

See discussions, stats, and author profiles for this publication at: <https://www.researchgate.net/publication/283636760>

Reexposición del ontología platónica de la "La república"

Chapter · January 1977

CITATIONS

4

READS

37

1 author:



Juan Ramon Alvarez
Universidad de León

113 PUBLICATIONS 135 CITATIONS

SEE PROFILE

Some of the authors of this publication are also working on these related projects:



Methodology of science [View project](#)



Pensamiento moderno y contemporáneo [View project](#)

6.1.2.1

JUAN RAMON ALVAREZ

REEXPOSICION DE LA ONTOLOGIA PLATONICA
DE LA "REPUBLICA"

Tirada aparte de *Lecciones Humanísticas y Jurídicas*
(Homenaje a D. Emilio Barrantes Llamas).

COLEGIO UNIVERSITARIO
DE LEON - 1977



A continuación intentaremos explicar algunas cuestiones de la filosofía platónica, valiéndonos para ello de las ilustraciones que de sus propios conceptos nos suministra Platón en «La república». Se trata de tres conocidas ilustraciones: la comparación entre el sol y el Bien (1), el ejemplo de la línea dividida (2) y el famoso pasaje de la caverna (3). Partiendo de estos textos, y en todo caso combinándolos con otros cuando sea necesario y sostenible, intentaremos bosquejar algunas de las líneas maestras de la filosofía platónica. Procederemos en el mismo orden textual, para dar inmediatamente la información necesaria con vistas a su posterior conjunción.

I. EL SOL ILUMINA LOS OBJETOS VISIBLES; EL BIEN ILUMINA LOS OBJETOS INTELIGIBLES (Resumen).

— El sol es, en el mundo visible con relación a la vista y a los objetos visibles, lo que el Bien es en el mundo inteligible respecto de la inteligencia y de los objetos inteligibles.

— Así como en el mundo visible los colores de las cosas no se distinguen con nitidez sino a la luz del día, así también en el mundo inteligible el alma no distingue netamente los objetos inteligibles si no están iluminados por la verdad y el ser.

— Así como en el mundo visible el sol comunica a las cosas la luz (claridad) y al ojo la vista, así también en el mundo inteligible el Bien comunica a los objetos la verdad y al alma la capacidad de conocer. El sol es causa de la claridad y la vista en el mundo sensible; el Bien de la verdad y la ciencia en el mundo inteligible.

— Así como en el mundo visible el sol está por encima de la claridad y de la vista (no se confunde con ellas), igualmente en el mundo inteligible el Bien está por encima de la verdad y la ciencia, sin confundirse con ellas.

(1) «La república», VI, 508 c y ss.

(2) *Ibíd.*, VI, 509 d y ss.

(3) *Ibíd.*, VII, 514 a y ss.

— Así como en el mundo sensible el sol da a los objetos no sólo la claridad (capacidad de ser vistos), sino también nacimiento, crecimiento y alimento, del mismo modo en el mundo inteligible el Bien da a los objetos inteligibles la verdad (capacidad de ser conocidos), pero también la existencia y la esencia.

— Así como en el mundo sensible el sol no nace (no tiene rigen) y está por encima de lo que nace y muere, así el Bien en el mundo inteligible no es esencia (ousía), sino algo que sobrepasa con mucho a la esencia en dignidad y poder (epékeina tés ousías presbeía kai dynámei hyperéjontos).

Habida cuenta de los datos anteriores pueden establecerse las siguientes correspondencias (4):

MUNDO SENSIBLE

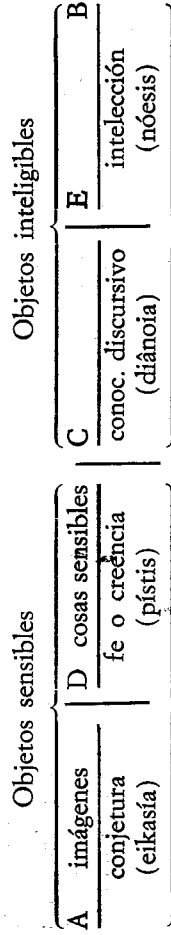
Sol
Luz (claridad)
Objetos visibles
Organo de la vista (ojo)
Ejercicio de la vista

MUNDO INTELIGIBLE

Bien (agathón).
Verdad (alétheía).
Ideas (eíde).
Organo del conocimiento (inteligencia-notús).
Ejercicio de la inteligencia (intelección, conocimiento, ciencia-nósis, gnósis, epistémé).

II. LA LÍNEA DIVIDIDA

Con esta expresión se alude generalmente a un texto —como veremos, en realidad a dos— de «La república» en que Platón clasifica los tipos y grados (correspondientes entre sí) del conocimiento humano suponiéndolos coordinados con sus respectivos tipos de objetos. Según dicha presentación hay que suponer un segmento de línea AB, dividido en dos partes desiguales siendo la de la derecha (CB) mayor que la de la izquierda (AC). Estas dos partes se subdividen a su vez, siguiendo la misma proporción, en los segmentos AD, DC, CE y EB. El esquema queda como sigue:



Platón utiliza el esquema de la línea para clasificar los objetos de conocimiento del modo siguiente. El segmento AC corresponde a los objetos sensibles

(4) Estas correspondencias fueron propuestas por J. ADAM en su edición de «La república», Londres, 1902. Cf. al respecto la introducción a *La república*, de Auguste Diès, «Les Belles Lettres», 5ª edición, París, 1965.

o visibles (horatá), el CB a los objetos inteligibles (noetá). Estos segmentos se dividen en subsegmentos que corresponden a los grados de claridad dentro de los segmentos respectivos. Así AD corresponde a las imágenes y DC a las cosas sensibles (plantas, animales y artefactos). Para caracterizar los objetos correspondientes CE y EB, Platón se sitúa en el plano del conocimiento y describe el modo de proceder para alcanzar el conocimiento de dichos objetos. El alma, para conocer los objetos de CE, se vale de los objetos de DC como imágenes suyas y se ve obligada a partir de hipótesis desde donde continúa, no hacia los principios, sino hacia consecuencias de las hipótesis. Respecto de los objetos de EB el alma va de las hipótesis (lo condicionado) al principio incondicionado (no hipotético), sin hacer uso en absoluto de imágenes, moviéndose únicamente entre Ideas. El conocimiento propio a CE es descrito por Platón como «la geometría, la aritmética y otras ciencias del mismo género» (5). De ahí que tradicionalmente se haya dicho que los objetos correspondientes son los objetos matemáticos. Tendremos ocasión de replantear la cuestión al respecto más adelante. El conocimiento de EB, al moverse únicamente «entre Ideas», tiene por objeto, sin duda, a las propias Ideas.

Una vez clasificados según su claridad los cuatro tipos de objetos, se les hace corresponder cuatro estados del alma en el orden siguiente:

EB — intelección (nósis).

CE — conocimiento discursivo (diánoia).

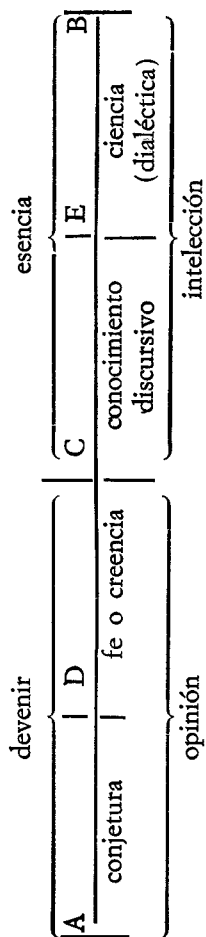
DC — fe o creencia (pístis).

AC — conjetura (eikasía).

Como puede observarse el esquema queda incompleto. Por otra parte, en un pasaje posterior de la misma obra (5 a) dedicado a la dialéctica, Platón toma nuevamente la cuestión y llama «ciencia» (epistémé) a lo que en el anterior esquema correspondía el término «intelección», pues dice que la dialéctica, que es el saber de las Ideas, es el único conocimiento que puede llamarse propiamente «ciencia». Añade además que el saber conjunto del género inteligible es la intelección (nósis), equivalente en el esquema anterior al conocimiento de las Ideas. Mantiene invariables las denominaciones «conjetura», «fe» y «conocimiento discursivo», pero engloba conjetura y fe bajo la rúbrica de «opinión» (dóxa). Otra novedad paralela consiste en subsumir los objetos sensibles bajo la noción de *devenir* (génesis) y los inteligibles bajo la de *esencia* (ousía). Según las variantes de este texto, el esquema de la línea dividida, tal y sólo como este mismo lo presenta quedaría del modo siguiente:

(5) «La república», 510 c, 2-3.

(5 a) *Ibid.*, 533 e y ss.



Sin duda será necesario, llegados a este punto, tratar de unificar las dos versiones del modo menos arbitrario posible. Para ello es menester entrar en una serie de consideraciones que justifiquen las opciones y las interpretaciones necesarias para elegir unos términos más bien que otros. Ahora bien, a estas alturas de nuestro análisis el único problema verdaderamente serio reside en el primer tipo de objetos inteligibles, a saber, los objetos de que se ocupan disciplinas como la Geometría y la Aritmética. La cuestión consiste en saber si puede o no concebirse como objetos matemáticos —cosa que por lo general ha sido la tónica común— a estas esencias. Y desde la perspectiva del conocimiento nos encontramos con un problema de traducción y de interpretación, a saber, ¿cómo traducir «dianoia»? Generalmente se lo traduce por la expresión «conocimiento discursivo». Pero con ello no se lo distingue del conocimiento de las Ideas, si éste es la dialéctica, puesto que la dialéctica en su proceso de remontarse de las hipótesis a los principios es también discursiva. La confusión procede con seguridad de tomar en cuenta únicamente el carácter intuitivo que Platón parece conceder al conocimiento directo de las Ideas. Pero reconocer estos dos aspectos tiene como consecuencia una *caracterización bidimensional de la dialéctica*.

La dialéctica presentaría, por una parte, una *dimensión discursiva*, en cuanto va de unas Ideas a otras a través de otras Ideas, y también en cuanto se remonta de las hipótesis a los principios y de éstos a sus consecuencias. Igualmente, estaría dotada de una *dimensión intuitiva*, en cuanto en ella se produce la captación inmediata de cada Idea, intuición que habría que concebir tal vez como puntos determinados del proceso discursivo. En cuanto a la conjunción de estas dos dimensiones suponemos que se trata de dimensiones *conjugadas*, cuya relación es *diamétrica* y no *metamétrica* (6), donde los procesos discursivos vinculan

(6) La distinción entre conexiones diamétricas y metamétricas se refiere al contexto de la noción de *conceptos conjugados* elaborada por Gustavo Bueno, quien llama conceptos conjugados «a aquel círculo de pares de conceptos tales que los términos (A/B) de cada par soportan alternativamente (disyuntivamente) el sistema completo de los esquemas de conexión metamétricos y diamétricos» («Proyecto para una lógica de las ciencias humanas», Centro de Publicaciones, Facultad de Filosofía y Letras, Oviedo, 1973, pág. 29).

Los esquemas de *conexión metamétrica* entre conceptos conjugados son aquellos que no distinguen partes homogéneas en A y en B, de forma tal que ambos términos se toman globalmente, como términos «enterizos». Los tres tipos principales y más conocidos de

entre sí a las intuiciones, dando lugar a la estructura propia de la dialéctica. Sin embargo, que este esquema de conexión diamétrica se cumpla en la dialéctica platónica y cuál sea su contenido concreto, es algo que sólo podrá decidirse sobre la base de los análisis que siguen y que pretenden someter el material textual de «La república» a la prueba de un modelo ontológico que debe, no obstante, brotar de los propios textos.

Por consiguiente, nos parece que la mera oposición intuición/conocimiento discursivo no basta para mostrar los rasgos pertinentes y distintivos de los dos tipos de conocimiento intelectual. El propio Platón por su parte deja en cierto modo en vilo la cuestión cuando, al hablar de la «dianoia», afirma que a pesar de haber utilizado el término no va a discutir sobre él, porque tiene que ocuparse de cosas más importantes, a saber, de la dialéctica (7). Pero otro tanto hace con las correspondencias entre los diversos conocimientos y los diversos tipos de objeto en esta segunda versión de la línea dividida. Efectivamente, dirigiéndose a su interlocutor, dice: «Dejemos por ahora, Glaucón, el examen de las razones en que se funda esta analogía, así como la división en dos de cada género —el opinable y el inteligible—, para no vernos envueltos en discusiones más largas que todas de las que ya hemos salido» (8). Sin embargo, eso mismo que Platón dejó suspendido para mejor ocasión es precisamente lo que ahora nosotros, si queremos llegar a cierta claridad expositiva, no tenemos más remedio que completar. El primer paso conduce a buscar un modo que permita distinguir de manera adecuada los dos tipos de conocimiento intelectual —la dianoia y la dialéctica— aprovechando para ello las conclusiones provisionales obtenidas en lo que antecede.

El término «dianoia» se refiere, según los ejemplos del propio Platón, a la Geometría, la Aritmética y otras ciencias del mismo género. Ciencias del mismo género son, por ejemplo, la Astronomía y la Música en cuanto ciencia la armo-

conexión metamétrica toman forma en los esquemas *reducción, articulación y fusión*. Respectivamente se trata de reducir un término al otro, de desarrollar ambos términos hasta una línea en que se identifiquen y de reducir A y B a un tercer término C que los une a ambos.

«El esquema de *conexión diamétrica* —dice Bueno— no procede tratando globalmente a los términos «A» y «B» tomados como «enterizos», sino que, de entrada, comienza por «triturar» alguno de los términos en partes homogéneas (A₁, A₂, ..., A_n). La denominación que damos al nuevo tipo de esquemas de conexión («diamétrica») alude precisamente a esta preparación previa de alguno de los términos (o de los dos, en sentido disyuntivo) en *partes extra partes* homogéneas, de suerte que la conexión entre A y B queda transformada en la conexión entre las partes de A, y se realiza precisamente en los casos en los cuales la conexión entre las partes A₁, A₂, ..., A_n (conexión cuyo esquema está ya asegurado desde la unidad de A) tiene lugar, precisamente, mediante el término 'B'. El modo más general según el cual este esquema puede tener lugar es aquél en el que pueda probarse (según los procedimientos materiales propios de cada caso), que B es la misma relación conectiva (material) entre las partes de A». (Ibid., pág. 31.)

(7) Cf. «La república», 533 d, 6-7.

(8) Ibid., 534 a, 6-9.

nía. A este respecto Platón coloca, como ciencias preparatorias para la dialéctica, estas cuatro ciencias (9). Estas ciencias constituyen, en la preparación del filósofo, el preludio de la dialéctica. Por tanto, en cierto modo lo que sea la «dianoia» como modo de conocimiento intelectual debe mostrarse en la concepción que Platón se hace de dichas ciencias.

Estas ciencias se caracterizan por:

- 1) Emplear como *objetos de referencia inmediata* cosas sensibles: la Aritmética (ábaco, gnomon, etc.), la Geometría (figuras), la Astronomía (aspecto visible de los cielos), la Música (sonidos). De estos objetos *se sirven*.
- 2) Pero sus *objetos propios* los alcanza sólo *mediatamente*. Sobre estos objetos *discurren* (dianoia).
- 3) *Partir de hipótesis* dadas por evidentes, a partir de las cuales llegan a estar de acuerdo sobre aquello a que querían llegar (10).

Como puede verse, las dos primeras características permiten establecer una oposición entre este tipo de conocimiento y la dialéctica, puesto que la dialéctica se ocupa inmediatamente, sin intermediarios, sin imágenes, de sus objetos propios —las Ideas—, mientras que la «dianoia» se ocupa de sus objetos mediante el recurso a las imágenes de éstos.

El problema de la oposición dianoia/dialéctica parece plantearse no como el de la oposición entre sus objetos propios, que parecen en ambos casos ser las Ideas, sino respecto del modo de referencia a esos objetos, mediadamente en el caso de la dianoia; inmediatamente en el caso de la dialéctica. En cuanto a su estructura discursiva no se puede establecer distinción alguna sobre la base de los rasgos 1 y 2. En realidad, la relación entre dialéctica y dianoia estaría dada en la combinación de las dicotomías intuitivo/discursivo y mediato/inmediato, siendo así que la dialéctica es al mismo tiempo discursiva inmediata e intuitiva inmediata (lo que parece una redundancia, salvo que se distinga de una intuición mediata que sería comprensible únicamente como el conocimiento de algo a través de una intuición de una imagen suya), mientras que la dianoia es discursiva mediata e intuitiva mediata (lo que sería contradictorio, salvo que se mantenga la distinción entre los dos tipos de intuición). Por otra parte, si recordamos que Platón ha presentado el ejemplo de la línea dividida como una analogía de proporcionalidad, estableciendo con ello la relación

conjetura : creencia : : dianoia : dialéctica,

entonces vemos que si la conjetura es un discursivo sobre imágenes de cosas, se discute acerca de esas cosas por medio de sus imágenes y que asimismo la

(9) Cf. *Ibid.*, 521 c y 532 b.

(10) La confirmación textual de este resumen puede verse en la misma obra, 510 c y ss.

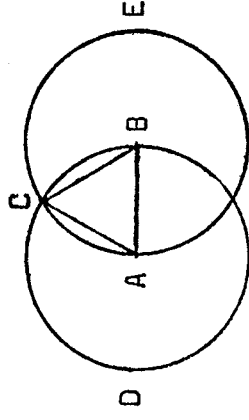
dianoia será un discursivo sobre ideas a través de sus imágenes —las cosas sensibles— y que este modo de proceder caracteriza a una serie de disciplinas entre las que se hallan la Aritmética, la Geometría, la Astronomía y la Música. Para entender este modo de operar veamos el modo en que se resuelve un problema geométrico, por métodos análogos a los existentes en la época de Platón.

Enunciado: Sobre una línea recta finita dada construir un triángulo equilátero.

Exposición: Sea AB la línea recta dada.

Definición o especificación: Así, se pide construir un triángulo equilátero sobre la línea recta AB.

Construcción: Con centro A y radio AB se describe el círculo BCD; después con centro B y radio BA se describe el círculo ACE; y desde el punto C, en que se cortan los círculos, a los puntos A, B se unen las líneas rectas CA, CB.



Demostración: Ahora bien, como el punto A es el centro del círculo CDB, AC es igual a AB. Además, como el punto B es el centro del círculo CAE, BC es igual a BA. Pero se ha probado que CA es también igual a AB; por tanto, cada una de las rectas CA, CB es igual a AB. Y las cosas que son iguales a la misma cosa son también iguales entre sí. Por tanto, CA es también igual a CB. Luego, las tres líneas rectas CA, AB, BC son iguales entre sí.

Conclusión: Por tanto, el triángulo ABC es equilátero y ha sido construido sobre la línea recta dada AB. Que era lo requerido (11).

Esto puede servirnos como base para encontrar el tipo de conocimiento propio de la dianoia. Siguiéndonos el mismo orden del procedimiento.

Del uso de las figuras. En la fase de construcción se ve claramente que partiendo de lo dado (la línea recta AB) se construye operatoriamente una con-

(11) El ejemplo procede de los «Elementos», de Euclides. Hemos tomado la versión que ofrece JAVIER DE LORENZO, *Introducción al estilo matemático*, Tecnos, Madrid, 1971, págs. 58-60. Comentarios al mismo ejemplo pueden verse en IAN MUELLER, *Greek Mathematics and Greek Logic*, en el volumen «Ancient Logic and its Modern Interpretations», dirigido por John Corcoran, D. Reidel, Dordrecht, 1974, págs. 37 y ss.

figuración en la que lo exigido surge como producto operatorio (resultado construido). Será esta construcción la base de la demostración (perspectiva operatoria).

La *demonstración* analiza los componentes de la configuración y sus relaciones mutuas y deduce que dichas relaciones caracterizan morfológicamente lo exigido (triángulo equilátero deducido a partir de las relaciones de igualdad en CA, AB y BC en el marco de la configuración construida). Se trata de la perspectiva relacional.

La configuración (perspectiva operatoria) sirve de *base* para la demostración (perspectiva relacional), pero no la fundamenta. Ocorre lo contrario, a saber, que lo producido operatoriamente es tal o cual (triángulo equilátero) sólo en función de la perspectiva relacional y únicamente de modo aproximado. Cuando Platón dice que el *geómetra* se sirve de figuras para discutir sobre objetos que no son sensibles, sino inteligibles, está pensando al mismo tiempo en esos dos componentes del procedimiento geométrico: la construcción y la demostración. Para no confundir el carácter operatorio de la construcción con la operatividad, digamos, de los sistemas algebraicos más abstractos, le llamaremos *componente figural*. Platón, por otra parte, afirma que la Geometría, entre otras ciencias, debe preparar el acceso a la dialéctica. Lo hace pensando seguramente en el componente complementario a que hace referencia la demostración. Este componente hace referencia, en el ejemplo anterior, a propiedades inteligibles tales como rectitud (línea recta), igualdad (equilateralidad), identidad (el radio de un círculo es idéntico al del otro por ser el mismo). Ahora bien, la rectitud, la igualdad, la identidad, etc., son componentes diferentes de los figurales. Se trata de componentes a los que podría llamarse inteligibles y en su conjunto forman parte, junto al componente figural, del *componente inteligible*.

Ahora bien, por otra parte Platón distingue entre el ámbito del devenir y el ámbito de la esencia. En la medida en que el componente figural está vinculado con el ámbito del devenir (se trata de una construcción que da por resultado una figura sensible) puede llamarse *componente genético*. Esta denominación no hace violencia a la cuestión, puesto que guarda relación con las llamadas definiciones genéticas, tales como la del círculo cuando se lo hace equivalente al área engendrada por un segmento de recta que gira alrededor de uno de sus extremos. El componente genético está, por consiguiente, referido tanto a lo que tiene de sensible la construcción figural, por lo cual pertenece al mundo del devenir (génesis), cuanto por lo que tiene de procedimiento constructivo, de proceso que engendra operatoriamente unas configuraciones a partir de otras: en la citada definición genética se estipula cómo se *produce*, cómo se *genera* un círculo a partir de un segmento de recta (una configuración a partir de otra dada) mediante la operación «rotación» a partir de uno de sus extremos. Este es el sentido que queremos dar a la expresión «componente genético».

Por otra parte, como hemos observado, la demostración se lleva a cabo a partir del componente genético que le sirve de base (es su ocasión), pero su fundamento se halla en entidades tales como rectitud, igualdad, etc., que forman parte del componente complementario del anterior. Para continuar utilizando la terminología platónica, y en cuanto este componente se refiere al mundo de la esencia (ousía), le llamaremos *componente esencial*.

En virtud de sus componentes genético y esencial las ciencias matemáticas (y otras análogas, en caso de que las hubiera) están en contacto con los dos mundos —mundo sensible del devenir y mundo inteligible de la esencia—, y por esta misma razón pueden servir especialmente para remontarse de lo sensible a lo inteligible y preparar así el terreno a la dialéctica como conocimiento puro de la esencia. En este sentido nos hallamos, según la tesis platónica, frente a disciplinas que, sirviéndose de figuras sensibles pertenecientes a su componente genético, discurren en función de objetos tales como la identidad, pero sin considerarlos en sí mismos, sino en tanto que se realizan en el componente genético que en cierto modo participa de aquellas esencias. En la filosofía platónica las esencias que se realizan en lo sensible son precisamente las Ideas. Por lo tanto, las ciencias en cuestión son ciencias únicamente en la medida en que tratan indirectamente de las esencias (Ideas) que se realizan en las configuraciones sensibles: en tanto que el componente esencial se realiza en el componente genético.

La dificultad de establecer qué objetos —qué tipo de esencias— le corresponden a estas ciencias se agudiza ante la imposibilidad de prescindir del componente genético, imprescindible para ellas. A este respecto se han introducido distinciones de índole diversa. Así, por ejemplo, W. D. Ross (12) afirma que Platón distingue en «La república» entre:

1) Ideas (esencias) que están atadas a lo sensible: las que requieren para ser conocidas la ayuda de ejemplos sensibles.

2) Ideas (esencias) que no requieren tal auxilio para ser conocidas.

Sin embargo, nuestro análisis parece mostrar que no se trata tanto de que existan dos tipos de Ideas diferentes, cuanto dos tipos de conocimiento inteligible diferentes —dianoia y dialéctica— cuya diferencia se basa precisamente en el modo en que cada uno de ellos se refiere a las esencias, a saber, mediata o inmediatamente. Cosa que por otra parte se encuentra implícita en la distinción de Ross, puesto que la atadura de las primeras Ideas a lo sensible solamente es tal en función del conocimiento. Por ello parece que conviene replantear la cuestión teniendo en cuenta los dos componentes que hemos distinguido y el carácter mediato de la dianoia. Para ello podemos establecer una distinción entre *configuraciones* (círculos, triángulos, líneas rectas, etc.) y *relaciones* (igual-

(12) *Plato's Theory of Ideas*, Oxford University Press, Londres, reimpresión de 1971, pág. 80.

dad, identidad, etc.). Con esta distinción determinadas cuestiones, hasta el momento confusas, parecen adquirir nueva luz. En lo que antecede habíamos considerado al mismo nivel rectitud e identidad. Pero la rectitud es propiedad de una configuración y puede considerarse como un predicado monádico (13), mientras que la identidad y la igualdad son predicados diádicos, relaciones binarias. La distinción entre configuraciones y relaciones permite plantear la cuestión del modo siguiente. Las ciencias consideradas tratan de determinadas configuraciones y sus relaciones. Como se ve claramente en el análisis del teorema anterior, el gémetra se sirve de figuras para representar configuraciones, pero no para representar relaciones. Las esencias línea recta, círculo, etc., son representadas por figuras, pero no así la igualdad, la identidad, etc. Por otra parte, las relaciones de identidad o de diferencia no tienen porqué darse únicamente entre figuras geométricas; son, por el contrario, de alcance universal. Por consiguiente, lo que Ross llama «Ideas atadas a la tierra» (earthbound ideas), es decir, atadas a lo sensible, son aquellas esencias como el triángulo, el círculo, etc.; esto es, Ideas-configuraciones que, pensadas como predicados monádicos, aparecen como «circularidad», «rectitud», etc. Naturalmente que con estas consideraciones no decidimos la cuestión, pero al menos indicamos un camino en el replanteamiento de la misma. Al hacerlo decimos que la Geometría está unida a lo sensible a través de las Ideas-configuraciones, pero no a través de las Ideas-relaciones. Una tesis provisional podría consistir en dotar a la dianoia de un objeto propio, las Ideas-configuraciones, que serían tratadas a través de las figuras sensibles, pero teniendo en cuenta que al ocuparse también de las relaciones que guardan entre diversas configuraciones o partes de una misma configuración, la dianoia desborda ya el ámbito de las esencias atadas a la tierra. No obstante, hay que continuar teniendo en cuenta que no intentamos hacer una exposición gnoseológica de la Geometría, sino comprender y completar el cuadro platónico de la línea dividida.

La distinción entre Ideas-configuraciones e Ideas-relaciones introducida respecto de este problema concreto sería en cierto modo paralela a la distinción de Husserl entre ontología material y ontología formal (14), versando la primera

(13) Lo que no excluye que dichas propiedades incluyan a su vez relaciones, como se muestra en la definición del libro I de los «Elementos», donde se define la línea recta como aquella que «yace de la misma manera con respecto a todos sus puntos». Cf. ROBERTO SAUMELLS, *Fundamentos de Matemática y Física*, Kialp, Madrid, 1961, págs. 17-18.

(14) «Según Husserl, hay que distinguir entre las esencias materiales y las esencias formales. Las esencias formales están completamente vacías de todo contenido en el sentido de que se dejan aplicar a todas las demás esencias cuyo alcance está individualizado y que se ordenan según las leyes que se desprenden de las esencias formales. Las esencias materiales son idénticas a todas las cualidades irreductibles y originales del mundo, con lo que es evidente que la mayor parte de las esencias tiene, precisamente, un carácter material. Mientras todas las ciencias en general, y especialmente todas las disciplinas filosóficas, se ocupan de las esencias materiales, la «Lógica formal pura», que pudiera ser llamada también la «ontología formal», se ocupa únicamente de las esencias formales como

acera de las esencias materiales, es decir, de las esencias características de las distintas regiones de objetos, mientras que la segunda trataría de las esencias formales que convienen a todas las demás esencias. La distinción de Husserl se coordinaría con la que hemos introducido según las siguientes correspondencias:

| | |
|---------------------|-----------------------|
| HUSSERL | PLATÓN |
| Esencias formales | Ideas-configuraciones |
| Esencias materiales | Ideas-relaciones |

En este sentido la «dianoia» platónica constaría del conjunto de ciencias especificadas según los distintos tipos de Ideas-configuraciones, como las distintas ontologías regionales de Husserl lo son por los diversos tipos de esencias materiales. Por otro lado, la dialéctica platónica se hallaría a un nivel semejante al de la ontología formal husserliana, que tiene la función de servir de fundamento a todas las ciencias. Esta comparación es meramente aclaratoria y de ella no puede extraerse más de lo dicho sin correr el riesgo de cometer extrapolaciones ilegítimas.

Por último podemos establecer una distinción, según la cual la dianoia representa o tematiza las Ideas-configuraciones, pero no se ocupa, al menos en principio, de tematizar Ideas tales como la identidad, la unidad, etc., cuyo tratamiento sería labor propia de la dialéctica. En conexión con esto y con todas las reservas que hagan al caso vamos a atribuir, al menos provisionalmente, a la dianoia, como objetos propios, las Ideas-configuraciones, que vienen a ocupar el lugar de los que generalmente se han llamado objetos matemáticos. Usar esta expresión más general será útil para dar cuenta de ciencias (formas de la dianoia) que son concebibles a partir del esquema platónico, pero que no serían ciencias matemáticas. Finalmente vamos a presentar lo que podría ser una línea dividida conjunta de los dos ejemplos de Platón (cf. supra) y del resultado de estas puntualizaciones (15).

| | | | |
|-------------------|-----------------|---------------------------------|------------------------|
| devenir (génesis) | | esencia (ousía) | |
| imágenes | cosas sensibles | Ideas-configuraciones | Ideas-relaciones |
| A | D | C | E |
| conjetura | creencia | ciencias particulares (dianoia) | Filosofía (dialéctica) |
| opinión (dóxa) | | inteleción (nóesis) | |

la unidad y la multiplicidad, la relación, la identidad, el género y las especies, el todo y sus partes, etc.» (GEORGES GURVITCH, *Las tendencias actuales de la Filosofía alemana*, traducción de Almela y Vives, Aguilar, Madrid, 1931, pág. 55).

(15) La comparación de los dos esquemas incompletos permite ver las opciones que hemos tomado, al par que las razones de las mismas están dadas en la exposición antecedente.

III. LA ANALOGÍA DE LA CAVERNA

Como indica Ross (16), en el pasaje de la caverna pueden notarse seis fases sucesivas respecto de la educación o ausencia de ella. Como resume el propio Ross, las seis fases serían:

1. Una serie de hombres son prisioneros en una caverna subterránea y tienen las cabezas fijadas, de forma que sólo pueden mirar hacia la pared al fondo de la caverna. Tras ellos, y a lo largo de la caverna, hay un muro tras el cual pasan hombres cargando todo tipo de *vasijas* y *estatuas* que sobresalen por encima del muro. Detrás de ellos, a su vez, hay un fuego. Los prisioneros sólo pueden ver sus propias *sombras*, las de sus compañeros y las de los objetos que pasan tal como se reflejan en la pared del fondo, y toman estas *sombras* como las *únicas realidades existentes*.
 2. Se libera a un prisionero y se le fuerza a volver su cabeza en dirección del *fuego* y de los *objetos que pasan sobre el muro*, pero no logra ver con claridad ninguno de los dos debido al resplandor del fuego.
 3. Se le arrastra fuera de la caverna, pero no puede soportar la *luz del sol* ni ver ninguna de las *cosas naturales* (animales, plantas) que le rodean. Para ello mira en primer lugar hacia *los reflejos y las sombras de esas cosas*.
 4. Después logra mirar *las propias cosas*.
 5. A continuación logra mirar y ver *las estrellas y la luna*.
 6. Finalmente logra fijar su vista en *el sol* y llega a la conclusión de que «el sol produce las estaciones y los años e impera sobre todo lo perteneciente a la esfera de lo visible, siendo en cierto modo la causa de todas las cosas que los prisioneros solían ver» (17).
- Ahora bien, como indica el propio Platón, los prisioneros son nuestra imagen (18). Por tanto, para comprender nuestra situación respecto del saber, se trata de establecer las siguientes semejanzas:
- a) caverna mundo visible
 - b) (luz del) fuego (luz del) sol
 - c) mundo exterior mundo inteligible
- y haciendo intervenir la analogía entre el sol y el Bien
- d) (luz del) sol (efecto del) Bien,

(16) Op. cit., pág. 69.

(17) Los subrayados son míos.

(18) Cf. «La república», 514 a, 1-2.

Por lo que se refiere a las partes de los distintos ámbitos comparados, tendríamos:

- e) sombras de la caverna sombras y reflejos de las cosas
- f) objetos artificiales (vasijas y estatuas) objetos o cosas naturales
- g) sombras y reflejos de las cosas naturales objetos inteligibles de tipo reflejo
- h) cosas naturales objetos inteligibles en sí.

En resumen, podría establecerse el siguiente esquema:

| | | |
|-------------------|--------------------------|-----------------------|
| CAVERNA | MUNDO EXTERIOR | MUNDO INTELIGIBLE |
| sombras | sombras y reflejos... .. | imágenes inteligibles |
| artefactos | cosas naturales... .. | objetos inteligibles |
| fuego | sol | Bien |

Como puede observarse, estas correspondencias pueden traducirse por analogías de proporcionalidad con los medios idénticos, a saber:

artefactos : cosas naturales :: cosas naturales : objetos inteligibles

sombras : sombras y reflejos :: sombras y reflejos : imágenes inteligibles

fuego : sol :: sol : Bien

Ahora bien, vimos que la línea dividida era precisamente la representación de una analogía de proporcionalidad entre tipos de conocimiento, de la forma:

conjetura : creencia :: diánoia : dialéctica,

lo que muestra el modo semejante según el cual están pensadas las ilustraciones platónicas.

Por otra parte, basándonos en la oposición mundo sensible (devenir)/mundo inteligible (esencia) proporcionada por el esquema de la línea dividida, podemos afirmar que tanto el mundo de la caverna como el mundo exterior son componentes del mundo sensible y podemos reunir como conjuntos dichos componentes.

{sombras} U {sombras y reflejos} = {imágenes}

{artefactos} U {cosas naturales} = {cosas sensibles} (19)

Al hacerlo obtenemos así el conjunto de los objetos propios del conocimiento sensible según la línea dividida.

Además, las imágenes inteligibles y los objetos inteligibles en sí deben corresponderse con los tipos de objeto inteligibles de la línea dividida, a saber, las Ideas-configuraciones y las Ideas-relaciones. Con lo cual la línea dividida se presenta como la clasificación más completa entre las dadas de los tipos de

(19) Preferimos utilizar en este caso una notación *informal* a efectos de claridad, en lugar de los dos modos válidos de definir conjuntos —determinación por enumeración y por descripción—, por lo cual, sin más formalidad, ponemos entre corchetes los nombres comunes de los objetos o la propiedad común que poseen.

objeto de conocimiento. Si escribimos en la columna de la derecha los objetos de la clasificación propuesta por la línea dividida y en columnas a su izquierda los de la caverna y del mundo exterior y los vinculamos mediante la operación reunión, tal que la de la derecha resulte de reunir los conjuntos de la izquierda y el centro, nos resultaría el siguiente esquema:

{sombras} U {sombras y reflejos} = {imágenes}
 {artefactos} U {cosas naturales} = {cosas sensibles}
 {?} U {?} = {Ideas-configuraciones}
 {?} U {?} = {Ideas-relaciones}

Puede notarse que nos quedan sin definir los subconjuntos componentes de los conjuntos definidos en función de los dos tipos de Ideas, puesto que los textos no nos los proporcionan explícitamente. Ahora bien, por otra parte Platón nos presenta el mundo de la caverna como el mundo de lo artificial —los objetos transportados son vasijas y estatuas, y su luz, la del fuego, puede ser en cierto modo considerada artificial, en cuanto el fuego es un proceso provocable a voluntad por el hombre. Por el contrario, el mundo exterior a la caverna aparece como un mundo natural: los objetos del mismo son plantas y animales, y su luz la luz del sol. Por estas razones podríamos recoger la oposición caverna/mundo exterior como equivalente a la *oposición cultura/naturaleza*, y la reunión de los conjuntos de los objetos culturales y los objetos naturales, como el conjunto de las cosas que son, de los entes o seres. Con estas precisiones en cuenta podríamos establecer el enunciado {cultura} U {naturaleza} = {ser}. Y siguiendo el mismo criterio podríamos igualmente sustituir las interrogaciones por denominaciones adecuadas con sólo especificar en cada caso los tipos de Ideas correspondientes —naturales o culturales—, lo que permitiría un esquema provisional que debe servir de base para las consideraciones ulteriores. El esquema sería como sigue:

{CULTURA} {NATURALEZA} = {SER}

I. {sombras} U {sombras y reflejos} = {imágenes}

II. {artefactos} U {cosas naturales} = {cosas sensibles}

III. {Ideas-configuraciones culturales} U {Ideas-configuraciones naturales} = {Ideas-configuraciones}

IV. {Ideas-relaciones culturales} U {Ideas-relaciones naturales} = {Ideas-relaciones}

Un primer examen de la cuestión permitiría ver cómo se extienden las posibilidades implícitas en la clasificación de la línea dividida. Por lo pronto en el nivel III, en cuanto las Ideas-configuraciones aparecen desglosadas en cultura-

les y naturales, hay lugar para hablar de *ciencias particulares* (dianoéticas) *naturales* y *culturales*, esbozándose así dentro del esquema platónico el lugar de estos tipos de ciencia. Por otro lado, al nivel IV, en cuanto las Ideas-relaciones quedan igualmente desglosadas en naturales y culturales, señalamos los lugares de una posible *dialéctica de la naturaleza* y de una posible *dialéctica de la cultura* (*dialéctica de la historia*), perspectivas que deberían coordinarse desde una *dialéctica general* o *dialéctica del ser*.

Sin duda el esquema no deja de presentar problemas. Podría preguntarse, en efecto, qué sería la dianoia considerada respecto del ser. Esto sería incoherente en principio, puesto que habíamos partido de la base de que las Ideas-configuraciones especificaban regiones científicas. Por tanto, una dianoia general sería una contradicción. Pero esta aparente contradicción podría tal vez evitarse atendiendo a dos tipos de consideraciones, a saber, consideraciones filológicas y consideraciones sistemáticas del propio esquema. *Filológicamente* sabemos que el aspecto pitagorizante o matemático de la filosofía platónica fue ganando terreno con los años y que al final de la vida del filósofo llegó a adquirir una extensión casi equivalente con el propio sistema. Por otra parte, *sistemáticamente* el propio esquema puede hacer pensar en una teoría general de las configuraciones —podemos pensarla en términos análogos a la moderna teoría general de los sistemas.

Sin embargo, estas consideraciones no impiden seguir sosteniendo como pertinente la diferencia entre dialéctica y dianoia, en la medida en que pueda pensarse que, si bien las Ideas-configuraciones son Ideas regionales, la Idea de configuración deba fundarse en la o las relaciones existentes entre las diversas Ideas-configuraciones. Por esa razón, la Idea de configuración, distinta de las diversas Ideas-configuraciones, pertenecería al conjunto de las Ideas-relaciones y sería, por tanto, objeto de la dialéctica.

Ahora bien, la diferencia entre dianoia y dialéctica ha sido expresada por Platón también en estos términos: mientras la dianoia parte de hipótesis para llegar a sus consecuencias, la dialéctica parte de hipótesis para alcanzar los principios que las fundamentan y volver luego desde el principio a la hipótesis. Pero, por otra parte, la dimensión discursiva de la dialéctica se caracterizaba por ir de unas Ideas a otras a través de otras Ideas. Tampoco debemos olvidar que las ciencias particulares únicamente se *sirven de imágenes*, pero no versan acerca de imágenes, sino acerca de Ideas-configuraciones. Por tanto, tanto las hipótesis como las consecuencias que extrae la dianoia son ambas esenciales. La diferencia residiría en la mediación. La dianoia va de las hipótesis a las consecuencias por vía del componente genético, e hipótesis y consecuencias son esenciales. Pero si la dianoia se mueve primordialmente a nivel de las Ideas-configuraciones, hay que tener en cuenta que las configuraciones no son siempre simples: un círculo incluye relaciones entre centro, radio, etc.; un

triángulo relaciones entre ángulos, lados, etc. Con esto queremos decir que la afirmación platónica según la cual la diánoia parte de hipótesis, debería tal vez entenderse en el sentido de que parte de *configuraciones sin analizar*, tomadas como primitivas. Así dice Platón que los géometras, los aritméticos, etcétera, «suponen lo par y lo impar, las figuras, tres formas (éide) de ángulo y otras cosas emparentadas, según su modo de proceder (método) particular» (20). Y cuando han supuesto estas cosas, dándolas por conocidas, piensan que no tienen que dar cuenta de ellas en absoluto ni a sí mismos ni a los demás, suponiéndolas evidentes para todos.

Pero las configuraciones *suponen* a su vez relaciones entre sus partes, es decir, suponen las Ideas-relaciones. De ahí que la diánoia parta de unas Ideas-configuraciones en dirección a otras Ideas-configuraciones, mientras que la dialéctica parte, sin embargo, de esas Ideas-configuraciones descomponiéndolas según las relaciones que las constituyen. Por tanto, como indica Ross (21), para entender lo que Platón quiere decir hay que tomar «hipótesis» como equivalente de «presunción de existencia», en tanto que diferentes de las definiciones. La diánoia parte de hipótesis, a saber, de que tal o cual Idea-configuración existe, pero sin que tal existencia esté demostrada o avalada. Para que lo estuviera habría que demostrar la compatibilidad de las relaciones que la constituyen, pero ésta es precisamente la labor de la dialéctica cuando se remonta de las Ideas-configuraciones a las Ideas-relaciones.

Sirva esto para despejar un equívoco, el equívoco consistente en pensar que las Ideas-configuraciones son simples y que las Ideas-relaciones sólo se darían entre ellas. Esto, sin embargo, es relativo al punto de partida que se tome, es decir, a la Idea-configuración que sirve de hipótesis, porque en realidad se trata, en el ascenso dialéctico, de descomponer las configuraciones en sus relaciones constitutivas. Al decir que las Ideas-relaciones son universales y trascendentales en tanto que convienen a todas las Ideas-configuraciones, hay que tener en cuenta que convienen también a las partes esenciales de las Ideas-configuraciones. Por tanto, que las Ideas-relaciones son más elementales que las Ideas-configuraciones y que en cierto modo toda Idea-configuración comprende un conjunto de Ideas-relaciones. Que las Ideas-configuraciones son en muchos casos complejas y no simples, y que para entender la cuestión habría que recurrir al concepto de *symploké* de las Ideas (22). Este concepto, in-

(20) «La república», 510 c, 3-6.

(21) Op. cit., pág. 51.

(22) Filológicamente pueden destacarse los siguientes pasajes de «El sofista»: 240 c, 1-2, donde Platón sienta la hipótesis de que podría ser que el no ser estuviese entrelazado (en *symploké*) con el ser; 259 e, 6-8, donde se dice que la racionalidad del discurso se produce por el *symploké* de las ideas (formas); 262 c, 6-8, donde se nos dice que el discurso racional resulta de la *symploké*, que es el discurso racional elemental; 262 d, 2-5, donde se nos explica lo anterior identificando ese discurso racional elemental con la *symploké* de

corporado por Platón en «El sofista» con el fin de establecer el tipo de relaciones existentes entre las Ideas, supone que unas Ideas se comunican con otras —participan en otras—, mientras que en otros casos esta comunicación no se da. Así, por ejemplo, movimiento y reposo no se comunican entre sí, mientras que cada una de ellas se comunica con el género *ser*, en tanto que ambas son. La *symploké* tiene que ver, por consiguiente, con la compatibilidad o incompatibilidad de determinadas composiciones de relaciones en una misma configuración. Por ejemplo, la identidad y la diferencia serían incompatibles entre los mismos términos de una configuración.

Estas consideraciones servirían para volver sobre nuestro esquema. En éste sólo nos hemos ocupado de los vínculos horizontales, según los cuales la tercera columna aparecía como la reunión de las columnas primera y segunda. Nos corresponde ahora ocuparnos de las conexiones verticales entre los niveles I, II, III y IV. Recordando lo que acabamos de decir podríamos comenzar por la relación existente entre el nivel IV y el nivel III, es decir, entre Ideas-relaciones e Ideas-configuraciones. Ahora bien, si las Ideas-configuraciones resultan ser la composición o *symploké* de Ideas-relaciones, podríamos definir cada Idea-configuración como una determinada *symploké* de varias Ideas-relaciones. En términos generales podríamos escribir la expresión

$$C = S (R_1, R_2, \dots, R_n)$$

donde 'C' denota una determinada configuración, 'R_i' (i = 1, 2, ..., n) denota las Ideas-relaciones y 'S' la *symploké* que funciona en este contexto como un

nombre y verbo, es decir, con el juicio, identificando así discurso racional con discurso apofántico, a saber, el que puede ser verdadero o falso.

Pero aparte de estas matizaciones, desde una perspectiva sistemática —la que el propio pensamiento platónico en «El sofista» impone— la *symploké* de las Ideas está dada en el modo de conexión de los cinco géneros supremos: ser, movimiento, reposo, lo mismo y lo otro. Si se observa bien, se notará que los tres primeros están pensados al modo de conjuntos: las cosas que son, las cosas que se mueven y las cosas en reposo. Los dos últimos son en realidad relaciones binarias: identidad y alteridad.

Las relaciones entre los primeros tres conjuntos pueden representarse operatorialmente si los llamamos respectivamente A, B, C del modo que sigue:

$$A = B \cup C \quad \text{y} \quad B \cap C = \phi$$

Los dos últimos géneros intervienen con posterioridad a la fijación de los primeros, puesto cualquiera de ellos es idéntico a sí mismo y distinto de los restantes. Su carácter de relaciones binarias los presenta como géneros de segundo orden respecto de los anteriores que serían de primer orden.

La *symploké* de las Ideas se muestra en este caso como la estructura que define la comunicación de las Ideas de un modo tal que ni todo se comunica con todo ($B \cap C = \phi$) ni los géneros están incommunicados entre sí, lo que destruiría el discurso racional (o más bien lo haría en absoluto imposible), sino que establece las condiciones perfectamente determinadas de esa comunicación.

operador de composición. Por tanto, el paso del nivel IV al nivel III, en tanto que concebido, podría representarse también con la expresión

$$S \quad (R_1, R_2, \dots, R_n) \rightarrow C.$$

La relación de *symploké* no es la relación de especie a inferiores (individuos a los que se aplica), no es la relación entre una clase y sus miembros. Por el contrario, queremos decir que cada configuración está determinada por un conjunto de relaciones (notas) coordinadas.

Aunque la relación de *symploké* no es la relación de género a especie o de especie a individuos, en la teoría platónica la relación de repetibilidad distributiva de especie a individuo se da entre el nivel III y el nivel II, entre las Ideas-configuraciones y las cosas sensibles, que participan o imitan esas Ideas. Una figura sensible es triangular porque participa o imita o en ella está presente la Idea-configuración triángulo. Por consiguiente, la relación entre Ideas-configuraciones y cosas sensibles podría escribirse así:

$$C \{a_1, a_2, \dots, a_n\} = \{C(a_1), C(a_2), \dots, C(a_n)\},$$

con lo que queremos decir que la relación entre una Idea-configuración C y una multiplicidad de términos a_1, a_2, \dots, a_n se da en la forma de una repetibilidad de la Idea-configuración respecto de cada uno de los términos de modo distributivo, es decir, que se distribuye respecto de cada uno de ellos. Sin embargo, el problema de la distributividad de las Ideas-configuraciones reside en que es necesario un principio de multiplicidad, a saber, el conjunto $\{a_1, a_2, \dots, a_n\}$, que permita la repetición de la forma en los distintos ejemplares. En el contexto de la filosofía platónica esta función debe cumplirla sin duda el *espacio-materia*, en tanto que principio de multiplicidad. En este sentido, en cuanto el espacio aparece como un multiplicador, puede entenderse la relación uno-muchos entre Ideas y cosas. Por esa razón podemos sustituir los corchetes designativos de conjuntos y poner la relación con paréntesis en forma de multiplicación:

$$C(a_1, a_2, \dots, a_n) = C(a_1), C(a_2), \dots, C(a_n).$$

y entender así la función del espacio como la de un multiplicador peculiar que suministra al mismo tiempo la operación (multiplicación, representada por el paréntesis) y la multiplicidad (simbolizada por los términos ' a_1 ', ' a_2 ', ..., ' a_n ', en que ha de multiplicarse la unidad C (Idea-configuración)). Ahora bien, como junto a la multiplicidad espacial hay que suponer la multiplicidad de las configuraciones, las conexiones entre las Ideas-configuraciones (especies) e individuos podrían representarse como el producto de la composición de la multiplicidad de las configuraciones C_1, C_2, \dots, C_n y el espacio E, concebido al modo

de un cuasi-operador o representado conceptualmente por uno tal simbolizado por ' a_1, a_2, \dots, a_n ', es decir, por la forma

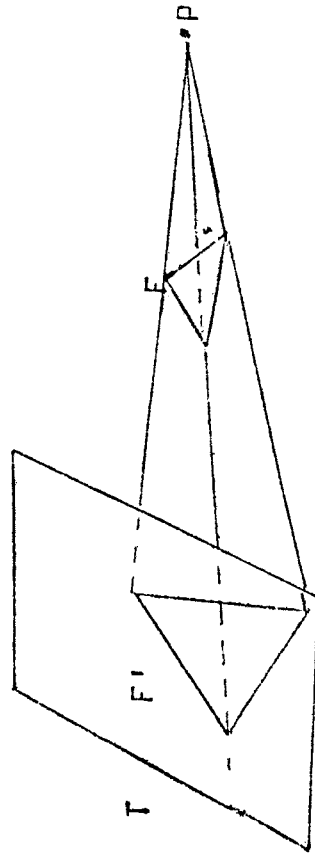
$$CE = (C_1, C_2, \dots, C_m)(a_1, a_2, \dots, a_n)$$

o más visiblemente por una matriz de m filas y n columnas

| | | | | | | |
|-------|------------|------------|-----|-----|-----|------------|
| | $(a_1$ | a_2 | ... | ... | ... | $a_n)$ |
| C_1 | $C_1(a_1)$ | $C_1(a_2)$ | ... | ... | ... | $C_1(a_n)$ |
| C_2 | $C_2(a_1)$ | $C_2(a_2)$ | ... | ... | ... | $C_2(a_n)$ |
| . | . | . | . | . | . | . |
| . | . | . | . | . | . | . |
| C_m | $C_m(a_1)$ | $C_m(a_2)$ | ... | ... | ... | $C_m(a_n)$ |

donde dejamos los términos espaciales cabezas de fila dentro del paréntesis, con el fin de mostrar que la multiplicación no es externa, sino indisoluble de la multiplicidad. Sin duda sería posible hacer análisis más finos de estas cuestiones, pero como ilustración nos parece suficiente lo dicho.

Por último, las relaciones entre el nivel II y el nivel I podrían analizarse como relaciones proyectivas, puesto que se trata de sombras y reflejos de cosas en el nivel I. Efectivamente, de cada cosa habrá tantas sombras o proyecciones, cuantos puntos de proyección haya respecto de un mismo plano. Sabemos que se trata de infinitas proyecciones. Sean un punto de proyección P, una figura F y un plano T.



Tendremos entonces F' como proyección de F en T a partir del punto P. Sin abundar en la cuestión podemos decir que las relaciones entre cosas e imágenes podrían pensarse en estos términos y podría usarse un operador P (operador proyectivo) que diera cuenta de todas las imágenes posibles de cada cosa, lo que

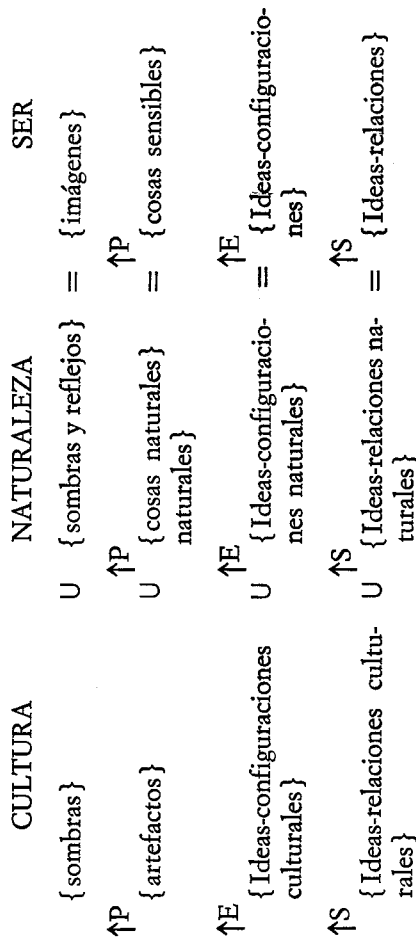
supondría multiplicar cada cosa infinitamente. Por lo cual podríamos escribir algo así como

$$\{e_1, e_2, \dots, e_n, \dots, e_\infty\} = P_1(C_j(a_k))$$

donde 'e' denota la imagen e i = 1, 2, ..., ∞, y j, k = 1, 2, ..., m y 1, 2, ..., n respectivamente. Y al haber supuesto que P₁ denota un conjunto infinito de puntos de proyección, entonces, igualmente que con el multiplicador espacial, podría escribirse

$$P_1(C_j(a_k)) = P_1(C_j(a_k)), P_2(C_j(a_k)), \dots, P_\infty(C_j(a_k)) \quad (23).$$

Llegados a este punto el esquema general podría esbozarse ahora de este modo:



Más adelante volveremos sobre cuestiones que este esquema plantea, pero ahora, si tenemos en cuenta los términos introducidos en la analogía entre el sol y el Bien, así como en las correspondencias del pasaje de la caverna, vemos que falta un término fundamental en el pensamiento de Platón, a saber, el concepto del Bien. De ningún modo podríamos dejar de analizar este punto, pues si para Platón el Bien es el fundamento de toda realidad, entonces todo lo que hemos intentado mostrar quedaría también sin fundamento. Queda, por tanto, explicar el sentido del Bien en la filosofía platónica, lo que no es asunto de poca monta, como ya se reconocía en la Antigüedad cuando, para caracterizar alguna cuestión difícil y oscura, se decía que se trataba de un Bien platónico (24).

(23) No es esencial entrar en la cuestión formal, sino mostrar cómo se completan las relaciones entre los niveles II y I.

(24) «El bien platónico» era un dictum utilizado en la Antigüedad para designar algo que fuera oscuro» (AUGUSTE DIEB, en la edición de «La república», citada anteriormente, pág. 134, nota 1).

El problema del Bien comienza por plantearse como la disyuntiva de su localización ontológica, pues en la obra platónica el Bien aparece caracterizado como:

1) Una Idea, la Idea suprema, la Idea (del) Bien.

2) Algo que sobrepasa toda Idea en tanto que el Bien no es esencia (ousía); por tanto sobrepasa con mucho a la esencia en dignidad y poder (25).

El estatuto ontológico del Bien varía según qué interpretación —la 1 ó la 2— se haga de él. En efecto, si el Bien es una Idea, en nuestro esquema sería una Idea-relación, una Idea universal, la suprema Idea universal. Pero este modo de interpretar el Bien se compadece mal con la acepción 2, que por otra parte se apoya en otras caracterizaciones de Platón tales como:

a) El Bien es causa de la verdad y la ciencia en el mundo inteligible.

b) El Bien está por encima de la verdad y la ciencia; no se confunde con ellas.

c) En el mundo inteligible el Bien da a los objetos inteligibles (Ideas) la verdad, pero también la existencia y la esencia.

La tesis más fuerte parece ser sin duda la del Bien como algo que rebasa el mundo de la esencia, el mundo de las Ideas, algo por lo que ese mundo es y es lo que es, y en función del cual puede ser conocido como siendo lo que es. Ahora bien, esta tesis fuerte, en cuanto enuncia que el Bien es causa, fundamento, de la verdad de las Ideas (verdad en sentido ontológico, más bien que epistemológico), y del conocimiento inteligible de las mismas, parece convertirse en una tesis trascendental (en sentido kantiano) que podría más o menos expresarse como sigue:

El fundamento de la existencia de los objetos de la intelección (conocimiento inteligible) es al mismo tiempo el fundamento del conocimiento de dichos objetos inteligibles (Ideas). Este doble fundamento lo constituye el Bien.

Podemos comparar esta afirmación con el principio supremo de todos los juicios sintéticos según Kant. Decía éste que «las condiciones de la posibilidad de la experiencia en general son al mismo tiempo las de la posibilidad de los objetos de la experiencia (25 a). Ahora bien, si en Kant esas condiciones están dadas al nivel de las estructuras «a priori» del sujeto trascendental en tanto que unificadas por la síntesis de la apercepción, en Platón el fundamento está dado, no en un sujeto trascendental, sino en un fundamento que rebasa tanto la inteligencia que conoce como los propios objetos conocidos. Sin duda, imaginar semejante fundamento no puede resultar cosa fácil precisamente porque el Bien, por más que Platón le llame «Idea», ha sido colocado más allá de las esencias.

(25) Cf. «La república», 509 b.

(25 a) *Kritik der reinen Vernunft*, A 158, B 197.

Sin embargo, en la medida en que el fuego en el mundo de la caverna (mundo de la cultura) y el sol en el mundo exterior (mundo natural) son, como el propio Platón indica, imágenes del Bien, podríamos intentar caracterizarlo de algún modo. Repasemos, con este fin, cada uno de los mundos mencionados.

En primer lugar, en el *mundo de la caverna* el fuego es lo que hace posible las proyecciones de los artefactos, es el foco luminoso a partir del cual se dibujan las sombras en la pared del fondo. En este sentido podría identificárselo con el punto de proyección. Pero ese fuego es también fuente de luz que permite ver las propias sombras. Es causa, por tanto, de las sombras (de que sean y que sean tal como son) y de la visión en la medida en que actualizan la vista. Por tanto, se puede resumir la cuestión diciendo que el fuego es al mismo tiempo punto de proyección y foco luminoso.

En segundo lugar, por lo que se refiere al *mundo exterior a la caverna*, podría decirse otro tanto acerca de la relación del sol con las sombras y reflejos. Pero aquí Platón añade que el sol alimenta las cosas naturales, cosa que no podría decirse en la caverna del fuego y los artefactos, salvo por vía metafórica interpretando el fuego como cultura humana fabricante de artefactos. Por tanto, el sol, además de lo que caracterizaba al fuego, tiene una función entitativa, una función como fundamento de la existencia en tanto que alimenta, conserva y ayuda al desarrollo de las cosas naturales. Pero esto no quiere decir que cree o que sea anterior en general a las cosas naturales. Hay que pensarlo más bien como el componente del mundo natural que hace que éste se reproduzca como *uno*, a pesar de que todas las cosas de este mundo nacen y perecen. El sol no nace ni perece, está más allá del nacimiento y de la muerte.

En tercer lugar, en el *mundo inteligible* el Bien debe guardar las mismas relaciones que en el mundo de la caverna sostenía el fuego y en el mundo exterior el sol, a saber:

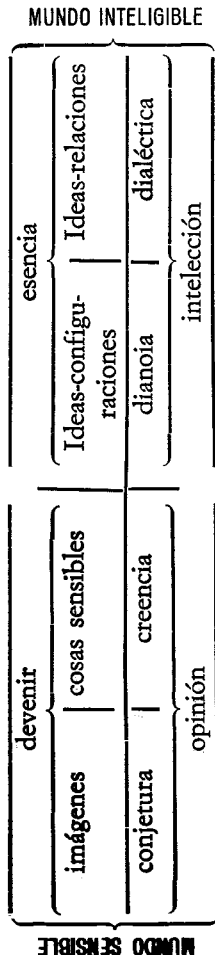
- a) Ser fundamento de las formas que son como imágenes o reflejos. Aquí sólo puede tratarse de la relación entre Ideas-relaciones e Ideas-configuraciones (compuestas). Debe ser, por tanto, fundamento de la *symploké*.
- b) Ser fundamento de la permanencia de dicho mundo, y puesto que las Ideas son eternas, fundamento de su eternidad y de su ser lo que son (su verdad).
- c) Pero también debe ser lo que permite la actualización de la inteligencia en el conocimiento las esencias, como la luz (del fuego o del sol) lo es de la vista.

En consideración de estas circunstancias tal parece —y es la hipótesis que vamos a sostener— que la única manera de entender estas concepciones platónicas es la de no identificar el mundo inteligible con el conjunto de las Ideas, sino con el conjunto de las Ideas y de las inteligencias en los momentos en que se actualizan y (se) conocen. Por tanto, el mundo inteligible no es un conjunto de objetos, ni siquiera la reunión de los conjuntos de las Ideas y de las inteli-

gencias, sino que se compone del conjunto de sucesos en que las inteligencias conocen las Ideas y las Ideas se muestran en su verdad a ese conocimiento. A este punto de vista podría objetarse que con ello se concibe el mundo inteligible como un mundo en cambio, en devenir, pues se trata sin duda de sucesos esporádicos y poco duraderos. Pero esto sería malentender la cuestión, pues si bien desde el punto de vista de la realización ello tenga que ser necesariamente así, un platónico argumentaría que a pesar de ello esos sucesos realizan siempre la misma forma y que esa forma es inmutable. Es decir, que la forma en que se produce correlativamente la actualización de la inteligencia (conocimiento de las Ideas) y la verdad (ser conocido como siendo lo que se es, mostrarse al conocimiento como tal esencia) de las Ideas es una forma eterna, pero *supraesencial* en la medida en que las Ideas (esencias) en su verdad son sólo un momento de esa forma. Y tal vez podría decirse más —y a ello apuntamos con los riesgos que supone— que esa forma supraesencial es el Bien; y en ese sentido debe entenderse la afirmación de que el Bien está por encima de la esencia (de las Ideas) en dignidad y poder.

Ahora bien, un planteamiento semejante exige que esta introducción del Bien junto al esquema anterior lleve aparejada también la introducción del esquema de coordinación de los conocimientos y sus objetos, en tanto que el Bien, que es una metaídea, una supraforma debe ser precisamente el vínculo que totaliza el mundo a partir de sus partes (Ideas e inteligencias). El carácter de metaídea o supraforma que posee el Bien hace comprender la designación de «Idea» que Platón otorga al Bien al tiempo que afirma su superioridad sobre la esencia. El Bien es la unidad del mundo en tanto que fundamento al mismo tiempo de las cosas del mundo y del conocimiento a través de las inteligencias que también pertenecen al mundo.

La cuestión amerita abundar sobre ella, pero aquí nos llevaría a un rodeo excesivamente largo. Valgan, por tanto, unas puntualizaciones que sirven de algún esclarecimiento. La tradición más común enseña que para Platón el verdadero conocimiento es el conocimiento del Bien. Ahora entendemos que si el Bien es el fundamento trascendental del mundo —fundamento supraobjetivo, pero también suprasubjetivo— no hay duda de que el conocimiento del Bien estará por encima del conocimiento de las esencias en dignidad y poder. Pero al mismo tiempo es la forma en que ese conocimiento se realiza en tanto que constitutivo de la unidad del mundo inteligible. La línea dividida podría esbozarse así:



Pero ya no se trata de una línea en el mismo sentido que antes. Ahora se convierte en una forma más compleja. Como se ve, el Bien no figura en ella, pero no figura precisamente porque es la propia forma del mundo inteligible y como tal se distingue de las esencias (Ideas), formas-objetos pertenecientes a ese mundo.

Sin duda, inmediatamente puede formularse una objeción, a saber, que si la dialéctica debe desembocar en el conocimiento del Bien, no vemos con claridad cómo puede realizarse cosa semejante si la dialéctica se limita al conocimiento de Ideas-relaciones. En primer lugar podría responderse que Platón concibe la dialéctica como un conocimiento que desemboca en la intuición del Bien, y que esta intuición es término de la dialéctica en el doble sentido del término a que se dirige y de término final de la dialéctica. No obstante, podría pensarse también que la dialéctica podría estar capacitada de reflexionar acerca del modo en que se producen no sólo los conocimientos dianoiéticos, sino también los suyos propios, y de algún modo podría también pensarse que la dialéctica fuera capaz de pensarse a sí misma en la condición de sus resultados, de tal modo que la forma en que inteligencia y esencia (Idea) se actualizan aparezca como la supraforma Bien. El Bien es la forma del mundo inteligible que contiene esencias e inteligencias correalizándose. El conocimiento del Bien, será, por tanto, el conocimiento trascendental propiamente dicho, en cuanto conocimiento del fundamento de la realización del conocimiento. No sería ocioso en este sentido replantear el concepto del dios aristotélico que es intelección de la intelección (nóesis nóeseos) con relación al Bien platónico tal como lo hemos expuesto.

En función de estas consideraciones —que no pasan de ser sumarias e insuficientes— debemos intentar completar en la medida de lo posible el modelo que brota de los textos de «La república». Como primer paso vamos a recurrir a una simplificación. Las relaciones entre las imágenes y las cosas sensibles, así como sus grados de conocimiento respectivos, los introduce Platón con un fin meramente comparativo: distinguir la dianoiia de la dialéctica por analogía con ellas. En este sentido es acertada la afirmación de Ross, según la cual «la diferencia entre conjetura (eikasía) y fe o creencia (pístis) fue introducida como ilustración de la diferencia entre dos estados de la vida de la inteligencia, y

una vez que hubo consumido su turno fue fácilmente abandonada por carecer de importancia» (26). Por ello vamos a resumir eikasía y pístis como conocimiento sensible (aísthesis) e imágenes y cosas sensibles en cosas sensibles sin más especificaciones. Con lo cual reducimos los niveles de conocimientos y objetos a tres solamente. Vamos a simplificar más aún tomando solamente la tercera columna (encabezamiento: «ser»), considerando las columnas izquierda y central como asumidas en la tercera (derecha).

Como segundo paso vamos a conectar los conocimientos y sus objetos en tanto que vinculados indisolublemente, como lo pone de relieve el principio trascendental (el Bien), mediante una relación de coimplicación, y a definir las operaciones que permiten pasar de los conocimientos inferiores a los superiores o, como lo muestra el pasaje de la caverna, que hacen alcanzar la dialéctica a partir del conocimiento sensible. Vamos a definirlos en función del esquema y de las consideraciones anteriores. Según el esquema reducido tenemos ahora:



El paso del conocimiento sensible a la dianoiia supone trasladarse de la pluralidad de cosas sensibles de género común a la unidad de la Idea-configuración correspondiente. Por tanto, se tratará de reducir a la unidad de la configuración esencial las pluralidades respectivas. Es decir, dado

$$C(a_1), C(a_2), \dots, C(a_n)$$

pasar a

$$C(a_1, a_2, \dots, a_n)$$

y eliminar la multiplicidad para quedar en la forma $C()$

donde el paréntesis vacío indica que no se pierde la referencia a la multiplicidad, aunque se la elimine. A falta de mejor nombre llamaremos a esta operación *abstracción* y la denotaremos con la letra 'A'. Dicha operación debe ser tal que aplicada a E produzca lo que llamaremos —a falta de otra denominación más propicia— *evacuación de contenidos*, de forma que

$$AE = A(a_1, a_2, \dots, a_n) = ()$$

y suponiendo la conmutatividad relativa entre A y E podemos escribir

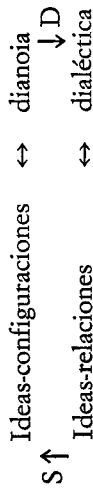
$$CEA = C(a_1, a_2, \dots, a_n) A = C()$$

(26) Op. cit., pág. 75.

El paso de la dianóia a la dialéctica se caracteriza por la descomposición de la symploké, en el sentido de desconectar las relaciones compuestas en la configuración. Utilizaremos la letra 'D' para representar la operación *desconexión* (operador: desconector), de modo tal que aplicada a una configuración C, y en tanto que $C = S(R_1, R_2, \dots, R_n)$, se cumpla la condición

$$DC = DS(R_1, R_2, \dots, R_n) = R_1, R_2, \dots, R_n$$

El conocimiento del Bien, en tanto que fundamento trascendental de la intelección (dialéctica y dianóia) y de la verdad de las Ideas (relaciones y configuraciones), será el conocimiento de la propia estructura del mundo inteligible, a saber, la representada por el subesquema



La perfección del Bien o su bondad queda representada por el carácter inverso de los operadores 'S' y 'D', donde 'S' representa al mismo tiempo el paso de la dialéctica a la dianóia. El esquema puede conducir a confusiones si no se tiene en cuenta que los pasos de un tipo de conocimiento a otro se realizan por el paso de unos objetos a otros e inversamente. Por tanto, que

- a) se pasa de la dianóia a la dialéctica *si y sólo si* se pasa de las configuraciones a las relaciones, es decir, si y sólo si se da $DC = DS(R_1, R_2, \dots, R_n) = R_1, R_2, \dots, R_n$, y que
- b) se pasa de la dialéctica a la dianóia *si y sólo si* se pasa de las Ideas-relaciones a las Ideas-configuraciones, es decir, si y sólo si se da $S(R_1, R_2, \dots, R_n) = C$, y que, por tanto,
- c) $DS = SD = I$ (operador de identidad).

Por lo que toca a la relación del mundo sensible con el inteligible el problema se plantea inmediatamente por la introducción de un concepto tan poco formalizable como el cuasi-operador espacial E y su correspondiente operador de abstracción A con sentido inverso. La relación entre ambos es muy difícil —si no imposible— de formalizar, puesto que entra en juego lo que hemos llamado *evacuación de contenidos* y, por la otra parte, la llamada *introducción de la multiplicidad*. No cabe duda de que nos hallamos tal vez ante el punto más oscuro del platonismo, el problema de la *participación, imitación o presencia*, y la misma necesidad de introducir operadores tales como E y A, que sólo son inversos con la condición de que uno elimine la materia que introduce el otro, obliga a reconocer la dificultad.

Sea de ello lo que se quiera, es evidente que los análisis anteriores han permitido esclarecer algunas cuestiones relativas a una serie de puntos importantes. Por mencionar los más significativos, diremos que sobre todo han cobrado nueva luz los siguientes:

- 1) La diferencia entre la dianóia y la dialéctica.
- 2) El tipo de objetos propios de la dianóia.
- 3) El sentido del Bien en la ontología platónica.

Nos parece sobremanera importante el último punto, pues para Platón el conocimiento del Bien es el conocimiento por excelencia, aquél a que debe llegar el filósofo para adquirir la capacidad de gobernar la ciudad, donde debe imperar la justicia. La tesis platónica del filósofo gobernante se explicita como la del gobernante que ha llegado al conocimiento del Bien entendido como gobernante perfecto. Quien ha llegado a alcanzar el conocimiento del Bien puede hacer que se logre la justicia en la ciudad. Por tanto, quien alcanza ese conocimiento debe volver otra vez a la caverna, para explicar e implantar allí la verdad y la justicia. El problema de la ciudad justa, el problema central de «La república» se plantea como el intento de definir la justicia. Habrá que ver en qué medida, si nuestra interpretación es plausible, el concepto de Bien tal como lo hemos formulado permite reexponer el concepto de justicia que Platón esboza en «La república». Se trataría de poner en juego el modelo conceptual que hemos sólo esquematizado, para ver hasta qué punto en la definición platónica de la justicia está jugando el conocimiento del Bien. Se trataría de aplicar a Platón su propio criterio —si era efectivamente el suyo—, el conocimiento del Bien tal como lo hemos, más que visto, vislumbrado, pues como el propio Platón indicó taxativamente, el Bien es muy difícil de ver (27).

IV. NOTA SOBRE EL SISTEMA CONCEPTUAL ONTOLÓGICO DE «LA REPÚBLICA» Y LA FORMACIÓN DEL MUNDO SEGÚN EL «TIMEO»: ESBOZOS PARA LA ELABORACIÓN MÁS COMPLETA DE DICHO SISTEMA.

Anteriormente hemos reparado en la anomalía que presentaba el operador espacial $E = (a_1, a_2, \dots, a_n)$, puesto que se trataba de un operador tal que definía no solamente una operación, sino que al mismo tiempo introducía la multiplicidad espacial. Además, habíamos indicado que para pasar de las Ideas-configuraciones a las cosas sensibles era necesario suponer el espacio-materia, pero nuestras consideraciones se detuvieron en ese punto. Una ojeada al «Timeo», donde Platón expone su cosmología y su teoría de la formación del mundo sería oportuna para esclarecer más aún la cuestión. En dicha obra Platón reconoce la necesidad, con vistas a explicar la formación de las cosas sensibles

(27) Cf. «La república», 517 b, 9.

(copias) a partir de las Ideas (modelos) por obra del demiurgo, de introducir un tercer término dado con prioridad a la existencia de las cosas sensibles. Se trata del *Lugar* (jóra), que es esencialmente el equivalente de la *matéria* (28). En la medida en que el *Lugar* se presenta como un «caos», como una multiplicidad infinita dada en que el demiurgo realizará las Ideas, produciendo así sus copias, las cosas sensibles, podemos ver inmediatamente su relación con el problemático operador E de la ontología de «La república». Sobre la base del demiurgo y del *Lugar* podría reexponerse ahora dicho operador espacial. El mismo puede desglosarse del modo siguiente:

- 1) El demiurgo corresponde al aspecto denotado por los paréntesis '()'.
- 2) El *Lugar* (jóra) corresponde a la multiplicidad a_1, a_2, \dots, a_n . Pero si esta multiplicidad es ilimitada y caótica, podemos establecer que $n = \infty$, con lo que dicha multiplicidad sería un conjunto infinito, digamos $\{a_1, a_2, \dots, a_n\}$. Para no complicar más la cuestión, lo supondremos numerable, aunque el atributo «caótico» hace pensar más bien en un conjunto no numerable.

De este modo el pseudo-operador E se descompone en dos integrantes expresados por las estipulaciones 1) y 2), en un operador propiamente dicho, presentado por Platón como la acción del demiurgo, y en un conjunto infinito, el *Lugar*. Con esto, sin embargo, no quedan obviados todos los problemas y una forma más adecuada del operador ontológico platónico requeriría múltiples distinciones que quedan para mejor ocasión. Haremos, no obstante, algunas puntualizaciones al respecto, más bien alusivas que analíticas.

Respecto de las *Ideas-configuraciones*, habría que puntualizar que si son pensadas en función de la «symploké» de las Ideas-relaciones, una forma posible de concebirlas sería tomar el conjunto $R = \{R_1, R_2, \dots, R_n\}$ de las Ideas-relaciones (conjunto finito, sin duda, porque para Platón lo infinito, como el *Lugar*, es caótico y negativo) y pensarlo organizado según el conjunto de sus partes P (R), que daría lugar a un número 2ⁿ de configuraciones. Por ejemplo, sea

$$R = \{R_1, R_2, R_3\}$$

entonces

$$P(R) = \phi, \{R_1\}, \{R_2\}, \{R_3\}, \{R_1, R_2\}, \{R_1, R_3\}, \{R_2, R_3\}, \{R_1, R_2, R_3\}$$

Sobre esto habría que plantear ciertos problemas, a saber, hasta qué punto la configuración nula ϕ podría ser considerada, desde los supuestos explícitos de la filosofía platónica, como una verdadera configuración (29). Igualmente habría

(28) JEAN WAHL, en *Historia de la Filosofía*, 2: *La filosofía griega*, siglo XXI, Madrid, 1972, pág. 160.

(29) Tal vez como representativa del no ser relativo, teniendo en cuenta el carácter secundario de la clase vacía respecto de clases no vacías dadas inicialmente. Piénsese que la clase vacía resulta de definir la operación intersección entre clases disyuntas no vacías

que plantear análoga cuestión respecto de $\{R_1, R_2, R_3\}$, en tanto que idéntico con el conjunto R de partida. Esta consideración sería muy útil para exponer cómo la diferencia entre Ideas-configuraciones e Ideas-relaciones es a su vez relativa a la perspectiva operatoria, puesto que R_1 , en tanto que relación (miembro de R) sólo difiere de $\{R_1\}$, en tanto que ahora aparece como subconjunto de R, es decir, como miembro de P (R). Por consiguiente, como puede observarse, la diferencia entre configuraciones y relaciones depende de la perspectiva que se adopte en cada caso.

Respecto del operador *demiúrgico* G debe decirse que este operador tendría como función propia componer los términos de P (R) (sus miembros, las diferentes configuraciones) con los miembros del conjunto infinito espacial $L = \{a_1, a_2, \dots, a_n\}$. Este operador, en el caso restringido a tres Ideas-relaciones y descontando la configuración ϕ , compondría los términos de los dos conjuntos del modo siguiente:

| L | |
|-------------------------------|--|
| G | L |
| a_1 | a_2 |
| $C_1 = \{R_1\}$ | $C_1(a_1) \quad C_1(a_2) \quad \dots \quad C_1(a_n)$ |
| $C_2 = \{R_2\}$ | $C_2(a_1) \quad C_2(a_2) \quad \dots \quad C_2(a_n)$ |
| $C_3 = \{R_3\}$ | $C_3(a_1) \quad C_3(a_2) \quad \dots \quad C_3(a_n)$ |
| $C_{12} = \{R_1, R_2\}$ | $C_{12}(a_1) \quad C_{12}(a_2) \quad \dots \quad C_{12}(a_n)$ |
| $C_{13} = \{R_1, R_3\}$ | $C_{13}(a_1) \quad C_{13}(a_2) \quad \dots \quad C_{13}(a_n)$ |
| $C_{23} = \{R_2, R_3\}$ | $C_{23}(a_1) \quad C_{23}(a_2) \quad \dots \quad C_{23}(a_n)$ |
| $C_{123} = \{R_1, R_2, R_3\}$ | $C_{123}(a_1) \quad C_{123}(a_2) \quad \dots \quad C_{123}(a_n)$ |

En esta tabla se muestra el modo en que se combinan los criterios de *diferencia específica* y *diferencia numérica*. Las diferencias específicas, como es obvio, pertenecen a las configuraciones, así, por ejemplo, R_1 sería el género próximo respecto de $\{R_1, R_2\}$ y de $\{R_1, R_3\}$, mientras que R_2 y R_3 serían las correspondientes diferencias específicas. Las diferencias numéricas serían horizontales, indicadas por los subíndices de los elementos espaciales. El método de *división* (diairesis) empleado por Platón en «El sofista» para dividir los géneros (por ejemplo, «pescador» en «pescador de caña» y «pescador con red»)

iniciales, es decir, la clase vacía es la intersección de dos clases precisamente cuando entre ellas no se da intersección alguna. Por ello, en cuanto la clase vacía se genera operatoriamente al definir la intersección entre clases disyuntas no vacías, esta *vacuidad* resulta ser relativa a plenitudes dadas. De igual modo, Platón ha concebido el no-ser como relación de alteridad (cf. nota 22). Entonces la clase vacía representaría, respecto de las clases disyuntas no vacías cuya intersección es, la situación de la desconexión total al nivel en que están dadas las clases no vacías de partida. Es decir la clase vacía representaría la *incomunicación* entre clases disyuntas.

rencias, puesto que cualquier término a_i ($i = 1, 2, \dots, \infty$) puede ser definido de igual modo, es decir, así

$$(3) \quad a_i = \eta \times \varepsilon L (C_1 \times \wedge C_2 \times \wedge \dots \wedge C_{123x}).$$

Con ello se muestra que los términos espaciales son diferentes «solo numerico». Y el proceso de abstracción no está completo con sólo considerar la perspectiva extensional (1), puesto que en ésta se da todavía la pluralidad de referencia, que se anula únicamente desde la perspectiva intensional (2). En este sentido el abstractor no puede dar cuenta por sí sólo de la abstracción que lleva de las cosas sensibles a las Ideas-configuraciones en el ascenso cognoscitivo. La evacuación de contenidos queda sustituida por la introducción de la equivalencia de los términos espaciales diferentes «solo numerico», tal que

$$a_1 = a_2 = a_3 = a_4 = \dots$$

Esta equivalencia, reintroducida en

$$(1) \quad F_3 = \hat{m}_3 [G(m_3, L)] = \{m_3^1, m_3^2, \dots, m_3\}$$

tendría consecuencias importantes. Puesto que la diferencia numérica es irrelevante, entonces la clase $\{m_3^1, m_3^2, \dots, m_3\}$ se puede reducir a una clase de un solo miembro, digamos a $\{m_3^1\}$, pero entonces la pluralidad espacial queda eliminada y carece de sentido el índice superior (30), por lo cual puede escribirse en versión simplificada

$$(4) \quad F_3 = \hat{m}_3 [G(m_3, L)] = \{m_3\} \quad (31)$$

La clase se convierte así en una clase de un solo miembro, con lo que se llega al cabo del proceso de abstracción, es decir, de reducción de la pluralidad dada a la unidad formal o genérica. A efectos del esquema general, llamaremos al conjunto de estas operaciones «abstracción» y, para distinguirla de la anterior abstracción la designaremos con el signo 'A*'.
Respecto del paso de las Ideas-configuraciones a las Ideas-relaciones, indicaremos solamente que así como no se alteraba la relación, que en esta sección queda definida como

$R \rightarrow P(R)$,
mantendremos su inversa definida como

$$P(R) \xrightarrow{D} R.$$

(30) Pues su función era precisamente indicar la diferencia característica de los elementos espaciales.

$$(31) \text{ Pero es obvio que la referencia de } \{m_3\} \text{ es la misma que la de } C_3 = \{R_3\} \text{ aunque sea diferente su sentido.}$$

en sus subgéneros, es decir, dividirlos extensionalmente, se presentaría como el recorrido de arriba a abajo (descendente) de las configuraciones, mientras que la *sinopsis* o *sinagogé* sería la subsunción de cada género en su género próximo superior (subsunción de «pescador de caña» y «pescador de red» en «pescador») consistiría en recorrer en sentido inverso, de abajo a arriba, la columna de las configuraciones. Por otra parte, hay que reconocer que la «sinagogé» es una separación de tipo intensional, puesto que separa las notas coexistentes en los géneros inferiores, obteniendo así los superiores.

Por lo dicho hasta este punto tendríamos que, dados R y L, se obtiene el conjunto M, cuyos miembros serían las cosas resultantes de la composición G, según estas condiciones:

$$1) \quad R \rightarrow P(R) \quad \text{ó} \quad S(R) = P(R)$$

$$2) \quad (P(R), L) \xrightarrow{G} M \quad \text{ó} \quad G(P(R), L) = M$$

Respecto del paso de las cosas a las Ideas-configuraciones, es decir, del camino inverso desde el mundo sensible dado hasta las Ideas más próximas, debe pensarse que la modificación introducida al suponer dado previamente el Lugar (espacio-materia) afectará también a este paso. Por tanto, se trata de precisar el efecto de esta modificación. En primer lugar, habría que suponer que lo anteriormente llamado «evacuación de contenidos» tendría ahora que cambiar de sentido, puesto que el pseudo-operador E queda desglosado en un operador y un conjunto. Para verlo, diremos que todo m, tal que $m \in M$ está especificado por un *subíndice* que indica la configuración a que está asociado. Se trata del mismo subíndice de la configuración correspondiente —así m_{12} estaría asociado a la configuración C_{12} . También hay que suponer un *índice superior* que le asociaría a un determinado elemento espacial, así m_{12} estaría asociado al elemento espacial a_i . De acuerdo con esto, y utilizando el abstractor 'A' podríamos formar las clases correspondientes a las filas de la tabla. Así, por ejemplo, la clase fila F_3 podría definirse como

$$(1) \quad F_3 = \hat{m}_3 [G(m_3, L)] = \{m_3^1, m_3^2, \dots, m_3\}$$

Las clases fila son las clases de individuos que realizan las configuraciones. Sin embargo, las columnas no son clases de individuos, sino individuos calificados por las configuraciones en tanto que predicables de aquéllos. Así, el término a_i ($i = 1, 2, \dots, \infty$), designa el sujeto de todos los predicados realizados por las distintas Ideas-configuraciones. Si nos valemos del descriptor 'r', podríamos identificar, por ejemplo, el término a_1 con la siguiente fórmula:

$$(2) \quad a_1 = \eta \times \varepsilon L (C_1 \times \wedge C_2 \times \wedge \dots \wedge C_{123x}).$$

Pero fácilmente se observa que la propia definición descriptiva anula las dife-

V. NOTA FINAL SOBRE EL BIEN PLATÓNICO

Si el Bien se presentaba como la supraforma o metaídea característica del mundo inteligible tal como lo hemos definido (cf. supra), hay que suponer que, por la multiplicidad espacial dada previamente, esa supraforma se multiplica a su vez del mismo modo; es decir, hay una pluralidad de mundos sensibles, de correlaciones percepción-cosas sensibles. Por la misma razón, en la medida en que el Bien, como principio trascendental, era la supraforma constitutiva del mundo inteligible, su imagen multiplicada espacialmente se realiza en cada mundo sensible que viene a identificarse en este caso con la correlación percepción-propiedad del relativismo sófístico (32). La teoría platónica da cabida, pues, a esa concepción, que es verdadera al nivel del mundo sensible, que no es uno, sino una infinidad de mundos, tantos como perceptores haya (espacialmente, en principio, infinitos). Las imágenes del mundo inteligible son los mundos sensibles, y así como el fundamento del mundo inteligible es el Bien, el fundamento de cada mundo sensible es una imagen del Bien. A este tipo de imagen quería sin duda aludir Platón cuando decía que el Sol es la imagen del Bien. Sin embargo, Platón habla en singular cuando sin duda debería hacerlo en plural. Ahora bien, el análisis que hasta aquí nos ha ocupado no pretende reproducir al pie de la letra las afirmaciones explícitas de Platón, sino más bien mostrar las posibilidades del platonismo a partir de su problemática subyacente.

(32) La tesis según la cual la imagen percipiva de una cosa y la propiedad de la cosa percibida son correlativas no niega que la propiedad sea de la cosa, sino que afirma que la propiedad es propiedad de la cosa en tanto que percibida. La conclusión relativista consistiría en la afirmación según la cual —como señala Windelband— «en el momento de la percepción aparece una cosa para el que la percibe y precisamente sólo para él» (*Historia de la Filosofía antigua*, traducción de Rovira Armengol, Nova, Buenos Aires, 1955, pág. 121).