte... εἶδους χωρίς, sino que la parte debe tener a la vez un εἶδος".

por reflejar esa estructura y en la medida en que la reflejen, las cosas acceden al puntual y precario modo de ser que caracteriza a los *γγνόμενα* y son susceptibles del tipo de conocimiento que les corresponde.

### III.- Insuficiencia de lo fortuito.

Junto a esa ensalada que, a modo de discurso, nos ha ofrecido Lisias conviene colocar el montón de piezas que no consiguen ser un carro en *Tht.* 207 a, porque no ha habido artesano que las disponga de modo que reproduzcan ese principio de organización interna que es el *εἶδος* de un carro. Este principio de organización estructural es lo realmente indispensable, porque el Sócrates del *Crátilo* nos ha enseñado en su exposición de la teoría de la imitación (*Cra.* 432a-433 a) que el producto es admisible aunque le falten algunos accesorios.

El malogrado discurso de Lisias en el *Fedro* y las piezas del carro del *Teeteto* pueden ayudarnos a entender en el *Timeo* la naturaleza de los elementos primitivos que, en la fase precósmica, se agitaban en la *χώρα* y la sacudían sin cesar (*Ti.* 52 d-53 b). Incluso antes de que el mundo nacido de ellos quedara ordenado, esos movimientos tuvieron un efecto de criba y los elementos, que entonces carecían de proporción y medida, fueron agrupándose a tenor de su densidad. Esta discriminación, puramente mecánica, supuso un primer paso en el proceso de ordenación del mundo, gracias al cual "fuego, agua, tierra y aire tenían algunas huellas de sí propios" que, no obstante, no los eximían de estar "por completo en la situación en la que es lógico que esté cualquier cosa de la que Dios esté ausente".

Me parece obvio que el atisbo de orden creado mecánicamente apunta directamente a los atomistas que, como Anaxágoras o Demócrito, atribuían las agrupaciones de sus *σπέρματα* y de sus átomos al puro azar, descartando explícitamente una racionalidad que, al promoverlas, persiguiera un fin preapetecido. La especial mención a la ausencia de Dios parece apuntar directamente al filósofo de Ábdera que, como es sabido, llamaba *σχήματα* o *ιδέαι*, esto es, "formas" a esas agrupaciones fortuitas. Pues bien, esa alusión a Demócrito puede obedecer, en mi opinión, al deseo de precisar la relación de homonimia entre sus *ιδέαι* y las platónicas. En efecto, las del primero, como los cuerpos de los elementos en la fase precósmica, son

inestables, fortuitas, materiales y perceptibles por los sentidos<sup>29</sup>; las platónicas, en cambio, son incorpóreas, inmutables, eternas, perfectas, inteligibles, etc.

#### IV.- Paradojas

Puestas así las cosas, parece que Demócrito estuvo más acertado que Platón al poner nombre a sus *idéai*, ya que, como es de sobra sabido, tanto esta palabra como *εἶδος* proceden de la raíz indoeuropea \**weid-*, *woid-*, *wid-*, que significa "ver". Resulta realmente sorprendente que Platón haya recurrido precisamente a ellas para designar el mundo de lo inteligible, lo *νοητόν*, de lo cual dice y repite que no es *ὄρατόν* ni *αἰσθητόν*; o que sólo es visible para el "ojo del alma", como dice en *Phd.* 65 d o "por el piloto del alma, el entendimiento" como afirma en *Phdr.* 247 c. Y no deja de ser llamativo que Platón<sup>30</sup>, fiel a Parménides y, en general, a toda la tradición filosófica en lo que atañe a la tajante distinción entre Ser y Parecer, haya escogido unos términos que tienen que ver con la apariencia externa para designar la auténtica realidad por la que las cosas son lo que son.

De esta primera paradoja, por la cual son precisamente términos derivados de una raíz que significa "ver" los que intentan llevarnos al mundo de lo inteligible y no visible, se suele salir reconociendo la primacía que el filósofo -de acuerdo también en esto con sus predecesores- concede al sentido de la vista<sup>31</sup>. Tal vez sea más eficaz recordar ahora los trabajos de A.E.

---

<sup>29</sup> En *Ti.* 56 b Platón insiste en estas características, propias de los cuerpos de los elementos aun cuando, por ser tan pequeñas, cada "molécula" escape a nuestros sentidos que, para percibirlos, requieren agrupaciones de las mismas.

<sup>30</sup> Ejemplo paradigmático puede ser el de la descalificación de la cosmética en *Grg.* 465 b.

<sup>31</sup> Recordemos, como es de rigor, su afirmación explícita en el gran mito del *Fedro* (*Phdr.* 250 d): "La vista es la más penetrante de las percepciones que nos llegan a través del cuerpo, pero con ella no se ve la sabiduría". La relación de la vista con la filosofía se expone directamente en *Ti.* 47 a-b: "En verdad, la vista es, de acuerdo con mi modo de pensar, principio de nuestro mayor provecho, ya que ninguna de las exposiciones sobre el universo que estamos desarrollando hubiera podido formularse nunca si no viésemos ni las estrellas, ni el sol ni el cielo. Antes bien, el hecho de ver el día, la noche, los meses, el retorno periódico de los años, equinoccios y solsticios es el que ha dado como producto el número, y el que ha procurado la noción del tiempo y la investigación sobre la naturaleza del universo; con ellos hemos construido

Taylor<sup>32</sup> C.M. Gilliespie<sup>33</sup> sobre los significados de εἶδος en pensadores preplatónicos; nos permiten constatar que de la originaria "forma visible" o "figura" se había llegado también a la "forma interior", "estructura", "naturaleza", "clase" y, en los tratados matemáticos a especializaciones como "figura" o "modelo" geométrico. De modo que, como bien dice D. Ross<sup>34</sup>, al llegar a Platón tenemos ya, junto al uso común, unos usos técnicos entre los que se encuentra el concepto de naturaleza, físico en principio, pero susceptible de transposición metafísica, usos clasificatorios y usos geométricos que me parecen mucho más adecuados que la sola preferencia de Platón por las metáforas de lo visual para justificar su elección por estos términos. Ello no obstante, anécdotas famosas como la de Diógenes cuando afirmaba ver la mesa y la copa, pero no la *mesidad* o la *copidad* dejan constancia de que el sentido habitual y su relación con "lo que se ve" seguían estando presentes en estas palabras y que, incluso en la discusión filosófica, el uso técnico no había conseguido obliterar el común en tiempos de Platón.

La segunda paradoja que podemos destacar con respecto al εἶδος platónico reside en el comportamiento del propio Platón que, incansablemente, denuncia a quien intente contestar al τί ἐστίν socrático con un ποῖον, pero que, al parecer, no nos dice nunca qué es el *eidos*, sino cómo es: inteligible, eterno, autoidéntico, inmutable, absoluto, etc. En realidad, esto puede ser consecuencia del origen de la propia teoría que, según explica Aristóteles en *Met.* 987 a 30, nace de la conjunción de las tesis del primer maestro de Platón, el heraclíteo Crátilo, para quien las cosas sensibles están en perpetuo proceso de cambio, de modo que no es posible conocerlas, y de la búsqueda socrática de la definición de los valores, definiciones cuyo carácter universal llevan a Platón a la convicción de que se trata de realidades distintas de las sensibles. "Llamó εἶδη a estas realidades y sostuvo que las cosas sensibles existen paralelamente a aquéllas y que de aquéllas reciben sus nombres".

La noticia de Aristóteles pone, pues, el acento en el hecho de que la

---

la filosofía, bien mayor que el cual ni ha llegado y ha de llegar nunca al género humano como regalo de los dioses".

<sup>32</sup> *Varia socratica*, Oxford, 1911, págs. 178-267.

<sup>33</sup> "The Use of εἶδος and ἰδέα in Hippocrates", *CQ* 6, 1912, págs. 179-203.

<sup>34</sup> *Teoría de las Ideas de Platón*, trad. esp., Madrid, 1986, pág. 29.



teoría de las Ideas viene a satisfacer la necesidad platónica de unas realidades objetivas y estables que hagan posible el conocimiento; esto concuerda con la réplica de Platón a Diógenes y sobre todo con esa relación entre grados de participación en el ser y cognoscibilidad que encuentra su expresión más famosa en la guirnalda de los símiles del Sol, la Línea y la Caverna, pero que, en verdad, constituye, casi, una constante en los diálogos<sup>35</sup> en general y, quizá porque al tratar del mundo del devenir, la necesidad de separar lo inteligible y lo sensible es aún más acusada, con particular insistencia en el *Timeo*. Así, no bien ha terminado su invocación "a los dioses y diosas", el orador empieza su exposición (*Ti.* 27 e-28 a) oponiendo "lo que es siempre y nunca deviene" a "lo que constantemente deviene y nunca es". Está claro que "lo primero, por ser siempre idéntico, puede ser captado por la inteligencia mediante el razonamiento; lo otro, como está sometido a generación y destrucción y no es realmente nunca, puede, a su vez, ser objeto de opinión mediante una percepción en la que no interviene la razón". Las citas pueden multiplicarse fácilmente.

Puede ser que, efectivamente, la necesidad de unas realidades tales que hagan posible el conocimiento justifique la insistencia platónica en las citadas características de las Ideas, pero sigue sin explicarse el silencio de Platón sobre su naturaleza. G.M.A. Grube<sup>36</sup> ve las objeciones del *Parménides* como pruebas de "la necesidad de explicar con claridad cuál es la naturaleza de las Formas, cosa que Platón no hizo", y agrega: "Sin duda Platón habría contestado que era imposible hacerlo". Más optimista resulta el sugerente análisis que de ese mismo diálogo realiza V. Goldschmidt<sup>37</sup> sobre bases muy diferentes: indagando por la estructura y método de los diálogos advierte que en el *Parménides* las Ideas han sido tratadas como imágenes, esto es, como particulares sensibles. Esta advertencia nos permite superar el desconcierto que nos causan algunos de los argumentos esgrimidos en la discusión y restablecer el parentesco de éste con los demás diálogos

---

<sup>35</sup> Cf. *R.* 6, 507 b; 509 d; *Plt.* 269 d.

<sup>36</sup> *El pensamiento de Platón*, trad. esp., Madrid, reimp. 1984, pág. 67.

<sup>37</sup> *Les dialogues*, págs. 143-152.

aporéticos, puesto que, como ya decía J. Wahl<sup>38</sup> "Socrate est à peu près dans la même situation que les sophistes qui nient que la vertu puisse être une science et qui affirment qu'elle peut s'enseigner, dans la même situation que Cratyle qui affirme que les choses n'ont qu'une stabilité mouvante et que les noms disent leur essence stable". Comprendemos también que si, a pesar de su buena voluntad, su noble impulso y su docilidad a la convocatoria de la Esencia, el joven Sócrates fracasa en su empeño por definir la Idea, la causa está en el obstáculo de su propia juventud. Nos queda, de este modo, la esperanza de que Sócrates acceda a esa definición cuando llegue a la madurez que le anunció Parménides.

Cierto es que Platón nunca hizo esa definición, pero, si entramos en el juego y damos por real esa improbable conversación entre Sócrates y Parménides, podremos ver cómo se comportan con respecto a las Ideas los diálogos en los que Sócrates -o el personaje que hace su papel en los diálogos en los que ha perdido el protagonismo- ha alcanzado perfecta plenitud intelectual.

#### V.- El *Timeo* y la naturaleza de las Ideas.

Y, puesto que en esta búsqueda del εἶδος platónico hemos partido del *Timeo*, también por él podemos empezar ahora. La compleja estructura de la exposición de *Timeo* se convierte ahora en una aliada preciosa: por dos veces vuelve el orador al principio, de modo que son tres las explicaciones que nos va a dar del proceso por el que el Demiurgo reproduce el modelo del "Ser vivo en sí" en el mundo. Cada una de esas tres exposiciones empieza por un resumen en el que, de un modo u otro, se habla del εἶδος, de tal modo que cada una de estas sucesivas introducciones suministra datos nuevos que permiten ir haciéndolo cada vez más preciso.

Al empezar (*Ti.* 30 a) la primera exposición el orador sintetiza en muy pocas palabras el proceso de constitución del mundo:

"La divinidad quería que todas las cosas fueran buenas y que, en la medida de lo posible, ninguna fuera mala; conque se hizo cargo de todo cuanto es visible, lo cual no estaba en reposo, sino que se movía desconcertada y desordenadamente, y lo llevó hasta el orden

---

<sup>38</sup> *Étude sur le Parménide de Platon*, París, 1926<sup>2</sup>, págs. 47-48, citado por V. GOLDSCHMIDT, *Ob. cit.*, pág. 152.

desde el desorden, porque consideró que aquél es absolutamente mejor que éste".

En tan breve resumen ninguna palabra puede ser gratuita y, de hecho, podemos encontrar aquí las líneas maestras de todo el diálogo: el finalismo, evidentemente premeditado, que, trascendiendo utilidades inmediatas, apunta a la perfección del mundo como meta de su constitución<sup>39</sup>; la resistencia de la materia que sólo va a permitir la consecución de ese objetivo "en la medida de lo posible"; la necesidad de vencer dicha resistencia que había sido percibida ya por los sofistas, y que, tal vez por eso, se expresa en este diálogo con una fórmula en la que resuenan sus ecos, "persuadirla". Aunque no se habla de *πειθῶ* en este pasaje concreto, tenemos que considerarla implícita en la elección del verbo *ἄγειν* que aparece en la expresión *εἰς τάξιν αὐτὸ ἡγάγειν ἐκ τῆς ἀταξίας*, puesto que, como todos sabemos, supone un complemento directo que camina por sí mismo y que, por tanto, puede responder a la voluntad del sujeto con docilidad o rebeldía, alternativa que, por lo demás, es explícita en 56 c.

Esta actividad divina cuyo objetivo es "que todas las cosas sean buenas" se describe aquí inicialmente como "llevarlas hasta el orden", expresión que debemos entender como sinónima de lo que se dice a continuación (*Ti.* 30 c): nuestro mundo ha sido compuesto a semejanza del "Ser vivo en sí", esto es, de la Idea de ser vivo. En él tenemos el modelo de ese orden o principio de organización interna que nos permite dar por supuesto que, aunque por las razones antes expuestas el Universo no necesita una estructura que comprenda cabeza, cuerpo y extremidades como exigía la comparación del *Fedro*, sí que ha de tener las partes necesarias y éstas han de estar dispuestas de modo "que se correspondan unas con otras y con el conjunto", como se decía allí.

Cuando, en el segundo lance de su exposición, Timeo vuelve al principio, explica de nuevo el proceso de constitución del mundo. Y, de nuevo, anticipa su exposición con un brevísimo resumen; en 53 b concluye la explicación de cómo se habían formado en la fase precósmica esos rudimentarios elementos que ya conocemos diciendo: "Tal era su naturaleza

---

<sup>39</sup> Encontramos un precedente de esta búsqueda de la perfección del producto en la réplica de Trasímaco a Sócrates en *R.* 1, 342 a: lo que los ganaderos buscan no es el interés del rebaño, sino su perfección; el interés que tiene en cuenta el artesano es el del usuario. Así lo admite Platón en *R.* 10, 601 d.

cuando la divinidad" ταῦτα πρῶτον διεσχηματίσατο εἶδεισι καὶ ἀριθμοῖς. Que se trata del mismo proceso de ordenación que se describía en 30 a como εἰς τάξιν αὐτὸ ἤγαγεν ἐκ τῆς ἀταξιάς, queda especialmente claro por la presencia del término διάταξις en las líneas siguientes, cuando Timeo anuncia el contenido de la descripción que sigue: "Así pues, ahora debo intentar explicaros el proceso de organización (διάταξις) y generación de los elementos...".

El proceso de organización u ordenación consiste, pues, en imponer a sus imperfectos precedentes la imagen del εἶδος que ha de permitir a cada uno de ellos ser lo que aspira a ser. Queda, como factor nuevo, la mención de los números y con ella surge la duda de si éstos y los εἶδη son dos "cosas" diferentes que colaboran en la ordenación del caos inicial o si los números son constituyentes de los εἶδη<sup>40</sup>. Veamos, antes de tomar partido, la introducción a la tercera exposición del proceso de constitución del mundo. Como es mucho más extensa que las anteriores y recoge todos los aspectos incluidos en ellas -además de la cuestión de la relación numérica y armonía entre los elementos, que había sido introducida en 56 c- puede arrojar bastante luz sobre la naturaleza de ese proceso de ordenación u organización de los elementos, y por vía de consecuencia, sobre la naturaleza de los εἶδη por cuya presencia quedan ordenados. Platón dice así (Ti. 69 b-c):

"De modo que, como ya se dijo al principio, cuando todo estaba en desorden (ἀτάκτως), la divinidad introdujo en cada uno de los elementos proporciones en su propia constitución y también en sus mutuas relaciones con los demás (πρὸς αὐτὸ καὶ πρὸς ἄλληλα συμμετρίας), tantas proporciones y en tantas modalidades como los elementos eran susceptibles de ser proporcionados y conmensurables (ἀνάλογα καὶ σύμμετρα). Que, en ese momento, ninguno de ellos participaba de proporción y medida, a no ser por casualidad (τύχη), ni merecía en modo alguno que se le diera el nombre con el que son nombrados actualmente, esto es, "fuego", "agua", etc<sup>41</sup>. Pues bien, todo eso, la divinidad empezó por ordenarlo (διεκόσμησεν) y luego

<sup>40</sup> L. BRISSON, *Platon. Timée*, pág. 252, n. 386, pensando, sin duda, en lo que sigue, entiende que εἶδος es aquí sinónimo de σχῆμα "forma" de una figura geométrica, por oposición al tamaño, al que se apunta con los "números".

<sup>41</sup> Cf. Ti. 49 d-50 a.

con todo ello constituyó este Universo, un ser vivo único que comprende en su seno todos los seres vivos, tanto mortales como inmortales..."

Tal vez no sea indispensable insistir en la evidente oposición entre la premeditación del proceso divino y el carácter fortuito y precario de los rudimentarios elementos producidos por simple discriminación mecánica; resulta, en cambio, insoslayable destacar con trazo grueso que por la presencia del εἶδος de 30 a o de los εἶδη de 52 b, los elementos pueden ser llamados ahora σύμμετρα. La συμμετρία del objeto en su propia constitución se revela, por tanto, como testimonio de su dependencia del εἶδος. En el mismo sentido aboga una observación de L. Brisson<sup>42</sup>: "Il est intéressant de noter ici<sup>43</sup> le rapport établi entre mesure et dénomination". Bajo su apariencia de inocente curiosidad, nos recuerda que el nombre es de la Idea y que las cosas sensibles reciben su nombre por su comunión con ella.

Junto a esta συμμετρία del producto, en su propia constitución, el texto establece otras πρὸς ἄλληλα συμμετρίας, cuya función es recordarnos la relación numérica y armonía entre los elementos, que había sido introducida como un inciso en 56 a y las relaciones de género y especies de las que se hizo mención anteriormente: el Universo es un organismo σύμμετρον que comprende organismos más elementales cada uno de los cuales es, en su propia constitución, igualmente σύμμετρον a la vez que, en cuanto elemento del Todo, ha de serlo con respecto a los demás integrantes para que ese adjetivo pueda ser predicado del Universo.

## VI.- Precedentes

Lo que aquí nos dice sucintamente el *Timeo* había sido objeto de una pormenorizada explicación en ese conocido pasaje del *Político* (283 c-285 c) en el que Platón nos enseña a distinguir dos tipos de medida, uno que considera la mutua relación de tamaño de unas cosas con respecto a otras y otro relativo a la "condición necesaria de su propia existencia", expresión sustituida a renglón seguido por τὴν τοῦ μετρίου φύσιν y después

<sup>42</sup> Platon. *Timée*, pág. 266, n. 592.

<sup>43</sup> *Ti.* 69 b.

simplemente por τὸ μέτριον. Este segundo tipo de medida es el que nos autoriza a hablar en el *Timeo* de la *συμμετρία* del producto considerado en sí mismo; en ambos modos de decirlo se vuelve a repetir, en términos generales, lo que Sócrates afirmaba en el *Fedro*: "Un discurso debe ser compuesto como un animal, con cabeza, cuerpo y patas... que se correspondan unas con otras y con el conjunto". Por su parte, el tipo de medida que considera la relación de tamaño entre dos cosas y que apunta en el *Político* a las ciencias dianoéticas adquiere función ontológica en el *Timeo*, porque las "cosas" comparadas son consideradas ahora como partes de un organismo superior que tienen que ser *σύμμετρον* para cumplir la "condición necesaria de su propia existencia". Por todo ello entiendo que los números de 52 b se refieren a las relaciones de las partes entre sí y con el conjunto y, por tanto, que son constituyentes de los εἶδη.

La lección que se desprende del *Timeo* -la *συμμετρία* del producto es consecuencia del *διακοσμεῖν* divino que, como hemos visto, consiste en aplicar el εἶδος, gracias a lo cual el Universo es, a la vez Todo y Uno y es *Κόσμος*- había sido anticipada por Platón mucho antes, cuando a su regreso del primer viaje a Sicilia escribió el *Gorgias*, un diálogo en el que oficialmente no aparece todavía la teoría de las Ideas en cuanto que únicas realidades auténticas, trascendentes, etc. No obstante, y al margen de la presencia de la expresión *ἀποβλέπειν πρὸς τι*, podemos encontrar algún que otro argumento compatible con ellas. Entre esos argumentos incluyo el precedente de la lección del *Timeo*. Consiste éste en ese pasaje de *Cosmología ética* o, como dice H. J. Krämer<sup>44</sup>, *Ética cosmológica* en el que, con una solemnidad que no consigue atenuar el estilo indirecto, Sócrates anuncia:

"Dicen los sabios, Calicles, que, al cielo y a la tierra, a los dioses y a los hombres los mantienen ensamblados la comunidad y amistad, orden, moderación y justicia, y por eso al conjunto lo llaman, amigo, *Cosmos* y no *desorden* ni *desenfreno*... aunque sabes de esto, se te ha pasado que la igualdad geométrica tiene mucha importancia entre los dioses y entre los hombres...".

Como ha de afirmarse en el *Timeo*, el Universo es ya en el *Gorgias* una unidad que resulta de la proporción y trabazón de sus elementos.

<sup>44</sup> *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959, págs. 69-70.

Como hemos visto, el Demiurgo del *Timeo* quiso que "todo fuera bueno" y para ello lo hizo de modo que reprodujera el εἶδος correspondiente; establece con ello una relación causa-efecto entre la presencia del εἶδος y la ἀρετή del producto. El Sócrates del *Gorgias*, al formular el principio general en 506 e Κόσμος τις ἄρα ἐγγεγόμενος ἐν ἐκάστῳ ὁ ἐκάστου οἰκείος ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων venía a decir lo mismo, pero atribuía esa ἀρετή a la presencia del οἰκείος κόσμος. La paridad entre ambos enunciados resulta evidente si recordamos que la relación entre ambos términos, εἶδος y οἰκείος κόσμος, es indiscutible en el famosísimo caso de analogía técnica que Sócrates había expuesto en *Grg.* 503 d-504 a:

"El político que sea un hombre de bien y hable apuntando al mayor bien<sup>45</sup>, ¿no es verdad que, en modo alguno, dirá al azar lo que diga, sino ἀποβλέπων πρὸς τι<sup>46</sup>. E igualmente todos los demás artesanos, mirando a su obra cada uno añade lo que añada sin tomarlo al azar, sino procurando que lo que está haciendo tenga εἶδος τι. Por ejemplo...fíjate cómo cada uno coloca cada cosa que coloca en un orden determinado y obliga a cada una a corresponder e ir encajando con lo demás, hasta que consigue componer su obra como un todo τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον..."

Cuando, en 506 d, Sócrates resumen su conversación con Calicles, este desarrollo técnico se recoge con las palabras siguientes: "la ἀρετή de cada cosa,..., no se encuentra en ella por azar, sino por el orden, la corrección y la ciencia que le ha sido asignado". De este modo, como por sorpresa, llegamos a la definición de ἀρετή que tan afanosa e infructuosamente habíamos buscado en los diálogos socráticos: τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἐστὶ ἡ ἀρετὴ ἐκάστου. De ello resulta que en el *Gorgias* el οἰκείος κόσμος de los seres sometidos al devenir es consecuencia de la presencia del εἶδος, principio estructural de organización interna que el artesano impone a la materia sobre la que trabaja y cuya

<sup>45</sup> Sócrates acaba de descalificar a los políticos atenienses -Temístocles, Cimón, Milciades, Pericles- porque, en vez de intentar hacer moralmente mejores a los ciudadanos, sólo se habían preocupado de agradarles.

<sup>46</sup> J. HIRSCHBERGER, *Die Phronesis in der Philosophie Platons vor dem Staate*, Leipzig, 1932, pág. 133, destaca la oposición entre εἰκὴ y ἀποβλέπων πρὸς τι, esto es, εἶδος.

presencia, como se ha de afirmar de nuevo en el *Timeo*, asegura la ἀρετή de cada cosa.

Todo ello puede paliar el silencio de Platón sobre la naturaleza del εἶδος, que, como veíamos, no define en ningún momento. Si recordamos que, como se nos dice en *Phd.* 74 a-d o en *Phdr.* 249 c-250 a, accedemos a las Ideas a partir de la evocación de las mismas que suscitan los particulares sensibles, cabe pensar que Platón dio cuenta de la naturaleza de las Ideas por medio de la doctrina ontológica de κόσμος-τάξις.

Cierto es que la exposición de esta doctrina en el *Gorgias* no implica necesariamente la trascendencia de los εἶδη, cuestión de la que se hace *conditio sine qua non* para admitir la presencia de las Ideas platónicas en un texto dado. La verdad es que la lección del *Gorgias* no es incompatible con dicha trascendencia y que, si tomamos al pie de la letra lo que Aristóteles nos decía sobre la necesidad que tenía Platón de unas realidades objetivas y estables como objeto de las definiciones que Sócrates le instaba a buscar, este diálogo, acabamos de verlo, nos ofrece, sin haber tenido que buscarla, la definición de ἀρετή, definición realmente genérica puesto que excede de la vertiente moral y se plantea, para toda cosa -casa, barco, cuerpo, alma- en la confluencia del ser y del bien<sup>47</sup>. La definición de ἀρετή sugiere, pues, que Platón había dado ya con esa realidad, objetiva, estable, etc., el εἶδος de ἀρετή que, por fin, se ha dejado definir porque, bien mirado, la definición no es más que verbalización del εἶδος. Junto a ello, el *Gorgias* suministra otros indicios que apuntan a la trascendencia de las Ideas<sup>48</sup> o, por lo menos, indican que su afirmación es inminente.

En primer lugar tenemos lo que, a punto ya de concluir su conversación con Gorgias, dice Sócrates (460 b-c) en una aplicación de la analogía técnica que, a mi juicio, pisa en falso: Lo mismo que el que ha aprendido τὰ τεκτονικά es arquitecto, que el que ha aprendido τὰ μουσικά es músico o que el que ha aprendido τὰ ἰατρικά es médico, sostendremos que el que ha aprendido τὰ δίκαια es justo y, de acuerdo con el determinismo moral que se plasma en el lema socrático "Virtud es conocimiento", afirmaremos sin el menor titubeo ὁ δὲ δίκαιος δίκαιά που πράττει. Las palabras de Sócrates plantean tres niveles ontológicos de δίκαιον: el último

<sup>47</sup> Bueno es en Platón lo que responde a las exigencias del ser, cf. M<sup>a</sup> A. DURÁN LÓPEZ, *El vocabulario de la moral en Platón. En torno al Gorgias*, Madrid, 1991, 1545-1547.

<sup>48</sup> Cf. H.J. KRÄMER, *Ob. cit.*, págs. 118-145.



aludido se refiere a las múltiples y concretas acciones justas que, por tener lugar en el devenir, no admiten una definición única porque, como hemos visto, tienen que pagar su tributo a la Necesidad y tener en cuenta las circunstancias. El segundo nos remite a la virtud del hombre que, como quedará claro en la discusión con Calicles a la que ya hemos aludido, traduce el *οἰκείος κόσμος* o *ἀρετή* de su alma. En cuanto al primero, a pesar del plural que, en este caso, no puede remitir a los múltiples particulares concretos, parece que, inevitablemente, apunta a *αὐτὸ τὸ δίκαιον*, esto es, al *εἶδος* de lo justo. No se dice aquí nada de su trascendencia o inmanencia, pero para poder ser realmente conocido y que este auténtico conocimiento provoque en el sujeto ese determinismo que le impide actuar de modo distinto al que reclama el valor conocido, parece necesario que debe tratarse de lo que es justo en todos los aspectos, en todas las relaciones y en todas las circunstancias; tiene que ser ese valor "en sí" que Sócrates buscaba y no acertaba a encontrar en los diálogos de su juventud.

El conocimiento de lo justo hace justo al sujeto. Prescindiendo ahora de que no se es justo como se es médico o músico, lo que hay que destacar es que el conocimiento de los valores actúa sobre el alma del sujeto como los artesanos, imponiendo en ella el *εἶδος* del valor conocido, gracias al cual, también ella llega a ser un todo *τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον*. La disposición del alma así ordenada y articulada se hace explícita en la conversación con Calicles (*Grg.* 504 d): Lo mismo que la salud es el nombre del producto de *κόσμος* y *τάξις* en el cuerpo, esos principios se llaman, cuando se aplican al alma, *norma* y *ley*, y, "por presencia de estas dos virtudes hemos de ver el *οἰκείος κόσμος* de la *ἀρετή* del alma, testimonio de que ha conseguido reproducir en su propia estructura el *εἶδος* de la *ἀρετή*<sup>49</sup>. Que también este *εἶδος* es una estructura es lo que se desprende de la nueva estructuración del campo léxico de la conducta correcta que encontramos en 506 e-507 a: *σωφροσύνη* y *δικαιοσύνη* son ahora los términos que expresan la *ἀρετή* genérica de la conducta humana; en su vertiente *πρὸς ἑαυτὸν* se realiza en la insólita *ἀνδρεία* de este diálogo, una valentía que no

<sup>49</sup> En este pasaje *σωφροσύνη* y *δικαιοσύνη* son el género de la *ἀρετή* del alma. La primera de ellas nos da una visión "anatómica" o estática del orden o equilibrio del alma. La segunda, una visión "fisiológica" o dinámica de ese mismo equilibrio. La *República* mantiene esta consideración, aunque, por su propio contenido y por la analogía tripartita del alma y del Estado, tiende a expresiones de índole política; así *σωφροσύνη* es definida ahora como *ἁρμονία*, *ὁμοδοξία* y *συμφωνία*.

es reacción de resistencia ante elementos externos -enemigos, enfermedad, pobreza- sino ante las emociones subjetivas del miedo que éstos provocan y también ante el apetito que suscita lo que parece bueno. Por su parte, la vertiente *πρὸς ἕτερον* de esa *σωφροσύνη* genérica constituye un género implícito cuyas especies son *δίκαια πράττειν* si apunta a un prójimo humano y *ὅσια πράττειν* si apunta a los dioses.

Este mismo *εἶδος* de la *ἀρετή* es descrito, para el alma y para el Estado, en la *República*. Ya en I 315 c ss. la justicia es tratada, conforme a lo que acabamos de ver en el *Gorgias*, como principio de trabazón y unidad de cualquier agrupación humana que se proponga un objetivo común. Lo mismo ocurre en el fundamental desarrollo que encontramos en el libro cuarto, pasaje en el que vemos la aplicación directa de la lección del *Gorgias*, con la salvedad de que, al quedar *σωφροσύνη* en la *República* apeada del *πράττειν* que era fundamental en *Grg.* 507 a-c y que es asumido ahora por *δικαιοσύνη*, ésta, cuando se define como *τὰ αὐτοῦ πράττειν*<sup>50</sup> queda como única representante de la *ἀρετή* genérica en la acción.

El *οἰκείος κόσμος* del *Gorgias* encuentra en la *República* un especial desarrollo en el marco de la teoría tripartita del alma y del Estado, pero la enseñanza es básicamente la misma, las tensiones o potencias del alma y las clases del Estado consiguen hacer respectivamente la *ἀρετή* del alma y del Estado cuando se articulan en una estructura unitaria. Testimonio de ello puede ser lo que sobre la justicia del alma dice Platón en *R.* 4, 443 c:

"En verdad, la justicia viene a ser, al parecer, algo así, pero no en la acción externa del hombre, sino en la interna que ejerce sobre su auténtico propio ser y sobre sus potencias, sin consentir que ninguna de ellas haga en él funciones ajenas ni se entrometan los principios de su alma unos en las funciones de otros, sino que, una vez que ha conseguido disponer adecuadamente su interior, hacerse dueño de sí mismo y encontrar su equilibrio, una vez que ha conseguido hacerse amigo de sí mismo y acordar sus tres elementos exactamente como los tres términos de la escala..., una vez que ha conseguido enlazar todo eso y, de esa multiplicidad, haber llegado a ser uno (*ἓνα γινόμενον ἐκ πολλῶν*), templado y acordado, se

<sup>50</sup> Junto a esta justicia, que se niega por *πολυπραγμοσύνη*, encontramos la especie *πρὸς ἕτερον* que en *Grg.* 507 b consiste en *δίκαια πράττειν* en esa otra modalidad de justicia que se niega por *πλεονεξία*.

dispone entonces a actuar en lo que actúe..."

La *República*, con su *ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν* afirma lo mismo que se decía en *Grg.* 503 e-504 a, donde la estructuración que reproduce el *εἶδος*, hacía al producto articulado y ordenado y nos permitía pasar de las muchas piezas a la unidad del mismo.

Otra prueba de la relación de la doctrina de *κόσμος-τάξις* con la naturaleza de las Ideas puede hallarse en *R.* 6, 500 c donde Platón utiliza, para definir el verdadero ser en el que se ocupa el alma del filósofo, una expresión que aúna la mención de las realidades "en sí" con la fórmula que utilizaba en el *Gorgias* para definir la *ἀρετή*: *ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἄττα καὶ κατὰ ταυτὰ αἰεὶ ἔχοντα...*, *κόσμῳ δὲ πάντα ἔχοντα*. La indicación de Krämer<sup>51</sup>, cuando apunta que la fórmula que se utiliza en el *Gorgias* para definir el ser de la *ἀρετή* se aplica en la *República* al ser a secas, aboga a favor de la posibilidad de encontrar en la doctrina ontológica del *Gorgias* la naturaleza de las Ideas como principio de relación estructural que hace que las cosas sean realmente lo que son.

## VII.- La doctrina de *κόσμος-τάξις* en los diálogos tardíos

La relación de la doctrina de *κόσμος-τάξις* con la naturaleza de las Ideas puede confirmarse también en las modificaciones y alteraciones que sufre la primera en los diálogos tardíos en los que Platón vuelve a sus viejos temas desde la perspectiva del mundo "de abajo". Las nuevas coordenadas que implica la atención al mundo empírico nos explican que la doctrina del *μέτρον* sustituya a la de *κόσμος-τάξις*, tanto como criterio de la *ἀρετή* cuanto en el nuevo modelo de teoría de la técnica que sustenta la analogía del arte de tejer en el *Político*. En efecto, ese pasaje, al que ya hemos aludido, en el que el Extranjero nos enseñaba a distinguir dos tipos de medida, continúa (284 e) con los parámetros a los que ambos se aplican. La medida que compara unas cosas con otras es la que utilizan las ciencias que miden "el número, longitudes, profundidades, anchuras y velocidades en relación con sus contrarios", en tanto que el otro tipo de medida, el que considera cada cosa con relación a *τὸ μέτριον*, que, como sabemos, es la "condición necesaria de su propia existencia", es el que utilizan las ciencias que miden

<sup>51</sup> *Ob. cit.*, pág. 83.

"lo adecuado (*τὸ πρέπον*), la oportunidad (*τὸν καιρόν*), lo debido (*τὸ δέον*) y todo lo que se asienta en el medio entre los extremos".

Resulta, en verdad, sorprendente que Platón haya acudido aquí a calificativos tan gorgianos<sup>52</sup> para expresar los aspectos considerados por el tipo de medida que atiende al objeto de acuerdo con la "condición necesaria de su propia existencia". Esta misma expresión, en vez de "el objeto en sí", indica, lo mismo que los términos gorgianos citados, que no estamos transitando ahora por el mundo de las Ideas, sino por este nuestro cotidiano. Testimonio de ello teníamos ya en 284 b cuando el Extranjero decía:

"lo mismo que en el *Sofista* forzamos al No Ser a que existiera, ..., así también hay que obligar ahora a lo más y a lo menos a que se hagan mensurables, no sólo entre sí, sino también en relación con la existencia de la justa medida...".

Como es sabido, Krämer<sup>53</sup> entiende que la doctrina del *μέτρον* es una reducción de la de *κόσμος-τάξις*; por mi parte, pienso que es más bien la consideración de la doctrina ontológica en su manifestación en el mundo empírico. No es otra doctrina, sino la explicitación del modo en el que en este mundo se nos muestran las cosas cuya estructura reproduce "en la medida de lo posible" la del *εἶδος*. No se trata, por tanto, en mi opinión, de dos teorías o doctrinas distintas ni de dos etapas en la formulación de la primera, sino de los dos modos en que se actualiza la misma: desde el punto de vista del ser que las cosas son, éstas se explican y definen de acuerdo con la unidad de la estructura que resulta de la adecuación, organización y trabazón de las partes; desde el punto de vista de los particulares sensibles, la presencia del *εἶδος* se revela en la *συμμετρία* de las partes entre sí y en relación con el conjunto.

Esta misma relación entre la doctrina del *μέτρον* y la de *κόσμος-τάξις* es la que se desprende de la comparación de la analogía técnica que hemos visto en *Grg.* 503 d-e.

---

<sup>52</sup> Gorgias adopta el *καιρός* como criterio del bien y establece tres predicados del mismo según el nivel considerado: *προσῆκον* en el plano del ser, *πρέπον* en el de la manifestación externa y *δέον* en el de la conducta. Cf. "Los criterios sofísticos" en mi *El vocabulario...*, págs. 1438-1478. Sobre la presencia de elementos gorgianos en este pasaje, véase W.K.C. GUTHRIE, *Historia de la Filosofía Griega* V, trad. esp., Madrid, 1992, pág. 185.

<sup>53</sup> *Ob. cit.*, pág. 145, n. 236, cf. págs. 242-243.

"E igualmente todos los demás artesanos,... procuran que lo que están haciendo tenga εἶδος τι. Por ejemplo, fíjate cómo cada uno coloca cada cosa que coloca en un orden determinado y obliga a cada una a corresponder e ir encajando con lo demás, hasta que consigue componer su obra como un todo τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον..."

y la descripción del proceder técnico en *Po.* 284 a-b:

"Todas las técnicas de este tipo (las que se valen de la medida relativa a la condición necesaria de la propia existencia del objeto) procuran evitar en sus producciones el exceso y el defecto con respecto a la justa medida...en la idea de que constituyen una dificultad, y, precisamente así, guardando la justa medida, consiguen hacerlo todo bueno y digno de mérito".

No son dos modos de actuar los descritos en uno y otro caso. Es el mismo descrito desde dos puntos de vista complementarios. La solidaridad de ambos estaba ya presente en el *Gorgias* cuyos médicos, incluidos en la clase general de los artesanos que acabamos de volver a citar, actúan con vistas a conseguir la presencia de la salud, que es el nombre del producto de κόσμος y τάξις en el cuerpo, en *Grg.* 504 d. Pero su actividad había sido descrita desde el punto de vista de la doctrina de la justa medida en *Grg.* 490 b-c, cuando el médico tiene que distribuir las raciones de alimentos y vemos que la que otorga a cada cual no es ni mayor ni menor ni igual que la de los demás, sino la adecuada en razón de su corpulencia.

La atención al plano general o al de los particulares viene a ser, de este modo, la clavija que nos permite pasar de la versión ontológica en términos de κόσμος-τάξις, característica del *Gorgias* y de la *República* a la versión fenoménica en términos de justa medida de los diálogos tardíos. De que este nuevo enfoque no significa abandono del anterior tenemos prueba en las referencias a la doctrina de κόσμος-τάξις en el *Timeo* y en las *Leyes*; (2, 653 b; 3, 689 d; 12, 898 b). De que la justa medida es la manifestación en devenir del principio ontológico nos da testimonio ese conocido pasaje del *Filebo* (64 d-65 a) en el que Sócrates afirma que belleza, proporción y verdad son las notas del bien. El pasaje merece que lo veamos con algún detalle.

"cualquier mezcla, de lo que quiera que sea, que no consiga

la medida y proporción natural, necesariamente destruye sus ingredientes y ante todo a sí misma; pues ésta no llega a ser una mezcla, sino un auténtico revoltijo,... la potencia del bien se nos ha refugiado en la naturaleza de lo bello; en efecto, la medida y la proporción coinciden en todas partes con belleza y perfección... Entonces, si no podemos capturar el bien bajo una sola forma, intentemos tomarlo en tres, belleza, proporción y verdad...".

Es cierto que aquí el concepto de mezcla sustituye al de organismo, pero, como también se opone a "revoltijo", no excluye la noción de estructura; es igualmente cierto que la "mezcla" nubla la jerarquización de los ingredientes, pero no consigue anularla porque, desde que en 22 a quedó acordado que la vida buena es la vida mixta, el diálogo está dedicado a establecer esa jerarquía. Por su parte, la posibilidad de acceder al bien a través de la belleza, porque ambos son consecuencia de "medida y proporción", explica por qué y cómo la justa medida refleja en nuestro mundo las exigencias ontológicas de *κόσμος-τάξις*.

La mezcla del *Filebo* tenía un precedente en la aplicación de la justa medida que orienta las páginas finales del *Político* en las que ya se afirma que toda ciencia "combinatoria" sólo utiliza para producir su obra las partes adecuadas y útiles de los ingredientes con las que compone una unidad, que tiene una estructura, como la de la trama y la urdimbre en el tejido; esta estructura resulta especialmente clara como jerarquía cuando lo que hay que tejer es la unidad del Estado. Aunque enunciada en otros términos, en lo esencial sigue en pie la lección de la *República*.

### VIII.- Ideas incompatibles con la noción de estructura

Lo que llevamos visto parece confirmar la posibilidad de interpretar *εἶδος* como estructura; no obstante, hay que reconocer que esta noción plantea serias dificultades cuando pretendemos aplicarla a Ideas que corresponden a términos relativos como Grandeza y Pequeñez o como Igualdad y Desigualdad, que son básicas en la teoría platónica y sobre las que reposan amplios argumentos en la afirmación de la misma en el *Fedón* (102 b-103 a) y en la crítica del *Parménides* (130 e- 132 b). Con todo, conviene constatar igualmente que no sólo plantean dificultades con respecto a la noción de estructura; también las plantean -y son más graves- porque su carácter relativo hace pantalla cuando intentamos concebirlos "en sí": por más vueltas

que le demos, la igualdad es una relación entre dos o más objetos y lo mismo ocurre con la grandeza, acerca de la cual dice Guthrie<sup>54</sup>, "la grandeza absoluta nos impresiona como si de algo imposible se tratara...".

A esto se agrega una dificultad específica para "grande" y "pequeño" porque, como tantos otros, como *καλός*, *ἀγαθός*, *ἡδύ*, etc., son términos gradables y en el *Filebo* Platón hace de la admisión de grados o, como él dice<sup>55</sup> de la admisión de "lo más y lo menos", marca inconfundible de lo ilimitado, frente al cual el límite se define como "todo lo que con relación a un número sea un número o una medida con relación a una medida" (*Phil.* 25 a-b); un poco más abajo, en 25 d-e, nos explica cómo funciona el límite sobre lo ilimitado: "lo igual y lo doble y todo lo que pone fin a la oposición de los contrarios..., al imponerles un número, los hace proporcionados y concordantes". Por otra parte, es un hecho sabido el que Aristóteles, en el libro primero de su *Metafísica*, traduce "lo más y lo menos" que, según dice el *Filebo* (24 e) es "indicador de la naturaleza de lo ilimitado", por la diada de "lo grande y lo pequeño" y, a su vez, el límite por el Uno gracias al cual la multiplicidad se hace unidad.

Con todo ello, aunque, como veremos después, la relación con el límite o lo Uno garantiza la pertenencia de la Igualdad al mundo de las Ideas, parece que lo grande y lo pequeño se nos escapan con "lo más y lo menos" a ese *ἄπειρον* que Aristóteles identifica con la *χώρα*, amorfa y ayuna de toda cualidad del *Timeo* y con su propia "materia". Esto constituye un problema de envergadura, porque no podemos despachar sin más la Idea de la Grandeza que, como veíamos, tiene tanto relieve en los diálogos de madurez. Habrá que seguir buscando.

La acción del límite sobre lo ilimitado produce el tercer género del *Filebo*, el de "todo lo engendrado por aquéllos, generación al ser que es efecto de las medidas que se producen con el límite" (*Phil.* 26 d). Esta frase es objeto de grandes discusiones entre quienes entienden que el producto de lo ilimitado y el límite -entendido éste como la Idea- es tan sólo el particular sensible y quienes, identificando el límite con lo Uno, piensan que es también

---

<sup>54</sup> *Historia*, V, pág. 55.

<sup>55</sup> *Phil.* 24 e.

la Idea<sup>56</sup>. Prescindiendo ahora de esta última opción -con lo cual no quiero decir que deba ser rechazada, sino tan sólo que nos volvería a poner ante la "Grandeza en sí" que es precisamente la que nos está causando dificultades-, podemos intentar la vía de los particulares sensibles. En éstos, como acabamos de ver en *Phil.* 25 d-e, el límite, al imponer un número a lo que admite más y menos pone fin a la oposición de los contrarios y lo hace proporcionado. Esto vienen a ser, expresado en otros términos, lo mismo que nos decía el *Político* al hablarnos de las felices consecuencias que tenía para los particulares sensibles la justa medida<sup>57</sup> en la que, de acuerdo con lo que se ha expuesto antes, podemos ver la proyección fenoménica de la doctrina ontológica de *κόσμος-τάξις*. En esta doctrina lo que hace la unidad del carro, barco, discurso, alma o Estado es la presencia del *εἶδος*; a ella debemos que, como se decía en la *República*, el producto llegue a ser *ἐν ἐκ πολλῶν ο*, como se dice en el *Banquete* (192 e), *ἐν γεγονέναι ο ἔν γενέσθαι*. Pues bien, creo que de ello es posible deducir que el límite, principio de unidad del producto, hace en los diálogos tardíos la función del *εἶδος* en los de madurez. Lo cual nos permite, tal vez, pensar que la grandeza de lo ilimitado, que admite más y menos, detiene su constante fluir en los particulares sensibles definidos por la justa medida y, como lo que V. Goldschmidt llama "la especie que desborda al género", se manifiesta como imagen de lo que es en el absoluto el límite.

Si es posible admitir esto, viene a resultar que el problema de la Grandeza absoluta que nos sobrecoge cuando intentamos visualizarla es, en el fondo, un problema de vocabulario, porque, lo mismo que nos ocurre también otras veces con los términos gradables y con las diéresis, como explica Goldschmidt<sup>58</sup> "l'espèce la plus haute...s'évade hors du genre...Au degré le plus élevé, il leur est accordé de n'être plus eux-mêmes...Et c'est alors précisément qu'ils deviennent le plus eux-mêmes...Ou cesseront d'être ce qu'ils sont: l'amour toujours en marche, le plaisir toujours endolori, l'âme toujours incarnée, la pensée toujours asservie...". Y esto implica, a veces, un cambio de nombre para el antiguo género - por ejemplo, en *R.* 7, 533 d sólo

---

<sup>56</sup> Para esa discusión véase K.M. SAYRE, *Plato's Late Ontology. A Riddle Resolved*, Princeton, 1983, págs. 95-117 y 147-168.

<sup>57</sup> Cf. G.M.A. GRUBE, *Ob. cit.*, pág. 83.

<sup>58</sup> *Les dialogues*, págs. 251-252. Cf. págs. 233-234, 253-254, 296-298 y 331.



la dialéctica merece el nombre de Ciencia, y para las demás "haría falta otro nombre, más brillante que 'opinión', pero más apagado que 'ciencia' -y, en otros casos, para el nuevo -por ejemplo, en el *Gorgias*, la beatitud de ultratumba es la especie que desborda al género del placer-, o para ambos -por ejemplo, en *Phdr.* 277 b-c el orador perfecto cede la logografía a los que permanecen en el sector infamante y él mismo se define como diálectico.

Parcialmente semejante es el problema que nos plantea la Idea de Igualdad, una de las primeras y más destacadas ideas platónicas, pero que no es compatible con la noción de estructura. Idea rebelde, que admite junto a su indiscutible unicidad y junto a sus imperfectas imitaciones sensibles, particulares perfectos pero plurales, la Igualdad ha provocado una interminable polémica que no ha conseguido resolver la cuestión<sup>59</sup>. No entra en mi actual objetivo el terciar en ella, pero sí querría sugerir las posibles consecuencias que tiene para la Igualdad su independencia de la noción de estructura.

A pesar de lo que dice A. Huxley en *Un mundo feliz*, 'igual' no es un término gradable. Otra cosa es que su imperfecta realización en los particulares sensibles sea causa de que atribuyamos la igualdad a cosas, trozos de madera, piedras, etc., que sólo son aproximadamente iguales y que, desde otro punto de vista o desde otra perspectiva, nos parecen simultáneamente desiguales, lo cual hace que, sin ser gradable, se comporte, en cierto modo, en nuestro mundo como los términos los gradables. En el plano de las Ideas, en cambio, la Igualdad es perfecta, de modo que 'igual' y 'desigual' se han de entender como absolutos y, por ello, también para ellos será posible dar con la "especie que desborda al género". En ella 'igual' y 'desigual' acaban por revelarse como 'identidad' y 'alteridad'.

El primer efecto de esta conversión es que el primer término deja de ser relativo a otros objetos y permite que el objeto en cuestión sólo sea relativo a sí mismo. Es verdad que igualdad e identidad no son precisamente lo mismo, pero tampoco lo son alteridad y contradicción y, sin embargo, Platón no se priva de dar ese salto cuando es el que le permite acercarse al mundo de su auténtica realidad o negar una tesis que nos alejaría de ella: es lo que ocurre, por ejemplo en *Prt.* 331 a-b donde Sócrates, de la admisión por parte del sofista de que las virtudes son como las partes del rostro, concluye que, si bien la justicia será justa y la piedad piadosa, la justicia será no

---

<sup>59</sup> Un buen resumen de los aspectos fundamentales se encuentra en W.K.C. GUTHRIE, *Historia*, IV, págs. 331-334.

piadosa y, por tanto, será impía y la piedad no justa y, por tanto, injusta. O en *Hp. Ma.* 297 c, donde por haber admitido Hipias que lo bello es causa del bien y que es "en cierto modo padre del bien", dado que el padre no es hijo ni el hijo padre, Sócrates concluye que entonces lo bello no es bueno ni lo bueno bello, lo cual es inadmisibile.

Estos exagerados ejemplos son útiles para mostrarnos el procedimiento del paso de la alteridad a la contradicción que se hace más discreto cuando Platón convierte en un árbol de oposiciones binarias de tipo exclusivo las que en la lengua común funcionan como graduales y, también por este camino, consigue despejar la especie valiosa. Conque, el paso de la oposición igualdad/desigualdad a identidad/alteridad responde al mismo principio que el que convierte la alteridad en contradicción, esto es, a la querencia de los seres "en sí" por entrar en oposiciones exclusivas.

Pero, aun convertidas en identidad y alteridad, igualdad y desigualdad siguen siendo relaciones y no estructuras. Estas relaciones están destinadas a jugar un importante papel en la ontología del Platón tardío, porque son las que, ya en la segunda parte del *Parménides*, van a permitir la participación de las Ideas entre sí y son las que el *Sofista* aúpa al nivel del Ser junto con Movimiento y Reposo. Gracias a los *μέγιστα εἶδη* del Ser, Identidad, Alteridad, Movimiento y Reposo, las Ideas se ven libres del augusto aislamiento del Ser parmenídeo<sup>60</sup> al que las confinaban los "amigos de las Ideas" en *Spht.* 246 b y el *εἰδῶν κόσμος* deja de ser un cuadro puntillista homogéneamente plano para adquirir la profundidad de un cuadro barroco, la relación de cuyos planos estudia la dialéctica valiéndose especialmente del formidable instrumento heurístico que es la dierética.

Radicalizada en Identidad, la disidente Idea de la Igualdad puede tener

---

<sup>60</sup> Y nosotros del problema de la autopredicación de las Ideas y del "Argumento del tercer hombre" que, a última hora, nacen de tratar a las Ideas como particulares sensibles (cf. *supra* nota 37); por eso nos negamos a admitir que la Idea de Blancura sea blanca, porque las Ideas no son sensibles. Más complicados son los casos de las Ideas de Grandeza o Belleza que, por la misma razón y pese a lo afirmado en *Phd.* 102 e y en *Smp.* 211 a, no pueden ser respectivamente grande ni bella, por lo menos en el sentido habitual de estos términos. También el "Argumento del tercer hombre" resulta de tratar las Ideas como particulares sensibles y hay que reconocer que el propio Platón el que así lo expone cuando en *R.* 10, 597 c Sócrates dice que Dios no hizo más que una cama "en la realidad" porque, de haber hecho dos, aparecería de nuevo una única de cuyo *εἶδος* participarían esas dos y ésta sería la cama "en sí", no las otras dos. Como vemos, Platón no necesitó las críticas del *Parménides* para plantearse el problema y para advertir que es un falso problema.

consecuencias inesperadas para la interpretación del *Parménides*, diálogo en el que ya no podemos ver el acta de defunción de la doctrina de las Ideas, sino, a pesar de los muchos miramientos que merece el gran filósofo de Elea por su reverencial actitud ante el Ser, la afirmación tajante de la necesidad de superar su solemne "Sólo el Ser es" que a la postre impide todo discurso filosófico. En efecto, si Parménides excluye la posibilidad de que se diga que una Idea pueda ser algo distinto a lo que es, el resultado es que sólo permite afirmaciones tautológicas, tan inútiles para el discurso filosófico como el silencio de Crátilo que, según cuenta Aristóteles en *Met.* 1010 a 12-14, ante la imposibilidad de decir nada derivada de la constante mutabilidad de las cosas, acabó por renunciar a la palabra y se limitaba a mover el dedo. Nos liberamos de las tautologías a las que nos confinaba Parménides gracias a la admisión, junto a la autoidentidad del ser, de la alteridad que reside en el "ser" existencial en virtud del cual cada ser autoidéntico es radicalmente "otro", esto es, "no es" ninguno de los demás. De modo que, según parece, el *Parménides* no pone tanto en evidencia las dificultades de la doctrina de las Ideas cuanto las dificultades que nacen de entenderlas de acuerdo con los postulados de Parménides<sup>61</sup> o en los términos radicales de "los amigos de las Ideas" del *Sofista*.

## IX.- Conclusiones

En conclusión, la interpretación del εἶδος como principio de estructura nos permite encontrar la exposición platónica de la naturaleza de las Ideas en la doctrina de κόσμος-τάξις cuya aplicación al mundo empírico la presenta como doctrina de la "justa medida"; gracias a la presencia de esa "justa medida" los particulares sensibles son susceptibles de provocar la reminiscencia del εἶδος.

En segundo lugar, los artesanos del *Gorgias*, la justicia de la *República*, el discurso del *Fedro*, el carro del *Teeteto* y el Mundo del *Timeo* coinciden en mostrar que las cosas son en tanto en cuanto ἐν γενομένον ἐκ πολλῶν, y, de acuerdo con la definición de ἀρετή que nos brinda el *Gorgias*, por eso mismo son, como quería el Demiurgo, buenas. De ello resulta que "llegar a ser uno" y "llegar a ser bueno" son dos modos de decir que el objeto en cuestión responde a las exigencias del Ser.

---

<sup>61</sup> Así, W.K.C. GUTHRIE, *Historia*, V, pág. 50: "El *Parménides*...busca una solución a las dificultades planteadas por la lógica parmenídea".

Por último, las Ideas que responden a términos relativos, como 'grande' e 'igual' no son compatibles con la noción de estructura, pero más grave aún es el obstáculo que su relatividad crea cuando pretendemos concebirlas "en sí", por la contradicción inevitable entre el carácter relativo que las define y el absoluto que pretendemos atribuirles. El problema muestra aristas especialmente temibles en cuanto a 'lo grande' y 'lo pequeño' porque, además de relativos, son términos gradables y esa admisión de "lo más y lo menos" los convierte en exponentes de lo ilimitado. Aristóteles da fe de la tentación por escapar del ámbito de las Ideas que percibimos en ellos cuando hace precisamente de lo grande y lo pequeño síntesis de los ilimitados que constituyen la diada infinita. No obstante, proponemos rescatar la grandeza para las Ideas gracias a "la especie que desborda al género", en la que se nos muestra como el límite que en el *Filebo*, hace, como hacía la presencia del εἶδος en los diálogos de madurez, la unidad del objeto. Con ello la grandeza queda implícitamente reconciliada con la noción de estructura.

Parcialmente semejante es la solución que proponemos para la Igualdad y la Desigualdad, que encuentran las correspondientes "especies que desbordan al género" en la Identidad y la Alteridad. No hay en este caso reconciliación con la noción de estructura, porque ambas son promocionadas a un rango superior, el de los μέγιστα εἶδη del *Sofista*.

**M<sup>a</sup>. Ángeles Durán López**