

SOBRE PLATÓN DESDE EL *PARMENIDES*

Lo que sigue pretende dar algunas indicaciones acerca de la interpretación de la tradición filosófica que es preciso realizar desde los pensadores actuales.

El *Parménides*, diálogo del último Platón (junto con el *Teetetos*, el *Sofista* y el *Filebo*)¹, posiblemente el más importante² de la inacabada

¹Pierre-Maxime Schuhl pone al Parménides junto con *Teetetos*, *Sofista* y *Filebo* diciendo que «de entre estos diálogos el que ha provocado más estudios es el *Parménides*, a la vez tan atractivo y tan irritante, verdadero laboratorio de metafísica, que contiene en germen tanto de filosofía como de teología, que somete a las formas banales de la teoría de las ideas a una crítica tan severa como la de Aristóteles no respetando ni la noción de participación material, ni el conceptualismo subjetivista, ni el paradigmatismo». (*La Fabulation Platonicienne*. Presses Universitaires de France, 1947. 15, 16).

²Cfr. Julián Marías. *Historia de la Filosofía*, Ed. Rev. de Occ., Madrid, 1963, 42. Sobre esta importancia, basta con lo que sigue: «Ya a fines del siglo pasado hizo notar Taylor que el Parménides sólo se entiende si se interpreta como un ataque a fondo» a la supuesta ley que es el principio de contradicción. (Ortega. *La idea de principio en Leibniz*, O. C. VIII, 206). Por otra parte, y ateniéndonos a la historia de la Lógica, sabemos que «el principio de contradicción, A no igual a A, es presentado como la forma negativa del principio positivo de identidad ($A = A$). Pero también, a la inversa: el principio de identidad pasa por ser, en la medida en que se funda en una oposición oculta, la forma todavía no desarrollada del principio de contradicción». (Heidegger. *Principios del pensamiento*. En *La cuestión de los intelectuales*. Rodolfo Alonso Editor, Bs. Aires, 1969. 71, 72). Desde cierta perspectiva, pues —y radical, por cierto— tanto vale decir principio de contradicción como principio de identidad. Pues bien, este principio es el que funda la ciencia «porque si no le estuviera afianzada de antemano, en cada caso, la misma de su objeto no podría ser la ciencia lo que es. A través de esta fianza se asegura la investigación la posibilidad de su trabajo» (Heidegger. *Identidad y diferencia*, Rev. de Fil. N° 1, Stgo. 1966, 83). Por último, si tomamos en cuenta que la ciencia es «la raíz y símbolo de la civilización actual» (Ortega. *La Rebelión de las Masas*, O. C. IV, 217) vislumbraremos la mentada importancia del *Parménides*, su ninguna extemporaneidad, por el contrario, su apuntar al futuro. Preocuparse de este diálogo no implica, por tanto, despreocuparnos de lo que nos pasa hoy, ni de la meta que ha de fijarse al hombre en y para su historia, ni de la «verdad» real, ni, por consiguiente, de ¡la verdad! —para usar una expresión heideggeriana. (Cfr. Heidegger. *Ser, verdad y fundamento*. Monte Avila Ed. Caracas, 1968. 62). Todo lo contrario, aunque, aparentemente, lo recién enumerado nada tenga que ver con el *Parménides*. Sobre esto último, habría que advertir con Ortega «que no he visto nunca parecerse nada la raíz de una planta a su flor ni a su fruto. Probablemente, pues, es condición de toda causa no parecerse nada a su efecto. Creer lo contrario fue el error cometido por la interpretación mágica del mundo: *similia similibus*». (O. C. v. 395, 396). No esperemos, entonces, que lo que pasa hoy —el efecto— se parezca a lo que de algún modo es su causa —la problemática tratada por la filosofía platónica, y, en ella, por el *Parménides*.

filosofía de su autor³ (aunque quizá toda filosofía lo sea), el pensador que sin lugar a dudas ha ejercido la mayor influencia sobre el pensamiento europeo-occidental⁴, lleva tradicionalmente como subtítulo: »De las ideas«⁵.

Idea es la palabra con que Platón trae el ser al lenguaje poniéndolo, así, a disposición de los mortales para que éstos, en primaria y fundamental apatridia, tengan donde morar, un lugar de estancia, un *ἦθος*. Esto es: el ser en cuanto idea se dona al pensar de la culminación del pensar griego; éste lo recibe y guarda en la palabra, es decir, en aquello donde los mortales moran.

Que la palabra idea no es cualquiera, que en ella el ser ha venido a lenguaje de una manera eminente, que en la palabra que ha acogido al ser como idea ha morado el hombre occidental, nos lo sugiere el siguiente texto: »Cuando Platón quiere conocer una cosa que está a su vera, lo primero que hace es echar a correr en dirección opuesta, alejarse infinitamente de ella, irse más allá de los astros, y desde un lugar »supraceleste«, viniendo en retorno, ver qué se puede decir con sentido sobre las cosas de este mundo que tanto carecen de él.

Esta platónica *fuga para acercarse* me parece la invención más genial que en el orden teórico se ha hecho en el planeta, sin que quepa compararsele ninguna otra. Considero sobremanera higiénico para todo el que se ocupa en actividades intelectuales, hacerse de cuando en cuando bien presente y claro lo que esa ocurrencia platónica significa, y la genialidad que implica«⁶.

³Ortega. O. C. VIII, 188. Sobre esto volveremos más adelante.

⁴Ortega. O. C. VIII, 157: »No cabe dudarlo, la ciencia »moderna« es platonismo en marcha«. O. C. VIII, 188: »*La filosofía de Platón es [...] sólo un programa*. Era éste, ciertamente, tan genial y fértil, que, en última sustancia, de él ha vivido hasta la fecha todo el Occidente, incluyendo el Cristianismo por una de sus raíces«. Véase, también, Heidegger. *El final de la filosofía y la tarea del pensar*. En *Kierkegaard vivo*. Alianza Ed. Madrid, 1968. 132, 133: »De un extremo a otro de la filosofía es el pensamiento de Platón el que, con diversas figuras, permanece determinante. La metafísica es, de arriba a abajo, platonismo«.

⁵Sobre el otro subtítulo, »Sobre los principios«, véase la edición Diès del *Parménides*, pp. 4 y 5.

⁶Ortega. *La idea de principio en Leibniz*. O. C. VIII, 156, 157. Al respecto, me parece que vale la pena citar este otro texto: »Las ideas, en cuanto merecen este exigente nombre de ideas, no son nunca mera recepción de presuntas realidades, sino que son construcciones de posibilidades; por tanto, puras imaginaciones nuestras o ideas puras, según averiguó hace veinticuatro siglos, de una vez para siempre, Platón de Atenas, hijo de Aristón; averiguación que, a mi entender, es, sin comparación posible con ningún otro, el descubrimiento más sublime y eficaz que se ha hecho hasta ahora en el planeta que habitamos y que hoy más que nunca constituye el alfa y omega de todo ejercicio científico« (*Una interpretación de la historia universal. En torno a Toynbee*. O. C. IX, 184). Es claro que, aparte de subrayar la genialidad platónica, este texto

¿De qué se trata en este viaje de ida y vuelta? ¿Desde dónde se parte? ¿Qué hay donde se llega? ¿Qué sucede al volver? Respondemos: se parte del ámbito de las cosas que están a nuestra vera, del ámbito de los entes: »dioses y hombres, templos y ciudades, mar y tierra, águila y serpiente, árbol y hierba, vien-

nos presenta algunos problemas de gran calado. En primer lugar, la concepción de la idea como construcción de posibilidades y no como recepción de presuntas realidades nos hace »caer en las más profundas honduras de la filosofía, [...] porque tal vez el enigma más profundo de la filosofía se encuentre tras la relación entre posibilidad y realidad, como nos ha enseñado el inmortal Leibniz«. (Ortega. *Pasado y porvenir para el hombre actual*. O. C. IX. 620). Pero no es el momento de sumergirnos en tales abismos (Al respecto, véase *Del optimismo en Leibniz* en *La idea de principio en Leibniz*. O. C. VIII, 328 ss.). En segundo lugar, la identificación de las ideas puras con las puras imaginaciones nuestras es algo que haría saltar de sorpresa a cualquier conocedor de Platón pues es sabido que, por una parte, en el *Teeteto* (152b) dice éste: *φαντασία ἄρα καὶ αἰσθησις ταύτων* —la »fantasía (aparición o apariencia) y la sensación son lo mismo« (Citado por Marias en *Biografía de la filosofía*). Es sabido también, por otra parte, que Platón distingue netamente entre sensación e idea (en la *República*, VI y VII, por ejemplo). Dejando de lado las relaciones entre sensación y fantasía (asunto al que se refiere Ortega —a propósito de Aristóteles— en el párrafo 18 de *La idea de principio en Leibniz*) hagamos resaltar, simplemente, el siguiente hecho, descubierto por la filosofía actual y que concierne a la relación entre fantasía e idea: »La ciencia —dice Ortega— es pura fantasía exacta, y ya indiqué alguna vez que esto es una perogrullada, porque claro está que nada puede ser exacto más que una fantasía, una imaginación, algo que se inventa *ad hoc* para que sea exacto, como veremos luego al entrar en el método más riguroso de la actual Matemática. Es curioso cómo Descartes y Leibniz, a quienes todo inducía a hacer de la Matemática »entendimiento puro«, no tienen más remedio, pulcros como eran al teorizar, que reconocer la Matemática como obra de la imaginación. Un poco más, y habrían perdido su terror metódico a la fantasía, reconociendo que todo »entendimiento« es imaginación. Pero el caso es que a estas horas no se ha reconocido aún, por razones de tenaz e inconcebible superstición, que pensar no es sino fantasear (*La idea de principio en Leibniz*. O. C. VIII. 289). Tenemos que precisar, sin embargo, que la ciencia, el entendimiento, el entendimiento puro, el pensar, la idea no es fantasía a secas y sin más sino fantasía educada y disciplinada »durante cientos de miles de años« (Ortega. *El hombre y la gente*. O. C. VII. 252). Además, hay que decir que la identificación de teoría o razón y fantasía —incluyendo esta identificación la precisión precedente— es realizada por Ortega »desde el punto de vista psicológico«, más exactamente, »desde el extremo de la psicología« (*Pasado y porvenir para el hombre actual*. O. C. IX. 623. Véase, también, *Prólogo para alemanes*. O. C. VIII. 29). En cualquier caso, desde un punto de vista particular y secundario respecto de »la perspectiva fundamental y originaria que es el simple hecho de vivir«; a esta perspectiva podemos denominarla, en mi concepto, ontológica (*Una interpretación de la historia universal* (O. C. IX. 207, 208). Desde ella avistáramos no ya la dimensión psicológica de la idea sino, la ontológica (Véase, al respecto, *Origen y epílogo de la filosofía*. O. C. IX, 370 ss.). De esta manera, aclaramos al menos mínimamente la segunda dificultad que nos presentaba el texto de la pág. 156 de *La idea de principio en Leibniz*. Al mismo tiempo, arrojamos luz desde una perspectiva actual sobre un tema de la mayor importancia en Platón y Aristóteles. Recordemos que para éste »la fantasía es algo distinto, tanto de la percepción (= sensación) como del razonar« (*φαντασία γὰρ ἕτερον καὶ αἰσθησεως καὶ διανοίας*). Se di-

to y luz, piedra y arena, día y noche⁷. En otras palabras, se trata del nivel de la *αἰσθησις*⁸ —término que podemos traducir por *vivencia*— al cual Platón da la importancia que se merece. En efecto, »Platón, de quien gentes distraídas aseguran que fue un fugitivo del mundo sensible, no cesa de repetir que la educación hacia lo humano ha de iniciarse forzosamente en lenta disciplina de los sentidos⁹.

El lugar donde se llega es un lugar »supracedeste«; tal lugar es el de las ideas, es el ámbito del ser de los entes o nivel del *νοῦς* (razón). Y la actitud noética es como la del cazador. Por lo pronto, queremos decir con esto que es un modo o manera de vivir, no mera acumulación de datos. Platón mismo —así como otros pensadores, puesto que »con máxima frecuencia, cuando el

ferencia de la percepción (= sensación) —y a la par depende de ella— en cuanto tiene una cierta libertad, en el marco de lo que tiene presentado por la percepción«.

Por otra parte »lo que yace en la razón agente previo a su actividad son las »imágenes« (*φαντάσματα*) esto es, un ente representado intuitivamente«. Dice Aristóteles »Preestán al alma comprensiva las imágenes, por decirlo así, tal como algo perceptible« (*τῇ δὲ διανοητικῇ ψυχῇ τὰ φαντάσματα οἷον αἰσθήματα ἵπάρχει*). Y agrega: »Por eso, el alma nunca entiende sin imagen« (*διὸ οὐδέποτε νοεῖ ἄνευ φαντάσματος ἢ ψυχῆ*). Pero no sólo hay estas relaciones de precedencia y fundamentación entre el percibir respecto del fantasear y entre estas potencias del alma y el razonar. Sin entrar mayormente en el asunto podemos decir que »en la intuición (en este caso, intuición = percepción = sensación) actúan ya fantasía y razón«. Por tanto »no puede atribuirse, en absoluto, a Aristóteles, que separe cada una de las diversas potencias del alma y que destaque puramente a cada una, sin que contenga nada de las restantes. Más bien, toma cada facultad del alma en su completa realización fáctica, entretrejiéndose y entremezclándose necesariamente con las otras« (Cfr. Broecker, *Aristóteles*. Ed. de la U. de Chile. Stgo, 1963. 137, 153, 132. Véase también, para completar el panorama, las páginas 132 y 158 en lo que se refieren a la memoria). Notemos que, mientras Platón tiende a subrayar las diferencias entre sensación y fantasía, por un lado, y la actividad noética, por otro, Aristóteles y Ortega —aunque, claro está, éste va mucho más lejos que aquél— (en *Adán en el paraíso* (O. C. I. 475) Ortega dice que »ver y tocar las cosas no son al cabo, sino maneras de pensarlas«) tienden a unificar eso que es diverso. De este modo, Platón practica una de las dos funciones radicales del entendimiento —»subraya o descubre [...] diversificaciones«— mientras Aristóteles y Ortega —bien que en distinto grado— practican la inversa —tienden »a unificar lo diverso« (véase, Ortega. *Prólogo a «Historia de la filosofía», de Karl Vorländer*. O. C. VI. 298); o, lo que es lo mismo, uno se fija en una de las ideas contradictorias de las dos que por su importancia parecen dominar a todas las demás —la semejanza— mientras los otros ponen su atención en la otra —la semejanza (cfr. J. Wahl. *Estudio sobre «El Parménides» de Platón*. Espasa-Calpe, S. A. Madrid, 1929, 13).

⁷ Heidegger. *Sendas perdidas*. Losada. Bs. Aires, 1960. 295, 296.

⁸ Véase el diálogo *Carmides*.

⁹ Ortega. *Personas, obras, cosas*. O. C. I. 572. Luis Gil hace resaltar lo mismo en su Introducción al *Banquete*. (Ed. Guadarrama, Madrid, 1969. 23).

filósofo ha querido denunciar la actitud en que él en su labor meditabunda opera, se ha comparado con el cazador«— Platón mismo, digo, asemeja expresamente su conducta noética con la del cazador, esto es, con la del hombre alerta; en la *República* —432 b—, esforzándose en definir la justicia —y para él definir es siempre como capturar la cosa (habría que recordar que Platón concibe el conocimiento como λαμβάνω (coger, captar, asir, apoderarse de) —, se embarca a fondo y con *delectatio nervosa* en la metáfora de la caza:

»Sócrates. —¡Ea, pues, Glaucón! Hagamos ahora (nosotros filósofos) como hacen los cazadores y rodeemos todo en torno al matorral, la mente bien alerta, προσέχοντες τὸν νοῦν, para que no se nos escape la justicia volatilizándose ante nosotros. Pues es evidente que tiene que estar ahí, en algún sitio. Mira, pues, bien y esfuérzate en escrutar por si la ves antes que yo y me la echas, » ἐμοὶ φράσῃς —»que me echas« la pieza— literalmente, que la aprietes contra mí«¹⁰. Por lo demás, Platón se ha referido en otra parte, por lo menos, a la caza como tal: en su diálogo *Euthydemo*¹¹. Este hecho no podemos atribuirlo a la casualidad. Tomemos en cuenta, en primer lugar, que para Aristóteles la felicidad constituye el fin de los actos humanos¹² y que, según Ortega, »hay una vocación general y común a todos los hombres. Todo hombre, en efecto, se siente llamado a ser feliz«¹³. Ahora bien, entre las ocupaciones felicitarias claramente predominantes en la historia encontramos »correr con caballos o emularse en ejercicios corporales, concurrir a fiestas, cuyo centro suele ser la danza, y conversar. Mas ante que todo esto, por encima de todo ello y con constancia aún mayor... cazar«¹⁴. No es nada de raro, pues, la referencia de Platón a la caza ni tampoco lo es el que el filósofo haya cazado¹⁵.

El volver consiste en un ver, a saber: los entes en su ser, cada ente desde aquello que hace que el ente sea tal, desde el ser del ente de que se trate en cada caso. En este viaje de ida y vuelta se trata de dar sentido, de dar razón — διδόναι τὸν λόγον — de aquello que es de suyo absurdo e irracional. Pe-

¹⁰Ortega. *Prólogo a «Veinte años de caza mayor», del conde de Yebes* O. C. vi., 490. Sobre las relaciones entre caza y filosofía, véase, de Fco. Soler. *Hacia Ortega. I. El mito del origen del hombre*. Stgo., 1965, 68 ss. La referencia al *Sofista* que hallamos en esas páginas contribuye a esclarecer el tema que tratamos. Otro lugar en que Platón usa la metáfora de la caza está en *Lakhes*, 194 b. (Cfr. Cástor Narvarte. *Origen y fases de la teoría platónica de la «Ousía» y la «Idea»*. Rev. de Fil. N° 2, Stgo. 1958. 24).

¹¹Cfr. Ortega. *La caza y los toros*. Ed. Rev. de Occ. Madrid, 1960, 33, en nota.

¹²*Ética Nicomaquea*. Lib. I. Cap. vii.

¹³O. C. vi. 423.

¹⁴Ibíd, 425.

¹⁵Ibíd, 490.

ro ¿esto no se opone a la tradicional, sana e indiscutida concepción del platonismo? ¿Platónico no es aquel que se aleja de este mundo hacia el lugar »supracelste« de las ideas para permanecer —en cuanto platónico— allí mismo contemplándolas a ellas y sólo a ellas? ¿No es la actitud platónica diametralmente opuesta a la de un filósofo de la vida como Nietzsche, por ejemplo? ¿O habrá una radical concordancia entre el filósofo con que se inicia la metafísica y el que la termina?

¿Se refiere Nietzsche, por lo pronto, al hombre de la actitud noética? Es claro que sí. En su obra está eminentemente representado por Zaratustra. Diez años estuvo Zaratustra lejos de los hombres, en contacto con el mundo de las ideas, que en el poema nietzscheano aparece como el sol. »Diez años hace que todos los días compareces ante la boca de mi caverna«, dice el anacoreta al Gran Astro; »nosotros —él, su águila y su serpiente— te esperábamos, todas las mañanas, te liberábamos de tu sobreabundancia y te bendecíamos por ello«, le sigue diciendo. De esta manera Zaratustra queda lleno de ideas, como la abeja que ha comido demasiada miel o como una copa desbordante. Se dio cuenta entonces que las ideas habían necesitado de él y de los demás entes para ser lo que son. Por eso habla así al sol: »¡Oh tú, Gran Astro! ¿Qué sería de tu dicha si te faltasen aquellos a quienes alumbras?

»[. . .] ya estarías harto de tu luz y de tu eterno girar si no fuera por mí, mi águila y mi serpiente«¹⁶. Al mismo tiempo, siente él la necesidad de hacer participar a los demás hombres de aquello que hay en él, de su plenitud »ideal«. Su felicidad va a estribar, precisamente, en vaciarse sobre los hombres de tal modo que éstos vivan a la luz de las ideas.

Notemos, en primer lugar, el paralelismo que puede establecerse entre la historia de Zaratustra y el símil de la caverna que aparece en la *República*¹⁷. El que va a predicar el suprahombre (*Uebermensch*) se corresponde con aquél que sale de la caverna y, a la luz del sol —la ideas de las ideas— contempla lo por ella iluminado: las ideas. Y así como aquél se retira a la soledad de las montañas para luego descender hacia los hombres, así también éste —el cautivo liberado de la caverna— sale de su mansión subterránea y —a pesar de todo, del peligro de la muerte que rondará en torno a él, por ejemplo— vuelve a ella. ¿A qué apuntamos con lo anterior?

Es posible que la actitud de los platónicos —a quienes Ferrater ha definido como aquellos que afrontan la situación de la época mediante la huida (figurada) de este mundo, desbrozan el camino de la retirada mediante el

¹⁶ Nietzsche. *Así habló Zaratustra*. O. C. III. Ed. Aguilar, Bs. Aires, 1965. 243.

¹⁷ República. VII, 514 a, 2-517 a 7.

conocimiento, y terminan en la contemplación¹⁸ — se contraponga a la de Nietzsche. En eso no entramos. Pero no ocurre eso con la de Platón. Platón va, pero lo que le interesa es volver. Es lo que nos dice Marías al referirse a la alegoría de la caverna: »no olvidemos que la salida de la caverna es siempre una evasión violenta y transitoria: el hombre vuelve a ella, porque no se puede quedar sin más en las ideas, sino que tiene que volver a dar razón de las cosas. Y hay además una raíz social de esta vuelta: [...] El hombre que ha salido tiene que volver a la caverna para llevar a sus compañeros a la luz, para comunicarles lo que ha visto —la pedagogía es esencial a la filosofía platónica—, y para dar razón de las cosas, para mostrar lo que son en la caverna misma, pero vistas a la luz de la realidad verdadera«¹⁹. Otro asunto es que Platón haya cumplido su intento en su filosofía la cual, tal como la poseemos al menos, es sólo un inicio de sí misma. Reiteremos, sin embargo, que lo que Platón quiere es »salvar las apariencias«, esto es, viendo a cada ente desde su ser —el hombre desde su idea, el templo desde la suya, etc.— permitir que cada ente sea el ente que es. Y —si nos atenemos a la interpretación de lo inteligible que da Robin (esperable, por lo demás, dado lo que hemos puesto de relieve)— tal preocupación por la vida opera no sólo al volver del mundo de las ideas sino al estar en directa referencia a él. En efecto, »lo inteligible [—las ideas—] no debe ser simplemente lo sensible empobrecido; es preciso, que, por su constitución sintética, por su unidad múltiple, guarde la riqueza, que por el movimiento de su jerarquía conserva la vida«²⁰.

En resumen, Platón hace filosofía, ontología, teoriza, usa la razón pura por una razón práctica, esto es, para llegar a una ética. La principal preocupación de Platón y su escuela fue la ética aunque, tácita o expresamente, con mayor o menor vigor y conocimiento esto ha sucedido en toda la historia de la filosofía. Los textos de Ortega que siguen confirman nuestra afirmación: »Aunque no haya sido formulada hasta ahora, puede valer casi como ley en historia de la filosofía que todo filósofo original hace su filosofía *para* otra cosa: quiero decir para fundamentar alguna otra disciplina humana. A veces ésta es, a su vez, una disciplina intelectual, una ciencia. Así, en Descartes bien claro aparece que su filosofía es el camino más corto para fundar la Física. En Platón, en cambio, el propósito es fundar una disciplina práctica, no teórica: la Política como Moral Pública, etcétera, etc.«²¹.

¹⁸ *El hombre en la encrucijada*. Ed. Sudamericana. Bs. Aires, 1952. 63.

¹⁹ *Biografía de la filosofía*. Ed. Rev. de Occ. Madrid 1968. 80.

²⁰ *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon*. Presses Universitaires de France, Paris, 1957. 101.

²¹ *La idea de principio en Leibniz*. O. C. VIII, 156. Nota 2.

El segundo texto dice así: »cuando la filosofía, después de sus balbucesos iniciales y hallazgos fortuitos, va a partir formalmente en su histórica travesía de milenaria continuidad, se constituye en la Academia platónica como una ocupación primordialmente con la ética. En este punto Platón no dejó nunca de ser socrático«. Y Ortega termina de esta manera: »Paladina o larvadamente la filosofía implicó siempre el »primado de la razón práctica«. Fue, es y será, mientras sea, *ciencia del quehacer*«²².

Tenemos, pues —radicalmente vistas las cosas—, que las ideas son ideas *de* los entes de los cuales son ideas. La idea de hombre, por ejemplo, es la idea *de* hombre, con toda la fuerza del genitivo. La idea —esto es, el ser— no es aislada, suficiente, autárquica. La idea —el ser— lo es de aquello de lo cual es idea: los entes.

El ser es ser de los entes (y, claro está, los entes son entes en el ser). El ser conlleva los entes. Así como no hay entes sin ser, no hay ser sin entes. Ahora bien: cómo conjugar este hecho —explícitamente afirmado en el *Parménides*,

²²Ibid., 268. La visión de Platón que nos da el texto la encontramos también en García Bacca, por ejemplo. »Platón —nos dice— intentó ser médico de [una] enfermedad crónica ya en su tiempo, no digamos en los nuestros, que es la inestabilidad del mundo humano. [...] intentó —sigue diciendo— curar la sociedad, establecer el orden en el alma humana, en las clases sociales, en el coro de las virtudes, en los destinos históricos y misiones de los pueblos diversos«. Pero como Platón procuró realizar personalmente lo que había pensado, García Bacca alude también al triste resultado de ese intento: »Platón terminó vendido como esclavo; y tuvo suerte de que le hallaran a tiempo sus discípulos« (*Siete Modelos de Filosofar*. Ediciones de la Biblioteca de la Univ. Central de Venezuela. Caracas 1963. 39). Lo acaecido a Platón nos muestra que éste ignoraba o no tomó en cuenta en cierta etapa de su vida que la verdadera influencia histórica de los intelectuales es siempre distante de ellos y, estrictamente hablando, no es de ellos, sino de sus ideas. Pero las ideas de los intelectuales necesitan mucho tiempo para convertirse en »fuerza histórica«, pues para ello tienen que llegar a dejar de ser propiamente »ideas« y convertirse en »lugares comunes«, en uso, en »opinión pública«. Es una de las causas que hacen al *tempo* en que la historia marcha, lento, tardígrado. Ya Homero citaba, como sabiduría muy antigua, que »los molinos de los dioses muelen muy despacio« (*Una interpretación de la historia universal*. O. C. IX. 276).

A este mismo proceso de conversión de una idea original en tópico se refiere este fragmento de Hölderlin: »Tú hablabas a la divinidad, pero has olvidado completamente que jamás las primicias son para los mortales y que ellas pertenecen a los dioses. Es preciso primeramente que el fruto llegue a ser más común, tome un carácter más cotidiano; entonces llega a ser el bien de los mortales« (Citado por Heidegger en *Approche de Hölderlin*. Gallimard. 1962. 47). En otras palabras, en el proceso de que habla Hölderlin se trata del paso de la idea desde su dimensión gnoseológica al nivel histórico de su dimensión ontológica, al estado de »creencia colectiva«, en expresión orteguiana. (Véase, *Historia como sistema*. Caps. I y III.)

Para cerrar esta nota, tendremos que reconocer con Eucken que »es erróneo entender a Platón como una naturaleza predominantemente contemplativa, pacífica, llena de beatífica tranquilidad, como lo hace Goethe [...] haciendo del filósofo un Fray Angélico de los pensadores« (*Los grandes pensadores. Su teoría de la vida*. Madrid, 1914. 55).

en un lugar en que de alguna manera se anticipa la intencionalidad husserliana (132 a/b)— con el hecho de que la idea es $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\theta'\ \alpha\upsilon\tau\acute{o}$, es algo que dejamos abierto.

El subtítulo del *Parménides*, según esto, tendría que sonar así: »De las ideas —el ser— y aquello de lo que las ideas son ideas —los entes«. En suma, »Del ser y los entes«. El *Parménides* versa en el plano decisivo, por tanto, sobre la y de ser y ente, sobre el *entre* de ser y ente, sobre el *de los* (a saber, los entes) del ser y el *en el* (ser) de los entes, sobre —como se dice— las relaciones entre el ser y los entes. Esta relación es llamada en el pensamiento platónico $\mu\acute{\epsilon}\theta\epsilon\acute{\xi}\iota\varsigma$ (participación) y constituye el centro de sus problemas²³.

Sin embargo, tenemos que precisar algo: el genial descubrimiento de las ideas hace que Platón se quede en ellas sin alcanzar a explicar los entes de los cuales las ideas son tales²⁴. Es la tesis de Ortega en su *Filosofía pura*: »el público culto —nos dice el meditador de El Escorial— y aun parte del filosófico, suelen representarse a Platón como una criatura feliz, que en su florida juventud y sin esfuerzo, encuentra un sistema redondo de pensamientos que le exalta, proporcionándole una vida embriagada de confianza y de luz, algo, en suma, parecido a Rafael de Urbino. La verdad es lo contrario. La vida de Platón es una de las cosas más tristes y lamentables y sordamente trágicas que se pueden contar. Ahora resulta que Platón no llegó a poseer jamás la famosa »teoría de las ideas« que desde siempre se le atribuye. Fueron más bien las »Ideas« quienes le poseyeron a él y lo trajeron y llevaron azacanao toda su vida sin un momento de reposo y claridad doctrinal. Una relativa madurez de su propio descubrimiento no es lograda por Platón hasta después de los sesenta años [...]. Puede precisarse este momento en el diálogo *Sophistes*. Y esta madurez consistió en advertir Platón que se había equivocado toda su vida al creer que lo importante es ir de las cosas a la Idea, cuando la verdadera cuestión está en mostrar como la Idea reside en las cosas [...]. En esa altura de la vida cae en la cuenta de que está todo por hacer, pero ya no tiene tiempo para construir efectivamente su filosofía«²⁵. Por tanto, aunque en virtud de la estructura misma de las ideas tienen éstas que ser consideradas en su referencia al ente del que son ideas —y de tal modo de mostrar cómo residen en él—, de hecho, Platón no efectúa de una manera suficiente esta consideración, ni en el *Parménides*, ni en su obra. El problema de las relaciones entre ser y entes persiste como tal en Platón.

¿Será éste, no obstante, un asunto que fue solucionado con posteriori-

²³ Cfr. Marías. *Biografía de la filosofía*. 76.

²⁴ Cfr. Marías. *Historia de la filosofía*. 50, 51.

²⁵ O. C. IV. 53, 54.

dad y del cual ya nadie se ocupa ni necesita ocuparse? ¿Será cuestión que preocupó a los griegos en la alborada de Occidente, pero de la cual la metafísica posterior —el cristianismo, el idealismo y el materialismo— y nosotros mismos nos alejamos por completo? De ninguna manera. El problema no ha sido resuelto ni dejado de lado. Las palabras de un pensador actual, tenido ya como clásico, nos lo muestran: »Es cierto que la Metafísica [—el pensar europeo— occidental desde Platón hasta su inversión por Marx y Nietzsche—] presenta al ente en su ser, y piensa así el ser del ente. Pero ella no piensa la diferencia entre ambos«. Y, precisamente, pensar esta diferencia sería la misión del pensar actual²⁶.

Hemos escuchado a un clásico. Pero ¿Platón no es también un autor clásico? Platón, junto con Aristóteles, San Agustín, Santo Tomás, Descartes, Leibniz, Kant, Hegel, Nietzsche son clásicos de la filosofía, se dice. Mas, ¿por qué llamamos clásicos a los clásicos? ¿Por haber, quizás, resuelto problemas decisivos de la mejor manera y de una vez para siempre? Se opina, en efecto, que autor clásico es aquél cuyas soluciones valen para todos los tiempos. Sin embargo, tenemos que decir que la determinación de un pensador como clásico no debe tener tanto ante la vista las respuestas a los problemas como estos mismos. La filosofía consiste, primaria y fundamentalmente —y, quizá, únicamente— en plantear problemas. Un pensador es clásico para nosotros cuando el repertorio de problemas por él planteado sigue siendo problemático. Por eso, es Grecia clásica para nosotros²⁷.

Esta posición corresponde a una teoría del clasicismo esbozada por su autor en los párrafos que a continuación citamos: »Lo clásico no es lo ejemplar ni lo definitivo: no hay individuo ni obra humana que la humanidad, en marea viva no haya superado. Pero he ahí lo específico y sorprendente del hecho clásico. La humanidad, al avanzar sobre ciertos hombres y ciertas obras, no los ha aniquilado y sumergido. No se sabe qué extraño poder de pervivencia, de inexhausta vitalidad, les permite flotar sobre las aguas. Quedan, sin duda, como un pretérito, pero de tan rara condición, que siguen poseyendo actualidad. Esta no depende de nuestra benevolencia para atenderlos, sino que, queramos o no, se afirman frente a nosotros y tenemos que luchar con ellos como si fuesen contemporáneos. Ni nuestra caritativa admiración ni una perfección ilusoria y »eterna« hacen al clásico, sino precisamente su aptitud para combatir con nosotros [...]. Ahora bien, esto no sería posible

²⁶ Heidegger. *Carta sobre el humanismo*. Ed. Sur. Bs. Aires. 1960. 75.

²⁷ En las *Meditaciones del Quijote* de Ortega se lee: »Grecia ha inventado los temas sustanciales [—léase: sentido y planteado los problemas fundamentales—] de la cultura europea, y la cultura europea es el protagonista de la historia, mientras no exista otra superior«. (O. C. I., 341, 342).

si el clásico no hubiese calado hasta el estrato profundo donde palpitan los problemas radicales. Porque vio algunos claramente y tomó ante ellos posición, pervivirá mientras aquéllos no mueran. No se le dé vueltas: actualidad es lo mismo que problematismo. Si los físicos dicen que un cuerpo está allí donde actúa, podemos decir que un espíritu pervive mientras hay otro espíritu al que propone un enigma. La más radical comunidad es la comunidad en los problemas.

»El error está en creer que los clásicos lo son por sus soluciones. Entonces no tendrían derecho a subsistir, porque toda solución queda superada. En cambio, el problema es perenne. Por eso no naufraga el clásico cuando la ciencia progresa«²⁸.

Es el caso de Platón. En el *Parménides* no se resuelve el problema de las relaciones entre ser y ente. Pero el problema queda planteado. Y esto es lo importante en filosofía. Ya lo hemos dicho: las soluciones son secundarias respecto de los problemas.

La primera parte del *Parménides* presenta una serie de soluciones al problema planteado. Todas ellas no llegan a ninguna parte. Son aporéticas. Y esto no ocurre sólo en esta obra aunque acontezca de manera notable en ella. »Los técnicos —dice García Bacca— han notado que la mayoría de los diálogos terminan en lo que solemnemente se llama «*athétesis*», es decir: sin resultado, sin afirmaciones definitivas, puestas ya de modo firme. Pero este fracaso es aún más notable en aquellos diálogos, que, como el *Sofista* y el *Parménides*, están hechos para tratar de ordenar las ideas más amplias y fundamentales«²⁹.

El supuesto que funda la aporética respecto del problema de las relaciones entre ser y ente sería, según Natorp, el considerar a las ideas como cosas. Respecto del *Parménides*, dice: »En la primera parte del diálogo [...] hace ver Platón, por modo extremadamente preciso y a la par ingenioso, que toda concepción de las ideas que transforma éstas en una especie de cosas, y trata de entender sus relaciones con las cosas sensibles por alguna de las clases de relación que tienen lugar entre las cosas, lleva a conclusiones absurdas. Lo cual, indirectamente, quiere decir que las ideas no son cosas. ¿Qué son, pues?«³⁰ Se considera, por tanto, la identidad entre ser y ente y no se toma en cuenta que en esta identidad hay una diferencia. No se atiende la dife-

²⁸ Ortega. *La «Filosofía de la Historia» de Hegel y la Historiología*. O. C. IV. 522, 523.

²⁹ *Siete modelos de filosofar*. 36.

³⁰ Paul Natorp y Franz Brentano. *Los grandes pensadores. II. Platón, Aristóteles*. Ed. Rev. de Occ. Madrid, 1925. 44. Una exposición de la interpretación de la metafísica platónica llevada a efecto por Natorp se halla en el libro de Hernán Zucchi, *Estudios de filosofía antigua y moderna* (Univ. Nacional de Tucumán. Tucumán, 1956).

rencia entre ser y ente. Mas ¿quién no atiende esta diferencia? Se contesta: la opinión vulgar respecto de las ideas.

Este *no atender* a la diferencia entre ser y ente de la opinión vulgar es, ciertamente, de otro tipo que el *no pensar* esta diferencia de la metafísica, que dice Heidegger. En efecto, la metafísica toma a un ente —de algún modo privilegiado, claro está— como ser. Este ente fue, en la filosofía griega: lo *Χρεών*, en Anaximandro. El *Λόγος*, en Heráclito. La *Μοῖρα*, en Parménides (desde otro punto de vista, el *εἶ* E *ν* también. Este *εἶ* E *ν* tiene una destacada aparición en la segunda parte del *Parménides*. Pero en la historia de la filosofía tiene otras apariciones, a veces no muy felices. Por ejemplo: el hecho de que el fenómeno de la *igual originalidad* de los constitutivos de lo que hay haya »sido frecuentemente descuidado en la ontología, como efecto de una desenfrenada tendencia metódica a mostrar que todas y cada una de las cosas tienen su origen en un simple »primer principio« (Heidegger) nos remite, a la postre, al *εἶ* E *ν* parmenídeo). La *Ἰδέα*, en Platón. La *Ενέργεια*, en Aristóteles³¹. En la filosofía medieval fue la sustancia³². En la filosofía moderna: el sujeto, en Descartes por vez primera³³. (Es importante hacer presente que el padre de la modernidad es dependiente de la escolástica medieval³⁴, la cual, a su vez remite a los pensadores griegos como a sus decisivos motores³⁵). La voluntad; en Leibniz, al definir éste »el ser del ente a partir de la *mónada*, y ésta, a su vez, como unidad de *perceptio* y *appetitus*, como unidad de representación y tendencia«. En Kant y Fichte, al pensar éstos lo que Leibniz »como la voluntad-razón«. En Hegel y Schelling, al continuar pensando sobre ésta, »cada cual por su camino«³⁶. Schelling, en un texto que expresa »con qué carácter esencial se manifiesta el ser del ente en la época moderna« dice: »En última y suprema instancia no hay otro ser alguno sino el querer. Querer es el ser original y solamente a éste (a saber, el querer), convienen todos los predicados del mismo (a saber, del ser original): ser-sin-fondo, eternidad, independencia del tiempo, autoafirmación. Toda la filosofía no tiende sino a encontrar esta expresión suprema«³⁷; (hagamos notar que los predicados del ser

³¹ Heidegger. *Hegel y los griegos*. Rev. de Fil. N° 1. Stgo. 1966.

³² Dadas las particulares finalidades de este artículo, he simplificado al máximo —bordeando, inclusive, la inexactitud— la historia del ser.

³³ Heidegger. *La época de la imagen del mundo*. En *Sendas perdidas*.

³⁴ Heidegger. *Ser y Tiempo*. Parágrafo 19 y ss.

³⁵ Ortega. *La idea de principio en Leibniz*. Par. 20.

³⁶ Heidegger. *¿Qué significa pensar?* Nova. Bs. Aires, 1964. 90.

Qu'appelle-t-on penser? Presses Universitaires de France, 1967. 68.

³⁷ *Investigaciones filosóficas sobre la esencia de la libertad humana y los objetos con ella relacionados*. Citado en *¿Qué significa pensar?* 89.

original, esto es, del ser »en su figura última y suprema y, en consecuencia, perfecta«, le fueron atribuidos desde antiguo y, por tanto, también en Platón). En Schopenhauer, »al pensar el mundo como voluntad y representación«. En Nietzsche, »al definir el ser original del ente como voluntad de poder«³⁸. En la filosofía moderna tenemos también a la representación como aquel ente privilegiado que fue entendido como ser del ente. En la frase »el mundo es mi representación« ha resumido Schopenhauer el pensamiento de la filosofía moderna por uno de sus lados³⁹. Respecto de esa frase Schopenhauer hace este comentario: »*El mundo es mi representación* es, como los axiomas de Euclides, una proposición que todos aquellos que la entienden deben reconocer como verdadera, si bien no es una proposición que cualquiera entiende en cuanto la oye. Haber traído esta proposición a la conciencia y haber enlazado con la misma el problema acerca de la relación de lo ideal con lo real, es decir, del mundo que está en la cabeza con el mundo que está fuera de ella, constituye, juntamente con el problema de la libertad moral, la característica sobresaliente de la filosofía de los modernos. Pues, recién al cabo de milenios transcurridos sobre las tentativas de un filosofar en lo objetivo puro, se acabó por descubrir que bajo la multiplicidad que hace tan enigmático al mundo y da tanto que pensar, hay lo más inmediato y primordial, y esto es que por inmenso y macizo que sea el mundo, toda su existencia está pendiente de un solo hilito, que es, en cada caso, la conciencia en que se presenta«⁴⁰; (percatémonos de que el decisivo problema que encontramos en el *Parménides* acerca de las relaciones entre lo ideal y lo que no lo es persiste como tal en la filosofía moderna; sin embargo, la interpretación —dada por supuesta en el texto de Schopenhauer— de lo ideal como »mundo que está en la cabeza«, »conciencia« »representación«, pensamiento (nóesis) es rechazada en el diálogo por aporética: si el *eidos* es pensamiento, o los entes que participan de él están formados de pensamiento y piensan o, siendo pensamientos, no piensan (132 b/c); claro está que este rechazo nos remite a una cuestión que queda como cuestión en Platón y que podemos llamar »el problema de la participación *óntica* de lo que participa respecto de la idea«). En la metafísica moderna el ser es concebido también como espíritu, en el sentido del espiritualismo. Como materia y fuerza, en el sentido del materialismo. Como eterno retorno de lo igual, en Nietzsche. Como devenir y vida (Bergson, Dilthey)⁴¹. Pues bien: la opinión vulgar toma al ser —esto es, al ente de algún modo privilegiado

³⁸ ¿*Qué significa pensar?* 90.

³⁹ *Ibid.*, 42. En la ed. francesa, p. 41.

⁴⁰ *El mundo como voluntad y representación*. Citado en ¿*Qué significa pensar?* 42, 43.

⁴¹ Heidegger. *Questions I*. Gallimard, 1968. 24.

que la metafísica toma como ser— como un ente más. Así la idea —el ser en la metafísica platónica— es tratado como mera cosa, como algo más dentro de la multiplicidad de las cosas, como otro ente.

Desde la opinión vulgar se moviliza la meditación platónica. Y esto no ocurre, según Natorp, sólo en el *Parménides* ya que »los conceptos comunes [...] que ofrecía el lenguaje cultísimo del pueblo griego [...] no fueron desechados simplemente por Sócrates y por su fiel discípulo (Platón), antes forman el punto de partida normal de sus reflexiones«⁴².

Siendo las cosas así, preguntamos: ¿Qué significa la palabra »idea«? »En el lenguaje de todos los días, εἶδος significa el aspecto que una cosa visible ofrece a nuestro ojo corporal«. Platón, sin embargo, no se queda en el estado sensual o estético propio del vulgo respecto de la idea. »Platón exige [...] de esta palabra [—idea—] algo muy insólito: que designe lo que precisamente no es jamás perceptible con los ojos del cuerpo«. Pero Platón va más lejos aún porque para él » ἰδέα. no designa solamente el aspecto no sensible de lo que es sensiblemente visible. Lo que constituye la esencia de lo que se puede oír, tocar, sentir, de todo lo que es de algún modo accesible es llamado »aspecto«, ἰδέα «⁴³ por él. Constatemos en este caso lo que Platón exige del lenguaje, del pensamiento y de sus lectores⁴⁴ y reiteremos que el hecho de partir de los conceptos contenidos en el lenguaje no significa perdurar inercialmente en ese punto de partida. Consideraciones suscitadas por el *Cratilo* nos muestran la posición platónica respecto del lenguaje: »el objeto del *Cratilo* es hacer ver que los elementos del lenguaje no son ni tan racionales ni tan propios como pretende la escuela de Heráclito, ni tan arbitra-

⁴² *Los grandes pensadores*. II. 26.

⁴³ Heidegger. *La question de la technique*. En *Essais et conférences*. Gallimard. 1958. 27. Para abundar en el tema digamos que »las palabras εἶδος, ἰδέα fueron adoptadas de la lengua conversacional y elevadas a categoría filosófica. A. E. Taylor que fue el primero en estudiar su uso preplatónico cree que Platón adoptó el uso pitagórico. C. M. Gillespie [...] cree, por el contrario, que tomó dos significados que poseía el término en la ciencia de entonces: »forma física« y »género« o »especie«. En la función del pensamiento matemático de los pitagóricos y las doctrinas noveles de Sócrates, encuentra H. G. Baudry el origen del empleo en Platón«. Para P. Friedländer (*Platón*. I. Berlin, 1954. 14 ss.) la palabra idea significa »lo que se ve«, »lo que se presenta a la vista« (Cfr. M. Legido López. *El problema de Dios en Platón*. Salamanca. 1963. 93, 92). Convendría también agregar que en la poesía elegíaca prefilosófica εἶδος es apariencia; para Heródoto, carácter, modo de ser; para Aristófanes, moda y, para Jenófanes, forma (Cfr. Frag. 154), acepción que han adoptado los franceses.

⁴⁴ Las exigencias que los filósofos griegos, en general, y Platón en el *Parménides*, en particular, hacían a sus lectores al usar la lengua griega de la manera más insólita, le sirven a Heidegger para justificar desde cierta perspectiva »lo rudo y feo« de sus expresiones en *Ser y Tiempo* (Cfr. Par. 7, al final).

rios o impropios como supone la de Demócrito⁴⁶. Lo que interesa destacar es, sin embargo, que »en el *Cratilo* [...] muestra Platón que los nombres no corresponden a los objetos »por naturaleza«, y que, por tanto, el lenguaje no descubre la esencia de las cosas (frente a la creencia ingenua de que con el nombre se tiene también la representación exacta de la cosa)⁴⁶. Consecuente con esto, »en el *Cratilo* [...] Platón criticó el uso que los filósofos hacen del lenguaje. Muestra allí Platón que así los heracliteanos como los eléatas pueden probar sus opuestas tesis simplemente recurriendo a la etimología⁴⁷

Lo anterior no quiere decir, empero, que Platón use la lengua corriente como punto de partida de su pensamiento y sólo como eso, desdeñándola en todo lo demás. Ortega apunta a tal hecho con estas palabras: »Platón no ha tenido la fortuna de encontrar ningún hombre digno de él para hablar de él, y esto hace que, a pesar de las cordilleras de libros que sobre su persona y obra se han escrito, está poco menos que intacto y es una realidad desconocida. No se han hecho siquiera ciertas sencillas observaciones, que contribuirían a su esclarecimiento. Una de ellas, que sólo enuncio y no desarrollo, es ésta: Platón es una sorprendente mezcla de arcaísmo y futurismo, como pensador y como escritor. Aristóteles, en cambio, parece, dentro de la cronología vital de Grecia, representar la »modernidad«. Uno de los caracteres del pensador arcaico [—precisamente el que ahora nos interesa—] es que no habla en »términos«, que no los forja. Su dicción no es terminología, sino la lengua corriente. De aquí, que, en general, sean poquísimos los conceptos de Platón que *andan próximos* a ostentar el carácter cristalizado de »términos«. Yo me atrevería a decir que, salvo »dialéctica«, ninguno estrictamente. De aquí la dificultad para entender el pensamiento platónico. La terminología, por supuesto, es un cínico *practicismo* típico »moderno« ⁴⁸.

Ahora bien: ¿qué entendemos, más precisamente, por lengua y por terminología? Respondemos: »el término técnico de la terminología [...] es una palabra cadáver, esterilizada, aseptizada, y que por lo mismo se ha convertido en ficha y ha dejado de ser viviente nombrar, esto es, de ejecutar ella por sí esa operación y función que es »decir la cosa« y que llamamos *nombrar*. El verdadero sentido de *nombre* es »lo que sirve para *llamar* a alguien«. La palabra *llama* a la cosa que no está ahí, ante nosotros, y la cosa acude como un can, se nos hace más o menos presente, se dirige a nosotros, responde, se manifies-

⁴⁶ A. Fouillée. *La filosofía de Platón*. Ediciones Mayo. Bs. Aires, 1943, 410.

⁴⁶ A. Messer. *Filosofía antigua y medieval*. Ed. Espasa-Calpe. Bs. Aires. 1941. Trad. de Xavier Zubiri, 96, 97.

⁴⁷ J. Wahl. *Introducción a la filosofía*. F. C. E. México, 1950. 223.

⁴⁸ *La idea de principio en Leibniz*. O. C. VIII. 188, 189.

ta. Por tanto, la noción de que el nombre llama a las cosas proviene del pensar »animista« primitivo en que toda cosa tiene alma, un centro íntimo, desde el cual oye, entiende la llamada, responde y viene.

»En el momento en que un nombre se convierte en término técnico, lejos de decirnos él la cosa, de traérnosla y hacérnosla visible, tenemos inversamente que buscar por otros medios la cosa que el término designa, verla bien y sólo entonces entendemos el término. Una terminología es todo lo contrario de una lengua«. La palabra de la lengua es, pues, aquella que por sí misma trae a presencia, manifiesta, hace ver, muestra aquello a lo que se refiere. El término de la terminología, por el contrario, no nos hace visible por sí mismo aquello que designa sino que tenemos que buscar y ver por otros medios a lo que apunta. Entre estos medios, y de una manera eminente está la definición del término. En efecto, »el término es un vocablo cuya significación está determinada por una definición previa y sólo conociendo ésta se entiende aquél«⁴⁹.

Por otra parte, que la significación del término —esto es, su referencia a aquello que pretende mostrar y su permitirnos verlo— esté determinada por una definición previa implica —y he aquí el »cínico *practicismo* típico 'moderno' «— que su sentido sea preciso. Frente a ello, ocurre que »la palabra de la lengua nos entrega su sentido sin previa definición. Por lo mismo es siempre imprecisa«⁵⁰.

A partir de lo dicho ¿podrá concluirse que Platón —usuario de la lengua corriente más bien que de una terminología— es impreciso y falto de rigor? En modo alguno. El mismo Ortega, a quien hemos venido citando, dice: »El pensamiento de Platón es de un gran rigor«⁵¹. Y en otro lugar: »Platón, más cauteloso en el empleo de las palabras de lo que suele juzgarse...«⁵². Además, es preciso tomar en cuenta que, aunque el hablar sólito de Platón no consiste en usar términos de una terminología —a partir de este hecho podemos entender en parte que para referirse a la relación entre idea y cosa use más o menos indistintamente varios vocablos (*μέθεξις, μεταλαμβάνω*, etc.)

⁴⁹ *Ibid.*, 292. En las ciencias encontramos un claro ejemplo de uso de términos ya que constituyen un sistema de conceptos decantado en estricta terminología. De ahí que sólo el iniciado pueda penetrar en la ciencia. De ahí, también, que los textos científicos sean más fácilmente traducibles que los filosóficos o literarios: prácticamente todos están escritos —o, si se quiere, traducidos— en un mismo »lenguaje«: la terminología de la ciencia de que se trata. (Véase, de Ortega, *Miseria y esplendor de la traducción*. O. C. v. 435).

⁵⁰ *Origen y epílogo de la filosofía*. O. C. ix. 431.

⁵¹ *La idea de principio en Leibniz*. O. C. viii. 188.

⁵² *Meditación de Europa*. O. C. ix. 282. Nota 2.

y que los vocablos εἶδος e ἰδέα sean generalmente intercambiables⁵³ (y tales palabras se refieren nada menos que al ser (Heidegger) y a las relaciones entre ser y ente)—aunque en Platón no sea usual el manejo de términos, digo, en su pensamiento hallamos una tendencia a forjar éstos. Así habría ocurrido, por ejemplo, con la palabra »filosofía«. Según Ortega, »el vocablo »filosofía« no nace como término sino como normal palabra de la lengua y aun como tal con su perfil sobremanera flotante. Su conversión en términos puede simbolizar la historia de la vida intelectual ateniense durante el medio siglo que sigue [desde 440 hasta 390 a. de C.]. Esta conversión tiene lugar en Platón. Su obra entera es un denodado esfuerzo para dar a la palabra »filosofía« un sentido riguroso«⁵⁴.

Agreguemos que Platón no llegó a forjar una terminología por la sencilla razón que, como ya hemos apuntado, »Platón no llegó nunca a tener propiamente una doctrina cuajada, precisada en *corpus* de miembros perfilados. *La filosofía de Platón es más bien solo un programa.* ([En nota:]. Mucho más de lo que los diálogos nos comunican de ella, que es sólo pedazos, y puntas, y raspas). Era éste, ciertamente, tan genial y tan fértil, que, en última substancia, de él ha vivido hasta la fecha todo el Occidente, incluyendo el Cristianismo por una de sus raíces. Pero esto no quita que el platonismo no sea propiamente una doctrina sino más bien un *Magma* doctrinal«⁵⁵. Uno de los hechos que nos explica lo anterior es el siguiente: Platón fue una mente de len-

⁵³ García Bacca, sin embargo, postula que Platón distingue entre εἶδος e ἰδέα. »La palabra *idea* —dice— la emplea característicamente Platón hablando de la *luz*, que es la cosa sensible que para los griegos confinaba con todo lo inteligible, y servía de metáfora general, no demasiado indigna de tal orden«. »[...] perfilando un poco más, empleó la palabra de *idea* solamente en tres casos, reducibles a dos, y aun a uno, a saber: respecto de la Idea de Bien, del Bien; y, como aperitivo propio del Bien, aplicó la palabra *idea* a la Belleza, idea de Belleza; y como una aplicación muy general, empleó la palabra de *idea* en el caso de la Justicia«. De otro lado, »por *eidōs* entiende [...] algo *visible*, con ojos de carne [—en este caso se trataría, más bien, de un *eidolon* —ídolo, ideilla; »manifestación degenerada« del *eidōs*—] o de espíritu, que tenga además perfil definido, contorno delimitado, es decir *definición*, de manera que se lo pueda separar o dividir de los demás, caracterizarlo aparte«. Frente a ello, »es característico de una *idea*, ser visible, pero no causar distinción, sino hacer resaltar todas las de las cosas; no tener límites, sino hacer que se vean los de las cosas«. Además, es característico de la *idea* »no causar multitud, sino unificar, sin fundir, toda la multitud que haya. Y es claro que metafóricamente en el orden intelectual, y realmente en el orden sensible, la luz hace estos oficios«; y así rizamos el rizo que iniciamos al comienzo de esta nota. Para cerrarla, diremos que el traductor de la obra de Platón atribuye a éste un uso terminológico de las palabras *eidōs* e *idea* que no salta a la vista en los textos. (Cfr. *Siete modelos de filosofar*, 25 ss).

⁵⁴ *Origen y epítomo de la filosofía* O. C. IX. 431.

⁵⁵ *La idea de principio en Leibniz*. O. C. VIII. 188.

to desarrollo y no arribó a la madurez de su inspiración sino cuando había ya pasado la de su vida⁵⁶.

Y teniendo ante la vista la nota del *Leibniz* citada más arriba, surge esta pregunta: siendo los diálogos platónicos —lo que se considera la filosofía de Platón— sólo pedazos, puntas y rasgas de su filosofía ¿cómo cabe acceder cabalmente a ella? Tomando en cuenta que siempre las palabras de un decir son sólo fragmento de ese decir, el cual está constituido también por un contexto inexpresso desde el cual cobra sentido lo expresamente dicho— el texto. Por tanto, habría que reconstruir ese contexto inexpresso teniendo como eje de referencias a los diálogos. Es importante señalar que el contexto a reconstruir no es sólo verbal sino que está formado por una situación vital completa; luego, tiene dimensiones físicas, sociales, etc.⁵⁷.

JORGE ACEVEDO

⁵⁶ Cfr. Ortega. *Kant*. O. C. IV. 53.

⁵⁷ Véase, de Ortega, *Comentario al «Banquete» de Platón*. O. C. IX.