

EL ΧΩΡΙΣΜΟΣ EN LOS LIBROS VI Y VII
DE "REPÚBLICA" DE PLATÓN

La presentación tradicional de la filosofía de Platón que tiene en el *Fedón* un genial sustento, es la responsable del interrogante que sintetiza Trendelenburg en la primera mitad del siglo XIX —veintitrés siglos después de la muerte del filósofo— al preguntarse y preguntarnos si conocemos realmente la filosofía platónica¹.

La lectura del filósofo hecha por la tradición y vigente sin fisuras casi hasta el cuestionamiento aludido, ha significado una parcialización de la problemática platónica. Esta parcialización surge de una determinada caracterización ontológica de las ideas —presente en algunos de los diálogos y por lo tanto fundada— y del modo como se ha hecho revertir esa caracterización del ser sobre el conocer, fijando, demasiado estrechamente, los límites de su teoría del conocimiento.

Históricamente se nos ha habituado a aceptar una única realidad, la de la idea, y a concebir un único modo de conocimiento que puede recibir la denominación de "ciencia": el conocimiento de la idea. La idea, como único principio de todo lo que deviene —causa ejemplar o modelo de la perfección a que lo sensible aspira y nunca logrará— es el único ente que puede reclamar el derecho a ser llamado 'esto', en virtud del contenido positivo que le es propio y que es aprehendido en el *voεiv* como "aquello que es por sí mismo siempre igual a sí mismo", notas que constituyen el qué específico de su determinación como tal idea. Su rea-

¹ Friedrich Trendelenburg, *Platonis de ideis et numeris doctrina ex Aristotelis illustrata*, Leipzig, 1826.

lidad, su existencia, su *οὐσία*, reside en la plenitud inmutable de su determinación, y esta es el único objeto de un conocimiento verdadero.

De esta lectura se seguirá, con total coherencia, una valoración negativa del fenómeno, que se manifiesta como un rechazo de lo sensible por ser fuente de todo lo irracional e impuro².

La tradición, en consecuencia, ha enfatizado hasta un grado extremo la separación entre lo sensible y lo inteligible; separación que como sabemos es objeto de la principal crítica de Aristóteles a la filosofía platónica. Es un punto común entre Aristóteles y la tradición haber destacado el *χωρισμός*, aunque las consecuencias que estas dos posturas extraen sean diferentes y aun opuestas: la tradición procede por esa vía a la negación de uno de los términos, lo sensible; en tanto que Aristóteles niega el momento inteligible como trascendente, recuperando lo sensible al concebir la realidad singular del compuesto como la *οὐσία* primera.

Al profundizar el examen ontológico de las ideas —su consideración como *ὄντως ὄν*, causa primera y final de todo lo que participa de su cualidad específica, y por esa razón *ἀλήθεια*— observamos que la separación establecida bajo la denominación abarcadora de “Teoría de los dos mundos”, es, en realidad, la existente entre lo uno y lo múltiple.

Es a partir de la relación excluyente entre lo uno y lo múltiple que se articulan las modalidades opuestas que se siguen necesariamente de esa antítesis y conforman los caracteres distintivos de ambos mundos: ser-deficiencia de ser; inmutabilidad-mutabilidad; indivisibilidad o simplicidad-divisibilidad o composición; eternidad-generación y corrupción.

Sin embargo, si bien el *χωρισμός* consiste en esta oposición excluyente, la exigencia de salvaguardar el carácter causal de la idea determina que se constituya la unidad de la idea en principio de lo sensible, al mostrarse su unicidad

² Platón, *Fedón*, 64 d 1 — 65 b 9.

como el criterio ontológico y gnoseológico que permite unificar en clases, determinadas según su cualidad, la multiplicidad de sus ejemplares fenoménicos.

Quien primero y con mayor lucidez ha visto esta dificultad ha sido Platón, y es nuestra tesis que desde *República* toda su reflexión filosófica se encamina desde distintas perspectivas: *Parménides*, *Sofista*, *Filebo*, *Timeo*, a su elucidación.

Se pone así de manifiesto que la línea divisoria entre una interpretación de la filosofía platónica aceptada como ortodoxa y otras perspectivas como la sugerida por Trendelenburg, dependerá de la relevancia que se otorgue al problema del χωρισμός.

La lectura del libro VI de *República* plantea inmediatamente el problema de la existencia de lo que llamaremos un segundo χωρισμός que complica con su presencia la interpretación dada con relación al primero. Así como el fenómeno nos remite para su captación más allá y fuera de él, así también las ideas nos remiten más allá y fuera de ellas; pues, como lo sensible, muestran no poseer en sí mismas la causa de su ser ni de su cognoscibilidad. Despunta aquí la posterior distinción entre *ιδέα* y *ἀρχή* que exige el salto a lo que no es ya ni esencia ni existencia, sino puro origen fundante de estas (*Rep.* 509 b 7-9).

Cabe preguntarnos qué función cumplen estas separaciones que nos ocupan. En primera instancia *χωρίζω*, es decir, están señalando los límites que separan modalidades del ser que hoy denominaríamos los niveles óntico, ontológico y metafísico. En segundo lugar, observamos que sólo al establecer estas distinciones entre lo fenoménico, las ideas y el origen común de toda posibilidad de existencia, es posible descubrir las relaciones de ser y conocimiento que vinculan los momentos diferenciados. Lo propio de la mirada sinóptica es descubrir relaciones a partir de las diferencias; será entonces la tarea del filósofo abarcar comprensivamente la estructura jerárquica de esos niveles, cada uno de los cuales reconoce con el inmediatamente superior la relación de fundado a fundante hasta llegar al principio mismo de la Tota-

lidad, que no es ni es conocido al modo como lo son sus niveles subordinados.

Encontramos en el libro VI de *República* como momento previo a la presentación de la idea del Bien, un pasaje en el que a la vez que se destaca el carácter paradigmático de las ideas con relación a lo sensible, se subraya el carácter subordinado de las ideas a una ley o principio, causa de su ordenamiento o inteligibilidad: “*ἀλλ' εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτ' ἄει ἔχοντα ὁρῶντας καὶ θεωμένους οὐτ' ἀδικοῦντα οὐτ' ἀδικοῦμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα, ταῦτα μιμεῖσθαι τε καὶ ὅτι μάλιστα ἀφομοιοῦσθαι.*” (500 c 2-6) “. . .sino que fijando sus ojos en ciertas realidades relacionadas jerárquicamente y que existen siempre según las mismas relaciones y observando que ni cometen injusticias ni la padecen en sus relaciones mutuas, y al contrario, existen todas ordenadamente y según un principio, imita estas mismas cosas y deviene semejante lo más posible.”

Si nuestro análisis es correcto, significaría que los *χωρισμοί* no sólo marcan la trascendencia y separación de la unidad respecto de la multiplicidad, sino que al separar señalan la necesidad de una mediación, que vincule lo uno con lo múltiple, que es lo separado en cada caso.

La presencia de un *χωρισμός* entre las ideas y el Bien indica que la multiplicidad está presente también en el mundo ideal. El hecho de la existencia de una instancia de la que las ideas derivan el ser y la posibilidad del conocimiento, introduce en el mundo inteligible el problema de la multiplicidad. El supuesto, absolutamente válido en sí mismo, de la existencia de un número indefinido de ideas no puede mantenerse ahora sin justificación: al erigirse el Bien —identificado por Platón con lo Uno, según el testimonio directo de Aristoxeno— como principio incondicionado de todo lo que es, surge con todo su peso problemático la cuestión de la multiplicidad de ideas.

En correspondencia con el segundo, el primer *χωρισμός* concreta el problema que plantea el vínculo de la idea con lo sensible, en el cual la multiplicidad no se plantea ya bajo

el aspecto *formal* del número plural, sino que la multiplicidad se “ha metido” dentro del fenómeno mismo volviéndolo contradictorio e inasible para el conocimiento.

Si los *χωρισμοί* señalan una relación analógica según la cual el Bien es a las ideas lo que las ideas son al mundo sensible, será lícito pensar, a título de hipótesis, que también habrá analogía en el caso de establecerse las relaciones que permitan referir uno a otro los términos *κεχωρισμένοι*.

En búsqueda de estas relaciones señalamos un pasaje especialmente interesante (*Rep.* 504 b 5 - e 3), por reunir elementos que permiten entender el significado que entraña, en los desarrollos posteriores del diálogo, el cambio de denominación del Bien (*Rep.* 510 b 7).

En este pasaje Platón procede a introducir las nociones solidarias de *exactitud* y *justa medida*. Al imponer Sócrates la exigencia de una metodología rigurosamente científica afirma: “Pero una medida que omite tales cosas tampoco es en modo alguno *Justa Medida* de ningún ente, cualquiera sea este, pues nada carente de límite es medida de nada”. En 504, en el intento de acotar la metodología adecuada al Bien, reitera que la *exactitud* y *claridad* —resultantes del límite impuesto por la medida— deben ser las notas tanto de la *ἐπιστήμη* suprema cuanto de los conocimientos particulares: “¿O no sería ridículo que los que se esfuerzan con ardor lo hagan todo para que las cosas poco valiosas se muestren en su más alto grado de exactitud y claridad, pero no sea digna de las cosas supremas la suprema exactitud?”

Este es el “largo circuito” al que Platón ha aludido poco antes en 504 b 3. “Largo circuito” es la expresión con que Platón reclama una consideración exhaustiva de la forma del conocimiento científico. Esta forma será desarrollada más ampliamente en el libro VII al exponer la necesidad de un orden progresivo de las ciencias que funcionarán como condición de posibilidad de la dialéctica. Pero con la introducción del *μέτρον* se enuncia ya el conocimiento como producto de la formulación de relaciones adecuadas a un criterio absoluto.

Es importante observar que sólo después de haber estipulado Platón las notas propias de la *ἐπιστήμη*, formula en 509 b 8-10 la trascendencia del Bien con respecto a lo inteligible al diferenciarlo de lo privativo de ese mundo: la *οὐσία* y que, sólo luego de haber establecido esta distinción ontológica a la que hemos llamado “segundo *χωρισμός*”, presentará a la instancia que ha privilegiado *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*, como *ἀρχὴ ἀνυπόθετος*.

La pregunta que surge ante este cambio de denominación, es si se trata o no del mismo nivel de análisis cuando, por una parte, señalamos que el Bien está más allá de la *οὐσία* y, por otra parte, señalamos su carácter de principio incondicionado.

Según nuestro criterio la caracterización positiva del Bien como *ἀρχὴ ἀνυπόθετος* significa un giro que desde la consideración anterior conduce a una perspectiva de orden epistemológico en la consideración del Bien.

Examinaremos ahora si desde esta perspectiva es posible plantear modos de relación que vinculen lo separado ontológicamente. Si nuestra hipótesis es correcta los *χωρισμοί* tienen como función —afirmado el Bien como principio incondicionado— poner de relieve la estructuración jerárquica de las realidades distinguidas, estructuración que, por su parte, exige la presencia de un principio rector del que derive la peculiar configuración constitutiva de cada una de ellas.

Con este cambio de denominación que califica al Bien no ya exclusivamente como idea sino además como *principio incondicionado*, se nos revelaría que sólo desde un planteamiento dialéctico pueden concebirse relaciones que enlacen lo separado, y ello únicamente mediante procedimientos rigurosamente pautados, a saber, que esas relaciones guarden el orden y proporción prescritos por la justa medida en cada caso.

Esto es realizado en *República* en la exigencia de rigor que Platón estipula al explicar el sentido metodológico del manejo de hipótesis. En 511 c 2 - d 6, se afirma que si el procedimiento no es el adecuado perdemos el ser, la apre-

hensión de la esencia y, en consecuencia, el conocimiento no es científico. Esta es la razón por la cual, aun en el mundo inteligible, los mismos objetos son susceptibles de conocimiento o “desconocimiento”, según las relaciones que se establezcan, o no, entre ellos y el principio fundante. La comprensión del mundo ideal como un “*viviente inteligible*”, como una organización a la que le es ínsita una legalidad necesaria e irreversible, requiere en el plano del conocimiento que es fundante esa legalidad, remitiéndola al origen, que la tornará inteligible en cuanto es su causa. El que procede de las hipótesis a las consecuencias, en cambio, comete *ἀδικία*.

Hemos visto en 500 c 2-6, que al mantenerse las ideas dispuestas según el *λόγος* no son injustas ni padecen injusticias la una con relación a las otras, porque la legalidad que le es propia no es transgredida. Cuando afirmamos entonces que el que procede de las hipótesis a las consecuencias comete *ἀδικία*, significamos que no reproduce, en los juicios que formula sobre el objeto que investiga, su ordenamiento en el todo que le confiere inteligibilidad. Al tomarse la hipótesis como punto de partida en la deducción de consecuencias se parcializa: se toma sólo la parte, hecho que entaña la pérdida de la medida, pues queda anulada toda posibilidad de visión sinóptica.

A este hecho nos referimos cuando afirmamos que aun en el mundo inteligible *los mismos objetos* son susceptibles de conocimiento o desconocimiento, a saber, que no hay ciencias hipotéticas o demostrativas según su objeto.

En *República*, 511 c 7 - d 4, no se establece ninguna diferenciación ontológica entre los objetos del mundo ideal por cuanto toda *τέχνη* puede tornarse *ἐπιστήμη* si “*ἐπ’ ἀρχήν λούσαν*” y en 511 d 3-4 Platón afirma: “*καίτοι νοητῶν ὄντων μετὰ ἀρχῆς*”. Con relación a estos pasajes Cornford afirma: “I agree with critics who hold that nothing here points to a class of mathematical numbers and figures intermediates between Ideas and sensible things”³.

³ Francis Cornford, “Mathematics and dialectic in the Republic VI—VII” (año 1932) en *Studies in Plato's Metaphysics*, editado por R. E. Allen, 1968, p. 62.

Esta no diferenciación ontológica, o si se quiere, el hecho de que no se ha tratado de ella, es deliberadamente señalado por Platón en 534 a 6-9: “En cuanto a la correspondencia entre los objetos a los que se aplican y a la división en dos de cada uno, dejémoslo, oh Glaucón, para no lanzarnos en discursos cien veces más largos que los precedentes”.

Si bien posterga Platón abrir esa vía —que pareciera ser la de su discutida “filosofía no escrita”— no vacila, insistiendo en el aspecto del conocimiento, en plantear el orden estructural de las realidades distinguidas, la sensible y la inteligible, al legar a sus intérpretes el problema de determinar cuál es la necesidad interna que religa la progresión de las ciencias que conducen al pleno ejercicio de la dialéctica.

En *Rep.* 531 d, Platón propone la investigación de las relaciones y parentescos que mantienen entre sí las disciplinas a cuya iniciación debe someterse el futuro filósofo y la necesidad de demostrar los lazos que las unen.

La relación necesaria que liga *por naturaleza* esas ciencias es expuesta a partir de 528 a 6: “Luego del plano, dije yo, tomamos el sólido ya en movimiento de traslación antes de considerarlo en sí mismo; pero la consecución correcta es tomar, luego de la segunda, la tercera dimensión. Pero esto es, pienso, lo relativo a la dimensión de los cubos y a lo que participa de la profundidad”. Para despejar toda duda que permitiera suponer que la presentación de la ciencia es arbitraria o convencional, Platón subraya su conexión necesaria mediante el recurso “dramático” de haber incurrido en error por precipitación: “Porque ponías, de algún modo, la ciencia del plano, la geometría.

—Sí, dije yo.

—Luego, dijo, ponías la astronomía como lo primero después de la geometría, pero seguidamente volviste sobre tus pasos.

—Pues, dije, en mi precipitación por pasar revista a todas, he retrocedido más que avanzado. Pues le sigue la ciencia que estudia la dimensión de la profundidad”.

Lo que inmediatamente llama la atención con respecto a las disciplinas enumeradas es que si bien cada una de ellas es una, las cuatro tienen su campo de aplicación en lo inteligible y en lo sensible. En suma, la posesión de la dialéctica exige como introducción necesaria conocimientos que tienen como objeto el número, el plano, el sólido en sí mismo y el sólido en movimiento, elementos que en la filosofía posterior de Platón se plantearán como condiciones esenciales de intelección científica no sólo de lo inteligible sino también de lo sensible en el *Timeo*.

Al relacionar este texto con otros del *Timeo* y *Las Leyes*, vemos que es preocupación constante en Platón acceder a la estructura de los dominios de lo ideal y lo fenoménico a través de desarrollos matemáticos.

En el *Timeo*, el alma, uno de los intermediarios más privilegiados, está hecha de *οὐσίαι* opuestas, que superan su oposición en composición al imponérselas proporciones de orden aritmético, geométrico y armónico. Sin embargo, este proceso de génesis que vuelve simultáneamente inteligible lo generado, no se limita al ámbito de lo “afín a las ideas”, el alma. También en este diálogo una explicación “verosímil” del mundo sensible hará “retroceder” —para conservar su verosimilitud y “salvar las apariencias”— hasta elementos geométricos, los triángulos elementales.

Un cabal testimonio de esta preocupación platónica lo ofrece Aristóteles en *De Anima* I 2, 404 b 22-24: “Pero (dice) de otro modo que lo Uno es νοῦς, el Dos es ciencia (pues va de un modo único a una cosa), el número del plano es opinión y el del sólido es sensación”.

Si Aristóteles es para muchos recusable como testigo, pensamos que la autoridad de Platón como expositor de su propio pensamiento no puede ponerse en duda. Leemos en *Las Leyes* 894 a 1-5: γίγνεται δὴ πάντων γένευσ ἡνίκ' ἂν τί πάθος ᾗ; δῆλον ὡς ὁπότεν ἀρχὴ λαβοῦσα αὐξην εἰς τὴν δευτέραν ἔλθῃ μετὰ βασιαν καὶ ἀπὸ ταύτης εἰς τὴν πλησίον, καὶ μέχρι τριῶν ἔλθοῦσα αἰσθησιω σχῆ τοῖς αἰσθηνομένοις.”

“¿Qué afección se reitera para que se produzca una generación de todas las cosas? Es evidente que cuando un principio toma crecimiento hacia el segundo cambio y de éste al próximo, y accede al tercero, entraña sensación para los que perciben”.

Merlan refiriéndose a este pasaje comenta: “Foreign to Plato also seems to be the derivation of the sensible from the intelligible. Again there is one exception to this. In the *Nómoi* we read a peculiar description of the process of becoming (genesis). Genesis of all existents takes place whenever ‘the principle’ starts increasing, so that it steps into the second dimension, from there on into the next, and, after having reached three dimensions, becomes a sensible to those capable of sensation. This is the kind of change and alteration constituting all genesis. Here, it seems, Plato indeed derives the sensible from the mathematical and does so, strangely enough, as a matter of course”⁴.

Cornford se ocupa también de este pasaje y lo relaciona con el *Timeo*: “Discussing the passage, Miss A. T. Nicol writes: ‘The ἀρχή is the indivisible line, the second stage the indivisible surface, the next the indivisible solid, and the last is the solid perceived by the senses. We see now why there is no mention of indivisibles in the *Timaeus*. The *Timaeus* is a myth of the physical world, and therefore has no need to go further back than the surface, the stage where in descending from the ἀρχή the third dimension becomes possible; for without the third dimension there is no sensation’. The *Laws*, in fact, gives here a brief account of those ‘remoter principles’ (prior to triangular surfaces) which are ‘known to men favoured by the Heaven’ (*Timaeus*. 53 D). It describes the ‘generation’ of the simple physical body from its ultimate starting-point. Once generated, such bodies can move in space, combine and separate, and undergo increase, decrease, and alteration”⁵.

⁴ P. Merlan, “Greek philosophy from Plato to Plotinus” en *The Cambridge history of later Greek and early medieval philosophy*, editado por A. H. Armstrong, 1970, p. 19.

⁵ *Plato's Cosmology*, New York, The liberal arts press, 1957, pp. 212-13.

La lectura de *República* 522 b1 - 531 d, y el texto de *Las Leyes* comentado, nos lleva a concluir que el conocimiento de la estructura de la realidad desentrañable en términos matemáticos, va condicionando la ausencia de mención de todo elemento doctrinario que indique χωρισμός entre lo sensible y lo inteligible.

Remitiéndonos al texto de *República* vemos que Platón pone de relieve la relación estructural que liga la sucesión lógica de las ciencias examinadas, haciendo referencia a la naturaleza de sus objetos: la ciencia que investiga el comportamiento de los cuerpos es previa por naturaleza a aquella que, dando por supuestas ya las propiedades específicas del sólido, investiga el cómo de sus movimientos. Una supone la otra como antecedente y esta relación no es reversible; esto también es válido para la geometría, punto de partida necesario para la consideración de los cuerpos.

En *Las Leyes*, en una actitud más próxima al *Timeo*, la cuestión considerada no es ya el problema de las dimensiones desde las ciencias que las investigan, sino las dimensiones mismas en tanto principios explicativos de la posibilidad de toda γένεσις. Se plantea en *Las Leyes* ya el carácter de estructura inteligible inherente a todo aquello sometido a generación y corrupción por la posibilidad lograda a partir de las matemáticas de tornar racional el proceso que da razón de lo sensible, si no en su particularidad, sí en su estructura.

¡Puede, por consiguiente, llamar la atención o parecer incoherente con el pensamiento platónico que el aspecto presentado por *República* desde el lado de las ciencias y el expuesto en *Las Leyes* desde la perspectiva dinámica del proceso de la γένεσις haya sido sintetizado por Aristóteles como una unidad, al representar las ciencias con el número que simboliza sus objetos!

El análisis de la conexión necesaria que liga a las ciencias "preludio" de la dialéctica y el rol que esas ciencias juegan en el proyecto de la "ciencia física" platónica, permiten estimar que ya en *República* el peso dado a un

χωρισμός que separa radicalmente lo sensible de lo inteligible es un problema de interpretación más que de doctrina sostenida por Platón sin modificaciones.

Con esa finalidad intentamos mostrar que la posición de la idea del Bien en una perspectiva de predominio epistemológico, que teniendo como objetivo último la dialéctica, suponía como paso necesario intermedio una consideración de las ciencias. Planteábamos que efectuado el “giro” a lo epistemológico, la separación o χωρισμός no se mantiene, dado que hemos ganado un ámbito, lo matemático, desde el cual el análisis de la estructura de la realidad inteligible mostrará que esta incluye en sí los elementos que dan razón de lo sensible, tema del *Filebo*.

Queremos destacar que cuando afirmamos que el χωρισμός no se mantiene, sólo señalamos que desde esta perspectiva ya no es preocupación de Platón ahondar las diferencias entre las modalidades de lo inteligible y lo sensible, suficientemente señaladas en diálogos anteriores al que nos ocupa, sino que el núcleo de su filosofía se ha desplazado desde la profundización de las diferencias —χωρισμός—, a la investigación de una posible estructura común a esas realidades cualitativamente diferentes. Esto que quizá pueda llamar la atención es, sin embargo, coherente con el requisito de racionalidad exigido por la visión teleológica de Platón, que impone al Bien como principio primero y último de todas las cosas, las inteligibles y las sensibles.

Paradójicamente, es el que hemos llamado “δεύτερος χωρισμός” el que sigue perturbando todos los intentos de interpretación de la filosofía platónica, ya sea por lo enigmático de su formulación en *República*, ya sea por la casi “cruenta” polémica de los platonistas con respecto a los testimonios de Aristóteles y otros comentarios acerca de ese Bien identificado con lo Uno, que por sus consecuencias modificaría sustancialmente la interpretación “institucionalizada” de esta filosofía.

NAIR TERESA GUIBER
(Universidad de Buenos Aires)