

# LA TRIPLE IDENTIDAD DE SER, PENSAR Y HACER EN PLATÓN\*

por

ANTONIO FERNÁNDEZ PEREIRO

## I. LA SUPUESTA AMBIGÜEDAD DE LA TEOLOGÍA PLATÓNICA

### *Identidad de Dios e Idea*

§ 1. Una persistente y al parecer difícilmente superable ambigüedad envuelve el pensamiento teológico de Platón. Los intérpretes discrepan ampliamente al responder a las preguntas de quién y qué es el Dios platónico. Una antigua y respetable corriente interpretativa, que se remonta a Santo Tomás de Aquino, hace de dicho Dios el alma que piensa las Ideas o “el lugar de las Ideas”. Esta interpretación la sostiene aún León Robin<sup>1</sup> haciendo aparecer a Dios como “el poder causal y fecundo de las realidades inteligibles”. Se trata aquí de una identificación sustancial entre Dios y la Idea semejante a la que Zeller y muchos otros<sup>2</sup> hacen entre Dios y la Idea del Bien.

\* El presente texto es, en su mayor parte, la versión española de un trabajo inédito compuesto durante el semestre de invierno 1963/64 en la Universidad de Freiburg/Br. (Alemania) como contribución al seminario dirigido por el profesor H. Boeder sobre la teología aristotélica. Nuestro propósito original fue el de llevar a cabo un estudio preliminar de la teología platónica que sirviera, en forma objetiva, para abrir las posibilidades epocales desde las cuales piensa Aristóteles como teólogo. Tal investigación, que debía tener meramente un carácter preparatorio, ha llegado sin embargo a resultados que hacen de ella un trabajo independiente y que justifica su publicación separada.

<sup>1</sup> *El pensamiento griego*, trad. esp., Madrid, 1926, pág. 302.

<sup>2</sup> UEBERWEG, *Rheinisches Museum*, IX, p. 69; GOMPERZ, *Pensadores griegos*, trad. esp., II, Asunción del Paraguay, 1952, p. 614; A. J. FESTUGIÈRE, *L'idéal religieux des Grecs et l'Évangile*, Paris, Gabalda, 1932, p. 44; CH. WERNER, *La filosofía griega*, trad. esp., Madrid, s/f., p. 89.

*El Dios Impersonal.*

§ 2. Otra posición es la que, si bien admite esta identidad, hace la salvedad de que la Idea del Bien no es un Dios personal. Windelband<sup>3</sup> dice que con tal identidad “llegamos a un monoteísmo inmaterial”. Y agrega: “Así significan para Platón en esta fase del idealismo teleológico lo Bueno, lo Uno, la Causa, la Razón y la Divinidad una y la misma cosa, a saber, la finalidad universal absoluta. Esta finalidad es el principio más importante de toda la ciencia (*μέγιστον μάθημα*) y sólo su designación cambia según los distintos objetos y problemas a los cuales es aplicada”.

§ 3. Sin perjuicio de esto, reconoce sin embargo Windelband que hay en el subsuelo del sistema platónico un fondo religioso de fuerzas personales que aflora particularmente en la elaboración de los grandes mitos del tipo de los del Timeo y del Fedón, en los cuales el filósofo procura fundamentar las creencias tradicionales. De esta manera actuarían simultánea y contradictoriamente en su obra de pensador dos motivos fundamentales: *el racional filosófico* (apolíneo) y *el irracional religioso* (dionisiaco), según la conocida oposición debida a Nietzsche. “Sólo así —dice Windelband, op. cit., p. 124— comprendemos el significado que tenía para Platón el mundo de lo eternamente igual, incorpóreo e invisible: no era sólo *el lugar suprasensible de las Ideas*, y el de las formas puras, sino también *un reino de dioses (personales) y de espíritus*, del cual provino el alma humana (espíritu personal) y descendió introduciéndose en el cuerpo; a ese reino tendía el alma en el delirio del entusiasmo báquico y a él debía volver, salvada, después de su purificación. Pero esta representación religiosa era depurada por Platón, como teólogo, hasta ser convertida en concepto científico: el mundo de *los espíritus* se convirtió así para él en el mundo *del espíritu*, en el reino del Dios (impersonal), de la Ra-

<sup>3</sup> PLATÓN, Stuttgart, 1920, p. 102.

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

zón, de los fines y del orden. La existencia flotante de los espíritus se transfiguró en el mundo de los valores, en la luminosa esfera de la Idea del Bien". Según esto, la teología religiosa, que parte de la creencia en seres personales que rigen el universo, se secularizaría en una teología racional y filosófica, por la cual los dioses vivos pasan a ser ideas objetivas, culminando en el Bien como divinidad impersonal suprema.

#### *El Dios personal.*

§ 4. En lo que a la noción religiosa del dios personal se refiere, coincide aproximadamente esta posición con la Gilson, para quien "los dioses platónicos son individuos vivos dotados de todos los atributos fundamentales de las Ideas". "La actitud religiosa de Platón —agrega— sólo aclara algunos aspectos de su doctrina, sino que nos permite también captar en su punto de emergencia la noción filosófica de dios. Platón, que parece haber inventado las Ideas como principio filosófico de explicación, no inventó los dioses; aparecieron éstos en su doctrina como legado de la mitología griega, y por ello tienen tanta importancia y actividad en los mitos platónicos. Una y otra vez nos recuerda el filósofo que la creencia en la existencia de los dioses es muy antigua y por tanto venerable. Aunque tal creencia sea, evidentemente, heredada, es susceptible de justificación racional"<sup>4</sup>.

#### *Dios: ontológicamente inferior a las Ideas.*

§ 5. Pero Gilson se separa visiblemente de Windelband allí donde éste quiere hacer de la Idea del Bien un Dios platónico depurado por la especulación racional. Pues para Gilson los dioses platónicos siguen siendo los espíritus demoníacos de la creencia politeísta y no pretenden ser otra cosa, conformándose con un puesto en el ser decididamente

<sup>4</sup> *Dios y la filosofía*, trad. esp., B. Aires, 1945, p. 52.

inferior al de las Ideas. Estas, por su parte, no habrían sido instituidas en reemplazo y superación de los dioses personales, ni estos últimos serían el simple residuo no suficientemente eliminado de una supuesta elevación de las representaciones religiosas primitivas al concepto científico, como, según dijimos, quiere Windelband. Gilson cree ver en tal interpretación únicamente el esfuerzo por deificar la Idea del Bien, lo que, a su juicio, contraría el pensamiento de Platón, el cual jamás habría sostenido otro concepto de la divinidad que el que corresponde a dioses personales. Proveniría también este error, según Gilson, de pretender atribuir a Platón una concepción posterior de la teología según la cual Dios ocupa el lugar supremo en el ser, y también de confundir lo divino con el concepto de dios, que son cosas distintas, “pues una Idea platónica puede ser incluso más divina que un dios, y sin embargo, no ser dios”, así como “hay muchos dioses más altos que nuestras almas, pero ninguno de ellos es Idea”<sup>5</sup>.

*Platón no llama Bien a su Dios.*

§ 6. En Rep. 517 dice Platón: “La Idea del Bien es el autor universal de todas las cosas bellas y justas, padre y señor de la luz en el mundo visible y fuente inmediata de la razón y de la verdad en el mundo inteligible”. Al respecto afirma Gilson: “Evidentemente, nada se asemeja más a la definición cristiana de Dios que esta definición del Bien. Pero cuando se ha dicho todo lo que se ha querido, ahí queda el hecho de que Platón nunca ha llamado dios a su Bien... ¿Y por qué, después de todo, podría una Idea ser considerada como dios? Las Ideas no son personas; ni siquiera almas; cuando más, son causas inteligibles, y tienen, por tanto, mucho más de cosas que de personas”<sup>6</sup>. Finalmente

<sup>5</sup> Op. cit., p. 50.

<sup>6</sup> Loc. cit., p. 48. Opiniones semejantes a las de Gilson se encuentran en V. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Vrin, 1954, p. 97-98: *¿Qué es, pues, el Dios de Platón? Un ser compuesto, como todos los seres de la filosofía platónica, es decir, una mezcla de Ideas... Para justificar esta interpretación conviene insistir sobre la tesis completamente platónica*

*La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

concluye: "No hay duda de que en la mente de Platón los dioses eran inferiores a las Ideas"<sup>7</sup>.

*Platón no dice que el Bien no es Dios.*

§ 7. Todos los pueblos y tradiciones colocan a los dioses por encima de todos los demás seres, y si algo ponen sobre los dioses, son únicamente otros dioses<sup>8</sup>. Los pensadores griegos que han negado los dioses siempre lo han hecho sobre la base del concepto de Dios como ser supremo o como especie suprema de seres. En Platón hay no sólo una afirmación de Dios y de los dioses, sino también un auténtico espíritu religioso, como reconocen incluso aquellos autores que atribuyen a su teología el carácter de una racionalización de la religión<sup>9</sup>.

Ello no obstante, y puestos en el libre terreno de las hipótesis, no sería imposible atribuir a Platón el propósito de modificar el concepto tradicional de la divinidad adoptando un nuevo concepto de dios en tanto que subordinado a otro género de realidad. Pero una cosa es del todo segura: si ése hubiera sido el pensamiento de Platón, él tendría que haberlo dicho expresamente. Un sistema filosófico consta de verdades dichas y de verdades no dichas. Generalmente se habla sólo de lo que está en cuestión. Las cuestiones, por su parte descansan sobre un fondo de convicciones de que no está en cuestión y de las cuales,

*de la inferioridad del nous con respecto a la Idea del Bien... Formados por veinte siglos de Cristianismo, nuestros espíritus modernos vacilan ante una concepción que podría parecer impía o chocante. No hay nada para nosotros superior a Dios? Pues no era así para los griegos. Por encima de los dioses colocaban el destino.*

<sup>7</sup> E. GILSON, loc. cit., p. 49.

<sup>8</sup> La idea del Destino, en cuanto superior a los mismos dioses, sólo es posible para dioses que no son supremos. Con respecto a ellos actúa el Destino como un Dios (la Moira, por ejemplo). En general los dioses griegos, o la mayoría, eran demasiado parecidos a los hombres para que pudiesen reemplazar al Dios absoluto. Una sociedad de estos dioses sin un Poder supremo personal, significaría una especie de ateísmo.

<sup>9</sup> W. WINDELBAUD, op. cit., p. 119 ss. También V. BROCHARD, op. cit., p. 96: *Sobre la sinceridad religiosa de Platón no cabe la más mínima duda.*

por consiguiente, no se habla. Una de las convicciones básicas de la mentalidad griega antigua es que el más alto de los dioses es a la vez el más alto de los seres y jamás ha sido llevada en esa época a discusión. Si un pensador individual o una nueva corriente de ideas llegara a concebir ese principio de otra manera, ello sólo podría haber ocurrido después de haber sido dicho principio cuestionado y expresamente discutido, de modo que la negación de la supremacía del más alto de los dioses sobre todos los entes sería tanto más objeto de una afirmación expresa, cuanto que constituiría una verdadera revolución en el pensamiento. Ahora bien, en ninguna parte niega expresamente Platón que el más alto de todos los seres, la Idea del Bien, es Dios.

Así pues, aun siendo verdad, como dice Gilson<sup>10</sup> que Platón no llama expresa y directamente Dios a su Bien, más necesario que eso para admitir la interpretación propugnada por el crítico francés hubiera sido, sin embargo, según las consideraciones que acabamos de hacer, la afirmación expresa de que el Bien, el supremo de los seres, no es Dios. En ese caso y sólo en ese caso no habría habido duda alguna de que en la mente de Platón no hay identificación entre Dios y la Idea del Bien y que, por consiguiente, no existe propiamente *Dios* en el sistema platónico, sino sólo *dioses* subordinados a una "Cosa" suprema, situación que hemos calificado (v. nota 8) de especie de ateísmo. Mientras tanto, múltiples textos, como el mismo Gilson reconoce, favorecen la interpretación contraria<sup>11</sup>.

#### *La interpretación evolutiva.*

§ 8. Ciertamente tampoco dicha interpretación contraria se halla libre de dificultades. Pues entonces, qué pensar? Quién es el Dios pla-

<sup>10</sup> Sin embargo, véase *Timeo*, 37c, donde Platón llama al mundo salido de las manos del artesano universal *imagen nacida de los dioses eternos*. Aquí, a causa de emplear la forma del plural, no parece referirse al artesano divino, sino a las Ideas. Pero debemos reconocer que este pasaje tiene muy poca relevancia.

<sup>11</sup> El problema sólo recibirá solución, como se verá más adelante, cuando se enfoque la cuestión de la identidad de los distintos.

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

tónico? El sumo Bien? El artesano universal? Títulos para serlo tienen ambos con toda seguridad, *pero no pueden, al parecer, serlo a la vez*, ya que son *distintos* el uno del otro. En esto están contestes *todos* los intérpretes, tanto los que identifican a Dios con la Idea, como los que lo diferencian de ella. Nadie pone en duda que aquí hay que hacer una opción. No hace excepción a esta regla P. M. Schuhl<sup>12</sup>, el cual, si bien admite como valederas ambas interpretaciones, la impersonal y la personal, no las admite simultáneamente, sino separadas en la biografía de Platón por un lapso en el cual el pensamiento del filósofo habría evolucionado desde el impersonalismo luminoso de las Ideas del *Fedro* y del Bien de *La República* hasta el personalismo teológico del *Timeo*, que, según el mismo autor, se habría constituido bajo la influencia de las entonces recientes concepciones astronómicas de Eudoxo. Pero es evidente que se trata aquí de un arreglo para adaptar las cosas a nuestra comprensión, pues nada hay que pruebe semejante evolución en el pensamiento platónico. Mucho mejor sería, en nuestra opinión, encontrar un camino para adaptar nuestra comprensión a las cosas, arrancándolas a la ambigüedad con que se nos presentan.

### *La opción de las interpretaciones*

§ 9. Pero para ello es preciso, ante todo, el reconocimiento previo de que *nos hallamos faltos de medida objetiva* para hacer la más mínima afirmación sobre qué entiende Platón por Dios. El problema se nos plantea así: Se nos proponen dos objetos diferentes, cualquiera de los cuales ostenta atributos propios de Dios y se nos invita a la opción indicando que uno solo de ellos es el Dios platónico. Si examinamos todas las soluciones dadas, advertimos que agotan todas las posibilidades lógicas, a saber: 1º) Dios es la Idea; 2º) Dios es la persona del artesano universal; 3º) Dios es, para Platón, en una época,

<sup>12</sup> *L'oeuvre de Platon*, Paris, 1954, p. 145-146.

la Idea, en otra posterior, un ser personal (o a la inversa, como parece sostener en cierto modo Windelband). Para todas ellas encontramos partidarios.

*La libertad de las interpretaciones.*

Siempre hay alguien que prefiere una u otra, y están tan bien repartidos los argumentos en pro y en contra de cada una, que las preferencias se mueven con un juego perfectamente libre. Tal situación de indiferencia y libertad crea el ámbito propicio para la arbitrariedad. Pues nos hallamos en un terreno en que puede afirmarse cualquier cosa, lo que equivale a no poder afirmar nada. Cualquier interpretación es tan buena como la otra y todas revelan, a lo sumo, algo del intérprete, muy poco, en cambio, de lo interpretado. Las controversias entre los Gilson y los Windelband se limitan justamente a eso: a ser discrepancias personales entre pensadores de nuestro tiempo fundadas en planteos y puntos de vista ajenos al mundo metafísico platónico. Esto quiere decir que nos hallamos esencialmente alejados de Platón, motivo por el cual reemplazamos su pensamiento por nuestras interpretaciones.

*Remisión de la ambigüedad a Platón mismo.*

§ 10. Algunos autores, han percibido con claridad que todas las interpretaciones se mueven en un plano hipotético y han renunciado a ellas. Pero entonces, ¿cómo se resuelve la ambigüedad que se nos presenta en la teología platónica? Simplemente no se resuelve. Se deja como está. Pues no se trataría, según dichos autores, meramente de una ambigüedad para nosotros, sino que la ambigüedad residiría en la mente de Platón mismo. Platón mismo habría dudado y vacilado acerca de quién y qué es Dios. ¿Pero qué significa esto si no achacar al filósofo la niebla que empaña la mente de sus intérpretes? Así Al-

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

bert Rivaud<sup>13</sup>, después de referirse a la estructura del mundo según el *Timeo*, manifiesta: “Todos estos hechos nos imponen el creer en un orden del mundo, en una providencia soberana que todo lo ha dispuesto para la humanidad. Pero esta providencia, de la que Platón ha sido tal vez el primero en pronunciar el nombre, tiene diversas fisonomías, entre las cuales parece que el filósofo ha vacilado, cuando menos en las obras publicadas. En su más alto grado es la forma inmóvil del Bien y la Belleza; es acaso el mundo ideal en el que se agrupan las formas separadas del devenir y que Platón llama el animal o viviente en sí; es, *en un grado inferior* (el subrayado es nuestro), el maravilloso artesano que ha fabricado la máquina celeste; son los dioses subalternos a los cuales ha delegado la tarea de construir almas y cuerpos humanos y todos los seres vivos. Pero es también el alma del mundo, que pone en movimiento los discos celestes, con los cuales parece confundirse, y son también las almas que viven en cada uno de los cuerpos particulares. Es difícil saber qué especie de realidad atribuye Platón a esos principios ordenadores”. Parecidas dificultades señala Olof Gigon<sup>14</sup>: “No es sencillo —afirma— hablar sobre la teología de Platón. En los diálogos juveniles lo divino queda completamente al margen... También en los grandes diálogos clásicos lo teológico es mantenido en una penumbra (Zwielicht) peculiar”.

### *Recapitulación*

§ 11. Recapitulando diremos que esta penumbra proviene, ante todo, de dos hechos principales:

1º) El ente que en el sistema platónico se presenta con los rasgos que más definidamente caracterizan a Dios como persona es el artesano universal del *Timeo*, pero este Dios, según la unanimidad de

<sup>13</sup> *Las grandes corrientes del pensamiento antiguo*, trad. esp. B. Aires, 1945, p. 133.

<sup>14</sup> *Hauptprobleme der antiken Philosophie*, Bern, 1959, p. 207.

los intérpretes, no es el ser supremo, pues se halla en un plano ontológico inferior al de las Ideas.

2º) El ente que ocupa el lugar supremo y propio de Dios no es, en dicho sistema, un Dios, sino una Idea, es decir, más bien una cosa.

Todo ocurre al parecer como si Platón hubiera distribuido los atributos de Dios entre-dos objetos: la Idea del Bien por un lado y el artesano del universo por otro. Ambos tienen algo que sólo puede tener Dios. Ambos carecen de algo que debe tener Dios.

*Método de la presente investigación.*

§ 12. Nada autoriza, sin embargo, a atribuir a Platón mismo esa media luz, esa penumbra en que se nos aparece envuelto su concepto de Dios. La opinión que así lo afirma es tan gratuita como las otras aquí consideradas, pues es, como ellas, también una interpretación, esto es, una composición nuestra de pensamientos ajenos. Se echa de menos en ella igualmente toda medida objetiva, lo que es precisamente la causa de la multiplicación de las interpretaciones, sin que ello encuentre otro límite que el del agotamiento de las posibilidades lógicas. Esto ha llevado poco menos que a punto muerto la comprensión de la teología platónica. *Para sacarla de esta situación habrá que cambiar forzosamente de método.* Pues la solución acertada no se encontrará por cierto en un esfuerzo mental para encontrar nuevas y más satisfactorias posibilidades interpretativas, aun en el caso de que ello fuera posible; sino en todo lo contrario, a saber, en prestar un poco más de atención a los textos platónicos y escuchar lo que, sean oídos o no, dicen y nombran, de manera que no tapemos su voz con el ruido de la nuestra.

Este entender a lo efectivamente dicho y nombrado no parece ser tan fácil, ya que lo que se ha hecho durante siglos ha sido precisamente lo contrario. Verdad es también por otra parte, que gran parte del lenguaje platónico es para nosotros oscuro y equívoco, pero

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

el procedimiento para superar estas dificultades no consiste en resolverlas por cuenta propia, eligiendo, según nuestro buen parecer, cuál de los múltiples sentidos es el válido; sino más bien en procurar entender el sentido originario y único del habla platónica. Esto no es igualmente difícil en todos los casos. Es difícil allí donde una tradición secular ha modelado el decir filosófico con interpretaciones que ya no parecen serlo de tan naturales que se nos han hecho. Así un lenguaje otrora claro y unívoco, y que, tomado en sí, sigue siendo todavía de esa manera, se nos ha vuelto equívoco, ya que es la interpretación, en sus múltiples posibilidades, lo primero que oímos en él. Tales los conocidos lugares de *La República* y del *Timeo* en que se habla del sumo Bien y del artesano universal. Ellos han atraído exclusivamente la atención de los intérpretes. Por tal motivo lo que nosotros haremos será desentendernos de esos textos clásicos y privilegiados y buscar otros como vía de acceso al Dios platónico que no se hallen gravados por interpretaciones pertinaces, que los hay, en los que se facilita considerablemente la tarea de entender su voz originaria. En el supuesto de que tengamos oportunidad de escucharla, aprenderemos ahí lo que Platón dice de Dios y eso nos servirá de *medida objetiva* para comprender también, por último, la voz auténtica de los textos que hoy sólo conocemos por medio de las interpretaciones, en particular las traídas y llevadas afirmaciones sobre el Bien supremo y el artesano universal. Estos dos objetos son por el momento para nosotros dos incógnitas, cuyo valor cierto no es asignable desde afuera por interpretación, sino determinable objetivamente en función de otros valores que hemos de encontrar ya determinados en el texto mismo por estar expresados en un lenguaje claro e inequívoco sobre el ser de Dios.

II. LA PERDIDA DE LO PRESENTE ORIGINARIO  
EN EL DISCURSO TEOLOGICO PLATONICO

*Nombrar y predicar.*

§ 13. Buscamos en Platón un hablar inequívoco de Dios, por lo que es conveniente ponernos en claro primero sobre las condiciones esenciales de un tal lenguaje.

En todo hablar se dice algo (predicado) de algo (sujeto). Lo *dicho* no es, pues, nunca sujeto, sino que se dice *de* un sujeto. Si prestamos la debida atención a esta distinción, advertiremos con cuánta imprecisión usamos el término *decir* si lo aplicamos, como es común, tanto a predicamos como a sujetos. Pues en una frase como "A es B", solamente B es lo dicho. Si llamáramos a A también algo dicho, habría que preguntarse *de qué* lo hemos dicho, ya que todo decir es un decir algo *de algo*. Si empleamos en cambio el término *decir* en la forma que surge de estas consideraciones, su significado es el de *predicar*. En cuanto al sujeto, lo que hacemos con él no es *decir* algo, sino *nombrar* algo de lo cual otra cosa se dice.

§ 14. Tal relación de sujeto y predicado no es la misma que corresponde a las categorías gramaticales que llevan ese nombre, aunque en casos especiales puede coincidir con ellas. Esto se pone de manifiesto en el siguiente ejemplo: "A es B, B es C", donde el segundo B es gramaticalmente sujeto, ontológicamente, en cambio, puede ser predicado, como cuando decimos "Juan es bueno, la bondad es estimable". A una expresión, cuyo sujeto gramatical es predicado ontológico (lo que implica un sujeto ontológico no nombrado en ella), la llamamos *estructura predicativa*.

*Estar presente y traer a presencia.*

§ 15. En una estructura predicativa no se *nombra nada*, ya que no tiene sujeto y todo hablar es en ella un *decir*. Esto no significa, empero,

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

que lo dicho en ella no se diga de algo.

Aquello de lo cual la estructura predicativa se dice, puede nombrarse o no, pero *está siempre presente*. Precisamente por estar presente, puede no ser nombrado. El estar presente es la esencia del sujeto en sentido ontológico (*ὑποκείμενον*). El predicado y la estructura predicativa no son nunca lo que está presente, sino lo traído a presencia. La esencia del predicar es *traer a presencia*. Todo el hablar despliega esencialmente su juego en la presencia<sup>15</sup>. Y sus dos modos principales son: a) el nombrar lo ya presente; b) el traer a presencia lo ausente.

*Logos: reunión del ser.*

§ 16. En un conocido pasaje del *Menón* lo presente se halla representado por unas líneas trazadas sobre una superficie.

Tales objetos presentes son anteriores al habla. A eso presente pertenecen muchas otras cosas que no se hallan presentes. Si todo lo que pertenece a lo presente estuviera también presente, el lenguaje, como es el caso de Dios, sería innecesario<sup>16</sup>. Pero no es así para el hombre, pues el ser de esas líneas se prolonga más allá de lo presente. La tarea del lenguaje consiste en *reunir* (*λέγειν*) en lo presente todo lo que le pertenece, es decir, el ser. La obra del hablar es el enriquecimiento del ser de lo presente<sup>17</sup>. En el ejemplo citado vemos con toda claridad cómo el discurso de Sócrates empieza y cómo poco a

<sup>15</sup> La presencia (Anwesenheit) es, según Heidegger, el sentido del ser de los griegos.

<sup>16</sup> Si nada hubiera presente, por otra parte, el lenguaje sería imposible, pues no habría *de qué* hablar.

<sup>17</sup> Lo ausente es lo que no está presente *debiendo estarlo* (*στέρησις τοῦ ὄντος*). Tal la Idea platónica. Ella viene a ser aquella *totalidad* de lo ausente que sólo fragmentariamente el hombre (salvo en el caso de lo artificial, que es obra suya) puede ir trayendo a presencia (*ἀνάμνησις*). Lo mismo es la Idea kantiana, sólo que ésta no tiene un lugar trascendente para lo ausente no traído todavía a presencia, sino que ella misma no consiste en otra cosa que en el infinito traer a presencia lo ausente. El hombre *habla* para traer a presencia lo ausente. Ese es su modo de mantenerse en relación con el ser; por eso se define como *ζῶον λόγον ἔχον*.

poco va haciéndose presente todo lo que en un principio allí faltaba, y cuando se completa, el discurso llega a su fin. Ha cumplido su obra, el *lógos*. Dicho discurso es, en su totalidad, una estructura predicativa compleja. Pero no está en el aire. Está referido a algo que no se *dice*, pero que está ahí presente, siendo el nombrar la única forma de lenguaje de que es susceptible <sup>18</sup>.

*El riesgo de la equivocidad.*

§ 17. Llamamos *pura* a una estructura predicativa referida a un sujeto cuyo nombre no aparece en el contexto. Una tal estructura suele darse siempre que se tematice expresamente la esencia pura de un objeto, lo que no puede hacerse sin la presencia constante de dicho objeto.

Toda estructura predicativa pura corre el riesgo de la equivocidad. Este riesgo consiste en la posibilidad de que se pierda la presencia del objeto del cual se habla. Largos desarrollos discursivos pueden constar de muchos sujetos y predicados gramaticales, lo cual no obsta para que, ontológicamente, constituyan estructuras predicativas en las cuales no se nombra aquello de que se habla. Esto puede ser así, primero, porque, como ya hemos señalado, la finalidad esencial del discurso no es nombrar lo presente, sino traer a presencia lo ausente; y, segundo, porque el discurso cuenta constantemente con lo presente.

<sup>18</sup> La indiferencia total de la gramática a estas relaciones esenciales pone de relieve cuán poca autoridad tiene para decir algo sobre la esencia del lenguaje. En la medida en lo que pretende, es ella una interpretación del lenguaje nacida en una dada circunstancia histórica y consolidada a través de siglos. Actualmente hay una disciplina que se arroga competencia sobre la esencia del lenguaje: la llamada Teoría del lenguaje. Parte del lenguaje como expresión del pensamiento por medio de signos. Pero el lenguaje no es fundamentalmente expresión de pensamientos, aunque también se haga de él un uso técnico con ese objeto. Además no podría servir a ese fin, si nos faltara el ser, que él tiene por competencia esencial, *reunir* en lo presente. El fracaso de la *Teoría del lenguaje* se pone exteriormente de relieve en su incapacidad para interpretar las oraciones sin sujeto. Pero si, de acuerdo con nuestra opinión, hay estructuras predicativas puras, las oraciones sin sujeto serían simplemente el más elemental ejemplo de ellas.

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

Al respecto es importante no olvidar que el discurso va dirigido a alguien, que forma, con el hablante, una comunidad.

#### *Lo presente y la comunidad de hablantes.*

Lo presente, por su parte, es tal para toda la comunidad de hablantes, pues si lo fuera sólo para uno de sus miembros, no se trataría de lo presente de por sí, sino de algo traído a presencia por el pensamiento<sup>19</sup>; el hablante cuenta con la presencia de lo presente para todos los participantes del discurso (en forma activa o pasiva); ello posibilita un discurso hecho de puras estructuras predicativas, es decir, que no nombra aquello de que se habla, sin que esta omisión destruya la univocidad del discurso. Quien llegó de improviso a una reunión de hablantes, así haya escuchado un buen rato, o bien no entendié nada de lo que se dice, o bien lo entendié mal, hasta que pregunta de qué se habla, enterado de lo cual el discurso se vuelve para él, igual que para los demás, perfectamente unívoco. Forma, pues,

<sup>19</sup> Esta es, pues la diferencia entre el pensar y el hablar: el que piensa y nada más, trae objetos a presencia sólo para sí; el que habla los trae, en cambio, a presencia de la comunidad de hablantes. Pero lo que ya está presente, debe estarlo para todos los que se hallan en el mismo sitio (o situación), ya sea que hablen o simplemente que piensen. Pues tampoco el mero pensar produce la presencia de lo ya presente, sino sólo la de lo ausente. Pero un traer a presencia puramente mental, que, al parecer, bastaría para el hombre solitario, es insuficiente incluso para éste. La presencia efectiva de lo traído sólo adquiere seguridad si es la comunidad quien lo trae a presencia. Y esto sólo se puede realizar con el habla. Por eso aun el mero afirmar del filósofo está dirigido a otro y es en el fondo un consultar, pues sólo del diálogo viene la verdad. Por eso no se define el hombre como el viviente que meramente piensa, sino como el que habla. Por esa razón son erróneas también las definiciones instrumentales del lenguaje (medio para la expresión del pensamiento) que lo caracterizan por su referencia al pensamiento. Más acertado sería lo contrario, esto es, definir el pensamiento a partir del lenguaje, como un déficit del mismo. Ello al menos en la medida en que haya de mantenerse alguna diferencia entre pensamiento y lenguaje, pues el pensamiento, en su sentido pleno (no ya como *mero* pensamiento) es, en tanto que pensamiento hablado, idéntico al lenguaje. Aun allí donde no se hace expresamente la diferencia entre mero pensamiento y pensamiento pleno, debe entenderse que se habla del pensamiento pleno cuando es entendido como un vincularse objetivamente al ser (eso es, pues, el lenguaje) y no como un simple forjarse representaciones.

parte esencial de todo discurso, mucho que no se *dice* y sin cuya constante presencia quedaría destruida la univocidad del mismo.

*La esencia de la interpretación.*

§ 18. Pero justamente el hecho de que lo presente no sea *dicho* y frecuentemente tampoco *nombrado*, abre la posibilidad de que hablantes extraños a la comunidad originaria del caso, por ejemplo, lectores de un texto muy alejados del mismo en el tiempo, al intentar penetrar en actitud comprensiva en dicha comunidad (es decir, leyendo el texto) no tengan por presente lo mismo que en ella lo fuera, en cuyo caso se enfrentarán con un problema de comprensión de lo hablado que es típico de esta clase de situaciones, y que puede, en cierto modo, asimilarse al caso recientemente citado del que ha llegado de improviso a una reunión de hablantes. No siendo posible preguntar al texto de qué se trata, *no habrá manera de eludir la equívocidad resultante*. El sentido dependerá entonces de condiciones muy variables, pero ajenas a la situación originaria del discurso. El lector en cuestión, como es natural, se verá obligado a intervenir en el discurso que trata de entender, componiendo de alguna manera los pensamientos y formando al respecto las más probables hipótesis. A esta composición de pensamientos ajenos es lo que llamamos *interpretación*. La necesidad de la interpretación obedece, por consiguiente, a la pérdida de lo *presente* originario.

Imaginemos lo que sería la lectura actual del citado pasaje del *Menón* para un sujeto carente de intuición espacial y que, en consecuencia, no estuviera en condiciones de tener por presentes figuras espaciales. Surgiría entonces automáticamente la equívocidad del discurso. Lo esencial de la equívocidad radica en que la pérdida de lo presente no es advertida, porque si lo fuera, no habría equívocidad, sino conciencia de la imposibilidad de entender. Se buscaría lo presente aunque no se lo pudiera encontrar, pero no se daría sentido alguno a lo leído mientras no apareciese lo presente echado de menos.

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

El discurso se torna equívoco sólo si el lector supone que lo presente del mismo es *patente* y que nunca se puede perder. Entonces tratará de construir el sentido por sus propios medios, y cualquier sentido que surja como resultado habrá operado automáticamente el reemplazo de lo presente originario por otra cosa. Si el sujeto del caso no carece de intuición espacial en el ejemplo citado, entonces participará de la presencia originaria del discurso, aun cuando esté distanciado más de veinte siglos de la fuente del mismo, pues todo ese tiempo cronológico no será nada a los efectos de la constitución de la comunidad de habla exigida por la presencia de lo presente<sup>20</sup>.

#### *Textos teológicos platónicos que no nombran a Dios.*

§ 19. Aun cuando no se haya perdido el sentido de lo presente, puede sobrevenir equivocidad, si dicho sentido se ha debilitado, o, sobre todo, si ha sido olvidado (lo que suele ocurrir normalmente por el transcurso del tiempo histórico —no cronológico—) y si, además, el discurso que se trata de entender es puramente predicativo, de manera que no nombra por su nombre el sujeto de que se habla. En esos casos este último factor es el decisivo, porque el nombrar es en ellos frecuentemente la única manera de mantener la univocidad. Ejemplos de tales desarrollos predicativos puros son los discursos platónicos que en *La República* y en el *Timeo* más extensamente nos hablan del supremo Bien y del artesano del universo y que, en la

<sup>20</sup> Resulta tal vez insólito hablar de la presencia de lo ocurrido hace veinte siglos. Pero tal lenguaje tiene perfecto sentido, como se infiere de las precisiones lingüístico-ontológicas que anteceden. Hay, pues, otra clase de tiempo, otras relaciones de contemporaneidad y de sucesión, que no son las que neutralmente, sin atender al sentido de nada de lo que suceda, mide mecánicamente el astro o el reloj. Creo que será propio hablar aquí de tiempo ontológico, por oposición al meramente astronómico. Sobre esta especie de tiempo véase M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit*, § 83; del mismo, *Holzwege*, Frankfurt, 1963, p. 309 ss.: *Die Geschichte ist immer Seisgeschichte*. También ORTEGA Y GASSET, *Historia como sistema*, Madrid, 1958.

forma que hemos expuesto en la primera parte de esta investigación, han sido objeto de todas las interpretaciones posibles, dados los supuestos que la situación del hombre moderno ofrece para tal tarea. Dios, aquello de que se habla, no aparece nombrado en ellos por su nombre, a pesar de que —y por eso mismo— se halla ininterrumpidamente presente a lo largo de todos ellos. Pues no son sus nombres los de Bien, artesano, o finalidad universal, aunque todos esos términos son necesarios, ya como predicados de Dios, ya como integrantes de estructuras predicativas complejas que se dicen de Dios.

*La pérdida de lo presente originario del discurso teológico platónico.*

§ 20. Tal es la razón de la equivoicidad de dichos textos testimonial y ratificada por cada nueva interpretación. Causa de dicha equivoicidad y de la consiguiente multiplicación de interpretaciones es *la pérdida de lo presente originario del discurso teológico platónico*. Las interpretaciones creadas para remediarla operan el reemplazo de lo presente originario por otras cosas: el Bien (Festugière), la Finalidad universal y *das Reich der Werte* (Windelband), el dios en el sentido genérico del término (Brochard, Gilson), el Bien y el artesano universal sucesivamente (Schuhl) o ninguno de ambos en forma exclusiva (Gigon, Rivaud). Todos esos entes son tomados del texto platónico y utilizados con un significado que no tuvieron en Platón, pues él los empleó como miembros de estructuras predicativas puras y ahora resulta que son tomados por aquello *de que* se habla. Esto implica una distorsión general del decir platónico, aparte de que los citados términos, sacados de su puesto sintáctico-ontológico, reciben en los diversos intérpretes el sentido que ellos pueden comprender, como en particular se ve en Windelband, el cual habla de *valores*, que no son nada interpretable según la escuela platónica, sino según la escuela idealista de Baden, y así en los demás casos, sea que los malentendidos afloran en el lenguaje que emplean o que se mantengan ocultos.

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

Qué es el Dios platónico y en qué forma aparece su *presencia* innombrada a lo largo de las complejas estructuras predicativas puras que tienen por fin traer a presencia su esencia, no será para nosotros, por todo lo dicho, el objeto de una interpretación más. Sólo nos proponemos obtener de Platón mismo, no de nosotros, la medida del sentido de dichas estructuras. Condición para hallar lo que buscamos es partir de un discurso unívoco sobre Dios, por breve que sea, esto es, un discurso donde Dios sea *nombrado*. Con eso estaremos en condiciones de recobrar lo originario perdido. Sólo después tendrá sentido atender al significado de las estructuras predicativas en las que se trae a presencia el ser de lo nombrado. El intento que emprendemos tiene un sólo motivo: haber echado de menos lo presente de que hablan las citadas estructuras.

#### III. LA PRESENCIA DE DIOS

§ 21. Llamar a Dios por su nombre propio es considerarlo exclusivamente como tal, no como artesano, como Bien o como Finalidad, por ejemplo. Pues todos estos son nombres comunes a Dios y a otras cosas. Su pertenencia a Dios es asunto de la filosofía. Pero mayor autenticidad tienen otras determinaciones esenciales de Dios, que son aquellas con las cuales él mismo se presenta y manifiesta originariamente, y que posibilitan que se comprendan en él después las restantes partes de su esencia que el filósofo tiene por misión traer a presencia.

El nombre propio no significa esencia. Por lo menos no significa la esencia que se ha traído a presencia mediante un discurso predicativo. "Dios" es un nombre de esta clase, como "Simias" y "Sócrates". Estos nombres son palabras que sirven *únicamente* para nombrar lo presente.

Nombres como *hombre, dios*, son comunes. Pueden servir, igual que los anteriores, para nombrar lo presente, pero se usan además

como connotativos de esencia, como cuando decimos “Sócrates es hombre”, “Apolo es dios”.

Un discurso donde lo presente sea nombrado con nombres comunes puede ser unívoco o no, pero el uso de nombres propios evita siempre la equívocidad.

§ 22. El siguiente pasaje del libro X de La República reúne a nuestro juicio las condiciones de un discurso perfectamente unívoco sobre Dios. Con simplicidad y economía de medios expresivos *Dios mismo* se hace visible en él <sup>21</sup>.

[Todo ente (un lecho, por ejemplo) se presenta en tres grados fundamentales: la *Idea* (el ser), la *cosa sensible* (apariciencia de la Idea) y la *imagen* (*εἶδωλον*, apariencia de la cosa sensible)]

“No se presentan acaso estos lechos de tres maneras?” “Uno, que es el lecho en sí mismo y cuyo autor podemos decir que es Dios. Pues si no, ¿quién otro podría serlo?”

“A mi entender no puede ser otro sino él.

“Después un segundo: el del carpintero.

“Sí, dijo.

“Y un tercero: el del pintor; o no es así?”

“Sea.

“Es así que pintor, carpintero y Dios son tres que producen cada uno una forma distinta de lecho.

“Así es.

“Al lecho esencial Dios lo ha hecho único (*ἐποίησεν μίαν μόνον*), ya sea porque no quiso hacer mayor número, ya sea porque obró en virtud de alguna necesidad; de manera que dos o más lechos de esta clase es algo que Dios no ha producido ni producirá.

“¿Por qué?, preguntó.

“Porque, si hubiera hecho dos, debería aparecer un tercero en calidad de Idea según la cual aquellos dos se habrían hecho, y este tercero sería entonces el lecho esencial y no aquellos dos.

“Es verdad, dijo.

“Yo creo que Dios sabía esto, de manera que, queriendo ser en verdad el

<sup>21</sup> *Rep.*, X, 597b-d.

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

“productor (ποιητής) de un lecho auténtico y no el artesano (δημιουργός) de tal “o cual lecho particular, ha producido (ἔφυσεν) el lecho esencial haciéndolo único.

“Es lo que me parece.

“Quieres que le demos a Dios el nombre de productor del ser (φουουργός) de “ese objeto o algún otro nombre semejante?

“Bien lo merece, pues él ha producido en su ser (φύσει πεποίηκεν) este objeto “y todos los demás de su clase”.

*El sujeto del discurso es Dios y no los dioses.*

§ 23. Aquí no cabe duda alguna de que se habla de *Dios*, no de un ejemplar —así sea el más perfecto— del género de los *dioses* (único admitido por intérpretes como Brochard y Gilson).

Los dioses múltiples, en sus distintas especies y jerarquías, dependen de las Ideas en igual medida que todas las cosas sensibles naturales, pues aquéllos y éstas, por diferentes que sean, pertenecen por igual a la categoría de entes de segundo grado (productos de artesanía) a que se refiere el filósofo en el texto transcripto. Platón pone en esta categoría a todos los entes de los cuales existe o puede existir *más de uno* en su especie. Sólo de las Ideas existe necesariamente un ejemplar único. Ahora bien, todos esos entes de segundo grado, ya sean dioses, cosas naturales o cosas artificiales, presuponen las Ideas según las cuales han sido producidos artesanalmente. Esta producción artesanal es distinguida por él con marcado énfasis de la producción no artesanal de las Ideas. Pues dice que Dios quiere ser el productor de un lecho auténtico, es decir, del lecho en sí y único, no el artesano de tal o cual lecho particular, y por ello busca para Dios como productor un nombre distinto del de artesano (δημιουργός) y elige a ese efecto el de φουουργός. El significado de este término ha de obtenerse, pues, de la distinción señalada y no de otra cosa, por eso lo hemos traducido como “productor del ser”, aunque su significado común es el de “progenitor”. La φουουργία ha de entenderse exclusivamente como producción de esos objetos únicos cuya unicidad no depende simplemente de la circunstancia de que no se hicieron más, sino que es ne-

cesaria. Estos objetos únicos, las Ideas, son los entes de primer grado. *Φυτουργία* es exactamente *producción de Ideas*. Por consiguiente, si los dioses múltiples dependen de las Ideas igual que todas las cosas de su mismo grado de ser, entonces dioses y cosas sensibles se hallan a igual distancia ontológica tanto de las Ideas como de Dios, productor de éstas. Del texto mismo surge por tanto una diferencia ontológica radical entre Dios y los dioses, motivo por el cual, si el discurso habla de Dios, se halla inequívocamente determinado el objeto sobre el cual versa.

*El plano de Dios no es inferior al de la Idea.*

§ 24. El pasaje transcrito distingue tres planos bien diferenciados: a) el de las Ideas y su productor; b) el de las cosas múltiples y su productor; c) el de las imitaciones y su productor. Los géneros de producción que corresponden a cada uno de esos planos son, respectivamente, la *φυτουργία*, la *δημιουργία* y la *μίμησις*.

Existe además una peculiar correspondencia de dignidad entre las diversas especies de entes y las diversas especies de productores. El producto ontológicamente inferior, la imagen (*εἰδωλον*), corresponde a un productor igualmente inferior: el imitador. Lo mismo ocurre en el plano de la artesanía. Finalmente la excelencia ontológica de las Ideas se explica por la excelencia ontológica de Dios. De esta manera se pone de relieve el puesto ontológico de Dios en el ser, que no es, como interpreta Gilson, subordinado a las Ideas, sino perteneciente a su mismo plano.

*No existe un grado ontológico superior al de la Idea.*

§ 25. Aquí se hace ya visible también otro error frecuentemente sostenido: el de colocar a Dios *por encima* de las Ideas junto con la Idea del Bien a la cual se lo identifica. Pues la relación entre Dios y las Ideas se halla íntegramente dentro del primer grado de ser, y

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

no ocurre, como tal pudiera parecer, que existe un cuarto grado que le correspondería a Dios en su calidad de hacedor de Ideas, como si el ser hacedor implicara superioridad sobre lo hecho. Es evidente que Platón no entiende la situación de esa manera, pues dice claramente que los grados ontológicos son tres y que a cada uno corresponde un productor y un producto (Aun cuando en otros lugares distingue cuatro grados, por ejemplo en el libro VI de La República, el más alto es siempre el de las Ideas). Si admitiéramos que hay superioridad ontológica por parte del productor como tal, no deberíamos distinguir tres sino seis grados. La dependencia del producto con respecto al productor es una idea moderna que no halla fácilmente cabida en el pensamiento platónico. Platón entiende esa relación más bien como interdependencia o copertenencia, de modo que existe una ordenada proporción entre los extremos de la relación. La relación que platónicamente implica diferencia de grado ontológico no es la de productor-producto, sino la de modelo-obra. La imitación se hace, por ejemplo, según un modelo que le es superior, a saber, la obra del artesano; la obra del artesano se hace a su vez según un modelo que le es superior, a saber, la Idea. Pero esta última no tiene modelo alguno, como dice Platón expresamente en el pasaje citado, no hay, por consiguiente, nada por encima de ella.

*Atributos primarios de Dios:*  
*carácter personal y dignidad suprema.*

§ 25. Por todo ello es evidente que Platón testimonia ahí una doctrina de Dios que contradice abiertamente las tesis de Windelband y Gilson. Pues, en contra del primero, el Dios que aparece aquí es *persona* (*φύσις*, *δημιουργός* y *μιμητής* son, por igual, personas); y en contra del segundo queda de manifiesto que el carácter personal de Dios no implica subordinación a las Ideas.

*La dualidad persona-cosa como principio ontológico.*

Es por consiguiente un error de ambos intérpretes creer que el plano platónico del ser propiamente dicho es un plano de puras cosas. Platón, en cambio, distingue en forma clara y expresa personas y cosas en cada uno de los planos. Es más, parece que esta distribución es necesaria, pues al estar el ser entendido desde el punto de vista de la producción, no puede haber un ente que no sea el producto de algún productor personal. Puede decirse incluso que esta dualidad persona-cosa es el principio que sustenta todo el edificio del ser en sus distintos planos.

Pues así como las imitaciones necesitan un imitador que las produzca, y las cosas sensibles un artesano, así las Ideas, de acuerdo con el mismo principio, exigen también *alguien* que las haga.

*Necesidad de la dualidad persona-Idea.*

Esto es para Platón tan evidente, que no pregunta siquiera *si hay* un autor para las Ideas, sino *quién es*. Y también es muy significativa la forma en que se formula la respuesta: "Podemos decir que es Dios el autor de las Ideas, pues quién, si no, podría serlo?" Esta respuesta da claramente a entender que *se parte del supuesto indiscutido de un autor de las Ideas*. Al nivel de ese supuesto dicho autor no necesita todavía hallarse determinado como la esencia de Dios. Imaginemos el estado de la cuestión en el momento en que es formulada la pregunta quién es el autor de las Ideas, cuando todavía no ha recibido la respuesta, y preguntémosnos qué es Dios para Platón en ese momento, es decir, antes de ser descubierta su esencia de autor de las Ideas. Esto es lo mínimo que puede ser afirmado: Dios es una persona del conocimiento de Platón con anterioridad e independientemente de la cuestión surgida ahora al hacerse necesario preguntar quién ha producido las Ideas.

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

#### *Dios no es construcción filosófica.*

Hay aquí por consiguiente un conocimiento directo de la persona de Dios que es anterior al conocimiento de su esencia, lo mismo que si yo conociera primero a Sócrates y más tarde descubriera que es filósofo o que tiene tales y tales propiedades. Cuando veo a Sócrates no veo la filosofía que hay en él, la filosofía no está presente en Sócrates cuando lo veo simplemente, es necesario traerla a presencia mediante un acto secundario de conocimiento de la esencia. El discurso platónico testimonia que Dios es también un conocido de esa manera primaria e inmediata, en cuyo rostro no se lee, cuando se lo tiene a la vista, su condición de autor de las Ideas. Para descubrir esa condición de Dios es necesario primero haber descubierto las Ideas, que no son cosas que se hallan ahí públicamente al alcance de cualquiera. El problema de la producción de las Ideas surge cuando nos preocupamos de profundizar su esencia. Sabemos que tienen un productor y, al preguntar quién es, recién entonces nos acordamos de ese conocido que, por su nombre, llamamos Dios, ya que, entre todos los conocidos, es el único a nuestro juicio que es capaz de producir Ideas. Esto quiere decir: Dios no tiene su suelo natal en la filosofía (eso llamamos en este momento a la teoría de las Ideas); Dios no es una construcción filosófica.

Pues las cosas podían haber sido de otra manera. El filósofo podría haber descubierto las Ideas, comprobado que tienen un productor personal y haberle puesto, acto seguido, a este productor, como nombre, la palabra Dios, denominación que no agregaría nada nuevo a lo filosóficamente descubierto ni presupondría tampoco el conocimiento previo de la persona de alguien. Dios sería en ese caso simplemente el nombre puesto a una construcción filosófica. Esta construcción sería un predicado o conjunto de predicados de un sujeto equis, al cual nunca se lo ha conocido por su presencia. Se da de él simplemente una información predicativa mediante la cual podrá ser reconocido si alguno un día se tropieza con él, momento en el cual recién se adver-

tirá cuál es su presencia. Tal Dios no es el de Platón, pero sí el Dios platónico de muchos intérpretes que “llaman Dios al Bien”, como si la palabra *Dios* fuera simplemente otro nombre para lo mismo que es llamado *Bien*. Para Windelband, por ejemplo, Dios, la Razón, la Causa, lo Uno, lo Bueno “designan una y la misma cosa, a saber, la finalidad universal absoluta... Sólo su designación cambia según los distintos objetos y problemas a los cuales es aplicado” (v. § 3). También Gilson, aunque no comparte esa posición, exige, para compartirla, que *Platón llame Dios a su Bien*.

Para Platón no se trata de llamar *Dios* al sujeto ignorado de una esencia conocida, ya sea ella el Bien, la condición de autor de Ideas, de autor del mundo o cualquier otra; sino de justamente lo contrario, a saber, llamar esto o lo otro a *Dios*: “Quieres que le demos a Dios el nombre de *φύτουργός*...?” Y esto sólo se puede hacer con una persona cuya presencia se conoce ya de antemano.

*La filosofía no produce la presencia de Dios.*

Si Dios hubiera nacido de la filosofía, sería tan precario como ella, pues la filosofía está hecha de posiciones, de afirmaciones, de estructuras predicativas. Estas, por sólidas que sean, están nutridas solamente por la sustancia del pensamiento, y por lo tanto se hallan sujetas a discusión y son revocables, ya sea con razón o sin ella. El Dios platónico no es un principio filosófico. Su patria originaria no es la filosofía, sino la religión. Es en ésta donde se encuentra la presencia de Dios originariamente. Ciertamente entra ese Dios en el contexto filosófico para recibir en él precisiones y determinaciones filosóficas, de modo que se hace objeto de pensamiento y no sólo de creencia, de manera que seguramente su esencia se transforma: pierde acaso la de un Zeus y toma otra más rigurosa, acaso la de *Μοίρα* o la de *Δίκη* (Parménides), o, como en el presente caso, la de *φύτουργός* o productor de las Ideas. Pero no recibe su presencia de la filosofía. El objeto de la filosofía platónica, en cuanto teología (y lo mismo

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

ocurre con la aristotélica) no es afirmar y mucho menos *demostrar* la presencia (existencia) de Dios, sino sólo determinar su esencia. La presencia de Dios es lo *nombrado* con su nombre propio; todos los restantes nombres DICEN algo sobre Dios, esto es, traen a presencia determinaciones esenciales.

*El τί ἐστιν no versa sobre lo presente.*

Si bien el nombre propio no dice en verdad nada sobre la esencia de su objeto, tampoco es ello necesario, si el objeto es realmente presente. Tal vez se le ocurra sin embargo a alguien preguntar cómo se determina qué es lo presente. A esta pregunta nunca podrá responderse dando una regla objetiva, pues toda aplicación de reglas se funda ya sobre el principio de lo presente como base de todo lenguaje posible. Por otra parte es innecesaria tal determinación. Es un hecho que en cada momento nos encontramos con lo presente como ya dado; toda pregunta sobre qué es lo presente llega, pues, en todos los casos, demasiado tarde. Ningún τί ἐστιν versa sobre lo presente.

§ 27. Resumiendo las consideraciones que llevamos formuladas sobre el citado pasaje del libro X de *La República*, podemos decir:

#### *Recapitulación*

1º) Dicho pasaje es un discurso perfectamente unívoco, por cuanto nombra con su nombre propio aquello de que se habla.

2º) Aquello de que se habla en este discurso es Dios *mismo*, es decir, dado en su presencia.

3º) La mismidad de Dios se halla también atestiguada por dos atributos primarios no aportados por el discurso filosófico y que aparecen dados con la presencia de Dios: el carácter personal y la dignidad ontológica suprema.

4º) El discurso propiamente filosófico consiste en la determinación de la esencia de Dios como *φντουργός*, autor de las Ideas.

5º) Dichos resultados nos permiten tomar posición sobre las interpretaciones principales que se han hecho de la teología platónica, a saber: a) Dios es cosa, no persona, puesto que es el sumo Bien (Windelband); b) Dios es persona, no cosa, y por eso no es el sumo Bien, sino un dios inferior subordinado a las Ideas (Brochard, Gilson). Lo que afirmamos sobre dichas interpretaciones es lo siguiente: se hallan en contradicción con el 2º, 3º y 4º de los resultados arriba enumerados.

*Paso a la investigación de la φντουργία*

§ 28. Una vez asegurada la posesión de Dios mismo en la inequívocidad de su presencia, es decir, prescindiendo de todo recurso a interpretaciones, única manera de obtener un punto de partida firme para la investigación del pensamiento teológico platónico, la *φντουργία* es el primer objeto que dicha investigación debe proponerse, pues ella es el único predicado que Platón atribuye en forma directa, expresa y libre de toda ambigüedad a Dios. Nuestro objetivo es ahora no perder el contacto con este Dios hacedor de Ideas que hemos encontrado y no interpretado y de cuya autenticidad, por consiguiente, no puede dudarse. Nuestra actitud con respecto a la esencia del Bien será de espera, ya que él mismo, según el método que nos hemos propuesto, deberá definirse, con la menor intervención nuestra posible, en su necesidad de ajustarse a Dios, ahora ya conocido —y no a la inversa— de la misma manera, como ya dijimos, que los valores de una incógnita se determinan en función de valores ciertos dados.

*La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

IV. LA INTERPRETACION DE LA *θεωπία* GRIEGA COMO CONOCIMIENTO REPRESENTATIVO Y SU PAPEL COMO OCULTACION DE LA PRESENCIA DE DIOS

*Dificultades para la conservación de un Dios productor de Ideas*

§ 29. Pero la conservación de este Dios presenta serias dificultades. Pues cómo podrá Dios, o quienquiera que sea, hacer Ideas? ¿No son ellas acaso eternas e inmutables? Ya que no nacen, ¿quién puede hacerlas nacer? Tampoco se deterioran con el tiempo; no se ve pues que haya alguna vez necesidad de hacer otras nuevas. En suma, un Dios hacedor de Ideas resulta un imposible, pues se halla en flagrante contradicción con los principios más asegurados del pensamiento platónico. No parece si no que hay que abandonar tal concepto de Dios, salvo que lo hagamos objeto de una interpretación que elimine los citados aspectos contradictorios. O tal vez lo más hacedero será repetir lo que se ha hecho hasta el presente, dejar simplemente de lado y sin citar textos como el comentado, en calidad de anómalos, y traer a colación únicamente aquellos que puedan ser utilizados con éxito en una interpretación coherente.

*El concepto tradicional de *θεωπία* como conocimiento representativo*

§ 30. El pensamiento de un Dios hacedor de Ideas parece no encontrar cabida alguna en el sistema platónico, de manera que, a lo sumo, debería ser considerado sólo como un intento impotente o malogrado, ya que *la única relación que un ser personal puede tener con las Ideas es la meramente teórica*. Las Ideas sólo puede ser contempladas o conocidas, nunca producidas.

*El concepto de la *θεωπία* pensado aquí es el de un conocimiento en el cual sujeto y objeto se enfrentan recíprocamente manteniendo cada uno su identidad propia, y de tal manera, que el sujeto es determinado por el objeto. A la determinación producida por el objeto*

*en el sujeto se la llama representación. Ésta se halla en el sujeto como la imagen en el espejo. Θεωρία es, en suma, conocimiento especulativo.*

En el conocimiento de las Ideas por Dios las Ideas son, en consecuencia, lo determinante, Dios lo determinado, y un tal principio de pasividad no puede evidentemente asumir el puesto de máxima altura y dignidad en la totalidad del ser.

*Confirmación por la teología aristotélica*

§ 31. Una confirmación de esta interpretación parece ofrecerse también en la posición de Aristóteles, quien precisamente no habría podido dar a Dios el puesto ontológico más elevado, si no hubiera desalojado de ese lugar a las Ideas. Y en concordancia con la misma interpretación, ocurre que el Dios de Aristóteles no conoce las Ideas o esencias de las cosas, porque ello implicaría el sometimiento del conocedor a lo conocido. De lo cual se infiere que la dificultad de un Dios platónico de máxima jerarquía es doble, pues, primero, no podría ese Dios hacer las Ideas, por lo ya dicho, y, segundo, no podría tampoco conocerlas sin estar sometido a ellas y por consiguiente en un plano ontológico decididamente inferior.

*La alternativa que se nos presenta*

§ 32. Toda esta argumentación da por resultado, al parecer, quedarnos sin el Dios hallado. El valor de este resultado, sin embargo, es muy relativo, pues descansa única y exclusivamente en un tejido de interpretaciones, las cuales, por razonables y coherentes que sean desde el punto de vista de nuestra capacidad de comprensión, valen en su totalidad mucho menos, como expresión del pensamiento platónico, que el simple hallazgo de Dios en los textos del filósofo y que hemos instituido como punto de partida. La citada interpretación tiene tanta importancia porque se refiere justamente a la relación de Dios con

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

las Ideas. Y esto a tal punto, que puede establecerse la siguiente alternativa:

O existe en el sistema platónico un Dios personal de la más alta jerarquía ontológica, y entonces es imposible que su relación con las Ideas sea un conocimiento meramente representativo, o bien la *θεωρία* divina es efectivamente una tal representación de las Ideas, y entonces no puede el Dios platónico ocupar el lugar más eminente en la totalidad del ser.

#### *Θεωρία como producción del objeto*

§ 33. El primer miembro de la alternativa tiene como fundamento, como hemos visto, la palabra misma de Platón en un discurso de perfecta univocidad. El segundo se basa en una interpretación nuestra. La elección no ofrece dudas para nosotros. Siguiendo el método que nos hemos impuesto, elegimos el primer miembro. Esto traslada el centro del problema a la esencia de la *θεωρία* divina, como relación entre Dios y las Ideas. Ahora bien, acerca de este punto la palabra de Platón es intergiversable: dicha relación es la *φύσουργία*. La relación de Dios con las Ideas consiste en producirlas. La teoría divina es, según esto, no representación puramente espectacular, sino producción de su objeto.

Con esto se constata: no se trataba en realidad de la pérdida del Dios hallado, sino de una interpretación responsable de la ocultación de la presencia de Dios. El eje de tal interpretación es la concepción de la *θεωρία* como conocimiento representativo. Platón dice que tal conocimiento es una producción. El problema es ahora: qué entiende Platón por producción?

#### V. EL SISTEMA GENERAL DE LA *ποίησις*

§ 34. Producción (*ποίησις*) es el *arte* entendido como el *saber* y la *actividad* productora de objetos. En la lengua griega común el término

se refiere a la producción humana exclusivamente y en particular a lo artístico y a lo artificial. El griego común entendía por ese término una actividad contingente del hombre y dependiente de su voluntad. En ese sentido no es un concepto ontológico, sino meramente *práctico*, en el significado moderno del vocablo. Éste no es el modo en que Platón entiende la *ποίησις*.

La *ποίησις* platónica es un concepto ontológico, elaborado por la filosofía. Esto quiere decir que se refiere al ser *como tal*. Es tan extensa como el concepto de ente. Es correlativa del ente *en todos sus grados*. Todo ente, por consiguiente, es concebido como producto. Puede decirse que, según Platón, *ens et productum convertuntur*. A los tres grados fundamentales de entes corresponden tres grados fundamentales de *ποίησις*: a la Idea, la *φύσις* o producción del ser; al ente múltiple, en todas sus especies (dioses, cosas naturales y artificiales), la artesanía (*δημιουργία*); a las imágenes de toda índole, ya naturales, ya artificiales, la imitación (*μίμησις*).

En esta división no se tiene en cuenta qué especie de viviente es el productor en cada caso. En ella se atiende a las condiciones esenciales de la producción en cuanto tal. Según ello los vivientes resultan clasificados por su condición de productores: el *φύσις*, el *δημιουργός* y el *μιμητής*. Todos ellos son *ποιηταί*.

Un problema ulterior es determinar qué clase de vivientes o quién de los vivientes asume tal o cual de las citadas funciones productivas. Dicho problema se halla dilucidado en el párrafo citado del libro X de *La República* para el caso del *φύσις*: sólo Dios puede ser tal productor. *Δημιουργοί* pueden ser en cambio vivientes de muy diferente especie, pues en primer lugar lo son los hombres que producen las cosas artificiales; pero deben existir también otros artesanos distintos del hombre, ya que es producto de artesanía, según Platón, todo ente cuyas especies se multiplican o pueden multiplicarse numéricamente, como ocurre con todas las cosas naturales de la tierra. Los artesanos de

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

estas cosas no pueden ser sino dioses <sup>22</sup>, y los mismos dioses, en cuanto múltiples y sensibles (por lo menos los astros lo son), deben ser producidos a su vez, ya sea por otros dioses superiores (según la doctrina del *Timeo*), ya sea, en el caso de estos últimos, por un dios, que a su vez no es producido, el cual, como artesano supremo, es el autor directo o indirecto, es decir, por sí mismo o con el auxilio de otros artesanos, del mundo en su totalidad.

Es este artesano universal idéntico a la persona del *φουρυγός*? Tal pregunta no es susceptible de una respuesta inmediata. Pero, en principio, nada se opone a que sea afirmativa, ya que no se ve por qué un mismo ser personal no ha de poder reunir en sí la doble condición de artesano y de productor de Ideas.

Finalmente, así como existen artesanos humanos y divinos, deben existir también imitadores humanos y divinos, ya que al lado de las imágenes producidas por el hombre, como son las cosas pintadas o representadas literariamente, hay las imágenes que el hombre no ha producido, por ejemplo, los reflejos, los sueños y las sombras <sup>23</sup>.

<sup>22</sup> El concepto de los dioses como artesanos de la naturaleza es exclusivamente platónico y no griego en general, pero se funda en una concepción de los dioses y de la naturaleza que es común a todo el pensamiento antiguo. Ya se dijo más arriba que los griegos, además de un Poder personal supremo, tenían —un tipo de ente que ya no desempeña papel alguno en ninguna concepción moderna del mundo— dioses múltiples y diversos en jerarquía y dignidad, los cuales vivían mucho más cerca de los hombres, de los animales y de las cosas naturales en general, y esto hasta el punto de que puede hablarse de una convivencia universal y de una misma sociedad de vivientes extendida por todas las regiones del universo (cielo, aire, tierra y agua), integrada en común por la población humana y por la no menos abigarrada y rica población de dioses y *δαίμονες*, muchos de los cuales habitaban en las montañas, bosques y fuentes, en los templos y hogares de los hombres en relaciones definidas con ellos y con las cosas naturales. Tales afirmaba que el mundo estaba lleno de dioses y Heráclito sostuvo una vez, encontrándose en una tahona frente a unos visitantes extranjeros, que también en ese lugar había dioses. Los *δαίμονες* son semejantes a fuerzas naturales. Los pensadores más antiguos los llamaban también dioses, pero Aristóteles ya distingue unos de otros, reservando el nombre *δῖος* para los seres superiores que están en relación con los hombres, por eso dice: *la naturaleza es demoníaca y no divina. De divinatione*, 463b12-15).

<sup>23</sup> *Rep.*, VI, 509d.

§ 37. Quedan así determinados tres grados ontológicos fundamentales en relación con las formas de producción <sup>24</sup>.

## SISTEMA

## DE LOS GRADOS ONTOLOGICOS

<i>Forma de ποίησις</i>	<i>Producto</i>	<i>Ejemplo</i>	<i>Grado</i>
ΦΙΤΟΤΡΓΙΑ (producción del ser)	El ser mismo (Idea)	El lecho en sí	1°
ΔΗΜΙΟΤΡΓΙΑ (artesanía)	La obra ( <i>εργον</i> )	El lecho fabricado	2°
ΜΙΜΗΣΙΣ (imitación)	La imagen ( <i>ειδωλον</i> )	El lecho pintado	3°

§ 38. Platón habla expresamente de grados ontológicos <sup>25</sup>. La Idea es el grado primero porque es previa a todos los demás modos del ente, condición primera de toda obra (incluyendo al viviente que le es correlativo) y de toda imitación. (El término *obra* es usado por el filósofo en el significado estricto de producto de artesanía. No recibe ese nombre la Idea, a pesar de que también es fruto de una actividad productiva).

*Definiciones ontológicas exactas en función de los grados ontológicos*

La Idea sirve de modelo inmediato al artesano para producir su obra, y esta obra sirve después de modelo al imitador para sus imágenes. Esta relación jerárquica es necesaria y funda los grados ontológicos segundo y tercero respectivamente.

<sup>24</sup> *Rep.*, X, 597b.

<sup>25</sup> *Rep.*, X, 597c.

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

La distinción entre artesano e imitador es hecha con toda precisión: “¿Diremos que el pintor es también artesano y productor del objeto? —De ninguna manera. —¿Entonces qué es, en tu opinión, con respecto al objeto? —El nombre que me parece más adecuado es el de *imitador* de la cosa, de la cual los otros son *artesanos* <sup>26</sup>.

La imagen de la imitación es un fantasma carente de toda realidad: *φαινόμενα, οὐ μέντοι ὄντα γέ που τῇ ἀληθείᾳ* <sup>27</sup>.

La exactitud de los conceptos graduales así obtenidos permite definiciones rigurosas. El artesano puede definirse como el autor de un producto alejado del ser dos grados. El imitador es “el autor de un producto alejado del ser tres grados” <sup>28</sup>. La relación entre los tres grados de ser se expresa también del modo más adecuado y de una manera exacta mediante una proporción continua:

Idea : obra :: obra : imagen.

### *El problema de la multiplicidad de los grados ontológicos*

§ 37. Ahora bien, el hecho de que hay tres grados ontológicos y no dos solamente (ser y apariencia) presenta el problema de cómo comprender el ser de grado intermedio representado por las obras del artesano. Pues éstas *son* en mayor grado, al parecer, que las simples imágenes, pero no alcanzan a ser propiamente, pues la mesa del artesano “es algo que se parece a la mesa verdadera, sin serlo” <sup>29</sup>, una realidad incompleta (ibíd.), “una cosa oscura en comparación con la verdad” (ibíd.)

La admisión de tal intermediario no aminora, con peligro de destruirla, la radicalidad de la diferencia entre el ser y el no-ser? No va del ser al no-ser tanto como del todo a la nada? Por otra parte: si la

<sup>26</sup> *Rep.*, X, 597 d.

<sup>27</sup> 596e4.

<sup>28</sup> 597e.

<sup>29</sup> ! 97a.

mesa del artesano *no es*, ¿cómo puede haber algo, a saber, la mesa pintada, que posea un no-ser todavía mayor? No significa esto relativizar el ser?

*El carácter objetivo de la apariencia*

§ 38. Debe descartarse aquí una explicación de las apariencias que las reduzca a meros contenidos de conciencia sin algo que les corresponde en lo exterior. Tal interpretación nace en el pensamiento occidental posiblemente recién con Descartes. Las apariencias de que nos habla Platón son objetivas, y no sólo las constituidas por las obras artesanales, sino también los *εἶδωλα*, las meras imágenes de la imitación.

Los *εἶδωλα* y los *φαντάσματα* representan para el griego común tenues existencias sueltas localizables en el espacio y dotadas de un ser extraordinario<sup>30</sup>. Pero en la conciencia filosófica de la corriente eleática a partir de Parménides dichas imágenes carecen totalmente de ser. Pero esto no significa que sean reducidas a vivencias del sujeto. Ya Parménides admite (tercera parte de su poema didáctico) una fenomenología objetiva; no es pues de admirar que la encontremos también en los pensadores que siguen fundamentalmente los principios metafísicos del eleatismo, Aristóteles inclusive. La objetividad y exterioridad de entes que no existen es, empero, algo totalmente extraño a la moderna concepción del ser. Revela una experiencia del ser totalmente distinta de la nuestra.

<sup>30</sup> Lo que M. DETIENNE (*La notion de δαίμων dans le pythagorisme ancien*, Paris, 1963, p. 30) dice acerca de los *εἶδωλα* sobre los pitagóricos vale en general para la mayoría de la conciencia griega común: "Cuando los pitagóricos se representan los *δαίμονες* en la forma de *εἶδωλα*, se puede hablar de imagen objetiva, tanto más fácilmente cuanto que para los pitagóricos la visión de los *εἶδωλα* o de los *δαίμονες* no era una imagen mental, como sería para nosotros, que atribuímos las visiones de esa especie a la imaginación. Los *εἶδωλα* y los *δαίμονες* pertenecían para los pitagóricos al mundo exterior". *Ibid.* p. 43: "Para los pitagóricos, como para los griegos en general, el sueño no es un objeto mental... Las formas de la interioridad no han nacido todavía".

## *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

### *El concepto de distancia ontológica*

Para Platón, como para todos los pensadores de la citada corriente metafísica, no hay un ser fuerte diferenciado de un ser tenue, ni existe gradación alguna *en el ser mismo*. Todo ser es o no es de un modo absoluto. *Pero hay gradación de distancias al ser*. Los fenómenos, sin ser entes propiamente dichos, son hechos objetivos determinados por la mayor o menor distancia al ser en que se encuentran los hombres, los dioses, los animales, etc. En suma, la objetividad de la apariencia no es la objetividad del ser, sino la objetividad de una distancia. Desde luego, esta distancia no tiene nada que ver con el espacio: es una distancia ontológica.

Los grados ontológicos que Platón distingue son grados de esta distancia, tal como se expresa en la citada definición del imitador: "autor de un producto *alejado* del ser tres grados". Por consiguiente dichos grados no relativizan el ser y mucho menos lo relativizan haciéndolo dependiente del sujeto o de su constitución mental, y esto no ocurre ni con respecto al ser mismo, ni con respecto a las apariencias. Más bien la distancia al ser es la responsable tanto de las apariencias (deficiencias de ser) como de las formas del pensar (deficiencias de las almas) que le son correlativas. Los miembros de la correlación *representación-apariencia* no deben el uno al otro unilateralmente su deficiencia propia, sino que los dos juntos la deben al hecho objetivo de la distancia. Esto muestra una vez más cuán ligados ontológicamente se hallan entre sí el viviente (persona) y la cosa.

### *El sistema de las distancias*

§ 39. Dios es el único viviente que reside en la proximidad máxima al ser. El ser le es *inmediato*. Está en *contacto* con él. Le siguen en orden los dioses múltiples, los cuales se escalonan, dentro de su grado, según dignidad y perfección. Más lejos del ser se encuentra el hombre,

según sus diversas especies ontológicas, que son muchas<sup>31</sup>; y aun el animal tiene un puesto en esa escala, si bien el último de todos, y diferenciado también en múltiples jerarquías (animales del aire, de la tierra, del agua).

*El esquema de la línea*

§ 40. Esta multiplicidad de distancias dan al ser una correspondiente multiplicidad de aspectos y grados diversos de oscuridad y claridad. La idea de distancia ontológica aparece con mayor o menor relieve en todos los diálogos platónicos, pero tiene una particular expresión en el *esquema de la línea* expuesto en *La República* de la siguiente manera: "Supongamos ahora una línea cortada en dos partes desiguales: la parte del género visible y la del género invisible; corta de nuevo cada parte según la misma proporción; y siguiendo el grado de claridad u oscuridad relativas de las cosas, tendrás dentro del mundo sensible una primera sección: la de las imágenes. Llamo imágenes en primer lugar a las sombras, después a los fantasmas representados en las aguas y sobre los cuerpos opacos, lisos y brillantes, y todas las representaciones restantes del mismo género"<sup>32</sup>.

La segunda sección de la línea contiene todas las cosas que sirven de modelo para las imágenes de la sección precedente: "hombres, animales, plantas y todos los objetos fabricados por el hombre"<sup>33</sup>.

En la tercera sección<sup>34</sup> se encuentra el lugar ontológico de todos aquellos vivientes que han superado la impresión de realidad que pro-

<sup>31</sup> Véase *Fedro*, 248c-e, donde Platón nombra nueve de ellas, a saber, el filósofo, el rey fiel a la ley, el funcionario del Estado, el maestro de gimnasia, el adivino, el imitador, el trabajador manual, el sofista y el tirano.

<sup>32</sup> *Rep.* VI, 509d. Entre las restantes imágenes aquí mencionadas hay que incluir las resultantes de las artes imitativas humanas como la pintura, la épica, la tragedia, etc.

<sup>33</sup> *Rep.*, VI, 510a. Obsérvese aquí cómo Platón incluye dentro del mismo grado ontológico (que es de las obras artesanales) todos los entes naturales y los objetos artificiales.

<sup>34</sup> Esta sección no figura dentro del sistema de tres grados admitido en el libro X de la *La República*.

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

ducen los objetos de la sección precedente y los consideran sólo como imágenes de las Ideas<sup>35</sup>.

La cuarta sección es el lugar de las Ideas<sup>36</sup>.

Una segunda ilustración de los grados ontológicos la constituye la célebre alegoría de la caverna<sup>37</sup>.

El esquema tripartito de los grados platónicos lo reencontramos en Aristóteles<sup>38</sup>.

§ 41. Nada equivalente a este concepto de lejanías y cercanías encontramos en la concepción moderna y actual del ser<sup>39</sup>. Tampoco lo encontramos en la concepción medieval del ser, pues si bien en ésta se habla de grados ontológicos, dichos grados son una escala en el ser mismo y representan no tanto la distancia al ser como la distancia a uno de los entes: Dios. En el pensamiento de Platón se trata, en cambio, de la distancia de Dios, de los dioses, de los hombres y sus respectivas obras al ser mismo. La distancia sirve para definir a la escala de vivientes, empezando por Dios, y está en relación esencial con

<sup>35</sup> *Rep.*, VI, 510b.

<sup>36</sup> Esta sección viene a ser la tercera del libro X de *La República*.

<sup>37</sup> *Rep.*, VII, 514a ss. Los que están sujetos al cepto representan el grado más bajo. La liberación del cepto permite conocer sucesivamente primero las cosas de las cuales esas sombras son copias (grado segundo) y finalmente las Ideas y el Bien que las ilumina, simbolizado por el sol (grado primero).

<sup>38</sup> El primer grado platónico que encontramos en la metafísica de Aristóteles es el que corresponde al plano de las esencias inmateriales. El segundo es el que pertenece a los entes naturales compuestos de materia y forma. El tercero contiene exclusivamente las sustancias artificiales. Hay una discrepancia en la distribución dentro del segundo y tercer grados, pero la esencia formal de los grados y su número permanece como en Platón. También ha permanecido en Aristóteles la *nomenclatura* de los grados, cosa que los comentaristas parecen no haber notado. Pues dicha nomenclatura platónica es, a nuestro entender, el origen de los conceptos aristotélicos de filosofía *primera* y *segunda*. Tal filiación terminológica era palmaria para los filósofos del círculo de la Academia, razón por la cual Aristóteles usa esas designaciones sin estimar necesario explicar los motivos.

<sup>39</sup> A excepción tal vez de Heidegger, quien ya en *Sein und Zeit* pero sobre todo en *Voträge und Aufsätze* sostiene la idea de una *Nähe* cuyas raíces griegas son a nuestro entender muy evidentes. Véase en particular en esta última obra el trabajo *Das Ding* (p. 161).

lo que los vivientes hacen con el ser: producir Ideas, fabricar obras, simular apariencias. La palabra *grado* tiene un sentido formal que se adapta a muchas cosas distintas. En lo que sigue trataremos de determinar su significado griego en términos de *experiencia del ser*.

*Δημιουργία* y *μίμησις* (*distancia de la imagen a la obra*).

§ 42. Existe en las obras (*ἔργα*) una positividad que falta en las imágenes (*εἰδωλα*). Nos proponemos poner de relieve cómo se hace efectiva esa diferencia en la relación del viviente con el ser. Pues no basta decir que las obras son la apariencia de las Ideas y que las imágenes son la apariencia de las obras (apariencia de la apariencia o apariencia de segundo grado)<sup>40</sup>, pues dichas relaciones tienen su sentido recién como el resultado de las diferencias que se experimentan en el contacto ontológico con los objetos respectivos. Lo importante es ver que las obras son las apariencias *propias* del ser; que las imágenes son apariencias *impropias* del ser. Un fuego sensible, por ejemplo, y un fuego en imagen (pictórica o, si se quiere, cinematográfica) pueden ser sensorialmente idénticos e indiscernibles, pero el primero es el aspecto que presenta el fuego *mismo* (Idea), mientras que el segundo es el aspecto que presenta la tela o la pantalla donde está representado.

#### *Apariencias propias e impropias*

Cualquiera que sea la perfección con que el fuego está imitado en la tela, y tanto más cuanto más perfecta es la reproducción, la relación de ambas *con el ser* es en cada caso muy diferente, pues la apariencia que llamamos propia, si bien no es el fuego en sí (Idea), es su manifestación, y ello significa una vía que lleva a lo que se mani-

<sup>40</sup> *Μίμησις φαντάσματος*, 598b5.

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

fiesta, la cual puede ser seguida por quien la conozca (el camino de la dialéctica, según Platón) sin que al final de la misma se sienta defraudado; la apariencia que llamamos impropia, por el contrario, aunque, igual que la propia, anuncia un fuego real (Idea), no contiene una vía hacia esa realidad, sino solamente una simulación de tal vía, que “engañará a los ignorantes”<sup>41</sup> que quieran seguirla, pues tras tal apariencia de fuego no es el fuego lo que se encontrará, sino otra cosa (la tela o la pantalla).

Es, pues, evidente que la apariencia propia nos coloca en la *cercanía* del ser, pues a él nos remite; que la impropia, en cambio, nos lleva *lejos* del ser, pues de él nos desvía. Tal es el significado de *cerca* y *lejos* implicado en la gradación ontológica platónica.

Ciertamente es efecto de toda apariencia *ocultar el ser*. La ocultación del ser, empero, es un hecho complejo, pues hay ocultaciones que, al mismo tiempo, *manifiestan*. Tal es precisamente el caso de las apariencias propias del ser. Tienen su verdad. Podemos llamarlas apariencias auténticas o verdaderas, para distinguir las de las falsas apariencias, de las que simulan ser apariencias del ser, sin serlo. Platón habla, refiriéndose a las primeras, de *φαινόμενα τῆ ἀληθείᾳ ὄντα*, fenómenos en la verdad, fenómenos del ser; las segundas son *φαινόμενα οὐκ ὄντα τῆ ἀληθείᾳ*<sup>42</sup>, fenómenos, que, por no ser en la verdad, constituyen imágenes en la nada, sueltas, sin ser alguno, pero con una capacidad de engañar que no es ilusión, algo así como trampas ontológicas.

#### *La legitimación de la apariencia*

§ 43. La función de la apariencia que llamamos propia es manifestar el ser a aquellos vivientes que, por naturaleza, son incapaces de

<sup>41</sup> La imagen de un carpintero no es un carpintero, pero “si el pintor es bueno, pintando un carpintero y mostrándolo de lejos, podrá producir en los niños y en los ignorantes la ilusión de la verdad, porque le habrá dado toda la apariencia de un carpintero real”. (*Rep.*, X, 598 c).

<sup>42</sup> *Rep.*, X, 596e4.

su conocimiento inmediato y sólo pueden llegar a él por la mediación de los fenómenos. Ello mueve a Dios a hacerse artesano. Los fenómenos son queridos por Dios, pero sólo en la medida en que ello significa un acercamiento al ser. No es, pues, el fenómeno en sí, sino el ser el fin y objetivo de esta mediación. Puede decirse que ello constituye la legitimación del mundo sensible. De esta legitimación están excluidos lógicamente aquellos fenómenos que no conducen al ser, sino que apartan de él.

De esta manera hemos determinado la esencia de lo que puede llamarse la “*φαινουμενουργία*” platónica y sus dos especies: la *δημιουργία* y la *μίμησης*. La primera de dichas especies es el fundamento de lo que, en lenguaje aristotélico, podríamos llamar una *física*<sup>43</sup>. Eliminar toda distancia al ser significaría, en el mismo lenguaje, el paso de la física a la *meta-física*. En cierto modo Dios es el único auténtico metafísico, ya que es el único que conoce en su inmediatez el ser mismo. ¿Qué clase de conocimiento es éste? Platón dice que es una producción de las Ideas, *φνουργία*. Se nos ha presentado el problema de determinar el sentido del término *producción*. No podemos resolverlo por completo si no abordamos, por último, la esencia de la *φνουργία*.

#### *La φνουργία*

§ 44. Hay una diferencia formal fundamental entre el modo más alto de la *ποίησις* y todos los demás: *ella es la única en la que el productor hace su obra sin atenerse a un modelo*. Toda obra de artesanía o de imitación necesita un modelo, que es, en el primer caso la Idea, en el segundo, la obra del artesano. Queda descartado que la Idea sea la obra de un imitador, pues ella es la antítesis de la imagen. Además es la obra de Dios, que no imita, aunque puede producir obras arte-

<sup>43</sup> Este vocablo, sin embargo, es ambiguo. Su sentido antiguo, vigente todavía en Platón, significa la teoría del ser como tal (así, p.e. en Parménides, quien titula su poema sobre el ser *περί φύσεως*), no la teoría de la apariencia.

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

sanales. Pero Dios no es tampoco el artesano de la Idea. Pues “no existe artesano alguno para la Idea; por otra parte, ¿cómo podría haberlo?”<sup>44</sup>. La pregunta se justifica en esta forma: ¿Cómo podría haber artesano que la produjera, si no hay modelo para ella? Ya dijimos antes que si la Idea del Bien fuera un modelo para las Ideas, podría muy bien haber artesano que las formara, pero entonces ellas no serían más que ejemplares particulares y múltiples del Bien, y entonces ya no serían Ideas<sup>45</sup>. Ejemplares particulares y múltiples del Bien son las cosas sensibles. No hay, pues, *artesano* para la Idea. Esta es la primera determinación, aunque negativa, del *φύσις*. Pues el hecho de no haber artesano no significa que la Idea es improducida, sino que el que la produce, el *φύσις*, no es un simple artesano.

### *La producción de Ideas no es creación*

§ 45. En el citado pasaje del libro X de *La República*, Platón atribuye a Dios la condición general de *ποιητής*<sup>46</sup>, especificada como *φύσις*<sup>47</sup>, y al mismo tiempo reserva la palabra *δημιουργός* exclusivamente para el productor artesanal<sup>48</sup>. De ahí el esfuerzo acusado por los traductores para hallar una traducción del término *φύσις* que no signifique artesanía. La solución generalmente aceptada consiste en recurrir al término de creación. De esa manera hacen decir a Platón que Dios *crea* las Ideas<sup>49</sup>. Esto confunde todo el sentido de la cuestión. El término de *creación* como producción ex nihilo, debe ser aquí descartado sin vacilación, ya que es absolutamente extraño al pensamiento griego.

<sup>44</sup> *Rep.*, X, 596e.

<sup>45</sup> *Rep.*, X, 597d.

<sup>46</sup> 597d2.

<sup>47</sup> 597d5.

<sup>48</sup> 597e2, 598a3.

<sup>49</sup> Así, por ejemplo, É CHAMBRÉ: *Veux-tu dès lors que nous donions a Dieu le nom de créateur...?* (597d5, Collec. Belles Lettres). También W. WIEGAND (Platon, Sämtliche Werke, Heidelberg, 2.Band) emplea para el mismo texto el término *Urschöpfer*.

*El ποιητής divino no es, por consiguiente, causa de la generación ni de la creación de la Idea. Pero ello no hace más que agudizar el problema y dificultar la búsqueda, porque, ¿qué otro sentido de producción es posible? Podemos hablar ciertamente de una relación activa sui géneris de Dios con las Ideas, pero esta manera de expresarse es la que se usa cuando no se conoce aquello de que se habla. Además no se determinará el sentido de esa producción por simple exclusión de lo que no es. El vacío que la exclusión deja habrá que llenarlo con algo positivo.*

§ 46. Debemos tener en cuenta, antes de abocarnos a dicha determinación positiva, la cual, para ser tal, debe estar fundada en alguna experiencia, que el arte productor de Ideas es el que fundamenta sin excepción todas las relaciones posibles entre viviente (o persona) y cosa, incluso las llamadas de *conocimiento*. Se trata, por consiguiente, de una relación excepcional que no puede ser entendida a partir de cualquiera de las formas de relación que de ella se derivan; pues estas formas son muchas veces opuestas, como las de acción y conocimiento en el dominio del hombre y significan la unilateralización y degradación del modelo divino, lo que las convierte en formas deficientes suyas. El arte divino es al mismo tiempo conocimiento. En el hombre la relación con la cosa se separa en conocimiento representativo y acción productiva. Por ello, esto ha de ser muy especialmente subrayado aquí: el nombre de *ποίησις* dado a la actividad de Dios no debe ser entendido como si quisiéramos negar a Dios nuestro conocimiento representativo para atribuirle nuestro modo de acción productiva. *La relación de Dios con las Ideas debe entenderse como teoría, que no ha de ser conocimiento representativo, y simultáneamente como producción, que no ha de ser producción artesanal.* Dicha unidad de teoría y producción, como origen y fundamento de las formas escindidas humanas de teoría y de producción es la que recién nos va a permitir penetrar en la esencia de estas últimas. Sería tomar las cosas justa-

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

mente al revés pretender entender la vida divina partiendo de estas copias deficientes suyas.

#### *Crítica del concepto de contemplación*

§ 47. Tal camino al revés es sin embargo el único que han emprendido hasta el presente las interpretaciones más corrientes de la teología platónica. Pues conduce a dos destinos diferentes, aunque igualmente erróneos, a saber, que Dios es puramente pasivo frente a las Ideas y que Dios es el fabricante de ellas. En razón del prestigio del intelecto sobre la mano, lo segundo ha parecido siempre inadmisibles, de manera que se ha impuesto universalmente la interpretación de la *vita theoretica* como un pasivo *contemplar* las Ideas. Pero con ello lo único que se ha hecho es elevar a la categoría de arquetipo lo que en realidad es una caricatura del mismo.

Si alguien viene ahora, en nombre y con la palabra viva del filósofo a hablar desembozadamente de una producción de las Ideas, la interpretación tradicional no puede sino malentender esta producción según el modelo humano de la artesanía, y es entonces cuando surgen aquellas objeciones ya mencionadas de la inengendrabilidad y de la inmutabilidad de las Ideas. Los que así piensan van guiados además por un rebelde prejuicio con respecto a la Idea misma. Pues la conciben al modo de una cosa sensible en la cual basta reemplazar la engendrabilidad y la corruptibilidad por lo contrario. Lo que resulta de eso no es la Idea, sino una especie de cosa sensible, pero tan resistente al desgaste y a la disolución, que se mantiene indemne por toda la eternidad <sup>50</sup>.

<sup>50</sup> Una representación permanente e inactiva de cosas, tal como la significa el conocimiento meramente representativo, no sería en verdad la conducta más propia de un Dios; más bien serviría esa expresión, pensamos nosotros, para caracterizar psicológicamente un estado humano de estupidez. Sin duda el uso del término *contemplación* para dicha forma de conocimiento atenúa considerablemente la fuerza de nuestra crítica. Ello es debido a que dicho término contiene un componente de admiración que puede ser entendido como una particular comunión con

*Etimología de "φινουργία"*

§ 48. Para entender el significado positivo de la *φινουργία* alguna ayuda puede prestarnos la etimología de la palabra. Pues de ninguna manera debemos pensar que dicho término fue elegido al azar. No debemos fiarnos demasiado de su significado manifiesto: progenitor, padre. También puede entenderse esto como causa del nacimiento de otra cosa por medios naturales. Pero la *φινουργία* no consiste en actos de generación. Su significado debe ser extraído exclusivamente del contexto filosófico en que aparece. Aparece ahí contrastando con el término *δημιουργός*, cuya sintaxis interna es análoga. Éste contiene la raíz *δήμος*, pueblo. De ahí su significado referido a lo artificial, fruto del trabajo. *Φινουργός* contiene la raíz *φινόν*, que lleva el pensamiento inmediatamente en la dirección de lo natural y de la *φύσις*. Entre la producción natural y la artificial existe una diferencia de dignidad a la que el griego ha sido siempre particularmente sensible. Esa diferencia se mantiene plenamente en la reelaboración filosófica que aho-

el objeto y que no tiene cabida dentro de una concepción puramente pasiva de la relación sujeto-objeto. Pero entonces la interpretación tradicional debería haber desarrollado ese aspecto de la admiración y puesto sobre él todo el acento de la contemplación, con lo cual ésta dejaría de ser entendida como conocimiento representativo y se pondría al descubierto precisamente el carácter poético de lo que Platón llamó *φινουργία*. En vez de eso, lo que ha hecho la tradición interpretativa, sobre todo en la época moderna, ha sido prescindir sistemáticamente de ese componente estético e intelectualizar íntegramente el concepto de contemplación. De esa manera se ha acuñado el concepto de *intuición intelectual*, fruto indígena del pensamiento moderno con el cual se pretende aun hoy interpretar el *noûs* griego. Entendemos por intuición intelectual un acto de visión suprasensible por la cual el *objeto* se nos aparece con una sedicente claridad y distinción. Consiste esto en *representarse* las notas constitutivas de la esencia, por ejemplo, sustancia, espiritual y corpórea, viviente, sensible, racional, o las que sean, comprendiendo perfectamente el significado de cada una, lo que se logra acabadamente si es simple; de lo contrario habrá que descomponerla en sus elementos simples. Se creía con este concepto cartesiano del conocimiento perfecto estar realmente a la altura del pensamiento platónico. No sería, para quien piense de esa manera, una sorpresa y un desengaño comprobar que Platón expresamente llama *noûs* y ciencia de la Idea, como veremos más adelante, a actos mucho menos refinados como por ejemplo los actos de uso de instrumentos, pongamos por caso el del jinete que maneja el freno de su caballo?

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

ra experimentan ambos términos. El sentido de *δημιουργός* llega a admitir filosóficamente una tal amplitud, que incluso Dios puede ser llamado así. Exactamente lo mismo ocurre con *φντουργός*. Ambos son llevados del plano de la vida cotidiana al plano ontológico. El *φντουργός* es el productor del ser mismo. El *δημιουργός*, en cambio, produce la apariencia.

#### *Φντουργία como producción en el ser*

§ 49. El ser a que se refiere la *φντουργία* como producido en ella no es el ser *natural* en el sentido de los fenómenos visibles y tangibles sujetos a generación y corrupción. Platón emplea con frecuencia el término *φύσις* en un sentido más primitivo y ya casi anticuado: el ser como tal, es decir, más bien en el sentido de lo metafísico, dicho en lenguaje moderno. Con el término *φύσις* Platón nombra muchas veces la Idea. Así en *Rep.*, X, 597b5, nombra la Idea del lecho con la expresión *ἡ κλίνη ἢ ἐν τῇ φύσει οὖσα*<sup>51</sup>, donde *φύσις* significa precisamente lo que escapa a la *γενεσιον* y a la *καρρσιον*. Finalmente Platón explica la *φντουργία* como un *ποιεῖν φύσει*<sup>52</sup>, como un producir en el ser.

#### *Φντουργία como cuidado del ser*

§ 50. Que no hay razón definida para entender el significado de este término exclusivamente como un engendrar, se pone de relieve también porque, además de engendrar, tiene dicho término el significado corriente de cuidar plantas, y se emplea para designar el oficio de jardinero. Esto nos pone ante una posibilidad de significación que pertenece al término mismo y que sin duda desempeña una función importante en su uso filosófico. El *φντουργός* podría ser, según esto, el cuidador y mantenedor de la *φύσις*, es decir, del ser. No produce el jar-

<sup>51</sup> Véase también 597e3, 598 a2 y *passim* en el libro X de *La República*.

<sup>52</sup> 597d7.

dinero en verdad la planta misma, sin que por eso deba decirse que es un mero espectador. Es más bien el responsable de la salud, lozanía y esplendor de las plantas que cuida, y esto lo logra en un tipo de actividad que es producción, pues produce lo que se ha nombrado, y sin embargo no es generación, ni creación, ni imitación. El jardinero produce el esplendor y al mismo tiempo goza de él, lo disfruta. Si eso es *φντουργία*, por qué no ha de poder ser eso lo que Platón nos dice que Dios hace con las Ideas?

*Uso de útiles como cuidado de ser*

§ 51. Otra forma de *cuidado del ser* puede ser ilustrada con el uso de útiles. ¿Qué sería de la esencia de esta clase de objetos si no fuesen usados? Usar un útil no es, evidentemente, crear de la nada su esencia; no es tampoco fabricar el objeto; no es imitarlo; y sin embargo es *hacer algo*. Indudablemente no diremos que al usar un útil lo contemplamos; eso sólo lo podemos hacer cuando dejamos de usarlo. También es claro que el útil necesita del uso para ser lo que es. Es, mientras es usado; si no es usado, no es. Usarlo es cuidar su ser, procurar que no se pierda y aun hacer que sea lo mejor que pueda ser. Y es, al mismo tiempo, un aprovechar ese ser, un disfrutar de él. He ahí, pues, los elementos constitutivos del *cuidado de la φύσις* como aquello que surge de la voz griega *φντουργός*.

Y agregamos un elemento constitutivo más: el conocer. Porque de qué manera se puede tener un conocimiento más perfecto, más íntimo, de un útil en su esencia, que en su uso? Y no sólo en su uso, sino también en su aprovechamiento. Baste decir esto: en esta clase de conocimiento el error es imposible. Y si el jardinero es como debe ser, entonces decimos de su conocimiento lo mismo que del del usador de útiles. Y la imposibilidad del error radica en lo siguiente: ninguno de ambos productores necesita buscar fuera de sí la medida de la verdad; pues ellos mismos *no consisten en otra cosa que en esa medida*.

Pues si es tenaza lo que arranca clavos, quién mejor juez de lo

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

que *es*, que el que arranca clavos y disfruta de ese bien? No es acaso a ese disfrute a lo que debe ajustarse la tenaza para ser y ratificarse en su ser? Y a ese conocimiento perfectísimo, no es justo que le llamemos ciencia en su sentido más riguroso y también teoría, y que pensemos que si la vida de Dios ha de ser concebida por los hombres de alguna manera, debe ser una ciencia, una teoría y una producción de ese tipo? Esa es, en efecto, nuestra conclusión: el arte de uso de útiles por un lado y el cuidado del esplendor de las plantas por otro nos ponen frente a un saber y a un hacer del tipo de la *φντουργία*.

#### VI. LA TRIPLE IDENTIDAD DE PENSAR, HACER Y SER EN EL HOMBRE

§ 52. Hasta aquí hemos seguido los desarrollos esenciales del filósofo en la primera parte del libro X de La República, procurando poner en descubierto las conexiones ontológicas de las tres formas fundamentales de *ποίησις*; a pesar de ello permanece aun en el plano de lo problemático la caracterización de la esencia de Dios como productor de Ideas. Las indicaciones sobre el producir práctico del hombre y el conocimiento representativo insinúan ya en qué dirección habrá que orientarse. La aclaración de la etimología nos ha permitido dar un paso fundamental al encontrar un tipo de producción que no es práctico, sino teórico, y que responde con notable fidelidad al sentido de una producción de Ideas. La vinculación que hemos establecido entre la *φντουργία* y el arte de uso no es una *interpretación* nuestra. El filósofo mismo es quien establece esa vinculación, anunciándola con estas palabras: "Se trata ahora de agotar la cuestión y de no dejarla a medio tratar"<sup>53</sup>. Acto seguido desarrolla su doctrina del arte del uso. Veamos cuáles son sus elementos esenciales.

<sup>53</sup> *Rep.*, X, 601c2.

*El imitador se halla separado del ser*

§ 53. De introducción al mencionado tema sirve el siguiente problema: de dónde le viene a la obra del artesano la relación con el ser que hemos puesto de relieve en ella (su cercanía al ser) y que falta por completo, según también hemos visto, en la obra del imitador? La respuesta es la siguiente: el productor de imágenes (*εἰδώλου ποιητής*) hace objetos sin relación con el ser, porque él mismo, en tanto que imitador, carece de tal relación, es decir, se halla falto de todo saber acerca del ser: *τοῦ μὲν ὄντος οὐδὲν ἐπαίει*<sup>54</sup>. Si algún saber posee, versa sobre la apariencia, pero no pasa de ahí. Pues aun cuando el pintor, por ejemplo, tenga conocimientos del ser del objeto que imita, los deja de lado totalmente, ya que le basta atenerse a la apariencia visual momentánea, a la luz, a la sombra y al color que ahí y ahora se da, y puede hacer de dicha apariencia una imitación perfecta, sin ocuparse para nada del objeto en sí (Idea). Lo que aquí decimos con respecto a la pintura vale también con respecto a la poesía y a todas las artes imitativas. “Tengamos, pues, por asegurado que todos los poetas, empezando por Homero, ya sea que sus ficciones tengan por objeto la virtud o cualquier otra cosa, no son más que imitadores de imágenes *sin entrar en contacto con la verdad*”<sup>55</sup>. Este estar separado de la verdad es la antítesis de Dios. El imitador es la contrafigura de Dios. (He ahí como un discurso sobre el imitador puede ser también un discurso sobre Dios. Para saber qué hemos de buscar en Dios, hay que aprender primero a echarlo de menos).

Hay dos modos del saber que tienen relación con el ser: la ciencia y la opinión justa. Ninguno de ellos es el del imitador, pues sí este: la *mera* opinión. Merece llamarse así en tanto que se atiende a la *mera* apariencia.

<sup>54</sup> Rep., X, 601b12.

<sup>55</sup> Id., 600e.

## *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

### *Mera opinión significa mera representación*

Nos importa ahora determinar la esencia de tal saber, si es que merece llamarse así. El pintor que imita, por ejemplo, un freno de caballo, *se representa* la apariencia del objeto en cuanto tiene *frente* a sí su figura, gracias a lo cual puede dirigir hacia ella la vista. (Recordemos que nada de eso pasaba en el uso del útil). Entre el alma del imitador y el objeto de su representación existe una distancia, a causa de la cual sujeto y objeto *mantiene por separado su identidad*; sin confundirse el uno con el otro. (En vez de esta separación, en el acto de uso hay contacto, inmediatez, por lo tanto, falta de objetividad —y al mismo tiempo también de subjetividad—).

La mera opinión es, por consiguiente, una forma típica de lo que hemos caracterizado como conocer representativo.

### *La relación del artesano con el ser*

§ 54. En cuanto al artesano, los objetos que produce se hallan en relación con el ser, porque él mismo de alguna manera está vinculado al ser. El forjador del freno, por ejemplo, tiene en su mente, además de la representación sensible del freno, un cierto conocimiento de su finalidad y esencia, cosas que son ignoradas por el mero imitador. Sin embargo, la relación del artesano con el ser no es todavía un auténtico saber, sino sólo una *noticia acerca* de tal saber. Un saber verdadero sobre el freno lo tiene únicamente el que sabe usarlo, esto es, el jinete. Un excelente forjador puede no saber equitación. No lo necesita tampoco. Le basta recibir las informaciones que su cliente, el jinete, le transmite acerca de las condiciones que debe reunir el freno para cumplir tal y tal finalidad. El forjador tiene sólo un conocimiento lejano e indirecto del ser. Eso no es aun *ciencia*. Pero su conocimiento es más que mera opinión. Es una opinión fundada, fidedigna (*πίστις ὀρθή*), justa:

“Es pues una necesidad absoluta que quien se sirve de una cosa sea el más experimentado y que venga a decirles a los artesanos qué efectos, buenos o malos, produce en el uso el instrumento del caso. Por ejemplo, el flautista instruye al artesano sobre las flautas que le sirven para tocar, y es él quien dirá cómo hay que hacerlas y el artesano le obedecerá. —Sin duda. —Así, pues, el que sabe señala las cualidades y defectos de una flauta y el otro la fabrica *sobre la fe del primero*. —Sí. —De manera que, con respecto al mismo instrumento, el artesano tendrá sobre su perfección o imperfección una fe que será justa (*πιστωσθησιν ἔξει*) porque está en relación con el que sabe y necesita escuchar sus consejos”<sup>28</sup>.

§ 55. El saber del artesano es también representativo. Pero su representar no es un pensar del ser, no es ciencia. Se halla distanciado del ser, aunque en grado menor que el imitador. En términos modernos: su representación ya no es meramente sensorial, sino intelectual (*διάνοια*). El artesano podría, si quisiera, determinar las notas constitutivas de la esencia que conoce por haberle sido transmitidas por su cliente, y, con ayuda de la lógica, podría incluso darles una exposición ordenada, según los sucesivos géneros y hasta la diferencia específica. Tal habilidad no bastaría, sin embargo, para reemplazar el arte del que sabe usar el objeto.

#### *La representación intelectual*

Pese a ello, el artesano no dispone de otra cosa mejor, y no tiene más remedio que usar la representación intelectual del ser del objeto en lugar de este ser mismo.

#### *La ciencia como arte de uso*

§ 56. La posesión del ser mismo hace superfluo todo representante. La ciencia, por tanto, considerada en su significado estricto y auténtico, *prescinde de las representaciones*. En ella el ser mismo se hace

<sup>28</sup> *Rep.*, X, 601 d ss.

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

presente. ¿Cómo? Eso sólo lo puede saber el que que ha tenido la *experiencia* de esta presencia. Ese es el *experto*.

#### *La experiencia del ser como contacto (ἀφή) en el uso*

A veces el término *experiencia* se aplica al simple ejercicio de los sentidos. Es así que el imitador es un experto en apariencias. Pero existe otra clase de experiencia: la del ser. Es la que tiene el jinete acerca del freno mientras lo usa. No consiste en representarse con claridad el aspecto visual de ese objeto, ni en recibir instrucciones acerca de cómo se maneja. Recién el jinete consumado posee dicha experiencia, aun cuando haya olvidado las representaciones e instrucciones que en su momento recibió del maestro de equitación. *La experiencia del ser en este caso es el contacto directo (ἀφή, de ἀπτεσθαι<sup>57</sup>) y no por medio de noticias, con el ser, es decir, con el funcionar del freno. Esto es ya la antítesis del conocimiento del imitador, aunque no sea todavía un conocimiento divino. Este contacto quiere decir presencia inmediata del ser mismo, carencia total de distancia entre sujeto y objeto, desaparición de la objetividad (del estar en frente) del objeto y también de la subjetividad del sujeto. Tal saber no representativo es la experiencia del arte de uso (ἡ χρησομένη τέχνη<sup>58</sup>) y es el único que merece propiamente el nombre de ciencia (ἐπιστήμη<sup>59</sup>).*

#### *Qué es el ser (Idea)*

§ 57. En el conocimiento representativo la esfera del sujeto y del objeto no se tocan; dentro de la primera se hallan las propiedades del sujeto, dentro de la segunda las del objeto, y no se confunden de ningún modo ni se mezclan las unas con las otras. Tampoco hay alguna que sea compartida en común por ambos.

<sup>57</sup> Rep., X, 600e7.

<sup>58</sup> 601d1.

<sup>59</sup> 602a1.

El uso, en cambio, no es algo que pueda pertenecer al sujeto o al objeto exclusivamente. Es una actividad del alma y es una actividad del objeto, siendo ambas actividades una y la misma. Aun cuando se la quiera referir al sujeto llamándola *acto de uso* y al objeto dándole el nombre de *funcionamiento del útil*, se ve claramente que ambas expresiones nombran en definitiva lo mismo. *Esto mismo e idéntico que se da en el uso es llamado por Platón el ser, la Idea.*

#### *Qué es el bien*

§ 58. Esto es, pues, lo fundamental en el arte de uso: el uso (*χρεία*) es, al mismo tiempo, un modo del útil y un modo del hombre que lo usa. Es, por un lado, el modo como el objeto ejerce su ser de útil; es, por otro, el modo como el hombre ejerce su ser de hombre. Pues el ser del útil consiste en prestar utilidad; y el ser del hombre, tal como debe realizarse en este caso, consiste en aprovecharla. Rinde utilidad el útil; la aprovecha el hombre. El rendimiento y el aprovechamiento son lo mismo. *Eso mismo e idéntico, en tanto que experiencia o acto, es llamado por Platón el bien.*

#### *Qué es la ἀλήθεια*

§ 59. Platón dice que sólo en el uso del útil se tiene la ciencia. Eso significa que el útil ha alcanzado, al ser usado, el grado de la verdad, de la *ἀλήθεια*.

Esto puede llamar la atención, porque la verdad parece darse en todo género de conocimiento y de *ποιήσις*, y no sólo en el arte de uso y en su saber no representativo. Pues un buen imitador es el que no se equivoca sobre las apariencias que copia; y el hecho de que la obra del artesano sea buena, implica que el artesano se ha representado sin error el modelo. ¿Qué quiere decir *sin error* y *verdadero* en estos casos? Lo siguiente: concordancia de la representación con lo representado. Este, en cambio, no es el sentido en el cual se habla de ver-

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

dad en el conocimiento no representativo, ni puede serlo, pues ni hay representación, ni hay objeto. Lo que hay aquí, y que no había en los otros géneros de conocimiento o *ποιήσις*, es el ser. Esto que hay ahora y no había antes, ha surgido, se ha hecho manifiesto, se ha hecho presente. A ese haberse hecho presente y manifiesto se llama en este caso *ἀλήθεια*. Literalmente significa este nombre *lo que se ha desocultado, lo que ha salido del olvido en que estaba*.

#### *La ἀλήθεια como inseparable de la condición humana*

§ 60. Esto no debe llevar a confundir la *ἀλήθεια* con el ser, pues Dios, por ejemplo, para quien nada pudo haber estado oculto, se halla desde todo principio en presencia del ser, pero no puede haber para él desocultación alguna<sup>60</sup>.

La *ἀλήθεια* está vinculada a la condición humana. Platón explica con todo detalle que el hombre no comienza con el ser, sino con el olvido del ser<sup>61</sup>. Para todo el eleatismo griego vale el principio de

<sup>60</sup> 'Αλήθεια no resulta exactamente traducida por *veritas*, pues *veritas* es la condición de *verum*, que significa más bien lo desnudo de todo elemento ocultante, es decir, lo patente, y no hace referencia a un estado de ocultación anterior.

<sup>61</sup> Platón expresa en el *Fedón* miticamente su concepción del olvido ontológico (véase *Fedón*, 75 d). Históricamente es verdad que el hombre sucumbe desde el más lejano principio a las apariencias. Por ejemplo, toma por el ser de la casa las piedras de que está construida, sin advertir que el verdadero ser es el que se experimenta en los actos de su uso y disfrute en cuanto es habitada. El descubrimiento de esto último constituye precisamente el advenimiento de la ciencia del ser desde Parménides en adelante. Pero este descubrimiento no cambia la situación de los hombres, es decir, el estado de olvido del ser como hecho general, sólo hace aparecer entre los hombres la especie del filósofo. Pero aun en la filosofía la recuperación del ser ha estado sujeta a ciertas vicisitudes, y aun esporádicamente lograda en caso de ciertos pensadores, se halla afectada siempre por una peculiar labilidad, que obliga a reconquistarla siempre, partiendo del olvido. Las vicisitudes del acceso al ser siguen la siguiente línea general. Al ser llaman los griegos desde antiguo *φύσις*. La *φύσις* se halla naturalmente abierta al hombre en el orden de lo artificial, por ejemplo en el ser de los útiles, de que él hace uso; se halla oculta, sin embargo, en lo vivo y natural, de lo cual Dios y no el hombre hace uso. Ahora bien la *φύσις* fue buscada primero en el campo de Dios, en lo que vive y crece sin la intervención del hombre, donde sólo se ofrecía al hombre su apariencia: lo sensible y espacial. Transferido este pseudo saber al dominio hu-

que el ser es lo primero por naturaleza, pero que la apariencia es lo primero para el hombre. La conquista del ser es un proceso dialéctico que el hombre debe cumplir durante su vida<sup>62</sup>. Ya que parte del olvido original, este proceso es una progresiva *ἀνάμνησις*<sup>63</sup>. Con la *ἀλήθεια* pasa lo mismo que con el ser y con el bien: es un acto del alma y al mismo tiempo un acto del objeto. Al viviente se le desoculta el ser y esto es, al mismo tiempo, un acto suyo.

*La degradación de lo Uno en la escisión del sujeto y del objeto*

§ 61. El ser, en tanto que lo Uno del bien cuya *ἀλήθεια* es el arte de uso (donde no existe la distinción sujeto-objeto), *se degrada*. Ello ocurre cuando se disuelve arrojando como residuo dos entes deficientes, sujeto y objeto, cuya única aspiración es volver a reunirse y a identificarse, pero que, de ordinario, resulta frustrada, porque pretende ser lograda ya mediante el conocimiento representativo, ya mediante la producción práctica o artesanal.

El *ser*, en tanto que desidentificado, ya no es más el ser, sino *objeto* (del entendimiento (*διάνοια*) o de la sensibilidad —*αἴσθησις*—, pero esto es lo importante: se lo sigue *llamando* el ser, dicho de otro modo, *se lo tiene* por el ser. Ello es así, porque las diferencias de grado ontológico no se hallan significadas por diferencias visibles de lenguaje; más bien ocurre que se halla uno de pronto hablando un lenguaje distinto, sin que hayan variado los vocablos ni la gramática.

Si introduciéramos signos que permitieran al lenguaje expresar dichos grados, podríamos hablar de *ser*<sub>1</sub>, *ser*<sub>2</sub>, *ser*<sub>3</sub>, y hacer lo mismo con el pensar y con el hacer. O bien esta distinción puede hacerse por otros medios, por ejemplo, recurriendo a un esquema espacial en que orde-

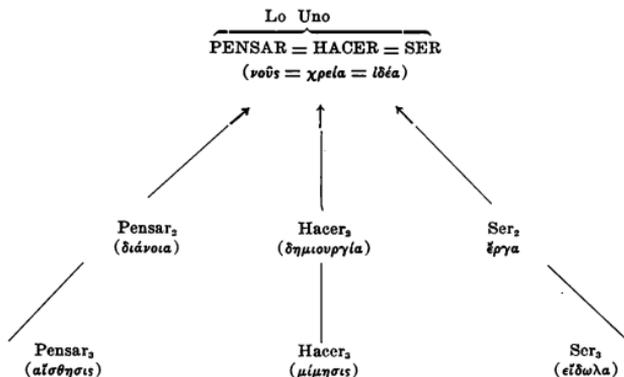
mano ha servido allí de ocultación del ser, que originariamente era manifiesto. De esta manera se constituye y normaliza el olvido ontológico.

<sup>62</sup> Rep. VII, 532b ss.

<sup>63</sup> *Menón*, 81a ss.; *Fedón*, 72e ss.

*La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

nemos según sus grados los conceptos ontológicos fundamentales. Resultaría así la siguiente pirámide de conceptos:



Si ahora consideramos los conceptos correlativos dentro del mismo grado ontológico, es decir, en forma horizontal, advertimos que se trata en cada caso de un pensar, de un hacer y de un ser distintos entre sí en los niveles segundo y tercero, pero idénticos en el primero.

*La identidad de lo distinto*

§ 62. ¿Qué es lo que ocurre con esta identidad?, preguntamos. Se trata acaso de la identidad de lo idéntico o de la identidad de lo distinto? La alternativa formulada puede sorprender, pues por un lado parece innecesario preguntar si se trata de la identidad de lo idéntico, ya que es una necesidad formal absoluta que haya identidad sólo entre lo idéntico; y por otro lado suena a contradictorio hablar de la identidad de lo distinto. Sin embargo, vistas las cosas más de cerca, no parece que la alternativa formulada carezca totalmente de sentido.

Llamamos identidad de lo idéntico a la que existe entre cada cosa, como un árbol, un hombre o una piedra y la cosa misma, ya sea que tenga un nombre o más de uno, como, por ejemplo, *casa* y *maison*. Es evidente que una tal identidad no es la que hay entre pensar, hacer y ser. Pues ¿cuál sería el valor filosófico de semejante afirmación de identidad, si cada uno de los términos de la relación significan ya de por sí lo mismo?

Dado que, como dijimos, el lenguaje común no significa los grados ontológicos y que, en consecuencia, no existe más que un solo nombre, *freno*, por ejemplo, para el freno pintado, para el fabricado y para el usado (y ello es esencial para la existencia misma de las apariencias, puesto que no serían apariencias y no pasarían por realidad, si no llevasen los nombres de ésta), y puesto que el hombre transita o puede transitar, ya sea ascendiendo o descendiendo, de unos grados ontológicos a otros, lo que sucesivamente va cayendo bajo el mismo nombre en este tránsito, se identifica. Pues cuando de la mera imagen sensorial del freno pasamos al freno del artesano y de éste al del jinete, no decimos que el objeto se ha transformado y que necesita un nuevo nombre cada vez, sino que decimos que es el *mismo* objeto. Esto que ocurre en la serie vertical del ser, ocurre del mismo modo en las otras dos series verticales, a saber, en las del pensar y del hacer. Nos encontramos, pues, aquí con múltiples vías en las que se consuma la identidad de lo distinto. A esta identidad la llamamos dialéctica.

Si atendemos ahora al modo cómo esta identidad en forma ascendente o descendente se va consumando, advertimos que si se cumple, por ejemplo, en la línea del pensar, tendrá que cumplirse simultáneamente en las otras dos líneas verticales. Así por ejemplo, si el freno del imitador se identifica dialécticamente en la forma descrita con el del artesano, la misma identificación experimentan entre sí por un lado el pensar imitativo y el artesanal, por otro el hacer imitativo y el artesanal.

En segundo lugar notamos que la identificación ascendente *no sigue líneas paralelas*, sino convergentes, de modo que cada movimien-

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

to dialéctico hacia arriba, se combina con un movimiento horizontal de acercamiento entre las líneas, y que el último paso del movimiento ascendente es, al mismo tiempo, un movimiento horizontal en el cual las tres líneas se unen en un punto, a saber, allí donde todo se vuelve uno. Por consiguiente la identidad de lo Uno (del pensar, hacer y ser) es una identidad dialéctica, pues es la misma que hemos señalado en la dirección vertical.

Si el hombre no transitara de un grado ontológico a otro y estuviera adscripto en forma fija al grado superior, entonces, pensar, hacer y ser seguirían siendo idénticos, pero no con identidad dialéctica, sino con identidad formal, de modo que los tres términos serían léxicamente *sinónimos*. Pues lo único que da carácter dialéctico a dicha identidad, es la posibilidad de que los mismos términos signifiquen cosas distintas en otros grados ontológicos. Si el hombre estuviera adscripto en forma fija a uno de los grados inferiores, entonces no habría identidad de ninguna clase entre los citados tres términos. Pero la distinción en ese caso existente no sería de la misma especie, pues sería una distinción formal, mientras que la distinción que existe en verdad entre los distintos del sistema de tres grados es una distinción dialéctica. Pues también la distinción puede dividirse, igual que la identidad, en formal y dialéctica.

De esta manera tiene vigencia en el sistema platónico el principio fundamental de todo el eleatismo, que Parménides formulara de la siguiente manera: *τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι*<sup>64</sup>. La particularidad que reviste este principio en Platón consiste en que este filósofo introduce una nueva función ontológica: el *ποιεῖν*, el cual se agrega así al *νοεῖν* y al *εἶναι*.

<sup>64</sup> *Diels-Kranz* <sup>11</sup>, B,3 (antes B,5).

## VII. EL SISTEMA DE LA TEOLOGIA PLATONICA

*El lenguaje ontológico*

§ 63. Aparte del lenguaje natural, que, como hemos hecho notar, no tiene signos para los grados ontológicos, existe un lenguaje ontológico, que es el del filósofo. Este, tal es, en última instancia, su oficio, crea términos nuevos, o dicho más exactamente, emplea los antiguos con sentido ontológico. Ya se ha explicado cómo esto ocurre con el término *ποίησις* y sus especies dialécticas: la imitación, la artesanía y el uso. Estos términos —a contidición de que no se los entienda en su significado común— significan los grados ontológicos del hacer expresamente diferenciados. Y como a cada uno de estos haceres corresponde un pensar y un ser correlativos, basta que empleemos uno de ellos en una frase, para que los otros dos términos correlativos queden definitivamente implicados. Así, decir: “el jinete *usa* el freno”, implica que el pensar del jinete es un *νοεῖν* y que con la palabra “freno” se nombra la Idea. Decir “el artesano *fabrica* el freno” implica que el pensar del artesano es representación de la esencia y que el freno del caso es la apariencia propia de la Idea. Decir “el pintor *imita* el freno”, implica que el pensamiento es *αἴσθησις* y que el freno es una imagen.

§ 64. Si la diferencia terminológica afecta al ser, entonces resultan implícitamente diferenciadas las formas de la *ποίησις* y del pensar. Tal es lo que ocurre en las siguientes frases:

El hombre produce el ser mismo (Idea).

El hombre produce la obra (*ἔργον*).

El hombre produce la imagen (*εἶδωλον*).

Es evidente que el primer producir significa el uso (*χρεία*), el segundo la artesanía (*δημιουργία*) y el tercero la imitación (*μίμησις*).

## *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

### *La producción de Ideas como arte de uso*

La expresión *producción de la Idea*, que nos había resultado tan problemática como forma propia de la *ποίησις* divina, aparece aquí ahora totalmente esclarecida con el sentido de *arte de uso* (*ἡ χρησομένη τέχνη*) y claramente distinguida de las formas inferiores de producción (que podemos llamar *prácticas*, por oposición a la más alta que puede considerarse *teórica*). Pese a que tal producción de la Idea es el arquetipo de la *θεωρία*, se distingue también netamente de las formas inferiores de conocimiento teórico, a saber el conocimiento representativo sensible y el intelectual, donde vemos que le pasa al término *teórico* lo mismo que a la palabra *ser* o *pensar*: que tiene diversos valores según el grado ontológico que se considera. De ahí que la producción de la Idea es una *teoría productiva* o bien una *producción teórica*, donde la síntesis de lo práctico y de lo especulativo tiene exactamente el mismo significado que la identificación de sujeto y objeto y de todas las demás funciones que son correlativas a ambos en cada grado ontológico. Si después de esta detenida y multilateral determinación del sentido de la forma suprema de producción, sigue sonándonos todavía en el oído la significación vulgar y la resonancia exclusivamente práctica consiguiente, ello no estorbará para nada la comprensión de su significación ontológica, siempre que el trabajo de pensamiento a que ha sido sometida no haya sido en vano.

### *Una producción de Ideas por el hombre*

§ 65. Lo único que puede presentar dudas es que hablemos aquí de una producción de Ideas *por el hombre*. Pero no tenemos más remedio que hacerlo, ya que Dios no usa los artefactos humanos y la Idea de éstos sólo existe, según Platón, en tanto que son usados. Esto nos lleva a la conclusión de que no todas las Ideas son divinas. Las de los artefactos serían exclusivamente humanas. (Esta conclusión la sacó Aristóteles, para el cual la esencia de lo artificial no es auténtica esen-

cia). No de casualidad son estos objetos los únicos de los cuales es posible una ciencia humana perfecta. El hombre conoce o puede conocer perfectamente cada útil y distingue con una claridad que no puede ser mayor el freno de la brida, el vestido del vehículo, la silla de la mesa, etc., es decir, en forma tal, que Dios no podría hacerlo mejor. Pero no distingue así el pino del roble, el perro del lobo, ni tiene ni puede tener ciencia propiamente dicha de objetos de esta clase, sino sólo *representaciones*, ya de sus aspectos visuales, táctiles, etc., ya de su finalidad y esencia. Un saber inmediato y absoluto de la finalidad y esencia de las cosas naturales, semejante al que tiene de lo artificial por su uso, no parece estar a su alcance.

*Arte de uso en sentido amplio*

§ 66. Todo cuanto llevamos dicho acerca del arte de uso se refiere al uso *humano* de útiles, y esto no necesita mayor justificación, ya que el usar y el útil pertenecen sólo al dominio del hombre. Así lo hemos entendido hasta aquí, por no ser necesario, por el momento, otra cosa. Pero es la verdad que Platón emplea el término en un sentido muchísimo más amplio, el cual, además del dominio humano y del de lo artificial, incluye el de los dioses y el de la naturaleza. Pues el filósofo pregunta: “¿A qué tienden la belleza, perfección y adecuada formación de todo *mueble, animal o acción*, sino al uso en vista del cual cada cosa ha sido hecha, *sea por el hombre, sea por la naturaleza?*”<sup>65</sup> Según esto, no sólo un freno, una mesa y cosas semejantes pueden ser usadas —por el hombre, en estos casos—, sino también el árbol, el animal y aun el dios —aunque no por el hombre. Por cierto usa el hombre muchas veces cosas naturales, como los animales de labor y las plantas de cultivo, pero no son éstos los usos a que esas cosas están destinadas por la naturaleza. Cada cosa, natural o artificial, tiene un uso propio, que es aquel que ha presidido su fabricación por el arte-

<sup>65</sup> *Rep.*, X, 601d.

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

sano divino o humano, y ese uso no es otra cosa que *el ejercicio de su finalidad*. La *utilidad*, de que habíamos hablado hasta ahora, entendida como la esencia de los artefactos humanos, es precisamente esto, el ejercicio de su finalidad, concepto que vale no sólo para la utilidad, sino para toda esencia en general.

### *Inseparabilidad de uso y artesanía*

§ 67. Este concepto ampliado de la *χρεία* no tiene, en verdad, nada que deba sorprender, desde que el significado de la artesanía, limitado en el lenguaje común, igual que el de uso, al dominio exclusivamente humano, ha experimentado en Platón la misma ampliación, incluyendo dentro de sí también a la *δημιουργία* divina. Todo artefacto humano se fabrica en vista de su uso. Uso y artesanía son inseparables. Es natural, entonces, que si hay una artesanía divina, haya también un uso divino de obras artesanales.

### *Relación entre la χρεία humana y la divina*

§ 68. Esto no significa en modo alguno que las cosas naturales sean objeto por parte de los dioses de un aprovechamiento utilitario y de la misma especie del que los hombres extraen de sus artefactos. Un modelo para concebir la *χρεία* divina tal vez nos lo proporcione el *φύτευγός* jardinero, productor no utilitario de la lozanía y esplendor de las plantas que cuida y no engendra.

Tampoco quiere decir que el concepto de la *χρεία* experimente una mera extensión lógica, de manera que se hagan de la *χρεία* humana y de la divina dos especies coordinadas bajo el mismo género.

La relación entre ambas tiene más bien un carácter dialéctico. La divina representa la *misma χρεία* humana, pero en un grado ontológico superior. En rigor todo el sistema de la *ποίησις* humana, comprendiendo sus tres formas de *μίμησις*, *δημιουργία* y *χρεία*, se identifica dia-

lécticamente con el correspondiente sistema referido a las obras y esencias naturales.

Debe señalarse que los *ejemplos* que Platón con frecuencia proporciona sobre las estructuras ontológicas de los objetos naturales, pertenecen al dominio humano de los útiles. Este modo de ejemplificar no debe considerarse como un medio auxiliar y externo, de valor meramente didáctico, sino que tiene, como fundamento in re, la relación dialéctica de identidad entre la *χρεία* humana y divina que hemos señalado. La ventaja de recurrir a ejemplos de útiles radica en que, en verdad, como ya se ha dicho, el dominio de los útiles (y demás formas del arte humano) es el único del cual el hombre tiene ciencia propiamente dicha. Este método de ejemplificar ha sido continuado por Aristóteles.

§ 69. Hemos visto cómo el *uso* de los artefactos humanos es aquella forma de *ποίησις* que consiste en la ciencia del ser mismo o Idea. Si hay también un uso divino de las obras artesanales divinas, esto es, de lo que llamamos naturaleza por oposición a los artefacta, habrá forzosamente un sistema de Ideas divinas, de manera que cada una corresponda a una especie de cosas naturales. La Idea divina es así el ser de los entes naturales, igual que la Idea humana es el ser de los entes artificiales. La *ποίησις* divina, que Platón designa como *producción de la Idea*, no vendría, pues, a ser otra cosa, que *el arte divino de uso* de todas las cosas naturales de la tierra y de las del cielo.

Dado, empero, que no todas esas cosas han sido hechas directamente por Dios, pues éste es el autor de las obras superiores únicamente, habiendo encargado a sus criaturas, los dioses, la producción de la naturaleza terrestre, es natural pensar que haya también una diferencia de jerarquía entre las Ideas que presiden la artesanía de Dios y las que sirven de modelo a los dioses artesanos que trabajan como auxiliares suyos. Pero igual que en el caso de las Ideas *humanas*, estas Ideas de jerarquía inferior se identifican dialécticamente con las Ideas divinas máximas.

## *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

### LA ESTRUCTURA ORGANICA DE LA TEOLOGIA PLATONICA

#### *El primer sistema de la ποιησις*

§ 70. Platón desarrolla en el libro X de *La República* su concepción de la esencia de Dios como ποιητής, al mismo tiempo que expone el campo total de la ποιησις y sus articulaciones esenciales. Sólo sobre la base de este tratamiento total, se hace comprensible la función poética esencial de Dios. Pero el filósofo hace esto no una vez, sino dos. La primera llega al siguiente sistema:

1er. grado ontológico: Φυτουργία — Idea.

2º grado ontológico: Δημιουργία — obra.

3er. grado ontológico: Μίμησις — imagen.

Dios es definido aquí como φυτουργός, es decir, productor de Ideas, pero el pensamiento de una producción de las Ideas no llega en esta primera parte a un total esclarecimiento.

#### *El segundo sistema de la ποιησις*

El precedente modo de tratar la cuestión alcanza desde el comienzo del citado libro hasta la página 601, donde el filósofo, después de decir “no dejemos la cuestión a medio tratar, agotémosla”, inicia un nuevo enfoque, volviendo al punto de partida. Pero el punto de partida es esta vez, al parecer, distinto; pues el sistema general de la ποιησις adopta ahora la siguiente composición <sup>66</sup>:

Grado 1º: Arte de uso (ή χρησομένη τέχνη) — Idea.

Grado 2º: Δημιουργία (ή ποιήσουςα τέχνη) — obra.

Grado 3º: Μίμησις (ή μιμησομένη τέχνη) — imagen.

#### *Comparación entre ambos sistemas*

§ 71. Este sistema es igual al anterior, salvo en un punto: en lugar de la φυτουργία encontramos la χρεία. Esto sólo puede significar

<sup>66</sup> *Rep.*, X, 601d1.

una cosa: la *φντρουργία* se identifica con la *χρεία*. ¿Qué ventajas tiene esta nueva determinación de lo mismo? Ante todo una ventaja fundamental: la posibilidad de comprender la esencia de Dios partiendo de una forma de *ποίησις* accesible al hombre. No podemos comprender directamente lo que es la *ποίησις* divina de la Idea de un objeto natural o de un dios, porque nosotros somos incapaces de ejecutar semejante acto de producción. Pero podemos comprender todo eso si se nos da como paradigma la producción de la Idea de los objetos de nuestra fabricación y uso. Esto es precisamente lo que Platón hace en el segundo tratamiento a que somete la cuestión.

Pero esa duplicidad de sistemas poiéticos significa a la vez algo más profundo. El primer sistema tiene por objeto testimoniar la *presencia* de Dios, cuyo reconocimiento como tal tiene lugar por los dos atributos primarios siguientes: carácter personal y dignidad suprema.

El segundo sistema tiene por objeto en cambio hacer presente la *esencia* de Dios, lo que se lleva a cabo mediante la exposición de la *χρεία* como relación entre Dios y la Idea. La determinación de la *φντρουργία* como arte de uso resulta así, no, como parece, un segundo y más certero ensayo de teología, sino la segunda parte del sistema orgánico de dicha ciencia. El filósofo declara además que, con esta segunda parte, ha llevado a fondo la cuestión y la ha agotado. Téngase además en cuenta el lugar en que aparece esta doctrina: es el término y la coronación del diálogo *La República*, una de las obras fundamentales de madurez y aquella donde el interés teológico es más vivo. Todo ello hace pensar que aquí se halla, expresa y definidamente moldeado, el pensamiento fundamental del filósofo sobre Dios.

*La esencia de la φντρουργία como χρεία divina y bien supremo*

§ 72. Dios es —esto no lo dice la filosofía, sino que lo encuentra dicho— un ser personal, más exactamente, un viviente, que posee la dignidad ontológica suprema. Su esencia —y aquí empieza la obra del filosofar— es la *φντρουργία*, término que puede *describirse* como cuida-

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

do de la *φύσις* o producción de la Idea, pero cuyo sentido pleno sólo se aclara como el uso, *χρεία* del ser. La *χρεία* es simultáneamente un pensar (*νοῦς*), un hacer (*ἡ χρησομένη τέχνη*) y el ser (Idea). Esta triple identidad es común para la experiencia del ser que es propia del hombre, del dios y de Dios. Todos ellos participan de la *χρεία* como relación entre viviente y cosa. La *χρεία* hace que viviente y cosa se copertenzean. Esta copertenencia implica la inmediatez del contacto (*ἀφή*), la supresión de toda distancia y de todo conocimiento representativo. La cosa usada o gozada por el viviente en la *χρεία* puede, sin embargo, recibir el nombre de *objeto*, no, ciertamente, en el sentido de serlo, sino de haberlo sido, en virtud de la identificación dialéctica a la que ya hemos aludido, de la cual es inseparable una cierta temporalidad, lo que explica el empleo que acabamos de hacer del verbo ser en pasado. En una palabra: la *χρεία* tiene una historia. Viene de un pasado que es el estado de separación entre sujeto y objeto y entre conocimiento y producción. El conocimiento que no es producción es el representativo, llámese sensible o intelectual. La producción es el representativo, llámese sensible o intelectual. La producción que no es conocimiento es la mera actividad productiva práctica, llámese imitación o artesanía. Cuando el objeto se identifica con el objeto, el ser con el pensar, el producir con el conocer, surge esa forma suprema de *ποίησις* que llamamos arte de uso, *χρεία*. Hay la *χρεία* del hombre, la del dios múltiple, la del Dios uno. *χρεία* significa primero el uso y el ejercicio de la finalidad del ente, pero también el bien, que es la consecuencia inmediata de dicho uso y ejercicio. El bien es el rendimiento ontológico del ente en cuanto tal, y es, simultáneamente, el goce —también ontológico— de dicho rendimiento por el viviente que, junto con el ente, participan en común de la *χρεία*. Llámase Bien supremo a la *χρεία* del ser y del viviente supremo.

*El sistema orgánico de la identidad de los distintos*

§ 73. Gilson había sostenido que la Idea del Bien no es dios, porque en ninguna parte Platón *llama* bien a su dios (véase § 6). Pero por otro lado teníamos el hecho importante de que el Bien es colocado por Platón en la cúspide del ser, es decir, en un puesto que implica de suyo la posesión de atributos de Dios; de manera que si el pensamiento no fuera el de identificar a Dios con el Bien, tendría que haberlo manifestado expresamente, lo que no hizo (véase § 7). Esta es la razón por la cual el argumento de Gilson no es convincente, y lo que hace que gran número de intérpretes *llamen* Bien al Dios platónico, pese a que Platón mismo no lo hace. Hemos visto también que la forma en que dicho problema es planteado en el campo de las múltiples interpretaciones es el de una opción libre entre las dos posibilidades interpretativas fundamentales, dado que nos hallamos en dicho campo faltos de toda medida objetiva para determinar qué entiende Platón por Dios (véase § 9).

Pero al presente de nuestra investigación el problema ha madurado en una muy otra dirección y estamos en condiciones de comprender tanto el error de los unos como el de los otros, pues sabemos que los defensores de ambas tesis opuestas hablan en común de la identidad de lo idéntico, que es la única que tienen en vista. Esto se prueba porque plantean la cuestión de la identidad en términos de sinonimia entre los nombres Dios y bien, tanto si se ponen en favor como si se ponen en contra de tal sinonimia. Hasta ahora, que sepamos, ningún intérprete de las corrientes tradicionales ha mostrado indicios de entender que el problema platónico de la identidad no se refiere a lo idéntico (identidad formal) sino a lo distinto (identidad dialéctica), ni ha visto tampoco que la identidad no se establece entre dos miembros, sino entre tres, como veremos a continuación.

Dios (viviente) se identifica *con* la cosa (Idea) *en* el Bien. (Las preposiciones *con* y *en* fijan la estructura interna de la identidad triembre). Dios, el primer miembro de dicha relación, entra en la iden-

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

tificación como sujeto de conocimiento (*θεωρία*) y de acción (*φντουργία*) simultáneamente (lo que ya implica, por su parte, la identificación de dichas dos formas de comportamiento divino). La Idea, el segundo miembro de dicha relación, entra en la identificación simultáneamente como objeto de la *θεωρία* y producto de la *φντουργία* (lo que implica asimismo una identificación semejante entre tal objeto y tal producto). Finalmente la persona de Dios y la cosa en que consiste la Idea dejan, al identificarse, de ser respectivamente sujeto y objeto, de modo que quedan superadas tanto la objetividad (particularmente en su momento negativo de distancia del sujeto) como la subjetividad (particularmente en su momento negativo de relatividad a un sujeto), con lo que se produce la *ἀλήθεια*; pero nada de esto debe entenderse como si Dios y la Idea existieran como tales primero separados y en un momento posterior se identificaran, sino que cada uno de ellos es lo que es sólo en la Identidad. Tampoco hay que entender que las formas inferiores de sujeto y objeto son anteriores a la forma superior de la identidad lograda (a no ser para el hombre), sino, por el contrario, son Dios y la Idea, tomados en sí, lo absolutamente originario, la realidad pura y simple, de la cual por degradación surgen todas las formas inferiores de sujeto y objeto, de conocimiento y producción.

Finalmente decimos que Dios y la Idea son idénticos en el Bien. Porque el Bien (la *χρεία*) no es en verdad un término de la identidad, sino la relación misma; pues, con respecto a la Idea, el Bien es el rendimiento que ella da como objeto de uso, y, con respecto a Dios, el Bien es el disfrute de ese rendimiento. El Bien acontece en la identidad, y con este acontecer se da a entender que ni pertenece unilateralmente a Dios, ni es propiedad unilateral de la Idea, y tampoco surge entre ambos, sino que el acontecer del Bien es al mismo tiempo el acontecer del sistema íntegro de la identidad con los dos de sus miembros. En todo ello va necesariamente implicada la triple identidad de pensar, hacer y ser, que explicamos con anterioridad en sus conexiones esenciales. Tal es el sistema orgánico de la identidad de los distintos referida al plano supremo de lo divino.

*Dios, como φντουργός, es, necesariamente δημιουργός*

§ 74. Dios, en tanto que φντουργός, es decir, como el gozador más alto del ser más alto, es, mutatis mutandis, como el jinete que disfruta la utilidad del freno; con esta diferencia: que el jinete no necesita ser al mismo tiempo (o haberlo sido) el artesano de los objetos que usa; pues pertenece al género de lo múltiple y por lo tanto existen a su lado otros seres de su misma especie, que son capaces de desempeñar la función de artesano.

En segundo lugar el jinete necesita complementarse con un artesano, porque no se basta a sí mismo. Pues la acción completa de la *ποίησις* presupone un sistema de tres causas: el productor, la Idea y la materia. Y ocurre en el dominio humano este hecho singular: que el que posee la Idea (jinete) no tiene capacidad productiva; y el que tiene capacidad productiva (artesano) no posee la Idea; lo que hace que cada uno dependa del otro para que el proceso de la *ποίησις* pueda cumplirse.

Dios, por el contrario, no podría ser el gozador del bien de ninguna cosa, si él mismo no la hubiera fabricado, ya que todo otro viviente que pudiera existir tiene que ser ya un producto artesanal de Dios. Pues ningún viviente, excepto Dios, existe de por sí, sino que necesita ser producido. *Es decir, Dios como φντουργός, es, necesariamente, δημιουργός.*

En un párrafo anterior habíamos dicho que no había incompatibilidad alguna entre ser productor de Ideas y ser al mismo tiempo artesano. La concepción moderna de la divinidad o las interpretaciones más acreditadas de la divinidad griega tal vez encuentren incongruente que Dios mezele su alta dignidad de cultivador de Ideas con el trabajo del obrero. Pero vemos ahora que no por capricho ha concebido Platón su Dios como artesano.

Por otra parte es necesario no olvidar que el Dios platónico es un viviente y no un principio abstracto, de ahí que creamos justo compararlo con el jinete. El jinete no es una abstracción, porque gasta,

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

por decirlo así, su persona y la invierte (literalmente) en el acto por el cual el freno ejerce su ser de freno. El freno, por su parte, absorbe esa inversión para alimentar con ella el que la función y la utilidad que presta sea algo vivo y efectivo. Y es así como se logra que el viviente sea en esa relación viviente en grado máximo y que el freno sea también realidad en el grado máximo. La abstracción, en cambio, es realidad en grado mínimo. Pues bien, con mucha mayor razón debe decirse lo mismo del supremo viviente, que es Dios, y de la suprema cosa que es la Idea. Un tal uso productivo y fecundo ocupa constantemente a Dios y gracias a ello ejercen constantemente su ser de tales los dioses del cielo y todos los seres naturales de la tierra; y ello ocurre en la misma forma en que el freno *es* y se mantiene siendo, mientras ejerce, en comunión con la actividad productiva del jinete, su ser de tal. Todos los seres del cielo y de la tierra *son* en esa forma, en tanto mantienen en común con Dios la *χρεία* universal de la vida divina. Tal *χρεία* universal y divina de todas las cosas juntas y reunidas en una sola persona es el Bien Supremo.

### *Relación entre los principios teológicos platónicos y los aristotélicos*

§ 75. Entre Idea y *χρεία* podemos hacer esta distinción. El jinete, en cuanto *experto* en equitación, conoce el ser mismo del freno, aun cuando en ese momento no se halle cabalgando y la *χρεία*, por consiguiente, en su carácter vivo y efectivo de tal, no se produzca. Lo que de esa manera es conocido por el que sabe es la Idea. Sólo el jinete conoce la Idea del freno, porque es el que posee experiencia de la *χρεία*. Es así que la Idea presupone la *χρεία*. La *χρεία* es el vivo experimentar la utilidad del freno. La Idea es el saber así adquirido. Si el jinete está en condiciones de instruir al forjador acerca del freno, es porque tiene un conocimiento perfecto de la finalidad de ese objeto (*τέλος*). El saber del experto consiste en ser versado en la finalidad (*ἐπαίειν*). Esto mismo lo ha expresado Aristóteles llamando *ἐπτελέχεια* al objeto de ese saber.

La *χρεία* es el rendimiento efectivo del freno (ejercicio de su finalidad) y a la vez el goce que el jinete tiene de ese rendimiento. Por eso la *χρεία* acontece únicamente en el cabalgar. Por lo tanto el concepto de la *χρεία* es idéntico al significado del neologismo aristotélico *ἐνέργεια*. Ambos términos aristotélicos citados implican una comprensión profunda y acabada de las enseñanzas platónicas.

Sobre la adecuación de la *ἐνέργεια* para reemplazar en el uso filosófico a la *χρεία* —tal vez con ventaja— (la *χρεία* nunca llegó a ser en verdad un tecnicismo filosófico), tengamos en cuenta la ya señalada inseparabilidad de artesanía y arte de uso, pues las obras del artesano son producidas única y exclusivamente para ser usadas, ya se trate de artesanos humanos, ya de divinos. Sólo la deficiencia de la naturaleza humana separa el disfrutador de la obra de aquel que la fabrica. Pero tanto si el artesano y el usador están separados, como si se hallan reunidos en una misma persona, artesanía y disfrute de la obra se necesitan mutuamente. Pues sólo un *ἔργον* es susceptible de *χρεία*. Es más: el *ἔργον* sólo se manifiesta como tal en la *χρεία*, por ejemplo, la casa en el ser habitada, de lo contrario no sería dicho objeto más que *obra muerta*, esto es, simple montón de piedras, materia, al cual le falta aquella vida y efectividad a que nos referíamos anteriormente. Por eso la *χρεία* no es otra cosa que el *ἔργον* en función de tal, y esto es justamente lo que se dice con el término *ἐνέργεια*. (La *ἐνέργεια* es el *ἀγαθόν*, lo mismo que la *χρεία*; en cuanto al uso del término *ἀγαθόν*, es prácticamente idéntico en ambos filósofos).

Ponemos de esta manera de relieve la íntima relación existente entre los conceptos fundamentales de la teología platónica y los similares de la aristotélica. Entendemos que Aristóteles explota un capital de pensamiento que era común a toda la Academia, y ello en un tiempo en el que no se tenía un concepto de la propiedad intelectual tan estricto como en el nuestro. La verdad reconocida y aceptada era considerada de derecho patrimonio común. Aristóteles mismo habla muchas veces de sí mismo como platónico, lo que implica sentirse partícipe de ese bien común. Lo más original de la obra aristotélica consiste en ser un

### *La Triple Identidad de Ser, Pensar y Hacer en Platón*

repensamiento del saber platónico. El resultado de esa obra es también una estructura sistemática exterior nueva y un estilo intelectual diferente. En cuanto a las discrepancias, Aristóteles las ha magnificado excesivamente, y lo mismo todos los comentaristas, y parece ser que el estagirita tuvo en sus críticas en vista más que el pensamiento de Platón mismo, el de los *platónicos* y aun el de ciertos platónicos, quizá incluso el suyo mismo, aquel que él sostuvo tal vez en su juventud y del cual, no exactamente del de Platón, se emancipó un día.

Evidentemente un pensamiento del tipo del de Platón, sin una arquitectura escolásticamente fijada, formulado en un lenguaje vivo y fluente al hilo del pensamiento creador que se da a sí mismo toda la libertad posible, que es constantemente inventivo de caminos que por medio de rodeos o directamente llegan al ser, no estaba al alcance de los discípulos del maestro. Se presentaba ante todo como bullir rico y fecundo de grandes pensamientos, pero necesitados de interpretación. En esto los discípulos se hallaban a una gran distancia intelectual de su maestro, como ocurre en todas las escuelas filosóficas. Surgieron así interpretaciones aptas para la divulgación y el aprendizaje. Éstas son las opiniones de la escuela platónica que Aristóteles de ordinario toma como blanco de sus críticas, haciéndole decir al maestro lo que dicen en su nombre los expositores de su doctrina.

§ 76. La problemática teológica platónica nos había puesto en la alternativa de admitir un Dios personal de la más alta dignidad ontológica o aceptar que la relación de Dios con las Ideas es un conocimiento meramente representativo (§ 34). Optamos por lo primero haciendo valer la palabra viva de Platón sobre las interpretaciones más acreditadas. El ulterior desarrollo de la investigación que nos propusimos ratifica ahora la posición asumida y muestra una teología platónica de lineamientos firmes y coherentes. La exposición que hemos hecho de la *χρεία* pone al descubierto que la *θεωρία* platónica no consiste en una mera y neutral especulación, donde lo único que afecta al viviente es una representación del ser y no el ser mismo. La *θεωρία* es

ANTONIO FERNÁNDEZ PEREIRO

más bien disfrute del ser y en tal disfrute productivo y fecundo consiste precisamente la vida de Dios y su necesaria *εἰδαιμονία*. No se trata del goce de lo sensible, aunque ya en éste se prefigura a su manera la plenitud del goce más alto. Se trata del goce del ser. Ello pone de relieve que el ser no es algo puesto simplemente delante como objeto de contemplación, sino más bien el permanente hacerse del resultado de una obra cuya gestación se vive. La vida teórica deja de consistir en un infinito y monótono contemplar sin consecuencias, para convertirse en la tarea con sentido de producir y gozar de lo producido.

---

ANTONIO FERNÁNDEZ PEREIRO. (Congreso 1072, Haedo, Buenos Aires). Cursó la carrera de Filosofía en la Universidad de Buenos Aires, completando estudios en la Universidad de Freiburg (Alemania), la que lo becó para realizar trabajos de investigación en su especialidad. Actualmente ejerce la docencia en el Instituto Superior del Profesorado de Buenos Aires y dicta la cátedra de Historia de la Filosofía Antigua en la Facultad de Filosofía, Letras y Ciencias del Hombre de nuestra Universidad. Publicó entre otros trabajos: *Ontología de los artefacta*; *Der Grundsatz der Metaphysik der Natur bei Aristoteles* y *Das thema der Nähe in Heideggers 'Sein und Zeit'*.



Mele Bruniard

El Espantapájaros  
xilografía

