

Universidad de Chile  
Facultad de Filosofía y Humanidades  
Escuela de Postgrado

*Politeía:*

*La República de Platón como obra de la filosofía*

Tesis para optar al grado de Magíster en Filosofía con Mención Metafísica

UNIVERSIDAD DE CHILE  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y HUMANIDADES  
BIBLIOTECA EUGENIO PEREIRA SALAS

Autor: María Angélica Ochagavía Toledo

Profesor guía: Jorge Acevedo Guerra

Recibido por. 2011.

*Al recuerdo de mi padre,  
Antonio Ochagavía Iñiguez.*

## AGRADECIMIENTOS

Habiendo cursado en la Universidad de Chile tanto la Licenciatura en Filosofía como el Magíster que ahora pretendo concluir con la realización de la tesis que aquí presento, creo imprescindible agradecer a aquellos que aportaron de uno u otro modo a su cumplimiento.

En primer lugar, quisiera agradecer a la Escuela de Filosofía de esta universidad, donde me formé en la lectura, en la atención a los problemas del pensamiento, y donde se me ha permitido realizar un camino en la filosofía. Muy especialmente agradezco a mi profesor guía, Jorge Acevedo Guerra, cuyo enorme apoyo en todo momento me permitió llevar a cabo esta investigación. También a mi gran compañero y amigo, Francisco Abalo, porque en él he encontrado el mayor espacio de alegría y el sitio calmo que fortifica. A María Verónica Arís, con quien crecí compartiendo el amor por el pensar, que se renueva cada vez en su amistad.

Por último, agradezco a mi familia; a mi madre, María Angélica, y a mi hermana y amiga, Ana, por su incesante contención durante toda la realización de esta tesis. Y, fundamentalmente, agradezco desde lo más profundo a mi hermano José Antonio, quien me mostró por vez primera que en la experiencia de la poesía y la filosofía existe un camino genuino por el cual vale la pena correr todo riesgo.

*Una de las maneras esenciales en que la verdad se establece en ese ente abierto gracias a ella es su ponerse a la obra. Otra manera de presentarse la verdad es la fundación de un Estado. Otra forma en que la verdad sale a la luz es la proximidad de aquello que ya no es absolutamente un ente, sino lo más ente de lo ente. Otro modo de fundarse la verdad es el sacrificio esencial. Finalmente, otra de las maneras de llegar a ser de la verdad es el cuestionar del pensador, que nombra el pensar del ser como tal en su cuestionabilidad, o lo que es lo mismo, como digno de ser cuestionado.*

Martin Heidegger. *El origen de la obra de arte.*

## ÍNDICE

### INTRODUCCIÓN.

*Condiciones generales para el acceso al sentido de La República en tanto obra del pensar filosófico* ..... - 6 -

§1. *Problema y preguntas iniciales de la investigación que concierne a La República misma. Presentación del tema conductor.* ..... - 6 -

§2. *El horizonte conductor de la tesis*..... - 9 -

§3. *El diálogo como condición de posibilidad de la obra filosófica.* ..... - 11 -

### PRIMERA PARTE.

*Cuestiones fundamentales del pensamiento platónico como instancia preparativa para el acceso a La República como obra de la filosofía: La articulación esencial del preguntar causal en la filosofía.* ..... - 19 -

§4. *La pregunta por los fundamentos del proyecto platónico* ..... - 19 -

§5. *La filosofía como teoría de la causa*..... - 21 -

§6. *La situación histórica de la causalidad. La interpretación del surgir de la filosofía como un paso del Mito al Lógos: La filosofía como el tránsito hacia la concepción de causalidad como causa eficiente.* ..... - 24 -

§7. *La pregunta por la causa en Las Leyes.* ..... - 36 -

§8. *La causa y la necesidad.* ..... - 44 -

§9. *La causalidad: el Bien.* ..... - 52 -

§10. *Φύσις y τέχνη, φύσις y λόγος* ..... - 59 -

### SEGUNDA PARTE.

*Politeía*..... - 65 -

§11. *Verdad y mito*..... - 65 -

§12. *La mimesis* ..... - 69 -

§13. *La mimesis filosófica como Paideía: el Bien como ley de la mirada* ..... - 72 -

§14. *La τέχνη filosófica* ..... - 76 -

§15. *La República como obra de la filosofía*..... - 79 -

BIBLIOGRAFÍA ..... - 84 -

## INTRODUCCIÓN

### *Condiciones generales para el acceso al sentido de La República en tanto obra del pensar filosófico*

#### §1

#### *Problema y preguntas iniciales de la investigación que concierne a La República misma. Presentación del tema conductor.*

Históricamente hemos considerado a *La República* como una de las obras más esenciales de la filosofía dada la profundidad y claridad con la que Platón ha tratado su teoría fundamental de las Ideas. A partir de esta consideración abordamos habitualmente la obra deteniéndonos en ciertos pasajes cuya interpretación es de suma relevancia para todo aquel que pretenda abordar la esencia de la filosofía griega y el pensamiento platónico particularmente. Sin embargo, también habitualmente soslayamos una lectura de la obra en su totalidad, es decir, en su unidad íntegra, en su dirección y en su alcance en el pensamiento occidental en general.

Múltiples podrían ser las causas de esta situación, pero a partir de nuestro propio modo de concebir aquello en que debe consistir el pensamiento filosófico, *La República* misma nos da cuenta del oscuro fondo que para nosotros resulta su proveniencia. *La República* no es sólo un tratado filosófico en el sentido de la discusión de los problemas que a la filosofía conciernen, aquí no sólo tratamos con la pregunta por la esencia de las cosas haciendo un recorrido en busca de los momentos fundamentales del pensamiento, *La República* es a partir de su segundo libro, un proyecto. Precisamente en este carácter de proyecto, aparentemente no-filosófico, sino más bien político, radica la desconfianza con la que solemos abordar la unidad de la obra.

Cuando recorremos un libro tras otro, considerando la totalidad de sus conjeturas, motivaciones, presupuestos, predicciones, normas e indicaciones, la propuesta de Platón nos parece por lo menos extravagante. El filósofo elevado a gobernante es, en la literalidad de la palabra, un absurdo, y es absurdo porque desde su raíz es irrazonable. Pues, que un filósofo - que *en tanto es filósofo* - sea investido como gobernante de un pueblo, sólo podría tener consecuencias fatales para ese mismo

pueblo. Esto es compartido desde sus fundamentos por la mayoría de aquellos que han intentado definir la constitución esencial de la filosofía y sus posibilidades en el mundo, a partir de la experiencia misma del hacer filosofía. Pero, lo sorprendente es que Platón en la mismísima *República* confirma esta premisa: “cuando se tiene verdaderamente dirigido el pensamiento hacia el ser, no queda tiempo en descender la mirada hacia los asuntos humanos”<sup>1</sup>.

La regencia de un gobernante es la regencia de hombres, de conflictos humanos, la dirección de disposiciones humanas, y a partir de leyes humanas, bajo la tutela, por cierto, de instituciones humanas. Entonces, nuestro *problema* consiste en que si la tarea del filósofo es mirar allí donde reside lo divino, el proyecto platónico contradice la esencia de la filosofía.

Por esta razón, a lo largo de la historia de la interpretación de la obra, el encuentro del sentido de su totalidad se reduce a la incomprensión. Para excusar esta incomprensión recurrimos a la propia filosofía platónica, utilizando una pobre interpretación de su pensamiento más esencial. Pues platónicas son las Ideas, lo separado que constituye un otro mundo que éste. Las Ideas platónicas corresponden a las esencias de las cosas, que no están en las cosas, que no se encuentran en lo concreto material y tampoco en el pensamiento del hombre, sino en el *topus uranus*, un sitio indeterminado semejante al cielo. Aunque Platón insista en mostrar que lo más verdadero, es decir, lo más real se encuentra en la Idea, que todo acceso a la verdad del ente presente sólo puede ser alcanzado si la mirada se encuentra en esta dirección, la palabra misma, *Idea*, ya no nos indica lo más verdadero, sino precisamente todo lo contrario: o algo que sólo tiene subsistencia en el pensamiento o bien un paradigma de lo que *deben ser* las cosas. El concepto de *ideología*, es decir, los ideales políticos o religiosos de una comunidad, se funda en esta interpretación de la Idea platónica y así, el mismo concepto “platónico” quiere decir ahora, lo inalcanzable, lo más quimérico y menos verdadero, lo menos real.

Ideal se opone, de este modo, a lo real del mundo en el que inmediatamente nos movemos. A partir de este sentido de *Idea* solemos interpretar *La República* como el ideal platónico. El Estado ideal, gobernado por el filósofo ideal, cuyos ciudadanos

---

<sup>1</sup> Platón, *República*, 500b. Traducción de Conrado Eggers Lan. Editorial Gredos. Madrid, 2000.

ideales conjuntamente se rigen por la Idea de todas las Ideas, la Idea del Bien, es una utopía, una aspiración *sin-lugar*.

El proyecto platónico es para la opinión común una idea “a-lugar”, un plan irreal e irrealizable. Mas lo irrealizable del proyecto no es siquiera para Platón un asunto que le sea ajeno y, sin embargo, esa insistencia por establecer que la mayor verdad se encuentra ahí, en eso que propone a la filosofía como conductora y regente de la polis, nos urge a inspeccionar cómo la posibilidad de realización de lo dicho no se opone a la verdad de lo dicho. En este sentido, lo que verdaderamente nos importa es la proveniencia y dirección de lo pensado, es decir, qué es aquello que habla desde *La República* iluminando un camino para el pensar, que trascienda la comprensión tradicional del pensamiento platónico.

Pero, la posibilidad de llegar a vislumbrar otra dirección para la interpretación de *La República*, exige que dejemos delimitado el ámbito de preguntas desde el cual nos proponemos cumplir con aquello.

Primero. ¿Existe en la *República* un fundamento filosófico para su proyecto? ¿Cómo se conjuga la teoría fundamental de las Ideas con el proyecto? Si la filosofía consiste en su sentido primero en la indagación de lo que es y no de lo que debe ser, si la teoría fundamental de las Ideas es un pensamiento filosófico que intenta, precisamente, dar cuenta de lo que los entes son verdaderamente, si también ahí, al interior de *La República*, se encuentra demarcada la tarea esencial de la filosofía, entonces – si queremos entender lo que la obra es en su unidad íntegra y en cuanto proyecto, también filosófico – debemos dirigirnos justamente a las bases filosóficas expuestas. Esto quiere decir, recoger en la obra misma el sentido del quehacer filosófico y sólo desde ahí, como segunda instancia, intentar asentar un sentido para su propuesta concreta.

Segundo. La teoría fundamental de las Ideas, sustentada por la Idea del Bien, no constituye solamente una perspectiva filosófica más dentro de la historia, sino que ahí, en *La República*, se sella un camino histórico para la comprensión del conocimiento, de la verdad y de la realidad misma, en el concepto de *causa*. Esto determina por vez primera a la filosofía como tal. Entonces nuestra pregunta debe encaminarse hacia el modo bajo el cual nace la causalidad en occidente.

Tercero. Se dice que La República es utópica, irreal. Si consideramos a Platón un pensador, lo que aquí llamamos utópico debe estar guiado por los asuntos propios del pensar filosófico y por el camino de la verdad. Si en este caso verdad no se opusiera a realidad, ¿qué modo de lo real guarda entonces en sí misma la *totalidad* de *La República*?

Partiendo entonces de la posibilidad de encontrar un sentido determinante y verdaderamente esencial para *La República* y fundándonos en la pregunta por *La República* como proyecto, pero como proyecto posiblemente filosófico, conformaremos nuestra investigación. Nuestro propósito consiste en dilucidar *el sentido de la totalidad de la obra filosófica* de Platón, *La República*.

## §2

### *El horizonte conductor de la tesis*

Nuestra investigación pretende dar con *el sentido de la totalidad de la obra filosófica, La República*. No obstante, lo que esto signifique estriba en el horizonte conductor que previamente se ha alcanzado y cuyo volverse manifiesto, para quien investiga y para quien recibe esta investigación, constituye toda la claridad y sentido que pueda otorgarse posteriormente a la interpretación concreta de la obra.

Lo que comprendemos normalmente cuando hablamos de la *totalidad* de una obra filosófica es el contenido explícito de la propuesta de pensamiento de un autor, la unidad interna de un escrito, a la que es posible acceder únicamente desde lo que el propio autor pretende hacer manifiesto. Tratamos así con la totalidad de una obra siempre *desde dentro* de ella. De este modo, un trabajo que pretenda hacerse cargo de la *totalidad* de *La República*, resultaría algo así como un comentario o interpretación de los pasajes centrales de cada libro, del primero al décimo, dando razón de los problemas fundamentales y comprendiendo de manera acabada lo que Platón describe y estipula para establecer la nueva polis. No obstante, precisamente a partir de y reconociendo los asuntos que la filosofía platónica nos insta a inspeccionar, pretendemos comprender el *sentido* de esta obra. Esto quiere decir, aplicarse a la comprensión de la dirección que la obra adquiere desde las posibilidades filosóficas de su contenido expreso hacia un ámbito aún más fundamental para el pensamiento.

Nosotros pretendemos entender la dirección de *la obra* que es *La República*. Hemos querido fijar la mirada en aquello que *La República* es, en tanto *obra* del pensar filosófico.

Las obras de la filosofía son las más de las veces comprendidas como manuales de estudio para estudiosos de la filosofía. Se las relega a los ámbitos del quehacer académico o se las percibe, simplemente, como herramientas para el desarrollo intelectual del individuo, en tanto permiten el impulso de su capacidad de razonamiento y con esto la conducción del comportamiento hacia el ámbito de la deliberación correcta. Para este modo de pensar, iniciado en la modernidad y que pretende asentar todo quehacer en las necesidades del sujeto —el sujeto produce la obra por necesidad de expresión y otro se sirve de ésta por necesidad de cultivarse—, el sitio propio de la obra se encuentra en la representación humana, en la esfera fragmentada de las especialidades del conocimiento, y consecuentemente, en los intereses propios del movimiento intelectual de una época.

Este modo de situar las obras humanas ha logrado que la verdad del pensamiento dependa únicamente del punto de vista personal, que la obra quede sujeta a la apreciación propia de quien la contempla. No consideramos a la filosofía nada perverso, pero tampoco nada que pueda otorgarle una orientación determinante a la constitución de un mundo. La filosofía es así, y ahora efectivamente, lo inofensivo. Mas, cuando sucede esto con las obras del pensamiento, su tarea es despojada del sentido que le es más propio; por su parte el quehacer del pensador se desarraiga, quedando sus posibilidades marginadas. Para todo pensar considerado esencialmente en su capacidad de conducir al hombre en su mundo, la indiferencia propia de nuestro modo de tratar las obras del pensar conduce necesariamente a la constatación de que es preferible sufrir el martirio y la condena, antes que el abandono que nuestra época ha facilitado y promovido, al pretender que cada actividad obtenga un sitio seguro a través de la organización y colocación de los intereses humanos en un sistema eficaz y libre de desviaciones.

Esta situación es ya una pregunta para la filosofía en nuestra época. El pensar contemporáneo se ha abocado a este asunto de manera constante a partir de las propias cuestiones de la filosofía. Los problemas histórico-filosóficos y determinaciones tradicionales en relación al hombre, la filosofía y el mundo, definen una vía para volver

a pensar los rasgos esenciales del quehacer filosófico y el sentido de las obras humanas. Nuestra propia investigación se ha fundado en la actitud contemporánea del pensar. Fundamentalmente, hemos atendido al modo en que Heidegger ha abordado la pregunta por la obra desde el desarrollo de una nueva comprensión de la existencia humana y del mundo. Así, en el intento por preparar y confeccionar un método para este escrito, hemos encontrado un suelo en obras de distintas épocas del pensamiento de Heidegger. Este método tiene su origen en la disposición filosófica que busca comprender los asuntos de la filosofía desde el respecto del aparecer de los fenómenos, es decir, en la fenomenología. En este sentido, es sustancial para nosotros no sólo revisar y comprender *La República* desde una mirada que trascienda la interpretación tradicional del pensamiento platónico, para la búsqueda de los aspectos que nos puedan conducir al modo en que la filosofía griega trata con el ente, la verdad y el mundo, de tal manera que nuestra mirada no esté determinada ya por la interpretación metafísica de la filosofía platónica, sino que de modo fundamental tratar con *La República* en el modo en que, como obra de la filosofía, constituye en sí misma un fenómeno histórico esencial.

Aquella comprensión de la obra como resultado o producto de un obrar del hombre, que le otorga sentido a su existencia sólo en tanto refiere a su causa, es decir, en tanto consecuencia de la determinada perspectiva del pensador, requiere entonces un replanteamiento de la pregunta por el obrar humano. En lo que sigue, intentaremos tratar con *La República* en tanto *obra*, allende la determinación de la obra en la modernidad, recogiendo el sentido de aquello que rige cada vez toda perspectiva de pensador, aquello que ya ha fundado a la obra cuando el pensador, pensando, la confecciona.

### §3

#### *El diálogo como condición de posibilidad de la obra filosófica.*

La noción de “*obra filosófica*” es por sí misma problemática. Una obra es para nuestra comprensión común, algo ya realizado. Tanto en el ámbito del arte, como en el del pensamiento, la obra es lo ya conformado como resultado de un hacer de orden intelectual o sensible. Así, la obra de arte no consiste en absoluto en la actividad de

producirla, sino más bien en el producto ya consumado. Del mismo modo, cuando hablamos de las obras de la filosofía, comprendemos con esto la conclusión y fijación del pensamiento principalmente en la escritura. No obstante, de acuerdo a su propia naturaleza, la tarea de la filosofía radica fundamentalmente en el permitir e impulsar la *actividad* del pensar, su enseñanza consiste en el dar acceso al aprender el pensar como constante tarea y no precisamente en dar pie a un producto filosófico. En la obra filosófica el pensamiento se fija en la escritura como lo pensado y digno de ser pensado, pero no sólo eso, sino finalmente como lo que debe ser enseñado y aprendido, esto es, como doctrina. La doctrina es lo que de algún modo suscita la escritura al tornarse *materia* de la educación filosófica. Frente a esta posibilidad, el origen activo del pensar corre el riesgo de ser relegado al campo de lo no-científico y rebajado a la calidad propia de las opiniones y creencias cotidianas.

La cuestión por la legitimidad de la escritura, el potencial liberador y la conformación de una obra filosófica es tan antigua como la filosofía misma. Para el mismo Platón la escritura guarda en sí un carácter problemático tal, que su propio impulso productor, a causa de la tendencia congénita a la escritura a descuidar la memoria y promover la doctrina<sup>2</sup>, se ve en la exigencia de dejar al descubierto en el discurso escrito la vitalidad propia del habla, lo que permitiría fundamentalmente la apertura del discurso a la pregunta que interpela la verdad, al desenvolvimiento del pensamiento en su elemento propio, cumpliéndose así con la única modalidad genuina del pensar, la dialéctica.

Ateniéndonos al origen de la filosofía en occidente, deberíamos decir que la actividad propia del pensador es pensar y no, por cierto, producir obras. El pensar filosófico en Grecia nace y cobra su sentido más propio con un pensador bien determinado, Sócrates. Sócrates es, en palabras de Heidegger, *el pensador más puro*<sup>3</sup>.

---

<sup>2</sup> Platón. *Fedro*, 275d. "Porque es impresionante lo que pasa con la escritura y, por lo tanto se parece a la pintura. En efecto, sus vástagos están ante nosotros como si tuvieran vida; pero, si se les pregunta algo, responden con el más altivo de los silencios. Lo mismo pasa con las palabras, podrias llegar a creer como si lo que dicen fuera pensándolo; pero si alguien pregunta, queriendo aprender lo que dicen, apuntan siempre y únicamente a una y la misma cosa. Pero, eso sí, con que una vez algo haya sido puesto por escrito, las palabras ruedan por doquier, igual entre los entendidos que como entre aquellos a los que no les importa en absoluto, sin saber distinguir a quiénes conviene hablar y a quiénes no". Traducción de E. Lledó Iñigo. Editorial Gredos. Madrid, 2000.

<sup>3</sup> Cfr. Martin Heidegger. *¿Qué significa pensar?* Editorial Nova. Segunda Edición. Buenos Aires, 1964. Pág. 31.

Su pureza consiste, justamente, en haber reconocido que el pensar es, ante todo, *pura actividad*. De ahí la ausencia total de escritos filosóficos socráticos y la consecuente determinación del quehacer filosófico a través del pensamiento original general. No obstante las aprensiones de los primeros filósofos y trascendiendo el ámbito de la escritura, la propia constitución activa del pensar lleva consigo una peculiar manera de tornarse obra.

Siendo el pensar pura actividad, es decir, puro acto conducente a la realización del *lógos* en tanto *lógos* y no en vistas a la consecución de algún propósito determinado, su dominio propio se circunscribe necesariamente a lo próximo del mundo presente en el cual este pensar se realiza. Desde este mundo presente su ejercicio cobra el sentido que su naturaleza le indica. Solamente desde ahí es posible pensar lo esencial *en* lo presente. La experiencia filosófica de los griegos, tan radicalmente diversa a la nuestra, se desenvuelve y se nutre en la patencia de este principio, a saber, que sólo la filosofía es propiamente filosofía en el sector de la existencia mundana, cuyo suelo provee al pensar un sitio de desenvolvimiento para la realización del *lógos* en el *diálogo*.

Cada diálogo platónico provee la referencia al suelo desde el cual ha sido posible el pensar bajo el amparo de la tierra ateniense: los jardines aledaños al santuario de las ninfas, la fiesta a la diosa Bendis en el Pireo o la casa del amigo. La posición de los espacios propios de desenvolvimiento del pensar no son, en el caso de la filosofía, nada arbitrario, tampoco datos para el reconocimiento de los personajes y aún menos un recurso literario. La jurisdicción del diálogo nos debe dar cuenta de que todo pensar sólo es posible en el mundo en que los hombres habitan, y permitírnos advertir que la marcha de un pueblo se determina más por este habitar de los hombres en su conjunto que por las decisiones y delineamientos, esto es, por las leyes que un Estado pretende fijar para sí mismo.

Entre hombres, en el diálogo, la actividad del pensamiento se cumple. Mas, el diálogo no es mera conversación ni una discusión exclusiva de hombres, la dialéctica originaria no es primordialmente una metodología fundada en tesis y refutación para el desarrollo de una retórica persuasiva, su naturaleza más íntima comprende la

---

orientación, es decir, la visión humana dirigida hacia aquel horizonte donde las cosas cobran de antemano su sentido, hacia el ser.

Los hombres dialogan, no obstante en aquel diálogo no es ni un *tú* ni un *yo* los que constituyen sus partes verdaderamente cardinales. El diálogo *versa sobre* lo que las cosas *son*, de modo que el *nosotros* será una de las partes constitutivas: *nosotros* que conjuntamente orientados desde y hacia el ser, dialogamos. En la palabra del hombre florece gradualmente *aquello de lo que se habla* y nunca el mero concepto o la palabra vacía, de manera que es aquello de lo que se habla lo que da curso al pensar y orienta el descubrir. Lo descubierto, lo desoculto, es el ser de lo que es. Como ha dado cuenta Heidegger a lo largo de su obra, penetrando en la esencia de la lengua griega, la verdad no es algo que pertenezca de modo exclusivo al discurso y sea una propiedad de éste, la *a-létheia* griega, guarda en sí misma el sentido activo del *a-letheuein*, el des-ocultar lo que previamente y por su propia constitución permanece oculto, desocultamiento que sólo es posible como la correspondencia de lógos y ser, siendo por esto el lógos la dimensión abierta desde la cual es posible el des-ocultar amparando. Esto quiere decir que todo lenguaje humano pertenece a la dimensión de la *a-létheia*. De este modo, la palabra responde porque previamente atiende al ser.

Las determinaciones que ya desde hace mucho manejamos acerca del lenguaje han ido conformando, a partir de la época moderna, una noción de la palabra y el habla desarraigada de su ámbito más propio, donde justamente queda desarticulado *el nosotros* propio del diálogo, para elevar *el yo* por sobre toda otra modalidad de la verdad. El lenguaje es concebido como un órgano, un instrumento, concepción que limita finalmente el habla al ámbito de la comunicación, a saber, a la expresión de ideas o sentimientos. Cada hombre es por sí mismo y cada vez el sujeto, el *sub-yectum*, aquello que permanece siempre fundando lo existente. En el momento en que el hombre queda reducido a un *yo*, son dos *yo* las partes constitutivas del diálogo, donde cada *yo*, identificado únicamente consigo mismo, queda abandonado a un desocultar reflexivo. Lo único patente que puede descubrir un *yo* es simplemente y de nuevo, un *yo*, y sólo desde esta patencia le es posible fundar todo lo que afirma, pues lo afirmado, en tanto ob-jeto, siempre será aquello que permanece fundamentalmente en relación al *yo*, es, por decirlo de algún modo, *para* el *yo*, un *no-yo*. Cuando el hombre se vuelve sujeto siempre recaerá en él la posición de la verdad y la modalidad del ser. Sólo desde

esta comprensión el lenguaje puede reducirse a comunicación, pues bajo esta premisa, el habla humana no pasa de ser un añadido formal. cuyo sentido más elevado y propio no puede ser sino la recta fundamentación de lo ya puesto por el *yo*. Y, precisamente, a causa de la necesidad de dejar al descubierto fundamentando lo ya puesto, se requiere de un campo de legitimación a partir del cual lo dicho tenga validez para los demás. Aquello que utilizamos como fundamento de nuestras opiniones pertenece al campo de la investigación científica. Pues, siempre sacamos a relucir en nuestras discusiones lo descubierto por la ciencia a modo de “demostración” de todo aquello que consideramos como cierto, quedando así la simple exposición de un fenómeno o los principios que constituyen el verdadero fundamento del habla y la ciencia, como manifestación de lo meramente subjetivo, en contraposición a lo objetivo del descubrir científico.

El sentido del habla como el ámbito de encuentro de los hombres que conjuntamente se orientan a lo esencial no tiene cabida en el modo de conocer subjetivo. A causa de esta situación lo más propio del pensar filosófico, reconocer y fundar los principios del ser, se ha obviado y por fin, olvidado como modo legítimo de conducirse en la verdad.

Mas, el pensar griego desde su origen más temprano reconoce que el diálogo no consiste en primera instancia en la atención de unos hacia otros, que fundamentalmente hay *el lógos* y sólo en sentido derivado cada hombre como un ser *de lógos*. El *lógos* como ámbito de encuentro y orientación, como ámbito de posibilidad del desocultamiento, será lo que permita al pensar elevarse a obra. Pues por lo mismo que el diálogo es la actividad del *lógos* en la unidad o reunión de los hombres orientados a lo esencial, determinados temporal y espacialmente, por lo mismo que el diálogo se abre desde el ser mismo y abre el espacio de recolección de lo pensado, el pensar lo esencial atraviesa (*διὰ*) desde lo esencial hacia el *lógos* en tanto ámbito de reunión, es decir, hacia todo pensar mundano. De este modo, la filosofía nunca puede ser un pensar marginal orientado únicamente a las necesidades del hombre. El puro pensar y lo pensado pertenecen a la constitución propia del mundo. Es así como, partiendo de la naturaleza activa del pensar, a lo pensado por el mismo Sócrates le corresponde su determinada obra, la filosofía. Esa obra que nace, se nutre y habla desde el pensar del ser constituye el modo del fundar que ahora nos convoca.

Pero, el pensar no es una actividad puramente *positiva*. El pensamiento como obra del pensar guarda en sí mismo su propio rumbo. El que la obra obre o no en el mundo, o el modo en que obre, no es consecuencia ya de la actividad pensante del pensador, de tal modo que lo esencial de una obra puede conducir, velar o permanecer velado para el mundo. De este modo, *La República* como obra perteneciente a un mundo, no queda limitada únicamente a lo dicho expresamente *al interior* de ella. Como toda obra propiamente filosófica y capital para el pensamiento, ella está, por decirlo así, *desprendida* de su autor, guardando en sí misma su propio despliegue en los diversos ámbitos humanos, del mundo y consecuentemente, en la historia.

Nuestro primer acercamiento al sentido de la obra filosófica intenta dar cuenta cómo el diálogo, en orientación desde y hacia el ser en un mundo presente, consiste en la condición de posibilidad de que el pensar se eleve a lo pensado y se constituya como obra, esto es, como orientación de ese mismo mundo. Pero, a partir del modo en que lo pensado puede o no determinar *esa* orientación de mundo que proyecta la obra en su esencia, debemos comprender el *sentido* de *La República*. El sentido y a su vez la motivación de la obra es lo que nos impulsa a inspeccionar sus bases ontológicas para el encuentro de la procedencia y remisión de sus instrucciones.

Al intentar entender desde esta época una obra que tiene su origen en el mundo antiguo debemos considerar que somos *nosotros*, aquí y ahora, quienes intentamos otorgarle un sitio a la obra en nuestro pensar, que todo intento, legítimo o no, por comprender *La República* ya ha sido definido por el camino que nos ha conducido hasta acá, camino que a su vez nos insta a distinguir las obras de la filosofía en su sentido esencial. Esto, porque nuestro actual modo de preguntar permanece determinado por el rasgo primordial y necesariamente presente a partir del cual pregunta y piensa el hombre contemporáneo. Tal rasgo es el tiempo.

La historia es fundamentalmente desde Hegel, la dimensión desde la que el hombre concibe su propia posición en el mundo. En el tiempo concerniente a la humanidad buscamos lo que somos; ahí hemos encontrado el movimiento íntimo de nuestro propio modo de comprender y relacionarnos con el mundo. Consideramos el pensamiento de los antiguos no sólo como influencia para nuestras propias comprensiones, sino que reconocemos la presencia de este pensamiento entre nosotros. Los hombres de nuestra época somos hombres determinados por el tiempo, de modo

que todo nuevo pensamiento no puede si no internarse en alguna medida desde una posición histórica en lo pensado con anterioridad.

En el pensar contemporáneo, principalmente con Heidegger, esta mirada histórica cobra su mayor fuerza, determinando la esencia de cada época histórica a partir del modo en que se revela el ser y determina para los hombres la concepción de la verdad. De este modo, es a partir del tiempo que comprendemos el desenvolvimiento histórico que hace posible nuestro propio modo de concebir el ser, la verdad y lo que somos esencialmente. Este mismo desenvolvimiento histórico es el que abarca el problema de la obra. Cómo logra la obra manifestarse y conducir iluminando ciertos aspectos o velando otros en la historia. Cómo la esencia de la obra aparece, luego de siglos de silencio, en su necesidad de ser pensada. Cómo el tiempo determina esta necesidad, trascendiendo los ciclos a partir de los cuales pensamos comúnmente la historia y su despliegue.

El modo de obrar de esta obra precisa consiste, entonces, en nuestra tarea. Qué es aquello que al interior de la obra se prepara no sólo como determinación del pueblo griego, sino en sus rasgos tácitos, como determinación de la concepción del hombre, del modo en que se despliega todo pensar y de las condiciones sobre las cuales se construyen los sitios de desenvolvimiento del hombre. Qué es lo que proyecta la obra como tarea para la historia occidental general, y por último, qué es eso que particularmente aquí y ahora nos llama desde *La República* a la necesidad de retornar a ella nuevamente.

Tal cuestionamiento, aparentemente pretencioso, no intenta recorrer *cada* consecuencia de la que *La República* ha sido "*causa*", para hacerse cargo de la historia del pensamiento filosófico demostrando e indicando el modo en que la obra ha sido influyente en diversos autores. Tampoco es un impulso que pretenda ponerse a favor o en contra del modo de determinación de la obra, ni se trata de situar simplemente a *La República* en el contexto de la época para así trasladar a Platón hasta nuestros días y verificar su validez en el mundo actual. Sino que asumiendo lo que de algún modo se ha vuelto el destino del pensamiento, nuestra presente investigación se dispondrá justamente desde esa mirada que apunta a desentrañar el alcance de un pensamiento en el tiempo, intentando alcanzar eso *esencial* que hace de *La República* de Platón una

obra fundamental no sólo para aquellos que se dedican a la filosofía, sino también y primordialmente un hito para la memoria histórica del mundo.

Por esta razón, nuestro intento por comprender *La República* en su *totalidad* es un afán por comprender *el obrar totalizante* del escrito en la historia, en el mundo propio de sus épocas y fundamentalmente, a partir de la época presente.

## PRIMERA PARTE

*Cuestiones fundamentales del pensamiento platónico como instancia preparativa  
para el acceso a La República como obra de la filosofía:  
La articulación esencial del preguntar causal en la filosofía.*

### §4

*La pregunta por los fundamentos del proyecto platónico*

Aquello que nos convoca a atender e interpretar la unidad de *La República* es el sentido de su proyecto, esto es, el alcance de esta posición filosófica totalizante orientada a un fin. El programa se dispone a la consecución de un mundo cuyo corazón y guía sea la verdad a la luz de la Idea, por mor de la realización plena del *lógos*.

Tarea de la filosofía es reconocer la articulación de los fines de las diversas disciplinas e incluso de los actos humanos, pero que este fin sea organizado y proyectado de antemano sin un fundamento empírico, es cuestionable por sí mismo. La historia del pensamiento filosófico da cuenta, a partir de Aristóteles, de la necesidad de demarcación de los diversos ámbitos de objetos correspondientes a cada disciplina, en orden a esclarecer sus metodologías propias, su finalidad y finalmente la subordinación de ciertos campos a otros. Así, lo que hoy llamamos metafísica – filosofía primera, en términos aristotélicos-, en tanto investigación de los objetos más puros del pensamiento, se establece como ciencia fundativa, a partir de la cual toda otra modalidad de conocimiento reconoce sus principios y el sentido general de su tarea. Mas, esto no significa inmediatamente que su función primordial radique en la preparación de una estructura vital absoluta, pues lo pro-positivo es propio de una ciencia predictiva o una disciplina legislativa y no de una modalidad de pensamiento cuyo fundamento se encuentra en *lo que es en tanto que es*. Por esta razón, cuando se trata de la filosofía en sentido estricto, la planificación y regulación de una modalidad de existencia instituida en un arquetipo “ideal” debe ser tomada con cierto recelo.

En esta dirección, *La República* nos instala en la dificultad de reconocer cómo el fin que persigue puede tener su arraigo en la esencia misma de la filosofía, es decir, desde dónde cobra su sentido el proyecto; si acaso el centro y motivación de la obra es el *télos* encontrado y en esto constituye una *meta* a perseguir, o si por el contrario, el

télos propuesto toma su orientación a partir del trato primero con las Ideas y sólo desde ahí son ellas las que iluminan el derrotero de *La República* como proyecto. La mayor complejidad en este respecto causal yace en el descubrimiento del modo en que, a partir de la contemplación de la Idea y el encuentro de la esencia de la filosofía, podamos desprender la necesidad de posicionar al filósofo en el sitio del gobernante y con esto, llegar a comprender cuál es la significación del regir del filósofo no sólo como momento esencial al interior de *La República* y la filosofía platónica, sino también y principalmente en tanto esta comprensión nos pueda otorgar claridad acerca de la génesis de la filosofía misma, de la tarea que desde aquí ha sido trazada como destino y cuya estructura sea plausible examinar en la historia.

Por otra parte, desde sus primeros libros, *La República* se edifica sobre la base de la conducción del comportamiento humano hacia la virtud. Lo que impulsa a Platón, en el segundo libro<sup>4</sup>, a la revisión de la conformación de un “Estado filosófico” desde sus cimientos, es la cuestión por la justicia. Podríamos decir entonces que, si la “finalidad” de *La República* es la investigación de la esencia de la justicia y lo que de ella se genera, lo que legitima el proyecto es el análisis e institución de normas de carácter moral. Esto significaría que la obra debe ser observada y comprendida primordialmente desde un respecto ético y que cada uno de los asuntos esenciales de la filosofía que aquí están tratados cobran sentido sólo desde la búsqueda de la deliberación correcta en el ámbito práctico y para la conformación de estructuras políticas adecuadas a la razón humana. Por esta causa, se ha dicho, con cierto sentido, que la filosofía de Platón es eminentemente moral. No obstante, para establecer alguna sentencia en este respecto aún nos resta penetrar en las relaciones esenciales a partir de las cuales se desenvuelve el comportamiento mismo y el sentido último de la norma en cuanto tal.

Una filosofía práctica o moral tiene como fin conducir al hombre en sus decisiones y consecuentemente en sus actos en la vida cotidiana. Consideramos que, por el contrario, una filosofía puramente especulativa pertenece sólo a la esfera del pensamiento y que éste es su único fin, pues tiene por objeto reconocer causas y relaciones a partir de la observación y descripción de fenómenos, para la comprensión

---

<sup>4</sup> Cfr. Platón. *Politeía*, 368d.

de la naturaleza de estos fenómenos y no en arreglo a la resolución de las dificultades de la propia vida. De este modo el ámbito de una especulación puramente teórica no debe confundirse con aquel que, aunque aún teórico, trata con las experiencias de la vida y cuyo fin es encauzar el comportamiento humano según las cuestiones morales con las que cada vez se enfrenta una época. Y es precisamente esto, lo que sucede en *La República*.

Platón no distingue esferas del conocimiento, sino que deja ver que la comprensión de toda posibilidad humana se funda en una única modalidad del ser, es decir, la Idea del Bien. El Bien en tanto es el fin al que se orienta todo producir, elegir y pensar, permanece congregando también la constitución esencial de cada una de estos modos de relación con lo existente. Por su parte, lo puramente teórico pertenece aquí a la esencia del comportamiento en tanto referencia y conducción de la mirada hacia la Idea. De modo que una lectura que pretenda comprender *La República* en su totalidad debe hacerse cargo de la unidad a partir de la cual cobra sentido esta indeterminación, atendiendo principalmente a la situación que inicia el camino de la obra: *comprender la polis para comprender al hombre*.

## §5

### *La filosofía como teoría de la causa*

*¿Cuál es realmente la causa de que los antiguos, cuyos nombres son famosos por su sabiduría: Pítaco, Bías, Tales de Mileto y los de su escuela e incluso los más recientes hasta Anaxágoras, todos o casi todos se hayan mantenidos alejados de los asuntos públicos?*

**Platón, *Hippias Mayor*.**

Platón lleva al pensamiento que se orienta al ser al corazón mismo de la polis, estableciendo como norma fundante la contemplación de la verdad a la luz de la Idea. La Idea debe orientar el comportamiento de los hombres hacia lo más esencial y desde allí conducir cada uno de los aspectos de su existencia. Esta nueva visión de la tarea del

pensar ya había sido expuesta, de algún modo, por su maestro Sócrates, para quien inclusive su muerte tuvo como misión el revelarle a los hombres la excelencia de la virtud bajo la guía del pensar. A causa de esta naciente comprensión, la antigua *sofia* fue rebautizada como *filosofia*. Un nuevo nombre no es sólo uno más de los sinónimos con los que podemos tildar una misma cuestión. Un nuevo nombre es, en este caso, el establecerse verdaderamente de un nuevo modo de ser de la verdad.

Desde la posición del ciudadano griego que aboca su vida a las operaciones de la comunidad y en comunión con los demás, la totalidad de las posibilidades humanas y la libertad, yacen en las acciones que al interior de la polis le está permitido realizar. Libertad es habitar el mundo en la posibilidad de actuar y deliberar en cuanto se es ciudadano, asimismo, belleza y nobleza son el fin en el cual reside la cualidad de estos actos, y el honor, la recompensa necesaria del hombre que, educado en los asuntos públicos, logra conducir su vida en la excelencia de su función. Pero el sabio, el *sofós*, es entre los hombres un ser distinto. Hasta entonces, lo más visible para aquellos que viven junto a él es su distancia y extravagancia.

El sabio conduce su existencia en una dirección bien diversa, ya no aquella que depende del posicionarse en un mundo de relaciones que conciernen a la polis, sino en la búsqueda de eso que no será posible jamás atender mientras se esté inmerso en el vaivén de quehaceres y deberes cotidianos. El sabio contempla los números y las formas, contempla también el movimiento y la correspondencia de los astros, su mirada está dirigida al tiempo que transcurre en el cielo. Ha sido el mismo Platón quien ha dado cuenta de esta tendencia natural del pensador a no detenerse en las cosas de la tierra, sino en aquellas del cielo, pues la orientación hacia lo divino, hacia el ser de las cosas es su elemento fundamental.

La filosofía se abre paso en el mundo y el naciente filósofo detiene la mirada en la esencia de su quehacer, dando cuenta innumerables veces de los rasgos que la constituyen. Al definir la esencia de la filosofía aún mantiene en su memoria al pensador del pasado: Tales, Heráclito, Parménides. No obstante, presiente que en él se gesta un cambio radical con respecto al origen, ejercicio y posición del pensamiento al interior de la polis. Pero, ¿de dónde surge esta nueva *actitud* inaudita en la historia hasta entonces transcurrida? ¿Cuáles es la causa de que lo que era una tarea marginal a todo aspecto público, pueda ahora elevarse a centro conductor del mundo?

Tales de Mileto ha descubierto en el cielo nocturno “la causa” de las estaciones a partir del movimiento de las constelaciones, conoce los vientos y sus direcciones, logrando así, predecir eclipses y el momento adecuado para la cosecha. Ahora el filósofo, en virtud de *la luz que le brinda el Sol*, puede reconocer *la causa de las cosas*, pero esta vez en cuanto es *causa*,<sup>5</sup> de tal forma que descubriendo la causa puede el filósofo vislumbrar las posibilidades de las cosas. El filósofo es quien, por primera vez, comprende en todo su alcance lo que significa que el antiguo pensador, que dedica su vida a la *contemplación de las estrellas*, no sólo descubra el movimiento de los astros y sus proporciones, sino también la íntima relación entre el cielo y la tierra en la que habita el hombre. El filósofo comprende así, que mirando el cielo, es posible anunciar el porvenir en la tierra.

La filosofía se constituye así, en el mundo griego, en primer lugar como un cambio en la dirección del pensar: la búsqueda de la verdad es, desde ahora, el conocimiento de la causa de todo lo existente. En segundo lugar, la patencia de la causa como fuente conductora tiene como consecuencia un vuelco en la percepción del pensador con respecto a su propia tarea: *la contemplación de la verdad en cuanto filosofía es el reconocimiento de las posibilidades del mundo*.

Así, con el surgimiento de la filosofía se abre un nuevo panorama y el pensador ya no sólo acepta su destino entre los hombres como el excéntrico causa de burla por parte de sus conciudadanos, sino que reconoce desde ahora que el burlesco comportamiento de los mortales tiene su asidero en las posibilidades del pensamiento.

De este modo, habiendo advertido su destino, el filósofo se impone como aquel que por encima de todos tiene la facultad para dirigir el rumbo de la polis. A partir de este encuentro, Platón traza en *La República* dos imágenes fundamentales para retratar la tarea a la que desde ahora se ha confiado el pensar. El filósofo es tal como el *piloto de nave*, que para llegar a buen puerto, dirige a sus marineros mirando las estrellas. Una segunda indicación nos habla del *pastor* de ciudadanos, que guía y abre camino al rebaño. Mas, este *abrir camino* no tiene su poderío principalmente en el dominio directo por parte del filósofo hacia los ciudadanos, sino que lo esencial de este poder radica en un silencioso despeje de las vías posibles para toda una humanidad.

---

<sup>5</sup> Cfr. Platón. *Politeía*. 516c.

La vida de un pueblo, sus costumbres, sus leyes, las ciencias y artes que se circunscriben a la realización de un mundo se deben regir, desde el nacimiento de la *Politeía*, por la mirada propia de la filosofía. Pero no sólo eso; la vida es propiamente humana únicamente cuando se deja guiar por este camino. La filosofía no constituye así, uno más de los quehaceres al interior de la polis, ella debe gobernar desde ahora en adelante la totalidad de la existencia del hombre y su desenvolvimiento en el mundo.

## §6

### *La situación histórica de la causalidad.*

#### *La interpretación del surgir de la filosofía como un paso del Mito al Lógos:*

#### *La filosofía como el tránsito hacia la concepción de causalidad como causa eficiente.*

La mayor dificultad para comprender el proyecto total de *La República* es precisamente la manera en que la noción de causalidad aparece por vez primera como concepto fundamental de la filosofía. Siendo un problema central de la obra, nuestra primera tarea es dilucidar qué quiere decir *causa* en la filosofía platónica en general.

Pero, es ya lugar común, cuando se trata de reconstruir y exponer el contexto histórico en el que surge la filosofía, resaltar el predominio de la razón que con ella se alcanza. Es también claro por sí mismo que en el momento histórico en que surge la filosofía, declina ya, por su parte, la verdad imperante para los griegos, es decir, el mito. Según esto, se afirma, que la filosofía es una nueva sabiduría para un mundo mítico en decadencia y que el predominio de la razón arrastra al mito hacia su extinción. Comprendemos el pensar filosófico como un paso o tránsito del mito al *lógos* y a su vez, interpretamos este paso, precisamente, como el posicionarse en el pensamiento la noción de las relaciones causales naturales en tanto fundamentos físico-mecánicos de lo existente o principios relativos a las estructuras de correspondencia necesaria entre hechos, lo que en general responde a la pregunta *por qué*.

Esta interpretación que opone mito a *lógos*, considerándolos como dos momentos sucesivos de la historia de la Grecia antigua, y dónde la primacía del *lógos* distingue el origen del saber científico occidental, proviene de dos corrientes disímiles entre sí. Ambas vertientes se han fundado de una u otra manera en una determinada lectura del pensamiento filosófico griego. Los diálogos platónicos, muy especialmente, han sido el

fundamento que nos mantiene aún adhiriendo a esta percepción de manera casi irrefutable. Platón es el primero llamado “filósofo” del cual hemos heredado una profusa cantidad de obras escritas. Aparentemente allí ha quedado la huella no sólo de su pensamiento y el trazado del paso, sino también la consumación del paso, en la figura de Sócrates. No obstante, se nos indica que el origen del pensamiento racional occidental se gesta ya con la filosofía milesia e itálica, fundamentalmente. Por ello se la llama “filosofía presocrática”, en tanto consiste en el conjunto de doctrinas que tratan por vez primera acerca de la estructura de la naturaleza, pero que no alcanzan aún un desarrollo metódico apropiado al pensar científico.

De este modo, la visión que tenemos del paso parece sustentarse fundamentalmente sobre la base de la filosofía platónica, en tanto primer vestigio de un saber integral, cuyos fundamentos son desplegados con la claridad propia de un pensamiento propiamente racional y metódico, bajo el desarrollo de la lógica. Por otra parte, *La República* misma aporta a esta comprensión su colofón, pues allí parece volverse patente por primera vez la asunción de un vuelco hacia lo racional desde lo poético, desde lo mítico, y por fin, la supeditación de la poesía a la filosofía.

A partir de aquello que se ha establecido como “paso” hacia el *lógos*, deberíamos nosotros poder comprender, entonces, el sentido de *La República* como proyecto. Aquello que constituye a la filosofía en su esencia en *La República* debe ser aquello mismo que se quiere decir con *lógos* en esta determinada interpretación de su nacimiento.

Pues bien, la primera corriente y la más conocida, es aquella que se desprende del pensamiento moderno inducido por las estructuras de inferencia científicas como método propio del pensamiento. Ésta se concentra en la transición desde el mito al *lógos* como una superación racional de las verdades de un mundo no-científico en busca de respuestas, algo así como un evento datable en la historia de la evolución del pensamiento humano. Esta explicación, ya bien arraigada en el sentir de nuestra época, comprende toda mítica y todo poetizar originario como una expresión simbólica necesaria para el desenvolvimiento del hombre en medio de un mundo que no logra desentrañar desde sus fundamentos reales. La conciencia histórica universal y moral propia de nuestra época, inducida por la exigencia de tolerancia por toda manifestación cultural, ya no rebaja únicamente a la mitología a producto de la fantasía de los poetas o a la ignorancia propia de las primeras civilizaciones, sino que otorga sus justificaciones del

modo menos violento posible, lo que tiene como consecuencia la apariencia de un saber acabado y bastante serio.

En primer lugar, se nos advierte que leyendas y mitos nacieron como un sistema de simbolización cuyo fin consistía en la perpetuación de las creencias y normas de los primeros pueblos. El símbolo sustituye a la escritura y permite, como medio de concientización o instrucción, comprender manifestaciones naturales y del mismo modo, aprehender las leyes del vivir cotidiano. Las figuras de los dioses y los relatos asociados a ellos son un medio para establecer costumbres y grabar en la memoria nociones básicas acerca del mundo circundante. En segundo lugar, el hombre asombrado por las fuerzas de la naturaleza, cuya dominación se vuelve cada vez más imperante, y bajo el influjo de una insipiente inquietud científica, intenta explicarse *las causas de todas las cosas*, como el día y la noche, el viento, la lluvia o el nacimiento de los ríos. Los fundamentos de esta comprensión de la cuestión tienen relación con el supuesto de que la inteligencia propia de los pueblos arcaicos permanece aún en un proceso experimental y con la consideración del desarrollo técnico-científico y la lógica como fuente de conocimiento causal "real", desarrollo que evidentemente estos pueblos no alcanzaban aún. De este modo las causas que buscaron no pudieron ser encontradas a través de la razón y para ello tuvieron que crear narraciones extraordinarias con el fin de otorgarse explicaciones. No obstante, estas explicaciones son sólo símbolos, es decir, significaciones de aquello que provee inmediatamente la naturaleza. En este sentido, comúnmente encontramos en libros de texto dedicados a dar cuenta del origen de la mitología aclaraciones tales como la significación de las Musas al interior de la experiencia lírica; las Musas simbolizan la inspiración poética, cuyo origen el poeta mismo no es capaz de dar cuenta de modo psicológico o en general, científico.

El hombre moderno se representa al antiguo griego mítico como un ser maravillado y creativo, pero también como un hombre ansioso y atormentado. Sólo cuando surge en la historia una modalidad más cercana a nuestra sensibilidad moderna podemos decir que se ha dado un paso en la evolución hacia la claridad y la serenidad en medio de una naturaleza hostil. Por ello vemos con admiración el surgir de la filosofía. La filosofía indica el inicio de la disposición y sistematización de los procesos y relaciones, que es posible efectuar a través del pensamiento. El desarrollo de la lógica y la ciencia permite ahora al hombre abordar sus preguntas desde la razón. Esta modalidad,

que intenta desprenderse de su antecedente creativo, logra también por vez primera reconocer el sentido y causa de las fuerzas de la naturaleza y por ello, las domina. Si antes, en los tiempos homéricos, el hombre se veía a sí mismo como naturaleza y por esto sometido a ella, ahora el imperio de la razón lo enfrenta a ella. Así, lo racional comienza a ser considerado como opuesto a lo natural y la creación artística como manifestación de la inmediatez de la sensibilidad afectada por la percepción sensible.

Pero, la mayor profundidad y despliegue en la visión del sentido de las duplas de opuestos: mito-razón, natural-racional, ha sido alcanzada gracias al impulso que generó en su momento el pensamiento de Nietzsche, que aunque aún habla desde las delimitaciones conceptuales de la modernidad es, no obstante, un intento por superar la tradición precedente que eleva a la racionalidad a principio supremo del desenvolvimiento humano.

Principalmente a partir de su escrito de juventud, *El nacimiento de la tragedia*, nos hemos forjado una idea de esta oposición, pero ya no de modo que la razón denote un momento evolutivo en la historia del pensamiento, sino en tanto ésta constituye el comienzo del pensar, sentir y vivir metafísico en occidente, cuya característica fundamental es la negación del espíritu poético originario de la naturaleza y co-esencial al hombre. Esta negación, que se consuma en la filosofía, no ha tenido hasta ahora retorno ni reivindicación en la historia, señal de ello es la comprensión de la verdad que al parecer nace junto con la filosofía. La verdad es, desde este momento, un sustrato anterior a toda experiencia, al pensar y al hombre mismo. Acusa, por esto, Nietzsche a Sócrates de la nueva interpretación de la realidad. La nueva verdad, contraria a los valores míticos y sujeta al racionalismo que oculta el caos originario, que el relato mítico revelaba superándolo a través de las imágenes de su producción artística, nace como el ordenamiento y colocación de las diversas disposiciones vitales en un sistema moral subyugante del espíritu creativo propio de la poesía mítica, proclamándose como el orden y la verdad que, al contrario de ésta, oculta la indeterminación fundamental de la naturaleza. En este sentido, la poesía mítica es afirmación del fondo informe del cual todo proviene, el poder de la mentira que afirma la vida, pues no hay fundamento que rija como ley de la naturaleza y sus eventos. La poesía y la tragedia se nutren de la patencia del sinsentido que domina por sobre todo lo existente, ellas son simbolización y conformación de lo informe, pues es a través de la generación de productos alegóricos que el

hombre logra soportar la existencia y sobreponerse al horror al que vive expuesto. Poesía y tragedia son, en este sentido, redención en la apariencia, la justificación y superación de un mundo determinado por la sabiduría de Sileno<sup>6</sup>. El griego, dice Nietzsche, “*conoció y sintió los horrores y espantos de la existencia: para poder vivir tuvo que colocar delante de ellos la resplandeciente criatura onírica de los olímpicos. Aquella enorme desconfianza frente a los poderes titánicos de la naturaleza, aquella Moira que reinaba despiadada sobre todos los conocimientos, aquel buitro del gran amigo de los hombres, Prometeo, aquel destino horroroso del sabio Edipo, aquella maldición de la estirpe de los Atridas, que compele a Orestes a asesinar a su madre...*”<sup>7</sup>

En cambio, el *socratismo* observa sus asuntos no en orden a llevar a cumplimiento la tendencia esencial del hombre al conocimiento en tanto es conducido por el asombro, sino bajo un espíritu temeroso de las fuerzas que subyacen a lo ente. Por ello, la filosofía no se encuentra simplemente al servicio de la verdad y por ello también, sus fines se reducen a metas de orden práctico, como un intento por sobrellevar aquello que, bajo la guía de la razón, no es capaz de concederle al mundo, a saber, su indeterminación esencial.

Bajo esta comprensión de la cuestión, es posible afirmar, de modo inverso a nuestra primera vertiente interpretativa, que la mítica griega no constituye en absoluto una disposición científica en ciernes y que por esto, tampoco es respuesta a la pregunta por la causa, sino que más bien se trata de la apertura al misterio de la proveniencia del mundo y en consecuencia, de los actos humanos, del conocimiento y del acontecer en general. No obstante, la polaridad mítico-racional se configura, de todos modos, desde la perspectiva de la causalidad. La filosofía cobra realidad y fuerza en “una profunda representación *ilusoria*, que por vez primera vino al mundo en la persona de Sócrates, aquella inconcusa creencia de que, siguiendo el hilo de la causalidad, el pensar llega hasta los abismos más profundos del ser”<sup>8</sup>. Nietzsche pregunta: “*¿Qué tuvo que descubrir Sócrates en el arte trágico?*” A lo que se nos responde en la misma dirección: “*Algo*

---

<sup>6</sup> “Lo mejor de todo es no existir, lo mejor en segundo lugar, morir pronto”. Cfr. Friedrich Nietzsche. *La Visión Donisiaca del mundo*. Capítulo 2. En *El nacimiento de la Tragedia*. Editorial Alianza. Madrid, 2004. Pág. 252

<sup>7</sup> Friedrich Nietzsche. *Prólogo a Richard Wagner*. En *El nacimiento de la Tragedia*. Editorial Alianza. Madrid, 2004. Pág. 54.

<sup>8</sup> Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la Tragedia*. Editorial Alianza. Madrid, 2004. Pág. 133.

*completamente irracional, con causas que parecían no tener efectos y con efectos que parecían no tener causas*”<sup>9</sup>.

El instinto lógico de la filosofía aparece, para Nietzsche, en la modalidad dialéctica del pensamiento, cuya insistencia en el análisis conceptual reside en la fe en la causa y el efecto<sup>10</sup>, en la consideración de que lo bello es lo inteligible, en la atención al ser en tanto fundamento inmutable de la naturaleza toda, pues en tanto se busca la causa se encuentra el ser. El significado que aquí cobra la palabra “razón”, es decir, “lógos”, se encuentra en íntima conexión con la noción de causalidad interpretada como causa efectiva. “Razón” quiere decir búsqueda consciente y posicionamiento del origen productor de una determinada consecuencia fáctica, o al revés, la consecución de resultados a partir del conocimiento de la ordenación causal necesaria: a una determinada causa le sigue necesariamente un determinado efecto. Esto último es lo que Nietzsche considera como el método de la filosofía determinado por la lógica, método que prescribe conjuntamente desde su arranque la meta del pensar: conducir al hombre hacia la virtud.

Esta tendencia que eleva a la virtud a sabiduría suprema es la que logra, por fin, hacer perecer a la tragedia y con esto, al mundo mítico. La tragedia eurípidea, ya determinada por la modalidad lógica de los instintos, suprime el misterio que mantenía bajo cuidado y descubre brutalmente, a partir de máximas morales, lo que antes permanecía oculto, otorgándole una dirección a la existencia humana.

Parte de este mismo movimiento aniquilador de la tragedia es el mismo Platón, el reverso del poeta irrazonable, quien, siendo víctima del socratismo, empuja a la poesía a la condición de esclava de la filosofía<sup>11</sup>. “Él, que en el arte anterior veía sólo la imitación de las imágenes aparentes, contó también «la sublime y alabadísima» tragedia - así es como él se expresa - entre las artes lisonjeras, que suelen representar únicamente lo agradable, lo lisonjero para la naturaleza sensible, no lo desagradable, pero a la vez útil”<sup>12</sup>. La actitud platónica es, según lo que Nietzsche indica, *saña contra su propia carne*, negación y represión de su tendencia creativa natural en beneficio del socratismo.

---

<sup>9</sup> Op.cit. Pág. 125.

<sup>10</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. Sócrates y la tragedia. Escritos preparativos para el Nacimiento de la Tragedia. En *El Nacimiento de la Tragedia*. Editorial Alianza. Madrid, 2004. Pág. 240.

<sup>11</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la Tragedia*. Capítulo Catorce. Editorial Alianza. Madrid, 2004. Pág. 127

<sup>12</sup> Friedrich Nietzsche. *Sócrates y la tragedia*. Escritos preparativos para el Nacimiento de la Tragedia. En *El Nacimiento de la Tragedia*. Editorial Alianza. Madrid, 2004. Pág. 236.

Sólo por ello puede rebajar al arte a ampliación superflua del Estado, “*junto con las nodrizas, las modistas, los barberos y los pasteleros*”<sup>13</sup> y dejar ver que el único que ha alcanzado la calidad de “poeta filosófico” es él mismo. No está, el diálogo platónico, completamente imbuido por el instinto lógico, aún se expresa en él algo de su fuerza creativa, no obstante “*la enorme rueda motriz del socratismo lógico está en marcha, por así decirlo, detrás de Sócrates*”, y por ello “*hay que intuirlo a través de éste como a través de una sombra*”.<sup>14</sup>

El rasgo fundamental de esta transmutación de lo trágico en doctrina moral para el pueblo consiste en la distancia que a partir de este momento toma el hombre con respecto a los instintos provenientes de la naturaleza, para darle espacio a la actitud racional que, aunque siga siendo una modalidad de los instintos, no es considerada como tal por la naciente filosofía.

Se manifiesta aquí la segunda dupla de opuestos, a saber, la antítesis natural-racional: el instinto mítico en *unidad con la naturaleza*<sup>15</sup>, por contraposición al instinto lógico distante y *confrontado a la naturaleza*. Para este instinto lógico, la naturaleza es objeto de conocimiento, la causa que es necesario dilucidar para reconocer sus efectos. La mítica, en cambio, concibe la naturaleza en su totalidad y al hombre al interior de ella<sup>16</sup>. La naturaleza es, en este sentido, voluntad y deseo, “*el cambio incesante de las apariencias, la madre primordial que eternamente crea, que eternamente compele a existir, que eternamente se apacigua con este cambio de las apariencias*”.<sup>17</sup> Bajo la mirada de Nietzsche, la mítica en tanto instinto estético busca la apariencia para su reconciliación con la naturaleza, para ser como ella, puro devenir, pura producción de apariencias, puro instinto. Por su parte, la filosofía en la figura de la dialéctica, niega esa apariencia para afirmar la esencia, niega el devenir para afirmar el ser. Por esta razón, la actitud lógica debe ser llamada *innatural* y toda sabiduría considerada una trasgresión de la naturaleza.

---

<sup>13</sup> *Ibid.*

<sup>14</sup> Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la Tragedia*. Editorial Alianza. Madrid, 2004. Capítulo Trece. Pág. 123.

<sup>15</sup> Cfr. Friedrich Nietzsche. Prólogo a Richard Wagner. En *El nacimiento de la Tragedia*. Editorial Alianza. Madrid, 2004. Pág. 56.

<sup>16</sup> Cfr. *Ibid.* Pág. 73.

<sup>17</sup> Friedrich Nietzsche. *El nacimiento de la Tragedia*. Editorial Alianza. Madrid, 2004. Pág. 145

Habiendo expuesto los rasgos esenciales de la asunción de la génesis de la filosofía como un paso del mito al *lógicos*, podemos condensar las tesis generales de ambas vertientes en su conjunto en dos focos fundamentales. En primer lugar, la condición simbólica del mito, que se determina a partir de la inmediatez de su carácter productivo. Esto quiere decir que la poesía mítica habla desde la naturaleza o sus manifestaciones. En segundo lugar, a partir de la consideración anterior, se desprende que el comportamiento lógico es superación - sea como decadencia, sea como evolución o desarrollo - del pensamiento mítico, en tanto la razón se comporta de modo mediado, es decir, con la distancia racional necesaria para el conocimiento de las leyes mecánicas de la naturaleza. De este modo, reconocemos cuatro clases de relaciones de identidad u oposición: Oposición de mito y razón, identificación de mito y naturaleza, oposición de comportamiento inmediato y comportamiento mediado, e identificación de causalidad y razón.

Toda nuestra tradición moderna se ha nutrido de estas modalidades de oposición e identidad, ellas constituyen un cierto punto de arranque para la comprensión del mundo. Al asentarse entre los hombres como fundamento de su percepción de lo ente, comienzan a generarse una serie de relaciones y concepciones, que ya se distancian de una mera visión teórica y pasan a formar parte de la experiencia habitual. Es así como lo *natural* se opone, nuevamente, a lo *artificial*. Lo artificial - producto del arte - es todo aquello producido o manipulado por el hombre y la racionalidad se convierte, de este modo, en la capacidad de disponer de lo natural. Lo natural, a su vez, consiste en lo que se genera y existe sin intervención humana. En este respecto, solemos hablar de una *retirada de la civilización para entrar en la naturaleza*, de *la bondad de la naturaleza* por contra *la maldad del hombre*, donde esa maldad ya no se trata simplemente de la capacidad de producir males - como también un animal puede tener esa capacidad -, sino de una maldad intrínseca a la esencia humana, es decir, a la razón. La ciudad, la disposición de los campos para los cultivos, la ciencia, el arte, la tecnología e incluso la religión, nada de eso pertenece a la esfera de lo natural. Del mismo modo, la organización de un Estado, las leyes, la moral y el lenguaje, son modalidades del artificio en cuanto este tipo de manifestaciones surgen por convención.

El hombre moderno siente, desde lo más profundo de su constitución de sujeto determinado por la ciencia, que lo bueno, lo original y lo verdadero de la existencia se

encuentra en aquello que él llama naturaleza. Bien es conocida por nosotros la historia del *buen salvaje* de Rousseau, símbolo de la inocencia del hombre primitivo no corrompido aún por la civilización. Esta inocencia es la que nosotros, de algún modo, le atribuimos al antiguo griego mítico y a los pueblos primitivos en general, con sus propios “mitos” y sus propias costumbres. No obstante, a partir de la misma confusión del hombre moderno, tenemos que aceptar que mito es sinónimo de mentira.

La explicación de esta desorientación y dualidad de perspectivas se encuentra, precisamente, en las dos corrientes que hemos escogido para la dilucidación del paso. Tanto nuestra primera vertiente racionalista como la posición de Nietzsche, traen consigo la respuesta al sentido de las nociones de naturaleza y razón que motivan la indistinta percepción y relación actual con lo ente.

Con la primera vertiente, la noción de naturaleza apunta al mundo físico sujeto a leyes mecánicas. En este sentido, el hombre pertenece al mundo natural, en tanto el cuerpo viviente forma parte de aquello que es posible indagar desde la constancia de los fenómenos que le conciernen y de este modo descubrir las leyes que le son propias. Por ello se considera normalmente que el hombre es natural sólo en la medida en que es un organismo biológico. No obstante, para toda tesis racionalista o naturalista, lo natural revela en sí mismo racionalidad, es decir, una constitución susceptible de ser traducida a leyes científicas. Todo lo corpóreo o lo extenso se compone de propiedades intrínsecas y regulares medibles. Así, lo artificial, de origen físico, también formará parte de aquello regido por las leyes naturales y finalmente, desde un respecto biológico, el origen del lenguaje, del comportamiento, de la capacidad creativa y del surgir de las ideas, es también explicable por medio de las leyes que le son propias, por lo cual en consecuencia, lo racional se reduce a lo natural y lo natural a lo racional, y toda manifestación humana a producto de un organismo biológico. La diferencia entre lo artificial y lo natural, entre aquello que proviene de la razón y aquello surge sin intervención humana, en tanto objeto de leyes científicas, no logra sostenerse.

Por otra parte ¿Cómo se explicaría desde aquí la experiencia mítica de los griegos? Si el griego mítico intenta explicar las causas de todas las cosas y en su impotencia sólo crea entes espirituales que le otorguen la respuesta, cómo se explica a partir de las mismas leyes éste hecho, es decir, cuál es la condición necesaria o suficiente que tiene como efecto seres olímpicos que instauren costumbres y recuerden al pueblo

sus normas. La respuesta podría reducirse al bicondicional: Si el hombre se ve sobrepasado en sus capacidades explicativas, entonces, crea dioses. Si crea dioses, entonces, se ha visto sobrepasado en sus capacidades explicativas.

El paso debe ser interpretado, por consecuencia, como la oposición entre el momento en que se buscan las causas y no se encuentran y aquel en que se buscan y se encuentran. Pero ¿cuáles serían, entonces, las condiciones que tienen como efecto que el hombre por primera vez intente explicarse la causa de todas las cosas? ¿Cuál sería aquella causa eficiente cuyo efecto es la filosofía? Podríamos, claramente, otorgar una respuesta a esta pregunta y continuar preguntando *ad infinitum*. Pero, estableciendo causas para los efectos, es improbable que logremos dar con la dimensión esencial a partir de la cual la filosofía se comprende a sí misma, en tanto búsqueda y saber propiamente humano.

Por lo demás, si toda una época, todo un pueblo, se ha nutrido y crecido bajo el amparo de la palabra poética, si la vida, los códigos legales y la organización de los Estados han sido posible del modo más admirable sin el conocimiento de las causas de las manifestaciones de la naturaleza, entonces no se comprende cómo el comportamiento que aquí se llama racional puede ser evolución del pensamiento o superación de lo mítico. Pues si ellos, aún bajo este desconocimiento fundamental lograron originar un mundo de estas características, entonces una fuerza cognoscitiva mucho más poderosa que la causalidad eficiente debió haberlos orientado.

Nietzsche notó, precisamente, que aquí existe un problema insalvable. La causalidad eficiente, como fundamento de la totalidad de lo ente y sus vínculos esenciales, y como fundamento del comportamiento del hombre con respecto al ente y sus vínculos, no es sólo insuficiente, sino un vaciamiento radical del contenido vital de todo comportamiento y vínculo.

Como antípoda de la posición evolucionista de la razón, Nietzsche descubre en la naturaleza la pulsión de la voluntad que impera desde el fondo del universo, la esencia misma del ser como aquella fuerza inmanente a lo ente, que lo impulsa a existir. La naturaleza, que se crea y destruye perpetuamente a sí misma, ya no es simplemente el conjunto de lo extenso, sino fuerza impulsora. Pero aquella fuerza no debe ser entendida como las propiedades físico-químicas de las cosas, sino que también las funciones de lo orgánico deben comprenderse desde la voluntad como devenir, como cambio incesante sin principio ni meta. La vida misma es entonces una de las manifestaciones de la

voluntad. En el animal se presenta de la forma más pura como instinto, de modo que el hombre corresponde a su naturaleza en la medida en que consiente a su irracionalidad, a su sensibilidad. Consecuentemente, el instinto estético, que se origina justamente en la irracionalidad que toma la forma del afecto, constituye la dimensión originaria de la existencia humana. Toda manifestación, sea lógica, artística o moral, se funda en el instinto creativo proveniente de la voluntad. Sin embargo, sólo aquellas manifestaciones que admiten sin dirección alguna su carácter productivo pertenecen a la perfección propia de lo inconsciente. De este modo, las manifestaciones racionales son concebidas, por Nietzsche, como decadencia, esto quiere decir negación de la voluntad y por ello negación de la vida y los instintos, una ceguera arbitraria frente al carácter artístico, del cual emerge la misma lógica o la moral. La causalidad es una realidad del mismo orden que los afectos, como dice Nietzsche: “*causalidad de la voluntad*”<sup>18</sup>. Todo es y todo proviene, de este modo, de la voluntad.

Pero, como contrapolo de la física moderna, Nietzsche nos expone a la dificultad de despejar estos mismos conceptos de su contenido lógico y epistemológico. La concepción nietzscheana de los opuestos: razón y naturaleza, razón e irracionalidad, verdad y mentira, y ahora, decadencia y progreso –ambas determinaciones de los movimientos históricos – por ser una inversión de la tradición anterior, se determina por la misma actitud *valorativa* que conduce al pensamiento moderno a considerar el *lógos* como evolución. Y a partir de esta misma división, el concepto de mundo – para los griegos *cosmos* -, aparece por primera vez en su escisión radical, donde el mundo pasa a decir lo mundano y terrenal, y por el contrario lo espiritual, un más allá celestial y carente de mundo. Por último, si es precisamente la voluntad la que opera causalmente en todo movimiento histórico, nos resta el ejercicio de despejar qué modo de influencia constituye la filosofía para el tránsito del mito hacia el *lógos* como razón.

La tarea que nos proponemos a continuación consiste en encontrar el rastro de eso que le da su sentido al origen de la filosofía. ¿Qué es aquello que mueve al filósofo a descubrir su camino en la filosofía? Si las interpretaciones de su nacimiento son aún demasiado restringidas para alcanzar en su plenitud la esencia de la filosofía platónica,

---

<sup>18</sup> Cfr. Nietzsche. *Más allá del Bien y del Mal*. Editorial Edaf. Madrid 1985. Parte Segunda, *El Espíritu Libre*, 36. Pág. 71. También en *Cómo se filosofa a Martillazos*. Editorial Edaf. Madrid, 1983. En: *Los cuatro grandes errores*, 3.

pero no obstante el sentido de la causalidad sigue siendo la cuestión conductora hacia el origen de este momento del pensamiento: ¿Qué quiere decir, entonces, αἰτία en la experiencia de pensamiento donde se sella la filosofía como tal?

Con el fin de alcanzar una posición sinóptica que nos permita dar cuenta de aquello que le otorga la unidad a los diversos asuntos expuestos en *La República*, y así dirigirnos hacia su sentido en tanto obra de la filosofía, debemos considerar el pensamiento de Platón en su propio suelo. En esta dirección, el despliegue de las interpretaciones más asentadas del paso nos ha conducido a la consideración de los conceptos de naturaleza, razón y causalidad, como conceptos a partir de los cuales se vuelve posible la visión del surgir de la filosofía como una cierta inversión del mundo precedente. Sin embargo, desde la unilateralidad con la que el pensamiento moderno concibe tanto la naturaleza, la razón, como el ser-*causa*, no logramos develar la oposición de mito y filosofía al interior de la misma experiencia griega de lo mítico y de lo filosófico. Por ende, la tarea de comprender la censura platónica a la poesía, y por consecuencia, el nacimiento de la filosofía, tendrá que fundarse en otra perspectiva, que nos otorgue claridad con respecto a la proveniencia de estos mismos conceptos.

Así, si consideramos que la serie de oposiciones natural-racional, natural-artificial, natural-causal y por ello mítico-racional, se gestan ya en el origen del pensamiento occidental, es decir, en la Grecia antigua, entonces debemos encontrar el sentido de aquellas oposiciones para la experiencia griega, y por lo tanto en la experiencia griega de estos conceptos.

Si el pensamiento de Platón pertenece a esta experiencia y con él se vuelve evidente por vez primera la necesidad de distinguir filosofía y mito, si en *La República* se constata que la antigua dimensión de lo sagrado y sostén de la piedad de los hombres se ha desligado de su tarea propia, entonces debe ser el propio Platón quien nos dé cuenta de aquello que aconteció y cuáles son los fundamentos de ese acontecimiento.

§7

*La pregunta por la causa en Las Leyes.*

*¿Seguirá negando alguien  
que está todo lleno de dioses? <sup>19</sup>*

**Platón. *Leyes***

Aquello de lo que nos valemos para comenzar a penetrar en la concepción griega de naturaleza, artificio y causa, lo encontramos en la última obra de Platón, en su escrito sobre las leyes. Aquí se responde a nuestra pregunta por el origen de estos conceptos, pero no sólo eso, aquí se nos da una dirección para la dilucidación de la propia interpretación platónica del nacimiento de la filosofía.

Al comienzo del libro X de *Las Leyes*, Platón describe un acontecimiento no muchas veces tratado por los filósofos que conocemos. Pero, al parecer no se trata de nada que para un griego le sea nuevo ni desconocido: el ateísmo. Influidos por una corriente indeterminada *de poetas, prosistas y sabios*, los jóvenes atenienses han comenzado a negar la existencia de los dioses:

*“Mas, en el caso de los [autores] modernos y sabios, aleguemos cómo son causa de males. Cuando tú o yo sostenemos que hay dioses y aducimos como prueba que el sol, la luna, los astros y la tierra son dioses y seres divinos, los que han sido convencidos por estos sabios, nos dirían que son tierra y piedras y que no pueden ocuparse para nada de los asuntos humanos, pero que bien horneados y recubiertos con nuestros cuentos (λόγοι) han adquirido una costra de credibilidad”<sup>20</sup>*

Toda la confianza con la que un griego vive al amparo de los dioses se funda simplemente en la presencia del sol, la luna, la tierra y los astros, así también en la regularidad de las estaciones o simplemente en la constatación de que tanto bárbaros como griegos, todos, conciben el mundo con dioses y a partir de ellos. En la posibilidad

---

<sup>19</sup> Platón. *Leyes*, 899b. Traducción de Francisco Lisi. Editorial Gredos. Madrid, 1982.

<sup>20</sup> Op.cit. 886d-e.

de la conservación de la vida y en la inminencia del mal de la muerte, en el crecimiento de las plantas y de los cultivos, en la perpetuación de los hombres en su descendencia, e incluso en los hábitos mundanos de lo doméstico y lo público, en la totalidad de lo que deviene y tiene su propio nombre y su propio movimiento, comparece un dios y de él depende su protección o su ruina. No obstante, esa simpleza en la que descansa esta confianza es interrumpida por la necesidad de dar cuenta que el ser de los dioses tiene su origen en la φύσις y no en el mero artificio (entendido como la actividad humana del crear), y de demostrar cómo son seres existentes que operan en el mundo e intervienen en la vida humana.

Aquella necesidad proviene, ciertamente, del pensamiento. Pero Platón nos da a entender que no es el pensamiento filosófico el que interrumpe la serena concordia entre dioses y hombres, sino uno ya difundido que, por ahora, no tiene un nombre definido ni autores definidos.

- Estas teorías, *sembradas prácticamente en todos los hombres*<sup>21</sup> desde hace ya tiempo, *como una enfermedad*<sup>22</sup>, se arraigan poniendo en juego el carácter de verdad de los λόγοι —el relato que habla de los dioses—, la condición divina de los astros y del cosmos. La descripción del hecho conduce a que casi la totalidad del Libro X esté dedicada a reconocer los fundamentos filosóficos de la cuestión y a la explicación de las consecuencias, para la polis, de aquello que opera como fundamento de la negación de la existencia de los dioses. Inmediatamente no es evidente cómo este asunto pueda conducirnos a los conceptos que intentamos esclarecer, mas ya desde el comienzo de la revisión de los fundamentos del acontecimiento, Platón nos sitúa en la discusión que hemos venido tratando.

Platón ha sido particularmente cuidadoso en localizar la razón por la cual esta cuestión debe ser inspeccionada, atendiendo a lo que podría pensarse como origen de la distancia de los jóvenes con respecto a los dioses, pues el peligro se encuentra en la forma en que aparece este acontecimiento y no sólo en el hecho mismo. Si los hombres negaran a los dioses impulsados por su incontinencia en los placeres y deseos<sup>23</sup>, es decir, por una ignorancia ciega o displicente, no estaríamos ciertamente frente a un verdadero

---

<sup>21</sup> Op.cit.891b.

<sup>22</sup> Op.cit.888b.

<sup>23</sup> Cfr. Platón. *Nómoi*, 886a.

problema. No obstante, se trata aquí de una transformación radical de la realidad del conocer, que rompe con el sentido que inmediatamente provee un mundo fundado en la presencia de lo divino. Lo obliga a Platón a desentrañar el modo en que se sostiene y avanza esta nueva percepción del mundo yace en que esta disposición *negadora* ya difundida, niega la existencia de los dioses porque ve, precisamente, que eso es el resultado de un pensamiento fundado. Y es esto lo que conforma toda la dignidad de la cuestión. De este modo, el reconocer cuál es la estructura a partir de la cual cree sustentarse esta modalidad del conocer debe conducirnos a la problematización de los asuntos cardinales de la transformación del mundo griego, cuyo tornarse patente es asunto del mismo Platón.

¿En qué consiste entonces esta transformación? Aunque en los escritos platónicos no encontremos, en general, una tematización explícita de las modalidades de la causalidad como lo hace, por ejemplo, Aristóteles, aquí Platón es claro: el problema yace en la orientación del conocimiento hacia una cierta modalidad del ser-*causa* que determina a su vez una concepción de la φύσις desarraigada de lo poético y por ende, de lo que él considera como propiamente humano.

Dice Platón:

*“...Sostienen algunos, me parece, que todas las cosas que nacen, nacieron y nacerán, unas son producto de la naturaleza (φύσει), otras del arte (τέχνη) y otras del azar (διὰ τύχην)<sup>24</sup>...Parece, dicen, que las cosas más importantes y más bellas son producto de la naturaleza y el azar, mientras que las de menor importancia del arte que, tras tomar de la naturaleza la primera generación de las grandes y primeras obras, modela y construye todas las cosas de menor importancia, las que todos llamamos artificiales (τεχνικὰ)<sup>25</sup>...Sostienen que el fuego, el agua, el aire y la tierra son todos productos de la naturaleza y el azar y que ninguno de ellos existe por acción del arte, y, sobre la tierra, el sol, la luna y los astros, afirman que los cuerpos derivados de los primeros elementos se producen a través de esas sustancias primordiales completamente inanimadas (ἀψύχων). De la misma manera en que arrastrados (φερόμενα) al azar por*

<sup>24</sup> Op.cit.888e. Los pasajes que se exponen a continuación corresponden a la traducción de Francisco Lisi de la Editorial Gredos, no obstante ciertos fragmentos han sido modificados para dejar ver algunos conceptos fundamentales que serán tratados posteriormente.

<sup>25</sup> Op.cit. 889a.

su fuerza, todos esos cuerpos secundarios eran el resultado de una colisión que los había ensamblado de una forma más o menos apropiada – lo caliente a lo frío, o lo seco a lo húmedo y lo blando a lo duro y, en general, todo lo que se mezcla al azar a partir de la necesidad (κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης) por medio de la mezcla de contrarios – engendran esos mismos cuerpos todo el cielo y todo lo que hay en el cielo y, además todos los animales y las plantas, una vez que se han producido todas las estaciones a partir del cielo y los astros; pero no por inteligencia, ni siquiera por la acción de un dios y tampoco por un arte, sino como decimos, por naturaleza y azar. Por el contrario, el arte, creado luego por seres vivientes en un estadio posterior, mortal él mismo nacido de mortales inventa posteriormente algunos juegos y no participa demasiado de la verdad, sino que produce como una especie de imágenes emparentadas con él, como las que generan la pintura y la música así como aquellas que son artes auxiliares de ellas. Las artes que producen algo de alguna significación son aquellas que comparten su poder con la naturaleza, como la medicina, la agricultura y la gimnasia. En especial de la política dicen que tiene una pequeña parte en común con la naturaleza, mientras que la mayor parte la comparte con el arte, y así también la legislación entera, cuyas convenciones no son verdaderas, no tienen nada en común con la naturaleza sino con el arte... Éstos comienzan por afirmar que los dioses son producto del arte, no de la naturaleza, sino de ciertas costumbres y creencias religiosas, y que éstas son diferentes según la forma en que los hombres acordaron en cada caso entre sí cuando se dieron las leyes. En particular, dicen que unas son las cosas naturalmente bellas, otras las que determina la ley, que las cosas justas no pertenecen en absoluto al ámbito de la naturaleza, sino que los hombres están continuamente disputando entre sí y cambiándolas siempre, y que cada una de las que cambian, y cuando lo hacen, es vigente en esa ocasión, porque las crean el arte y las leyes, pero no por cierto la naturaleza. Todo esto pertenece a varones que los jóvenes consideran sabios, prosistas y poetas que dicen que lo más justo es cualquier cosa que uno imponga por medio de la violencia. De ahí le vienen los actos impíos a los hombres jóvenes, porque creen que no existen los dioses con la característica que la ley ordena que es necesario concebir, y por eso suceden sus sediciones, porque esos escritores los arrastran a la vida recta según la naturaleza, que consiste en vivir imponiéndose a los demás y no sirviendo a otros según

la ley<sup>26</sup>... El que dice esto piensa que fuego, agua, tierra y aire son los primeros elementos de todas las cosas y que llama a éstos propiamente naturaleza, mientras sostiene que el alma es posterior, surgida de ellos. Mas creo que no sólo parece, sino que es realmente lo que nos está indicando con su argumentación<sup>27</sup>... ¿No hemos descubierto como una especie de fuente de la opinión necia de todos los hombres que alguna vez se ocuparon de las investigaciones naturales?... Las doctrinas que hacen impía el alma de aquellos, proclaman que lo que es la primera causa de la generación y la corrupción de todo no surge en primer lugar sino en segundo, mientras que lo que es posterior, nace primero. Por eso se equivocan en el auténtico ser de los dioses.<sup>28</sup>

En su propia interpretación del acontecimiento, Platón presenta el ocaso del antiguo gobierno de los dioses como un tránsito hacia el gobierno (ἀρχή) de una naturaleza sin alma (ἄψυχος). Esto quiere decir que lo primero (τὰ πρῶτα) que existe y que constituye a los entes como entes son los principios (ἀρχαί) de lo corpóreo. La naturaleza comprendida como la generación de las primeras cosas o elementos (στοιχεῖον) determina que todo producir humano no pertenezca sino a un estadio posterior y derivado de los elementos que conforman lo eterno en todo lo que se genera y se destruye.

Platón ve en esta modalidad de explicar el origen del *Todo* una insuficiencia radical. Ella comprende la φύσις como el producirse de los primeros elementos, pero se ocupa de aquello que se produce y no del producir mismo, lo que tiene como consecuencia que la φύσις, como respecto a partir del cual es posible comprender toda causa (αἰτία) y principio (ἀρχή), permanezca restringida a los entes que de ella se generan. El problema no radica en que tales elementos sean efectivamente los componentes primarios de los cuerpos,<sup>29</sup> sino que la génesis y la corrupción, así como sus cambios y propiedades, quedan ocultos tras los cuerpos si la φύσις es comprendida en términos puramente elementales, ya que sea cual fuere el primer elemento componente de

---

<sup>26</sup> Op.cit. 889b-890b

<sup>27</sup> Op.cit. 891c.

<sup>28</sup> Op.cit. 891e.

<sup>29</sup> Cfr. Platón. *Timeo*, 31b y siguientes.

las cosas, aquél no tiene la posibilidad de darnos cuenta ni de la esencia del movimiento (κίνησις) ni de la esencia de la vida (ζωή).

La estructura de una naturaleza originaria puramente corpórea conduce necesariamente a la constatación de que la vida y el movimiento surgen azarosamente a partir de los elementos, sin lograr aclarar qué es lo que constituye al movimiento como movimiento. Así, si el agua, el fuego, la tierra o el aire resultan ser aquello mismo que se genera y se destruye en lo que es de agua, de tierra, de fuego o de aire, su movimiento y su capacidad de mover, es decir, de producir calor o frío, blandura o dureza, no podrán ser concebidos como movimiento primero –si su movimiento debe provenir siempre de otro –, sino como un movimiento secundario, cuyo origen no le pertenece.

Con el fin de dar cuenta en qué consiste el ser de la divinidad, Platón plantea la cuestión por el origen del movimiento: de dónde le viene el movimiento a lo que se mueve por sí mismo, es decir, qué es aquello que mueve a lo moviente. Si no negamos simplemente la existencia del movimiento a causa de la imposibilidad de dar cuenta de su producirse a partir de los elementos, entonces debe existir, dice Platón, un primer motor que se mueva a sí mismo y que sea capaz, a su vez, de mover a lo que por su propia constitución no tiene esa posibilidad, es decir, al cuerpo. El movimiento primero que se mueve a sí mismo es la ψυχή, en tanto es vida incluso de aquello que aparece como inerte.

La noción de alma surge en la filosofía como la vía ontológica hacia la pregunta por la causa. El alma es el principio vital de lo que se mueve a sí mismo<sup>30</sup>, ella “*gobierna y habita en todo lo que se mueve en todos lados*”<sup>31</sup>. Así, la ψυχή no se reduce aquí a las esferas vegetal y animal, tal como tendemos a interpretar la noción de alma en los griegos en general. La ψυχή es aquello presente en todo movimiento que pueda mostrarse bajo un nombre, transfiriéndose a los movimientos propios de los corpóreo.

El alma conduce, dice Platón, “*todo lo que se encuentra en el cielo, la tierra y el mar con sus movimientos, cuyos nombres son querer, observar, cuidar, aconsejar, opinar recta, equivocadamente, cuando se alegra sufre dolor, se atreve, teme, odia, ama, y todos los que son movimientos relacionados con éstos o primeros agentes, que, tomando los movimientos agentes secundarios de los cuerpos, conduce todo hacia el crecimiento o al*

---

<sup>30</sup> Cfr. *Leyes*, 895c. Traducción de Francisco Lisi. Editorial Gredos. Madrid, 1982.

<sup>31</sup> *Op.cit.* 896e.

*decrecimiento, la separación o la reunión, así como a los calores, fríos, pesos, liviandad, dureza y blandura, blancura y negrura, amargura y dulzor, que resultan de éstos, y a todo lo que utiliza el alma que, si se sirve en toda ocasión de la ayuda de la inteligencia, que es con razón un dios para los dioses, conduce todo de la mano correcta y felizmente, pero que, si se une a la necedad, produce también todo lo contrario a esto*<sup>32</sup>.

El pasaje precedente recoge el respecto fundamental a partir del cual es posible distinguir el carácter de lo divino, en franca distancia a la realidad en la que nos sitúa toda posición “naturalista”. Lo notable de este pasaje consiste en la indicación de la posición verdaderamente filosófica del acceso a lo divino como la visión de la vida constituyente de todo movimiento, de modo que la ψυχή no debe ser comprendida como una propiedad de lo corpóreo ni como una cualidad de lo vivo en el sentido biológico, sino como el principio que conduce los movimientos que reconocemos como actividades del alma. Por consecuencia, κίνησις no quiere decir aquí traslación o locomoción, sino sólo en un sentido derivado de la κίνησις fundamental, a saber, aquella que se presenta en lo que piensa cuando piensa, en lo que ama cuando ama y donde ese amar y ese pensar constituyen el ser de lo que ama y de lo que piensa. Los movimientos son, para Platón, siempre movimientos vitales, dónde hay un movimiento local o un cambio cualitativo, hay un alma que piensa y siente. Así como el hombre se mueve porque y cuando teme o porque decide, cuando conoce la dirección de su camino, del mismo modo en todo lo que podemos ver movimiento hay un querer y una dirección prevista por un alma, de tal manera que el movimiento, entendido como local o cualitativo, será un movimiento de segundo orden, consecuencia del movimiento primario y esencial, es decir, del pensar que otorga su ser y vida al ente moviente. Por esta razón, los cambios en los cuerpos, eso que se produce como frío o calor, dureza o blandura, unión o separación, son sólo consecuencias de los movimientos propios del pensamiento y la sensibilidad. Es así como el mundo, en la reunión de la tierra, el sol, la luna, y los astros, y todo lo que hay en ellos, debe ser aquí comprendido como un alma viva que gobierna desde lo pequeño a lo grande, desde lo inerte a lo vivo, con su potencia productora.

Aquello que se encuentra en todas partes como alma son los dioses: alma y vida de todo lo que se mueve. No es a partir de las cosas o los componentes de las cosas que

---

<sup>32</sup> Platón. *Leyes*, 896e-897b. Traducción de Francisco Lisi. Editorial Gredos. Madrid, 1982.

nosotros podemos llegar a reparar en el verdadero ser de los dioses, su presencia no es la presencia de un elemento o un cuerpo, sino la presencia de la vida en lo que se mueve y en lo que cambia. Son los dioses la causa y principio de la vida, pero también de la muerte, del orden y el desorden, del crecimiento y el decrecimiento, de la generación y la corrupción de los cuerpos en los que habitan, pues en todo lo que es comparece un dios rigiendo su dirección y su fin.

De este modo, Platón nos indica que la confianza que los hombres depositan en sus dioses se funda en la claridad que habla en la existencia de las cosas, en todos sus aspectos, como movimiento anímico de los dioses. En esta dirección piensa Platón en el libro XII de *Las Leyes*:

*“Aquello que concierne al alma es lo más antiguo y más divino de todas las cosas, cuyo movimiento, cuando recibe su nacer (γένεσιν παραλαβοῦσα) [en las cosas], le otorga [a todas las cosas] la existencia siempre fluyente (ἀένναον οὐσίαν)”<sup>33</sup>.*

Lo más antiguo y divino es aquello que concierne al alma, es decir, el movimiento propio de ella. Cuando las cosas toman para sí este movimiento, nacen las cosas y nace el movimiento en ellas, como causa de cada una de sus alteraciones vitales, como causa de su conservación y su muerte. Lo que esto significa, en última instancia, para la discusión platónica en torno a la aparición del pensar que prescinde de los dioses, es que el alma como primer motor de lo moviente otorga su sentido originario a la φύσις. Cuando hablamos de φύσις, no se trata ya del producirse de lo natural en el sentido de los primeros componentes de las cosas, sino del producirse del movimiento, en tanto este movimiento es un movimiento del alma.

---

<sup>33</sup> Platón. *Nómoi*, 966e.

## §8

### *La causa y la necesidad.*

Contra lo que para Platón es el antiguo y verdadero orden, y aquel a partir del cual puede florecer la vida del hombre, la disposición humana que ahora se levanta infringe la ley que ha dado paso a la constitución de la polis. Ella expulsa a la τέχνη, y consecuentemente a todo conocimiento que proviene de ella, de la naturaleza originaria y por esto mismo, de la verdad. Todo lo que podamos alcanzar a vislumbrar acerca de esta interpretación del acontecimiento que perseguimos se funda en las diversas nociones de φύσις y τέχνη, que en el momento en que Platón expone la negación de la existencia de los dioses como un acontecimiento central de la vida griega, pugnan por ejercer su dominio en la concepción misma del mundo.

Lo verdaderamente fundamental para el encuentro del sentido de los fundamentos “naturalistas” del conocimiento, se encuentra en la indicación que realiza Platón acerca de las dos formas de existencia originaria de los entes: la naturaleza y el azar, φύσις y τύχη. A partir de las divergencias existentes entre la reflexión platónica, que pretende rescatar en la φύσις la esencia de lo divino, y la posición que describe Platón como determinante de una φύσις puramente material, intentaremos recoger las pistas que nos conduzcan a comprender cuáles son los aspectos cardinales de la interpretación platónica del acontecimiento.

A lo largo de *Las Leyes*, Platón da cuenta de que en un mundo donde imperan los dioses no sólo la φύσις, sino también la τύχη es una cierta modalidad del ἀρχή, es decir, una cierta modalidad del regir por sobre todo lo existente y por sobre todo asunto humano. Τύχη es aquello que recibimos (τυγχάνειν) como eso que nos toca en suerte, sin un fundamento inmediato en nuestra voluntad o en nuestro actos. No obstante, aquello que nos toca en suerte cobra su sentido a partir del amor que los dioses profesan o no a los hombres, determinando su destino. De este modo, la εὐτύχη, la buena suerte, será comprendida como la presencia del amor de un dios, es decir, como un favor divino por *theofilia*. La τύχη es, de este modo, una cierta causa divina, pues los dioses, dice Platón, gobiernan junto al azar<sup>34</sup>. Este gobernar y dirigir el destino de los hombres es causa del

<sup>34</sup> Cfr. Platón, *Nómoi*. Libro IV, 709b-c.

movimiento del crear (τεύχειν) divino, pero no sólo como aquello de donde viene la suerte del hombre, sino también como la obra de esa creación, es decir *nuestra* suerte. Los antiguos griegos comprendieron la τύχη en este doble respecto, pero también comprendieron del mismo modo a la necesidad (ἀνάγκη). No obstante, estas dimensiones, si son despojadas de su carácter divino, se tornan determinaciones huecas que privan al saber de su orientación esencial y reducen al mundo únicamente a relaciones formales.

*Las Leyes* consiste, precisamente, en este problema del despojo de la esencia de aquello que se nombra cuando nombramos al modo “naturalista”, modalidad que arrebató a los dioses de las cosas y que con razón Platón llama *atea*. Al concluir su escrito, en el libro XII, Platón nos otorga una indicación del camino por donde podemos comenzar a pensar la cuestión por la necesidad y el azar:

*“Pues éstos (el vulgo) piensan que los que se ocupan de tales cosas en la astronomía y sus otras disciplinas auxiliares se hacen ateos, porque ven que las cosas devienen por necesidad (γιγνόμενα ἀνάγκαις) pero no por un pensar del querer el Bien consumado (ἀλλ’ οὐ διανοίαις βουλήσεως ἀγαθῶν περί τελουμένων)”*.<sup>35</sup>

Esta última indicación recoge la dirección en la que Platón piensa la insuficiencia radical que acarrea la visión de la fisiología, pues en la raíz de ella se encuentra un sentido del ser causa que por su constitución imposibilita el acceso a la dimensión de lo divino en las cosas. Aquello que se explica por medio de la necesidad no cuenta con un *pensar del querer*. La visión de la génesis del cosmos, cuando es filosófica, debe comprender fundamentalmente que el *pensar del querer*, quiere llevar a su consumación *el Bien* al que tiende. Ya previamente ha dicho Platón que estos hombres piensan que κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης se han producido las mezclas de contrarios a partir de los elementos<sup>36</sup> para conformar el cosmos, de modo que el devenir de lo que deviene se explica *por el azar a partir de la necesidad*. No obstante, el sentido de aquello que Platón llama aquí necesidad y azar, todavía es demasiado oscuro como para contentarnos con ello.

---

<sup>35</sup> Platón. *Nómoi*, 967a.

<sup>36</sup> Op.cit.889b-c.

Para aclarar esta cuestión recogemos algunas indicaciones de lo que Platón hace mucho ha venido pensando. La necesidad parece ser un problema constante en el pensamiento de Platón y vigente en las investigaciones sobre la naturaleza de la época, ya asociada al concepto de αἰτία. En este respecto, es sorprendente que Platón oriente esta cuestión hacia una crítica del concepto de causa con el propósito de situarnos en el espíritu bajo el cual la filosofía asume esta noción. Platón piensa la causa, no con el objeto de hacer lucir una invención o descubrimiento de la filosofía. La causa debe ser pensada en tanto un cierto modo de conocer lo existente se ha apropiado de ella, desacralizando, precisamente, la existencia. Síntoma de ello es que cuando Platón pregunta por aquello que constituye a la causa como causa, siempre tiene a la vista el modo desacralizado de la causa, apuntando a las divergencias entre el pensamiento filosófico y la conformación del concepto en las investigaciones físicas.

Fundamentalmente en el *Timeo*, Platón realiza una tematización explícita de la cuestión por la necesidad, en relación al origen del cosmos. “*El cosmos nació, efectivamente, por la combinación de necesidad e inteligencia. Se formó al principio por medio de la necesidad sometida convicción inteligente...*”<sup>37</sup>. Determinando tres momentos para la conformación del cosmos: el ser, la χώρα y el devenir, Platón articula los momentos cardinales de la conformación de todo ente y el cosmos, y de este modo, otorga una indicación para la determinación del sentido propio de la causalidad.

Dice Platón, en *Timeo*:

*“En primera instancia, tomemos lo que acabamos de denominar agua. Vemos que cuando se solidifica, así creemos, se convierte en piedras y tierras, pero cuando se disuelve y separa, se convierte en viento y aire, y el aire cuando se quema, en fuego, y el fuego se vuelve a combinar, se apaga y retorna a la forma del aire, y el aire torna a reunirse y condensarse en nube y niebla y de éstas, que se concentran todavía más, fluye el agua; del agua, nuevamente, tierra y piedras y así, como parece, se dan nacimiento en ciclo unos a otros. Por cierto, si ninguno de éstos se manifiesta nunca de la misma*

---

<sup>37</sup> Platón. *Timeo*, 48a. Traducción de Francisco Lisi. Editorial Gredos. Madrid, 2000.

*manera, ¿cómo no se pondría en ridículo quien afirmara sin reservas que cualquiera de ellos es éste y no otro?*”<sup>38</sup>

La cuestión se remonta, entonces, al carácter ontológico de los elementos. El agua muda a tierra, la tierra a aire y el aire a fuego, y devienen siempre en otro y en diferente forma. Si de alguna manera el fuego mudando *es* aire, o el aire mudando *es* agua, no son ellos distintos los unos de los otros y no es posible denominar a uno a diferencia del otro. De este modo, no son ellos, quienes tienen la capacidad de determinar, en este ciclo, la índole corpórea de las cosas, es decir, su ser ígneo o hídrico, si devienen siempre rehuyendo a toda determinación y denominación. Es imposible, entonces, distinguir a partir del aire o el agua “eso” que recibe la mutación corpórea desde la “nube *de aire*” hacia la “lluvia *hídrica*” y que permite cierta permanencia resultando un “esto” *de aire* o *hídrico* (todavía indeterminado en su ser).

Esta indeterminación de los elementos implica que ninguno de ellos sea “esto” o “aquello”, y que sólo a partir de “algo” *que admite* una cierta constancia, el “esto” en tanto “*conformado así de esta manera*”, pueda ser llamado “fuego”<sup>39</sup>, “agua” o “aire”. El receptáculo de lo que deviene admitiendo cada vez esta cierta constancia de los elementos, y que a su vez recibe todo aspecto (εἶδος) en el que ha de nacer lo que deviene, es para Platón, la χώρα, la “zona” o “espacio” que consiste en ser la nodriza o receptáculo del devenir.

La χώρα, debe ser entendida aquí como aquello informe pero receptivo, que no es propiamente inteligible, pero tampoco perceptible por los sentidos, y que de alguna forma contiene a los elementos y a los contrarios –como blancura, negrura, dureza o blandura – y en lo cual las cosas cobran su índole corpórea, sin ser éste aquello que provee entidad a lo ente. La χώρα es lo portador de impronta, así “*la parte de él que se está quemando se manifiesta siempre como fuego, la mojada, como agua*”<sup>40</sup>. Sólo de este modo es posible decir “el ojo es *ígneo*” o “el hombre es *blanco*”, pues se delata ahí un “siempre” que los elementos no tienen la capacidad de sostener por su carácter fluyente y que tampoco

<sup>38</sup> Platón, *Timeo*, 49c-d. Traducción de Francisco Lisi. Editorial Gredos. Madrid, 2000.

<sup>39</sup> *Timeo*, 49d. »τὸ τοιοῦτον ἐκάστοτε προσαγορεύειν πῦρ«.

<sup>40</sup> Platón, *Timeo*, 51b. Traducción de Francisco Lisi. Editorial Gredos. Madrid, 2000

corresponde al ser propio de cada cosa, en tanto, por ejemplo, el ser ígneo del ojo no es algo que constituya al ojo como ojo.

No obstante, Platón ha distinguido tres momentos del origen del cosmos: *lo que deviene* (los elementos), *aquello en lo que deviene* (el receptáculo), y *aquello a través de cuya imitación nace lo que deviene* (la Idea)<sup>41</sup>. Así, sólo cuando algo ha devenido cobrando la imagen (εἰκώνας) de aquello que imita (la Idea) y cobrando su “lugar” al tomar *lo necesario* para sí, podríamos decir que algo es “esto” o “aquello”.

La dimensión corpórea y espacial de las cosas es, entonces, el ámbito de la necesidad. A partir de aquí se vuelve necesario determinar el sentido de la causalidad.

Así, dice Platón:

*“La mayoría opina que lo que enfría o calienta, solidifica o funde y cuanto produce (ἀπεργαζόμενα) de esta manera no es con-causa (συναίτια) sino la causa de todo<sup>42</sup> ... el que ama al νοῦς y al saber debe necesariamente buscar las primeras causas en la naturaleza inteligente, y sólo como segundas [causas], en cambio, esas que subyacen a todo lo que es movido [por otro], pero que por otra parte mueve [a otros] a partir de la Necesidad<sup>43</sup>”.*

Aquello que es movido y tiene a su vez la posibilidad de mover es aquello de agua, de tierra, de fuego o de aire. Lo que es de agua y aire, enfría, y lo que es de fuego, calienta. Este modo de producir no es para Platón propiamente αἴτια, sino συναίτια (con-causas), συμμεταίτια (con-causas accesorias), αἰτίαι πλανωμένες (causas errantes), o αἰτίαι ὑπηρετούσαι (causa auxiliar o causa al servicio de). Ellas son con-causas cuyo origen tiene lugar en la necesidad.

En primer lugar, se comprende que *todo* lo que se produce, se produce por los elementos que determinan los contrarios: calor-frío, blandura-dureza, blancura- negrura, de tal manera que su reunión origina todos los cuerpos y sus propiedades. Se dice, por

---

<sup>41</sup> Cfr. *Timeo*, 50d.

<sup>42</sup> *Timeo*, 46d. »δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναίτια ἀλλὰ αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα«

<sup>43</sup> Op.cit.46d-e. »τόν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστήν ἀνάγκη τὰς τῆς ἐμπρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιδόναι, ὅσαι δὲ ὑπ’ ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ ἐξ ἀνάγκης κινούντων γίνονται, δευτέρας.«

ejemplo, que el fuego es lo blando en la blandura de la piel. No obstante, lo primero que debemos tener en consideración es que ahí no hay una pura “blandura” de la que el fuego sea origen, sino que se trata de la “piel blanda” y es la “piel blanda” la que resiste, por ejemplo, un golpe, sin quebrarse. Pues la blandura no es ningún “esto”, ni tampoco un “aquello”, sino que lo determinante es que el “*esto*” sea de tal índole.

El carácter indeterminado de los elementos y así de los contrarios impide toda denominación como “esto” o “aquello”, así cuando se trata de la “brasa”, “esto” que caliente y es caliente no es ahí fuego, sino “brasa”, y lo calentado por la índole ígnea de la brasa, es a su vez, otro “esto”, como “carne” o “mano”. Nada de lo que produce calor o frío, negrura o blancura, ni ninguno de los contrarios es un “esto” en tanto es caliente, frío, negro o blanco, sino que lo que es caliente o frío, teniendo la capacidad de enfriar o calentar es eso que nombramos como “esto” o “aquello” *de tal índole*. El que la posibilidad de dar calor o a un cuerpo sea dado por “esto” o “esto otro” *de tal índole*, determina que el foco productor de calor sea indistinto, de modo que *no hay una única con-causa que produzca calor en un cuerpo*.

Tanto en el devenir algo como algo que sea de tal índole, como en el movimiento que se desprende de esa índole, lo que se produce no se produce nunca *a causa* del fuego, del aire, de la tierra o del agua, pero del mismo modo todo lo que deviene como un “esto” no cobra su ser “esto” porque sea de agua, de tierra, de aire o por su reunión. Esto último debería explicar por qué todo aquello que produce calor, frío y cualquiera de los cambios y cualidades en los cuerpos, como blandura, dureza, blancura, no es causa de la existencia de las cosas corpóreas sino sólo su con-causa.

Ya en *Fedón*, Platón había hecho referencia al problema que subyace a la causa y a la necesidad en la investigación de la naturaleza (περὶ φύσεως ἱστορία) de Anaxágoras. Aquí Sócrates encuentra un hito conducente a las preguntas por la causas de cada cosa (τὰς αἰτίας ἐκάστου), el por qué del devenir de cada cosa (διὰ τί γίγνεται ἕκαστον) y por qué perece (διὰ τί ἀπόλλυται) y por qué es (διὰ τί ἔστι). Este hito es el νοῦς. No obstante, para Sócrates, el νοῦς de Anaxágoras, que pretende dar cuenta de la causa de todo, sigue resolviéndose en la perspectiva de la modalidad del movimiento errante, cuyo origen y fin deja indeterminado:

“Me pareció que había sucedido algo muy parecido a como si uno afirmara que Sócrates hace todo lo que hace con inteligencia (πάντα ὅσα πράττει νῶν πράττει), y, luego, al intentar exponer las causas de lo que hago, dijera que ahora estoy aquí sentado por esto, porque mi cuerpo está formado por huesos y tendones, y que mis huesos son sólidos y tienen articulaciones que los separan unos de otros, y los tendones son capaces de contraerse y distenderse, y envuelven los huesos junto a las carnes y la piel que los rodea. Así que al balancearse los huesos en sus propias coyunturas, los nervios al relajarse y al tensarse a su modo hacen que ahora sea capaz de flexionar mis piernas y esa es la razón por la que estoy yo aquí sentado con las piernas dobladas. Y a la vez, respecto de que yo dialogue con vosotros diría otras causas por el estilo, aduciendo sonidos, soplos, voces y otras mil cosas semejantes, descuidando nombrar las causas de verdad (ἀληθῶς αἰτίας): que, una vez que a los atenienses les pareció mejor condenarme a muerte, por eso también a mí me ha parecido mejor estar aquí sentado, y más justo aguardar y soportar la pena que me imponen. Porque, ¡por el perro!, según yo opino, hace ya tiempo que estos tendones estarían en Mégara o en Beocia, arrastrados (φερόμενα) por la esperanza de lo mejor, sino hubiera creído que es más justo y más noble soportar la pena que la ciudad ordena, cualquiera que sea, antes que huir y desertar. Pero llamar causas a las cosas de esa clase es demasiado absurdo. Si uno dijera que sin tener cosas semejantes, es decir, tendones y huesos y todo lo demás que tengo, no sería capaz de hacer lo que decido, diría cosas ciertas. Sin embargo, decir que hago lo que hago a causa de ellas, y eso al actuar con inteligencia, y no por la elección de lo mejor, sería un enorme y excesivo abuso de expresión. Pues eso es no ser capaz de distinguir que una cosa es lo que es la causa de las cosas y otra aquello sin lo cual la causa no podría ser causa (ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ’ εἴη αἴτιον).”<sup>44</sup>

En el respecto de aquello que se pregunta cuando se pregunta *por qué es*, Sócrates articula el rasgo primario de la necesidad y de lo necesario. La noción de νοῦς que se desprende del pensamiento de Anaxágoras refiere a la composición de las estructuras de movimiento de lo corpóreo en sus relaciones de interdependencia. Así, la causa del

<sup>44</sup> Platón. *Fedón*, 98c-99b. Traducción de C. García Gual. Editorial Gredos. Madrid, 2000.

sentarse es el movimiento de *los huesos al balancearse y los nervios al relajarse y tensarse*. Νοῦς es, de este modo, el movimiento corpóreo necesario para el producirse de un producto, como el sentarse. Sin este movimiento necesario de lo corpóreo, no puede darse aquel producto. Sin embargo, aquello no quiere decir que el movimiento corpóreo necesario sea *la causa* del producto, sino más bien, *aquello sin lo cual la causa no podría ser causa*.

Bajo el mismo argumento, nosotros decimos que para que se produzca vida en un determinado espacio es necesario, es decir, no-puede no-haber fundamentalmente carbono, oxígeno, nitrógeno e hidrógeno, en sus diferentes composiciones. Cada uno de estos elementos es absolutamente necesario para que surja la vida. Pero, no *porque* en ese espacio determinado existan todos estos elementos *necesarios*, por ello se da, necesariamente, vida. Por más que existan todas las condiciones materiales necesarias para que un cierto producto se produzca, no por ello, se produce. De modo que el pensamiento que atribuye como causa de todo a ciertos elementos comprende muy bien las condiciones de la materia y las relaciones de los movimientos de los cuerpos, pero lo que no comprende en absoluto es que las cosas tienen un ἔργον que no es dado precisamente por la reunión y separación de elementos que constituyen su estructura corpórea. Pues cuando, por ejemplo, atribuimos como causa y origen del lenguaje a ciertos genes o al desarrollo de la laringe y la estructura bucal en interacción con el aire proveniente de los pulmones, lo que hacemos es exponer cuál es el órgano necesario para el lenguaje, pero no comprendemos que el órgano es lo que tiene un ἔργον, es decir, un *hacia dónde* activo o más bien, que él también es el estar siendo de ese *hacia dónde*, que en el caso del lenguaje no tiene que ver con sonidos, ni soplos, sino con la verdad.

En relación a la pregunta por las causas de todo cuanto deviene, en tanto ha devenido como aquello que es y que tiene tales cualidades, la necesidad es aquel “sin lo cual no” puede la causa, ser causa. La atención que merece este “sin lo cual no” del devenir tiene que ver con que cada vez que preguntamos por la causa de aquello que ha devenido sea una cosa, un estado, una cualidad, o nosotros mismos en tal estado, existe una dimensión sin la cual la existencia siempre fluyente (ἀένναος οὐσίᾳ) sería imposible bajo tales cualidades y por tanto, tampoco el preguntar cada vez por la razón de aquello

que nos sucede cuando nos sucede, pues el “esto” que somos, ha devenido también, a partir de la necesidad.

Pero, como la necesidad no es causa, cuando ella se impone como lo único que se deja ver en las cosas, no hay origen que le otorgue el *hacia dónde* a lo que deviene y el “esto” cae en la indeterminación de lo que nunca logra ser nada por sí mismo.

Si preguntásemos cómo a partir de la necesidad deviene lo que deviene, si su presencia no asegura el devenir de lo que se espera, se nos respondería, que bueno, eso se explica *κατὰ τύχη*. Así como en el juego de dados, en cual están presentes todas las condiciones necesarias para que se de un trío de seis, no obstante ese trío se dará sólo por azar, es decir, por la carencia de un desde dónde y un hacia dónde que rija su aparición. Por consecuencia, que las cosas devengan *κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης*, no quiere decir que ellas se dan necesariamente por azar, ni por la fuerza del azar, ni por un azar necesario, sino que esta modalidad de pensamiento comprende que la causa de todas las cosas es algo así como *la necesidad tirada al azar*.

## §9

### ***La causalidad: el Bien.***

Tomar, entonces, como causa alguno de estos elementos o la totalidad de los elementos en su conjunto expuestos al azar, es no comprender qué constituye a la causa como causa. Pero, aún queda por inspeccionar, justamente, qué es aquello que hace de lo divino causa, como para que el azar como complemento de la necesidad no dé cuenta de aquello.

Dice Platón en *Timeo*:

*Todo lo que deviene, deviene por alguna causa a partir de la necesidad. Por tanto, es imposible que algo devenga separado de una causa.*<sup>45</sup>

Esta fórmula semejante al principio de causalidad suele ser interpretada como axioma de la racionalidad: todo efecto tiene necesariamente una causa. Al poner la

---

<sup>45</sup> *Timeo*, 28a »πᾶν δὲ αὖ τὸ γινόμενον ὑπ’ αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι· παντὶ γὰρ ἀδύνατον χωρὶς αἰτίου γένεσιν σχεῖν.«.

mirada en lo devenido de tal o cual modo buscamos, por cierto, aquello que lo ha producido. Si obviamos el hecho de que Platón no pudo hablar de causa efectiva porque precisamente esa noción es desarrollada posteriormente, nuestro problema sigue siendo qué se quiere decir con causa.

Nuestra tradición atiende en este respecto a las cuatro modalidades de causas de Aristóteles, la causa que es origen del movimiento – interpretada posteriormente como causa efectiva –, la causa material, la causa formal, es decir, el qué de una cosa, y por último, la causa final, su hacia dónde o para qué. No obstante, como bien Heidegger advirtió en *La pregunta por la técnica*, de estas cuatro modalidades de ser causa, sólo una prevaleció como causa por excelencia<sup>46</sup> y fue adecuada a los límites de la ciencia: la causa eficiente o efectiva. La causa eficiente es lo que efectúa, es decir, lo que le otorga realidad a lo efectuado. En este sentido se entiende que las cosas son en tanto hechas y deben su existencia a aquello que las produce de modo absoluto, siempre su existencia proviene y se origina en otro, tiene su principio en otro. Finalmente, se nos dice que toda causa es por ley anterior temporalmente a su efecto. Esto permite que cuando preguntamos por el origen, vayamos saltando de causa en causa, de hecho en hecho y de ente en ente, siguiendo una cadena causal que sólo puede hallar como principio causas más grandes, más poderosas o más fuertes. Por consecuencia, producir efectos y buscar causas efectivas constituyen las dimensiones fundamentales del realizar y la realidad y por lo tanto, del fundar (o fundamentar) y de la verdad. En ciencia, cuando hablamos de causalidad nos referimos a las conexiones entre una condición física y sus posibles causas o sus posibles efectos físicos, en sus diversos modos de necesidad y suficiencia. La lógica por su parte, estudia las formas de la necesidad y la suficiencia. Pero, la noción de causa efectiva no se reduce a estas esferas, ella es utilizada también por la psicología, la historiografía, la economía y en general, por todo ámbito del conocer. Pero, aquí nada se nos dice acerca de qué es aquello que le da unidad a una causa y a su efecto, sino que sólo sabemos que son dos entes o estados regularmente consecutivos en el tiempo. ¿Cómo puede darse ese salto de una causa a su efecto?, ¿qué constituye lo productivo de la causa como para que tenga como resultado un ente otro que precisamente también es?

---

<sup>46</sup> Cfr. Martin Heidegger. *La pregunta por la Técnica*. En *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 2007. Pág. 121.

Y por último, ¿se trata únicamente de un salto, como si aparte de los efectos de las causas hubiera nada?

La pregunta que conduce a Platón al esclarecimiento de esta cuestión es ciertamente la pregunta *por qué es lo que es*. Ha sido el mismo Platón quien ha dado cuenta de que la pregunta propiamente filosófica es el *qué es*, que apunta a las Ideas. Las cosas son por participación de la Idea. No obstante, cuando preguntamos *por qué*, preguntamos por el aspecto vital de las cosas, por el movimiento, por el darse de las cualidades y las cosas, es decir, por el devenir. El devenir pertenece al ámbito de la φύσις, pues para esta comprensión φύσις es génesis. No es extraño, por ello, que le atribuyamos este tipo de preguntas a las ciencias naturales y que desde la ciencia se haya determinado a sí misma la filosofía moderna. Pero, para nosotros, que llevamos auestas el hábito del preguntar por las causas, como intento por desentrañar el fundamento último del mundo, el *por qué* se ha convertido, más que en una instancia esclarecedora, en una búsqueda cuyo fin es otorgarle sentido y seguridad a la existencia, de tal modo que la filosofía hoy se ha encomendado como tarea propia despejar el camino de *porqués* de toda índole para darle espacio al simple *cómo* del aparecer de las cosas. Mas, también para cuidarse de lo que podría convertirse simplemente en un prejuicio fenomenológico, resta la tarea por descubrir el sentido de un *por qué* originario, que no esté ya determinado por la modalidad científica del preguntar, sino que sea capaz de recoger aquello que en las cosas mismas permanece requiriendo tal pregunta.

Pero, de acuerdo al modo en que se presenta el devenir para esta determinada experiencia filosófica, debemos aclarar qué es aquello que se pregunta cuando se pregunta *por qué*, pensando de dónde surge la claridad de Platón al decir que todo lo que deviene, deviene junto con y por una causa.

Ya previamente un acercamiento a la cuestión nos ha dado el primer indicio de aquello que se quiere decir con causa. En una primera instancia, causa es el alma de los dioses, en tanto todo aquello que deviene como movimiento y vida, es alma pensante y sintiente, de modo que lo que deviene, llega ser algo porque ha sido conducido por los movimientos del alma, tomando para sí los movimientos secundarios de lo corpóreo, es decir, de lo necesario infinito. Pero, en la misma dirección, cuando se trata de la cosmogonía y con esto, de la causa de la totalidad de lo existente, Platón presenta la

figura del ser-causea en la labor imitativa de un dios artesano o demiurgo<sup>47</sup>, responsable de la existencia, límite y orden de cada uno de los entes que componen el cosmos. Así, el demiurgo le otorga su ser a los entes existentes imitando una imagen (εἰκόν) de las cosas o asemejando (ὁμοιόω) las cosas a un modelo (παράδειγμα), tal como el artesano o el escultor. Las cosas devienen como imitación de la Idea de lo que son.

Normalmente comprendemos la imitación (μίμησις) como el acto inauténtico del mero reproducir o simular algo o remedar a alguien que se tiene en la mirada, donde la imitación recae más en lo imitado como producto que en la imitación misma. Pensamos pues, que los niños imitan hombres y situaciones en sus juegos, como si esto fuera mero juego, es decir, un ponerse fuera de sí para representar otra cosa que no se es. De lo que no nos percatamos, es que ahí, en ese imitar, los niños se tienen a sí mismos como eso que imitan, de manera que no representan otra cosa de la que son, sino que, precisamente, ellos logran ser lo que son en la imitación, que ese es el ámbito en el cual se vuelve real su propia existencia. La imitación, de este modo, no tiene ningún carácter ilegítimo, como si aquello que imitara no tuviera realidad alguna por imitar. La Idea como imagen o modelo a partir del cual deviene lo existente, no es en ningún caso un ser que pertenezca efectivamente a otro mundo, sino que para que algo devenga, siendo lo que es y para ser lo que es, debe imitar su propio ser - en los términos que nos presenta *La República*, el ente imita su propia Idea -. Devenir es entonces, imitación.

El demiurgo divino, imitando, crea imitaciones que imitan las Ideas divinas y así, lo que nace emerge tendiendo hacia la Idea.

Aquí comienza precisamente la articulación esencial del preguntar causal.

Platón descubre que el azar, como respuesta al problema del devenir, elude la necesaria inspección de la causalidad. La génesis, el darse de las cosas y cualidades en las cosas, es decir, el nacer y el mudar, en tanto consiste fundamentalmente en un *llegar a ser*, revela por sí misma ese momento previo del *no ser*, precisamente en tanto el *llegar a ser* consiste en la esencia del movimiento de las cosas que cambian y que nacen, lo que llega a ser toma su existencia transitando hacia su ser “esto”. Eso que sustenta la aparición del “esto” en tanto “esto”, no puede ser jamás una causa a la manera efectiva,

---

<sup>47</sup> Cfr. Platón. *Timeo*, 28a y sgtes.

por estar ella ejerciendo desde afuera o incluso como parte de su composición, pero nunca constituyendo *desde ya* la mismidad del ente consigo mismo.

El carácter propio de los entes que llamamos entes naturales oculta *a través de qué* ocurre este tránsito del no ser al ser en el sentido de la existencia. Lo que se nos oculta es la esencia del movimiento y no así, el movimiento del ente mismo.

Cuando la filosofía pregunta *por qué*, no pregunta, ciertamente, por lo necesario en la producción de un efecto. Cuando la pregunta es filosófica, ella debe determinar el *por*, el *a través* de lo que ha llegado a ser desde el no ser. Mas, este *a través de* no debe ser interpretado en el sentido de aquello que siendo sí mismo atraviesa por cambios desde su ser, puesto que no se trata del ente, tampoco como aquello a partir de lo cual le es posible al ente atravesar hacia el ser, pues este sigue siendo el ámbito de la necesidad – materia, espacio y, de algún modo, tiempo –. La pregunta filosófica *por qué* pregunta por la travesía misma, aquello que como fundamento y suelo posibilita al mismo tiempo todo tránsito en la anticipación de la existencia. Sólo de este modo le es posible al ente devenir siendo *desde ya* lo que es. Este modo del διὰ τί debe ser comprendido como la instancia esencialmente productiva. Si preguntásemos siempre en esta dirección cuando preguntamos por qué, nunca preguntaríamos por la causa como un estado del ente previo a su efecto, sino por aquello oculto *en* la génesis, es decir, por la φύσις misma. Es la φύσις, la que de acuerdo a su esencia exige la pregunta por qué. No es, por consecuencia, fundamentalmente un instinto o disposición lógica, en el sentido escolástico de la palabra, lo que le ha impuesto esta pregunta a las cosas, sino que más bien proviene de esa experiencia que descubre en lo que deviene como producto, la dualidad imperante en todo lo existente: ser y devenir. Esta dualidad ilumina todo el pensamiento griego y constituye el problema por antonomasia que guía ahora a Platón a desentrañar la causa en el respecto del ser. La pregunta διὰ τί articulada de este modo, es decir, como la pregunta que inspecciona *a través de qué* llega a ser el ente y sus cualidades, conduce a Platón por una noción de causa situada en el dominio divino, ese que sólo se deja ver, por ser νοῦς, a partir del νοῦς.

Aquello que sorprende a la mirada y que a su vez nos mueve a preguntar *por qué*, es que en toda génesis, lo dado es conducido e impelido por su propio ser a surgir, a mantenerse siendo aquello que es y en orden a lo que necesariamente debe ser. Así, el

árbol emerge desde la tierra atendiendo en su crecimiento a la dirección de su ser, impulsada de antemano por un *querer* llegar a ser el mejor, el buen árbol. Si en el camino la falta de agua, la tierra árida o la escasez de luz le impiden cumplir con su dirección, ello sólo quiere decir que no se ha dado lo necesario, no obstante su constitución permanece la misma, es decir, como aquel que tiende hacia sí mismo. De ahí su nombre, el *roble* debilitado o el recién nacido, siguen siendo *robles*, pues cada uno está, por así decirlo, llamado por su propio ser a ser el *buen roble*, buscando para ello lo necesario.

La causa, αἰτία, responde a la visión de aquello que congrega, mantiene y conduce a lo ente en su ser.

El concepto de αἰτία es bastante temprano en la lengua griega. El sustantivo αἰτία ya está presente en Píndaro en el sentido lato de *ocasión*<sup>48</sup>, pero cuando se trata del adjetivo αἴτιος, en Píndaro y Homero<sup>49</sup>, éste puede decir tanto *culpable* como simplemente *responsable*. Sin embargo, su traducción al latín recoge fundamentalmente el sentido de αἰτία como acusación, pasando a decir imputación, y por ello el sustantivo causa es utilizado hasta hoy como “causa judicial”: el proceso penal en el que se ve involucrado el imputado. De ahí cobra sentido que hablemos de causa como alegato, pretexto, motivo y finalmente, como razón, en tanto la labor del imputado – o más bien de quien lo defiende – es otorgar razones que lo eximan de su responsabilidad en la causa.

No obstante, cuando todavía se trata de la noción de αἰτία recogida por la filosofía griega y en la inspección de la esencia de la φύσις, debemos atender aquello que es *ocasión* para el surgir, mirando allí sobre qué o quién recae la *responsabilidad* de que el ente sea, demorándonos en el *que sea esa* cosa en la movilidad de su nacimiento y de sus cambios. En el respecto del pensamiento platónico, la responsabilidad de que el ente sea es la Idea, puesto que sólo habrá génesis de cosas bajo la anticipación y el resguardo de aquello a través de lo cual se congrega toda multiplicidad y movimiento en la unidad y mismidad de su ser. Todo ente se debe a sí mismo, en tanto es *este* ente y no otro. Que sea *este* ente, que *por mor de su ser* nace y muda, revela toda la cuestión fundamental del ser causa, de la Idea y del Bien en la “ontología” de Platón. Sólo a partir de aquí podemos comprender aquello que quiere decir Platón cuando sentencia que “*todo*

---

<sup>48</sup> Cfr. Píndaro. *Olimpica* I, 35. *Nemeas* 7, 10.

<sup>49</sup> Cfr. Homero. *Iliada*, I, 153. Píndaro. *Pítica* V, 25.

*lo que deviene, deviene por alguna causa a partir de la necesidad. Por tanto, es imposible que algo devenga separado de una causa”.*

Indistintamente, causa son los dioses, el alma y la Idea. El pensar y aquello que se piensa en el pensar, son el orden divino, lo mismo. Si lo que deviene, deviene siempre en orden a su ser y existe por mor de su ser, aquello que permite todo tránsito y movilidad resguardando el ser, tiene entonces la forma del νοῦς. El dios, dice Platón, »ἀρχὴν τε καὶ τελευτὴν καὶ μέσα τῶν ὄντων ἀπάντων ἔχων«<sup>50</sup>, él posee, él conduce y congrega el principio, el medio y el fin de todos los entes. La causa como la responsabilidad de la unidad y dirección del ente hacia sí mismo se despliega como principio (ἀρχή) de lo existente, como resguardo y mantención de lo existente en su ser y como consumación (τέλος) de lo existente.

Bajo el resguardo del dios, en tanto es un *quién* responsable de que las cosas *sean*, la τύχη da cuenta ahora de la dimensión inexplorable por aquellos campos que tratan únicamente con los entes y su composición elemental, esa radical imposibilidad de hacerse cargo del ser, de la unidad y la mismidad de un ente consigo mismo.

Todo deviene por una causa porque todo deviene siendo desde ya lo que es y en orden a su ser.

Lo esencial, en el respecto de la inspección que realiza Platón en torno a la φύσις, consiste en esta unidad causal originaria, la cual se constituye de las tres dimensiones del movimiento: el *desde dónde*, la *persistencia* y el *hacia dónde*. No obstante, para Platón, la causa es una y la misma para cada movimiento y por tanto, cada una de estas tres dimensiones se encuentra siempre y desde ya, gobernando y conduciendo al ente hacia su ser. Pero, que haya el nacer y el mudar, revela que lo naciente y lo mutante, nace y muda porque la causa, para ser sí misma, es decir, para ser causa, debe conducirse a partir de la necesidad, conduciendo lo necesario. Y en la misma dirección, que la causa sea aquello a partir de lo cual cobra existencia lo ente y, por otra parte, que ella se constituya en estos tres momentos del *desde dónde*, la *persistencia* y el *hacia dónde* de un ente, significa que, fundamentalmente, hay causa del ente porque es ella la que *tiende* a ser sí misma, *para* ser sí misma, es decir, para ser *causa*. La causa es

---

<sup>50</sup> Platón. *Nómoi*. Libro IV. 716a.

la *travesía* de lo que atraviesa, pero para que ella sea esa travesía de algo, necesariamente debe serlo tomando ese algo que atraviesa.

La tendencia *a ser sí misma* de la causa es aquello que domina y conduce a lo ente, y constituye el fin que impulsa a lo ente a existir. El fin al que la causa aspira – ser causa - y que yace desde ya en lo ente conduciendo sus movimientos, es lo que Platón llama Bien, τὸ ἀγαθόν. El Bien, como fin y consumación de la causa del ente, es decir, el Bien como aquello que a su vez constituye a la causa como causa, no representa una meta que se le imponga a las cosas desde fuera. El Bien otorga su articulación a todo el ámbito ontológico del *a través de* como movimiento productor esencial. De modo que, finalmente, el significado de τὸ ἀγαθόν debe recoger la esencia de la causa y la causa de la esencia, es decir, la causalidad misma. Así la cuestión platónica no consiste solamente en la pregunta *por qué hay ente*, sino primero que nada *por qué hay causa, por qué hay por qué*.

## §10

### *Φύσις y τέχνη, φύσις y λόγος*

En el respecto de la pregunta por la causa, lo que urge a Platón a desentramar los aspectos esenciales del ser físico, desplegando para esto las cuestiones por el alma, los dioses y la necesidad, es, precisamente, la ruptura entre el carácter productivo de la φύσις y el carácter productivo de la τέχνη.

La ciencia que se ocupa de la génesis en la esfera del ente –esa otra ciencia que siempre es en otro–, determina para el producir propio del λόγος el carácter de lo derivado y lo parcial, eso que no participa enteramente de la verdad y que en el recinto cósmico constituye sólo un segundo lugar con respecto al producir de las primeras cosas, esas que son las más importantes (μέγιστα) y las más bellas (κάλλιστα): los productos de la φύσις y la τύχη.

La obra de la τέχνη se reduce así, a lo meramente convencional, producto, a su vez, de la invención y de los νόμοι, es decir, las normas y costumbres que valen sólo para los acuerdos humanos, eso que de ser oído confunde y aparta al hombre de su verdadero origen. De modo que lo verdadero, lo primordial y lo justo pertenece al

“mundo físico”. De ahí que “la vida según la naturaleza” sea aquella que niega el carácter desocultante de la τέχνη y por tanto, del λόγος mismo. Desde aquí se desprende también, que una vida que se rija por la φύσις sea, de la misma manera, aquella que afirma lo que nosotros ahora llamamos instinto, es decir, la potencia inmediata que no sabe que es potencia. Es a partir de este momento cuando comienza cobrar claridad la conexión entre la causalidad entendida al modo de la causalidad mecánica y material, y la disposición que persigue una naturaleza irracional como indicación de la actitud vital fundamental, en tanto lo que se conforma a partir de relaciones puramente corpóreas determinadas por el azar carece de un desde dónde y hacia dónde, y por consiguiente, carece también de cualquier tipo de orientación develable en lo ente que solicite la consumación de su esencia. Todo comportamiento que tienda a contemplar para esclarecerse a sí mismo bajo la guía del ser no pasa, por esto, de ser mero artificio o un recurso para obtener el dominio por sobre el mismo comportamiento humano.

No obstante, de acuerdo a la comprensión alcanzada en relación con el sentido de la causalidad como el *a través* articulado por el Bien, podemos avanzar en una dirección bien distinta, que quizás nos conduzca por fin a desentrañar la propia interpretación de Platón acerca de la génesis y posición ontológica de la filosofía en la exposición de *La República*.

Pues, como primera indicación de la unidad productiva de φύσις y τέχνη, en la esfera divina, es decir, en el ámbito de la causa, la pura actividad poética del dios artesano que le otorga su ser y constancia al ente, por ser una actividad productiva en orden a la esencia, es ya una actividad técnica. Τέχνη quiere decir aquí: la acción del crear en orden a “algo” y para la perfección de ese “algo”: la imitación donde lo creado permanece en la dirección de aquello por mor de lo cual ha sido creado.

Si la φύσις es comprendida como el producir del oculto *a través de*, que actúa como los tres momentos del movimiento anímico, entonces ese producir físico es también un producir técnico. Lo que esto quiere decir es que la φύσις no es un *llegar a ser*, o un tránsito del no ser al ser, sino que algo llega a ser por el producir en orden a algo de la φύσις, es decir, a causa de su actividad creadora. Así pues, sólo desde la concepción de la φύσις en su dimensión creativa tiene sentido la génesis de la φύσις.

El alma divina, alma sintiente y pensante, si actúa de acuerdo al ser para su consumación como causa, es alma creadora. Así es como lo comprende Platón en el diálogo que origina nuestra reflexión central, al dar cuenta de que el alma y todos los movimientos que le son propios corresponden a lo verdaderamente natural<sup>51</sup>. Por esta razón, *“la opinión, la diligencia, la inteligencia, el arte y la ley deberían ser anteriores a las cosas duras, blandas, pesadas o livianas. Sobre todo las primeras grandes obras y acciones corresponderían al arte, puesto que se encuentran entre los primeros seres, mientras que lo natural y la naturaleza, a la que incorrectamente aplican ese nombre, serían posteriores y gobernados por y dependientes del arte y la inteligencia.”*<sup>52</sup>.

No sólo encontramos aquí el fundamento del extravío de la ciencia de la génesis, al llamar natural al ente natural y sus movimientos y no a la actividad de la φύσις, sino que para nosotros debe ser más relevante aún que lo verdaderamente físico son las obras y acciones (ἔργα καὶ πράξεις) de la τέχνη.

Cuando la φύσις como lo primero y principio es una actividad productiva anímica, despliega todo cuanto se refiere a esta modalidad de movimiento bajo la forma del νοῦς. La actividad productiva que le es propia a la φύσις es al mismo tiempo un crear de un νοῦς y por tanto, no crea únicamente “cosas movientes”, sino que correspondiendo a su propia esencia, crea acciones y obras, que toman para sí cualidades según su dirección. Lo blando, lo duro, lo liviano y lo pesado, es decir, lo más y lo menos de los cuerpos, tienen sentido en las obras y acciones de la causa, de modo que el producto más grande y primero de la φύσις es la autenticidad en la que sus creaciones permanecen con respecto a ella misma.

La actividad de la φύσις es primeramente técnica y técnicas las actividades de las obras. Su gobierno técnico no es algo que desaparezca después de creada la obra, como si ella fuera sólo una condición temporalmente previa al producto y el ente físico se nutriera de reacondicionamientos circunstanciales. El tiempo del antes y el después, el espacio y los elementos, todas dimensiones de la necesidad - del aquello sin lo cual puede la causa ser causa-, cobran su sentido en el despliegue de la φύσις, que domina siempre con su constante crear primitivo, y por consecuencia, no existe para ella un antes del producir y

---

<sup>51</sup> Cfr. Platón. *Leyes*. Libro X, 893a. Editorial Gredos. Madrid, 2000.

<sup>52</sup> Op.cit. Libro X, 892b.

un después del producto, pues si ella es el *a través de*, es decir, la ocasión en la que transitan los movimientos y los cambios de los entes, será aquello que subyace siempre al producto que se dirige a la plenitud de ella misma. A la φύσις le pertenece todo el movimiento anímico del mundo y bajo todas sus modalidades, y al mismo tiempo el τέλος que acuñará en el ente será ella misma en sus movimientos en razón a sí misma.

Pero, es en la existencia fáctica del hombre donde radica toda la confrontación platónica con *sabios, prosistas y poetas* impíos. Se trata aquí de un pugna por el encuentro de lo que podríamos llamar una “vida (βίος) originaria” fundada en la “vida (ζωή) natural”, por lo que según sea cada vez comprendido el modo propio de ser de la ζωή, se determinará un comportamiento originario para las categorías efectivas del vivir mundano - el cómo de la decisión, la anticipación y el encuentro con los otros -, y se determinará, a su vez, el sentido de la justicia (δίκη), es decir, el orden cósmico que establece el modo de ser honesto con respecto al comportamiento, dando forma a la costumbre.

El germen de la escisión entre una “vida natural” y una “vida convencional” no se encuentra únicamente en la esfera circunscrita a los fisiólogos como Empédocles, Anaxágoras, Demócrito y Leucipo dedicados a la “otra ciencia”. La extensión mundana de ese modo de vida regida por el dictamen del afecto tiene su razón de ser también en la poesía. En este respecto cita Platón a Píndaro en el *Gorgias*:

*La ley, reina de todos  
de los mortales y de los inmortales;  
...conduce, justificándola, la mayor violencia,  
con su mano omnipotente...*<sup>53</sup>

Este particular modo de “vida justa según la naturaleza” es la vida que se atiene a una “ley natural”, esa misma ley que, como fuerza originaria (necesidad y azar), impulsa a los elementos a unirse y separarse en el curso del devenir. La carencia de dirección de la ley que gobierna a partir de la necesidad, determina que en su conducción siempre

---

<sup>53</sup> Cfr. Platón. *Gorgias*, 484 b. Editorial Gredos. Madrid, 2000.

azarosa se justifique siempre el contrasentido, la pugna, y con esto, la violencia de todo aquello que ella conduce, sea su origen humano o divino.

Los signos de este destino los anota Platón durante toda su vida filosófica. A lo largo de su obra persigue en la poesía de Píndaro, Homero y Hesíodo las señas de esta determinada moralidad ya establecida que le niega a la actividad del νοῦς, en este caso a la τέχνη, un carácter primigenio y auténtico. Por esta razón Platón se aboca a ello durante gran parte de *La República*.

De este modo, los dioses vivos que alguna vez se presentaron en el hogar y en el pueblo como causa de los eventos más resplandecientes para el mundo y la totalidad de los seres que habitan en él, se ausentaron en lo mismo que aquello a través de lo cual se presentaron para revelar a los hombres su poder y su gloria, y por esto también, a partir de su ausencia, es aniquilada la esencia de aquello que vivió para ellos y en lo cual ellos, alguna vez, vivieron.

Así, esos dioses de las costumbres, los dioses de la piedra y de los cuentos, que no intervienen en la vida humana sino como “creaciones” de la ley y el arte de los hombres, son los dioses de la desintegración hecha de la actividad productiva primitiva, que distancia τέχνη de φύσις.

Pero, si permanecemos en la dimensión de la vida originaria fundada en la vida divina, el comportamiento como la orientación esencial del hombre hacia el ser del ente es, a su vez, el comportamiento de un ente vivo cuya existencia se desenvuelve bajo el gobierno de un alma que tiende a su propia consumación, como todo ente vivo. Pero, el alma y vida propia de este ente se despliega de un modo particular: a partir del λόγος y el νοῦς. Como fundamento de toda alma humana yace el recuerdo de su propio origen divino en el ámbito desoculto del ser. Por la fuerza de la Memoria, nace y muda como hombre, deviene nombrando ya no cosas, sino lo que esas cosas *son*. En la amplitud que le otorga su origen, el alma humana delibera, quiere, siente, crea y piensa como humana, es decir, como movimiento expuesto al ser. Este es el modo en que la φύσις misma da origen al hombre y lo conduce. El alma humana y sus movimientos pertenecen al λόγος, el cual a partir de su origen en la φύσις tiende también a su propia consumación, bajo la guía de su esencia como λόγος.

Pero, el carácter propio de esa alma particular lo conduce de tal modo que su existencia se resuelve únicamente en la comprensión de la dirección hacia la cual lo llama su ser, y en la visión de que es la causa la que quiere, a partir de esta existencia, consumarse a sí misma. En esta dirección le habla Platón al joven impío que se resuelve a sí mismo según la doctrina naturalista:

*Tú también, infeliz, eres una pequeña partícula de éstas, que tiende y apunta siempre al todo, aunque minúscula, bien que justamente en eso se te oculta que todo el devenir se produce por el conjunto, para que la vida del universo posea una existencia feliz. El devenir no se ha producido por ti, sino tú por el universo.*<sup>54</sup>

Τέχνη y φύσις se congregan en lo mismo, en la dimensión del desocultamiento a partir de la cual la existencia se apropia de sí misma en la luz. El movimiento anímico fundamental es para Platón, τέχνη. De ahí comienza a cobrar su sentido aquello que llamamos νοῦς y λόγος. Y en el hombre, lo mismo que aquello a lo que su esencia lo llama, constituye el principio de la comprensión de la génesis de la filosofía. A partir de la urgencia de pensar, entonces, la causa en su ser causa y cómo es en ella y por mor de qué se resuelve la vida fáctica del hombre, se respondería a la pregunta por el inicio de *La República* en la justicia.

---

<sup>54</sup> Platón. *Leyes*, 903c. Traducción de Francisco Lisi. Editorial Gredos. Madrid, 2000.

## SEGUNDA PARTE

### *Politeía*

#### §11

#### *Verdad y mito*

*Vosotros sois poetas y nosotros lo somos también en el mismo género, somos vuestros rivales y vuestros competidores en la composición del más acabado drama. Creemos que sólo la verdadera ley puede llegar a conseguir este objeto.*

*Platón. Leyes, 817b*

Toda τέχνη, todo arte pertenece a la dimensión de la verdad. Pero, sólo si es a partir del reconocimiento de la unidad anímica en la que aparece y existe un mundo, lo artístico se consuma y se convierte en lo revelador. La dimensión política, es decir, la esfera mundana que le concierne a un pueblo y a sus gobiernos, no es otra que la dimensión cósmica que gobierna todo ente congregando la multiplicidad producida como lo Uno que tiende al Todo. Y en conformidad al principio que rige y dirige lo presente hacia su τέλος, la reunión de los hombres y la unidad que ahí impera cobra existencia y la indicación para su propia consumación. A partir de este descubrimiento, Platón conforma *La República*.

Luego de la presentación del asunto cardinal de *La República* en las bases de la justicia, el desarrollo de esta misma cuestión nos transporta inmediatamente a los asuntos concernientes a la poesía mítica, a su verdad y su beneficio. A partir de la articulación de la discusión inicial de *La República*, debemos comprender tres antecedentes conducentes hacia el centro y unidad que decreta por fin establecer al filósofo como gobernante.

El primero consiste precisamente en aquello que se pone en discusión durante todo el libro primero y que resuelve que la vida política originaria y justa se vincula al producir técnico de un gobernante. El segundo antecedente comienza en el libro segundo y finaliza en la última sección de *La República*: esa misma vida originaria debe ser revisada en aquello que hasta ahora ha sido guía de la polis, sus hombres y la constitución

de su mirada, a saber, el poetizar mítico. El tercero y el más fundamental reside en la atención al modo de gobierno originario que debe fundarse en una τέχνη originaria y que conduce a Platón a examinar la actividad filosófica no en relación a los sabios anteriores ni a la labor de estadistas y gobernantes, ni tampoco a los sofistas, sino únicamente en confrontación con la actividad poética mítica.

El carácter que pretende cobrar la filosofía para sí misma es la del lugar de la τέχνη, esa que esta vez no tiene que ver con el hacer ni con el decidir, ni tampoco con el conocer en el orden óntico, sino aquella actividad que conforma un modo de vivir y decir, cuyo fundamento es el ser en el ámbito divino. Desde aquí comienza nuestro esclarecimiento del proyecto filosófico de Platón, en la asunción de que cuando hablamos de filosofía, su origen se refiere más a este quehacer productivo esencial que a un concreto conocimiento pasivo de objetos de pensamiento y propiedades.

En el segundo y el comienzo del tercer libro de *La República* nos encontramos con una dedicación bastante significativa a la revisión del poema mítico. La constante referencia a los poetas tradicionales prepara lo que durante toda la obra será establecido como verdad, en franca distancia de la antigua verdad mítica. Cuando de la ἀλήθεια se trata, debemos considerar la totalidad de la estructura ontológica a la que pertenece. Para ello, los conceptos que el mismo Platón nos ha legado como los vértices del pensamiento que funda *La República* deben darnos cuenta del modo de la verdad que impera en el gobernar filosófico. Así pues, a partir de un determinado modo de la μίμησις y de los λόγοι, de la ὁμοίωσις y la Idea, se conforma la πολιτεία filosófica.

La exposición platónica de la esencia de la verdad se centra fundamentalmente en el libro séptimo. No obstante, nosotros, que intentamos recoger el sentido de la totalidad de la obra, nos exponemos a la dificultad que radica en el carácter falso (ψευδής) que Platón atribuye a la poesía mítica. La poesía mítica es examinada, precisamente, en función de los fundamentos que constituyen la conformación de un determinado modo de vida. Es en la palabra donde cobra la mítica su mayor potencia, pues es ahí que, hasta entonces, todo hombre libre ha conocido a los dioses inmortales y perfectos, y por tanto, ahí ha encontrado la dirección de su propia existencia. De modo que hacia dónde esta palabra oriente la vida es lo que constituye la dignidad del examen de los beneficios y los perjuicios de los λόγοι.

Una síntesis de la discusión en torno a la mítica podría ser expuesta a partir de las propias palabras de Platón: *Existen dos clases de discurso, uno verdadero y otro falso*<sup>55</sup>. Los mitos, *tomados en total habría que decir que son falsos, aunque en ellos hay algo verdadero*<sup>56</sup>.

Bajo una experiencia radicalmente diversa del origen de la mítica griega y por cierto, en franca oposición a la determinación que la poesía ha fijado para sí misma, Platón sella en *La República* el acontecimiento de la huída de los dioses del sitio que hasta ahora le ha sido propio. Pues, la falsedad reside, principalmente, en el hecho de una transformación con respecto a la proveniencia y dirección de la palabra. Para el poeta la verdad es la palabra mítica donada por las Musas, que a su vez han sido enviadas por los dioses para su propio enaltecimiento. Los dioses son en la palabra su propio regocijo y ésta el sitio sagrado de revelación del misterio del mundo, del pasado y del porvenir. El mundo mítico de los antiguos griegos no disponía principalmente de narraciones con finalidades distractivas ni formativas, sino que la manera desde la cual el hombre se desenvolvía en el mundo era, precisamente, el modo mítico. Pero ahora, Platón advierte cómo la poesía revela en lo mismo lo opuesto y lo contradictorio, describe para los dioses un comportamiento innoble y para las cosas divinas propiedades impropias. Así Homero, infunde la cobardía y el desenfreno en el alma humana: el temor a la muerte y el lúgubre destino en el Hades, los lamentos de Aquiles o los dioses dominados por la risa violenta. La poesía es el origen del comportamiento vergonzoso del pueblo griego.

Comenzando en el Bien como indicación de la esencia divina, Platón establece, para la forma mítica del discurso dos categorías posibles: por una parte, lo que podríamos llamar una *falsedad verdadera*, y por otro, una *verdadera falsedad* (ἀληθῶς ψεῦδος)<sup>57</sup>.

No existe en la esfera de la palabra humana una falsedad absolutamente pura, ya que el origen de la verdad o falsedad del discurso refiere siempre a un cierto modo de aquello que habita como verdad en el alma, con lo que la verdadera falsedad proviene, no únicamente de la mentira deliberada o de la creación, sino fundamentalmente del propio tomar por verdadero lo falso. Ningún hombre, dice Platón, admitiría *estar engañado en el*

---

<sup>55</sup> *República*, Libro II, 376e. Editorial Gredos. Madrid, 2000.

<sup>56</sup> Op.cit. 377a.

<sup>57</sup> Cfr. Platón. *Politeía*, Libro II, 381e-383a.

*alma con respecto a lo que es*<sup>58</sup>, de tal manera que alojar en el alma lo falso como verdadero constituye lo verdaderamente falso cuyo principio es la ἄγνοια, la ignorancia. La falsedad como lo verdaderamente presente en la palabra le da su sentido al modo de discurso ignorante instituido en la poesía y el cual infunde el comportamiento innoble. Así, los mitos en los que el pueblo funda sus convicciones deben ser rebajados a calidad de *odiosa mentira* cuando estos perturban las almas de los hombres y le impiden forjarse un camino de virtud.

Sin embargo, esta misma modalidad de discurso falso puede tener su origen en una realidad anímica verdadera, es decir, que toma por verdadero lo que justamente *es* (verdadero), no obstante “miente” al adecuar lo más posible lo no conocido – como los hechos de la antigüedad- a la verdad. En esto el discurso mítico puede llegar a ser una especie de mentira saludable, *como un remedio que se emplea preventivamente, frente a los enemigos, y también cuando los llamados amigos intentan hacer algo malo, por un arranque de locura o de algún tipo de insensatez*<sup>59</sup>, y cuya única orientación es la utilidad (χρήσις) en pos de la παιδεία.

Así es como la ilustración (μίμημα) propia de los λόγοι es algo que padece el alma y una imagen (εἶδωλον) que surge posteriormente<sup>60</sup>. No obstante, en tanto esta misma mentira *necesaria* (χρή) corresponde a un direccionamiento del comportamiento hacia lo propiamente divino, no constituye utilidad alguna en la esfera auténtica del dios. El ser del dios, que consiste en su propia esencia es, al mismo tiempo, su propio Bien. La autenticidad en la que el dios permanece con respecto a su esencia excluye de sí toda falsedad, en tanto la falsedad primaria es el quedar oculto de lo que es y por tanto, de lo que se es. “*No hay en el dios un falso poeta*”<sup>61</sup>, lo que él es, lo que de él se revela y lo que obra, siempre concierne a la verdad, pues “*el dios es auténtico y verdadero en obra y palabra*”.<sup>62</sup> Por consecuencia, la primera ley (νόμος), es decir, el principio supremo del Estado filosófico dicta que *el dios no es causa de todo, sino sólo del Bien*<sup>63</sup>. Lo que esto significa, para la comprensión de una actividad poética originaria, es que la mítica se

---

<sup>58</sup> Cfr. Platón. *Politeía*, 382b.

<sup>59</sup> Platón. *República*. Libro II, 382c-d. Madrid. Editorial Gredos. 2000.

<sup>60</sup> Cfr. Platón. *Politeía*. Libro II, 382c.

<sup>61</sup> Op.cit.382d.

<sup>62</sup> Op.cit.382e.

<sup>63</sup> Op.cit.380c.

podría proveer, a lo más, de una recta opinión, si toma por verdadero lo verdadero, no obstante el modo en que el alma accede a lo verdadero será lo que conforme toda la distancia entre poesía mítica y filosofía.

La palabra mítica como situación del alma no es ya palabra divina. La poesía mítica tradicional se encuentra ahora al servicio de la verdad divina, la cual tiene, por cierto, su propia dimensión mundana en el *lógos* filosófico, cuyo origen *verdaderamente* divinal corresponde a lo propiamente técnico y así, a lo naturalmente poético.

## §12

### *La mimesis*

¿Cuál es, entonces, la complejión ontológica del discurso mítico conforme a la cual determina Platón su falsedad? Si todo discurso responde a un padecer anímico previo, ¿cómo se entiende que únicamente esta modalidad de discurso sea fijada de una vez y para siempre como una *ποίησις* no-legítima, y no así, el discurso filosófico?

La mimesis, la imitación es, ciertamente, el fundamento platónico que asienta la falsedad de la mítica. Sin embargo - como ya de alguna forma hemos intentado exponer en relación a la actividad imitativa del demiurgo en el *Timeo* -, la mimesis platónica ha sido interpretada mayoritariamente, en la historia de la filosofía y en la teoría del arte, como *copia* o *reproducción*. Copiar y reproducir refieren inmediatamente a dos dimensiones de la actividad humana. La primera es el darle a algo la forma de algo, sin ser lo conformado lo original. Así, por ejemplo, el escultor no reproduce un hombre real, sino sólo la forma de un hombre real, lo que ya nos indica un aspecto de la falsedad. La segunda, más determinante, se trata del fingir, donde no se es propiamente lo fingido o lo reproducido, de modo que un actor finge que es un héroe, sin ser él ningún héroe. El fingimiento implica para la poesía y las artes en general, una distancia con respecto a aquello que se finge o se reproduce, como si de alguna forma el fingidor supiera que lo que finge no es nada real y, por lo tanto, estuviera al corriente de la falsedad de su reproducir. Así, el poeta reproduciría hombres, caracteres y hechos, sobre la base de la invención, y poetizara por entretener, otorgar placer o expresar un cierto padecer, de tal manera que lo falso de la mítica consistiría en su forma simbólica o simplemente,

creativa. Pero, cuando se trata de la mimesis, lo que ha Platón incumbe primeramente no es lo falso, sino lo verdadero que yace en el imitar. Pues, no se trata aquí simplemente de una crítica a la *forma* mítica de producción, sino que sólo desde lo que queda expuesto como “ser” de lo que es en la imitación y en orden a qué se imita verdaderamente, cobrará lo expuesto – lo imitado – su carácter aparente, falso, o también, verdadero. Y del mismo modo, a partir de la actividad imitativa en tanto es un modo de ser y revelar, se determinará también su origen en la ignorancia, su orientación puramente estética, o su fundamento divino.

Mimesis es en su sentido esencial asemejamiento, adecuación (ομοίωσις). Para esta adecuación, Platón describe dos momentos diversos. El primero que expondremos concierne a la imitación poética de las cosas, el segundo y decisivo, hace relación con la actividad imitativa del alma.

La reflexión central del primer sentido de mimesis del que ahora nos encargamos, se encuentra en el Libro X de *La República*, donde Platón expone las razones por las cuales la mimesis mítica constituye un quehacer productivo de segundo orden y por tanto, jamás perteneciente a la dimensión de la verdad verdadera. Puesto que en el orden de la Idea lo imitado por el τεχνίτης es sólo la apariencia de una apariencia y no un adecuar lo producido a lo que es verdaderamente.

El artesano (δημιουργός) produce, dice Platón, por ejemplo una cama, dirigiendo la mirada hacia la Idea de la cama, pero lo producido no es en este caso el “es” de la cama, sino “algo así como” lo que es verdaderamente<sup>64</sup>. La artesanía aquí es el producir en orden a la Idea, no obstante lo que el artesano produce no es ni la Idea ni la existencia (el que sea) de lo producido, sino *su* apariencia (τὸ φαινόμενον), es decir, *alguna* cama, el modo de exhibición de la Idea de Cama, pero no La Cama. Puesto que el que sea cama aquello que se produce no concierne a la obra del hombre artesano, sino a la obra del dios artesano (δημιουργός) productor de las Ideas y *poeta del verdadero ser de la verdadera Cama (ὄντως κλίνης ποιητής ὄντως οὐσίας)*<sup>65</sup>, esa que es por naturaleza<sup>66</sup>. Por otra parte, como analogía del producir mítico, el τεχνίτης, en este caso el pintor

---

<sup>64</sup> Cfr. Politeía, 597a. Si el artesano no produce el “es”, no produce “lo que es”, sino únicamente algo así como lo que es, pero no lo que es: «εἰ μὴ ὃ ἔστιν ποιεῖ, οὐκ ἂν τὸ ὄν ποιῶι, ἀλλὰ τι τοιοῦτον οἶον τὸ ὄν, ὄν δὲ οὐ».

<sup>65</sup> Cfr. Ibid. 597d.

<sup>66</sup> Op.cit.597b.

(ζωγράφος), pintando una cama no es artesano de una cama, sino imitador de *alguna* cama de la que otro es artesano y que es ya por sí misma algo aparente. El pintor es, por decirlo así, imitador de la particularidad de lo particular, asemejando su producto al modo en que aparece lo aparente (τὸ φαινόμενον ὡς φαίνεται)<sup>67</sup>, pero no a lo aparente ni a la Idea.

Del mismo modo, lo que el poeta mítico exhibe al poetizar es la apariencia de un ente particular, lo *suyo* propio. Si es un hombre o si es un dios ilustrará *su* valentía o *su* vanidad, *su* nobleza o *su* incontinencia, en el modo en que esto le es propio a ese hombre o a ese dios. Por ello puede imitar en lo mismo lo opuesto y lo contradictorio, sean estados de ánimo o pulsiones e incluso hechos y determinaciones de lo que las cosas son. En su palabra, por tanto, el poeta mítico toma por verdadero indistintamente lo verdadero y lo falso, pues la verdad y la falsedad en tanto son modos del aparecer, *aparecen* en lo mismo como lo mismo. Pero, debemos comprender aquí, que en el imitar mítico, lo aparente de lo aparente es precisamente eso, la verdad de la particularidad. El poeta mítico no imita *otra cosa* que esa particularidad de lo particular. En el respecto del venir a la presencia, es decir, de la verdad, su imitar no consiste fundamentalmente en producir lo que no es, sino lo que es, en tanto es esa la apariencia de lo aparente. No obstante, en tanto la apariencia se trata del modo en que se revela a la visión la particularidad de lo ente, permanece siempre alejada tres veces de lo que es, de la φύσις, es decir, del verdadero ser que otorga su esencia a todo lo producido. Por lo tanto, si no existe una falsedad absolutamente pura, como situación del alma, la verdad de la particularidad sigue siendo la verdadera falsedad al tomar por verdadero lo que no *es*. Con esto queremos decir: lo que no es Idea.

En el momento en el cual Platón da con la esencia de la poesía y da por esto con la esencia particularizante de la mítica, la verdad ya ha comenzado a cobrar un cariz Ideal, en el sentido de que lo verdaderamente desocultante no se trata ya del particular aparecer, sino más bien de la causa reunitiva de todo aparecer, el modo en que se presenta a la mirada lo particular como lo mismo invariable en su ser, es decir, el εἶδος. La visión se determina esta vez, como la visión de los rasgos esenciales de lo existente, como el *aspecto* (*aspectus*) que recoge a lo ente en su *especie* (*species*). En este sentido, la

---

<sup>67</sup> Op.cit.598b.

mímesis mítica como apariencia de apariencia, no imita el εἶδος sino aquello que *cae* en el εἶδος y que es, al mismo tiempo, conducido por él. Como situación del alma, la poesía mítica no llega a alcanzar lo que verdaderamente trae a la luz al ente, y por consecuencia, la palabra mítica no comprende principio conductor alguno de la verdad y el ser, dependiendo su falsedad de aquello que imita en el imitar – y no de lo producido en tanto creación –.

Adecuarse uno mismo a otro (ὁμοιοῦν ἑαυτὸν ἄλλῳ), dice Platón, es imitar (μιμεῖσθαί) a aquel al cual uno se adecúa<sup>68</sup>. Este sentido esencial la mímesis goza de la propiedad esencial de ser un asemejamiento del alma a aquello a lo que se asemeja, es decir, que lo que se asemeja a algo es uno mismo, y en tanto es un asemejamiento y no simplemente una semejanza, consiste en la actividad que lleva a ser al sí mismo como aquello a lo cual se asemeja. La imitación, en tanto asemejamiento de algo o alguien, es el constituirse como aquello mismo que se tiene en la mirada, se trata pues del devenir eso que se imita.

### §13

#### *La mímesis filosófica como Paideía: el Bien como ley de la mirada*

La primera ley (νόμος) de la polis filosófica dicta que el dios no es causa de todas las cosas, sino sólo del Bien. “Causa” no quiere decir aquí, la producción de “las cosas buenas”, sino la consumación a la que tiende la Idea. Si el Bien es comprendido aquí como el *a través* del transitar de los movimientos de lo que es en orden a la consecución de la Idea, entonces la ley filosófica debe regirse por el εἶδος que llama a lo ente y especialmente al hombre desde el Bien, desde la consumación de la Idea. Los νόμοι filosóficos no son, de este modo, meras invenciones humanas determinadas por convención, en el sentido de establecer legalmente acuerdos con el fin de dar orden a las relaciones institucionales, públicas y privadas, de una ciudad. Si existe algún tipo de convención (*con-ventio*) esa es la de la unidad que sobre-*viene* al *conjunto*. Eso, que en términos políticos, le viene al conjunto es el εἶδος dado a luz por el Bien.

---

<sup>68</sup> Cfr. Platón. *Politeía*. Libro III, 393c.

Principio y ley de la existencia, de la visión y del *tomar por* del alma humana, el Bien habla desde su carácter divino en el pensamiento filosófico. La exposición del Bien en *La República* ya no trata solamente de la investigación de la modalidad en la que éste se constituye como causa de todo lo existente. En tanto la cuestión fundamental del diálogo es la consecución de un mundo que pueda desplegarse a partir de una vida propiamente humana amparada por verdad divina, la inspección también debe centrarse en el vínculo entre pensamiento humano y el Bien como causa pensada.

Si el hombre es ese viviente cuya esencia se consume únicamente en la visión de que es el Bien la causa que quiere ser sí misma y que por tanto, el Bien para ser sí mismo ha congregado la existencia humana en el εἶδος que lo llama hacia él, entonces ¿en qué consiste esta especial unidad entre alma humana y Bien como causa? Por otra parte, si el asunto que nos atañe ahora es el de una existencia propiamente humana, ya no sólo tratamos con la determinación del hombre desde aquello que le pertenece en tanto ente viviente (ζῶον) y tampoco desde un respecto puramente “psicológico” o “subjetivo”, sino que debemos alcanzar esta unidad en el modo en que el hombre vive (βίωω) como hombre, esto es, de modo político, bajo las relaciones, potencias y determinaciones del vivir en un mundo. De este modo, la mirada filosófica se comprende a sí misma también a partir de lo que no es, con respecto a la mirada mítica, a la opinión común y al vivir, en general, de la muchedumbre.

Así, para determinar el asenso de la mirada hacia el Bien, Platón debe describir primero eso en lo que consiste la vida cautiva del puro aparecer – en el modo en que aparece –. El aparecer del ente como eco y sombra<sup>69</sup> de lo que verdaderamente constituye el ser de lo ente es ya una determinación conquistada por la visión de que en el ver humano impera primero lo no humano, pero esta visión sólo es posible si el ver humano mismo obliga el esfuerzo de una rotación (περιαγωγή) de la dirección de la mirada. Pero, que la transformación del ver “sea impulsada por obligación” (ἀναγκάζοιτο) quiere decir que ahí no hay nada espontáneo que le surja al hombre por un despertar repentino, no obstante esto sucede naturalmente<sup>70</sup>.

Lo natural en el hombre se despliega aquí, por consecuencia, en la forma de principio rector que obliga a la realización de la existencia de acuerdo al fin que yace

---

<sup>69</sup> Cfr. Platón. *Politeía*. Libro, VII, 515a-b.

<sup>70</sup> Op.cit.514c.

desde ya como εἶδος. Lo que el hombre es por naturaleza consiste en el despertar a su naturaleza, es decir, a su esencia como posibilidad del Bien. De modo que el despertar y la reconducción de la mirada son dados como productos de la obligatoriedad de su esencia. Como producción, el dar a luz al hombre en su fin tiene el nombre de παιδεία. Esta es la condición en la que el mundo de la polis llega a ser sí mismo en la verdad divina que le provee la luz.

La παιδεία como τέχνη<sup>71</sup> política cobra su posibilidad y obligatoriedad en lo mismo a lo que tiende, pues la rotación de la dirección de la mirada debe hacer posible el soportar el ver lo que es y *lo más luminoso de lo que es* (τοῦ ὄντος τὸ φανότατον), es decir, el Bien<sup>72</sup>. Lo más luminoso es lo que en este caso ilumina para hacer posible su propia visión, pero no ya como “algo” iluminado, ni tampoco como aquello que determina a lo iluminado en su aspecto, puesto que *el Bien no es ninguna esencia* (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ), sino como eso que estando más allá de la esencia, hace presente lo comprensible. Pero, el Bien no sólo hace presente lo comprensible en su ser comprendido, sino que a aquel también le pertenece la existencia (τὸ εἶναί) y la esencia de todo lo comprensible<sup>73</sup>. Pues, como el sol, el Bien no sólo suministra a lo visible la potencia de la visibilidad, sino también la génesis, *sin ser él mismo génesis* (οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα)<sup>74</sup>. El Bien es ἡ οὐσίας ἢ ἀεὶ οὔσα: *el siendo de lo que siempre es siendo*, de este modo no es ningún ente ni tampoco la esencia del ente, sino la esencia de la Idea. Si la Idea es lo que constituye a algo como algo, el Bien es lo que constituye a la Idea como Idea, es decir, como el salir a la luz de lo ente en su ser. Por esta razón el Bien es la luz del salir a la luz, es decir, *el desocultamiento del salir a la visibilidad*<sup>75</sup>.

A la luz le pertenece la esencia y la existencia en todas sus dimensiones. Lo que esto quiere decir para nuestra búsqueda es que cada uno de los aspectos en los cuales se desenvuelve la vida humana política cobran sentido en la dirección hacia donde la totalidad cósmica ha sido conducida y esto porque esa dirección es desde ya aquello donde se congrega esa totalidad. En la esfera de la génesis la mirada va de allá para acá a

---

<sup>71</sup> Cfr. Platón. *Politeía*, 518d.

<sup>72</sup> Op.cit.518c-d.

<sup>73</sup> Op.cit.509b.

<sup>74</sup> *Ibíd.*

<sup>75</sup> H.G. Gadamer. *Platón y Heidegger*. Traducción de Angela Ackermann. En: *Los caminos de Heidegger*. Herder, Barcelona, 2003.

causa del aparente movimiento indireccionado. La atención de la mirada al puro cambio, a la pura particularidad de lo que aparece siempre disímil y heterogéneo, es en definitiva la atención a lo que por ser siempre *en otro* – es decir, que como movimiento inconcluso constantemente refiere a lo que no es él, puesto que no logra ser nada por sí mismo – desorienta la mirada, fracturando y disgregando el sentido de la existencia. El Bien es, por tanto, lo que direcciona el ver hacia sí, por mor de sí. En tanto es él mismo lo que posibilita el ver, su visión es la visión de lo posibilitante y, al mismo tiempo, de la posibilidad de permanecer el hombre en la radicalidad de su ser, donde queda por fin iluminada y orientada la particularidad de su existencia.

El saber (σοφία) es así única y exclusivamente orientación. En tanto es orientación y no *posesión* de conocimientos, la forma propia y la disposición que se adecúa a aquello hacia lo cual se orienta la mirada, siempre permanece en la carencia de aquello mismo que orienta la mirada, no obstante la propensión humana a la orientación es el devenir constantemente aquello que orienta la mirada – sin nunca lograr ser *completamente* lo orientador –. Por esta razón, la σοφία no es sólo σοφία, sino φιλοσοφία. El amor como tendencia fundamental a pensar y ser lo pensado, determina al saber como *tendencia* activa, como esa disposición cuyo cumplimiento reside cada vez en el desocultar, y en tanto se trata esencialmente de una actividad, no se encuentra nunca finalizada.

Así, la παιδεία como producir en el alma la disposición hacia la verdad, no debe ser entendida aquí como la acción disciplinaria de poner conocimientos en el alma, ni tampoco como un producir el aprendizaje de la verdad por parte de un educador. La παιδεία como orientación al fundamento del mundo, habla de la modalidad en la cual la disposición de *un* mundo obliga al incesante retornar de la mirada a lo esencial, en el hábito (ἔθος) y el ejercicio (ἄσκησις).

De este modo, la filosofía también es *mímesis* y el mundo filosófico en el cual gobierna la filosofía es también mimético, en tanto es a partir de la *especie* humana – la unidad que provee el εἶδος – en su constante adecuarse a la causa, que la causa logra ser causa también para el pensamiento, y en esto el mundo de la polis se vuelve aquello a lo que se asemeja.

Así, dice Platón, *quien verdaderamente tiene el pensamiento dirigido hacia lo que verdaderamente es no tiene tiempo en bajar a mirar las cosas humanas, y en la disputa contra ellas quedarse colmado de envidia y enemistad, sino que mirando y atendiendo las cosas completamente ordenadas y aquellas que son siempre según lo mismo (κατὰ ταῦτ' ἅει ἔχοντα), sin padecer ni cometer injusticia las unas a las otras, permaneciendo todas apropiadamente dispuestas (κόσμῳ) y según el lógos, éste las imita (μιμεῖσθαι) y se asemeja (ἀφομοιοῦσθαι) lo que más puede a ellas. Por esto, estando en la compañía de lo divino y ordenado el filósofo se vuelve, en lo humanamente posible, divino y ordenado*<sup>76</sup>.

#### §14

#### *La τέχνη filosófica*

Una de las cuestiones fundamentales que nos ha permitido el acceso a *La República*, y que hemos intentado exponer a lo largo de la segunda parte de nuestra investigación, es la unidad que Platón intenta rescatar entre la actividad técnica y aquella propia de la φύσις. Ciertamente, esta unidad se funda en la concepción de un νοῦς cuya actividad creadora no es únicamente “natural” en el sentido biológico, sino que en tanto se trata de una actividad creadora fundamental, a ella le pertenece todo lo posiblemente creado. Sólo en este sentido Platón puede hablar de “La Cama por naturaleza” – a la cual nos referimos en relación a la actividad imitativa del pintor – o también, de la opinión, el arte y la ley como *acciones y obras* anteriores a las propiedades de los cuerpos.

Pero, aquí debemos cuidarnos de caer en determinaciones heredadas por filosofías ulteriores, no se trata aquí de una ley o un arte natural por contra una ley o un arte convencional o social. Lo que Platón ha dejado ver hasta ahora es que lo propiamente físico se trata también de la misma τέχνη y ley mundana que puede regirse o no por aquello que la constituye como τέχνη y ley, es decir, el Bien. Sin embargo, la dificultad para entender lo que esto significa finalmente se concentra en el modo en que esta ley y esta τέχνη pueden cobrar su existencia propia en la filosofía.

---

<sup>76</sup> Platón. *Politeía* 500b-d.

El proyecto platónico consiste primordialmente en la fundación de un mundo gobernado por la filosofía. Como todo gobierno, éste es un gobierno técnico. Toda τέχνη cobra su sentido en el crear, es decir, en el traer a la presencia lo que antes estaba ausente. Pero, como actividad productiva, la verdadera τέχνη no le pertenece ni al gobernante, ni al poeta mítico, ni al filósofo, sino al dios. Pues es el dios quien como principio creador tiene a su cargo la verdadera existencia de la polis.

La polis es también, como producto de la actividad creadora del dios, su obra, es decir, su ἔργον. El dios es quien obra también en las cosas, en la medida en que su propia esencia consiste en la creación de la esencia de las cosas. Por esta razón el dios es el φυτ-ουργός, el productor de la φύσις (φυτ-) de las cosas, es decir, el creador de la Idea. El verdadero gobierno de la verdadera polis es, de este modo, el gobierno del dios, pues el ente sólo puede emerger en el mundo a partir de la unidad y existencia que le provee la Idea. Así, todo lo que de pronto nace en el mundo responde a la Idea creada por el φυτουργός, permitiendo que el ser de lo ente se abra paso cobrando realidad, en tanto lo ente ha de tener parte (μετέχειν) en la Idea previamente concebida. De este modo, la multiplicidad de ser surgente ilumina el ámbito cósmico en el cual los hombres se desenvuelven y se comprenden. La Idea creada por el φυτ-ουργός en la medida en que cobra realidad en los entes mundanos – o más bien siendo esa realidad –, es Idea creadora, es decir, irrumpe en el mundo y lo constituye como tal, de tal suerte que se entrega al desocultamiento que el filósofo contempla.

No obstante, el filósofo es también, a su modo, un δημιουργός de la providencia, la justicia y la virtud del pueblo<sup>77</sup>, y al mismo tiempo, el ζωγράφος, es decir, quien graba el modo propio de vida de la polis<sup>78</sup>.

A partir del descubrimiento de que el principio conductor y orientador del mundo consiste principalmente en la creación de esa misma orientación, nace la filosofía como tal, determinándose a sí misma como un quehacer de orden poético posibilitado por la mimesis, es decir, por la adecuación. En este sentido, el movimiento del traer a la presencia, el movimiento que descubre y establece -el movimiento propio de la verdad-, refiere al movimiento propio de la ποίησις, de modo que la estructura en la que tanto

---

<sup>77</sup> Cfr. Platón. *Politeía*, 500d.

<sup>78</sup> Op.cit.501c.

ἀλήθεια como ὁμοίωσις encuentran su espacio de juego corresponde a la propia estructura del crear.

No obstante, esta adecuación, en tanto es todavía el movimiento del asemejamiento de la propia existencia humana a la Idea que no logra consumarse jamás a sí misma, no es todavía la adecuación a partir de la cual comprendemos a la verdad como propiedad del discurso declarativo. El movimiento anímico que aquí está contenido como adecuación refiere en primera instancia al ejercicio de ser hombre como hombre, cuya guía es lo desoculto por el ver filosófico. Pero, en este último respecto se anticipa la rectitud de la palabra. Pues la rotación de la mirada y consecuentemente del comportamiento, posibilita el acceso a lo esencial, pudiendo de este modo el filósofo traer a la presencia aquello a lo que se adecúa y siendo su propio ser (λόγος) lo que se adecúa, lo adecuado se torna palabra (λόγος).

La palabra filosófica se convierte así también en lo orientador de un mundo, aquello a partir de lo cual el principio divino logra por fin ser fundador de un pueblo (ἀρχηγέτης) y gobernar (ἄρχειν) desde su origen indicador del único camino que han de seguir los hombres bajo la unidad de su ser. Así, lo que se prefigura como causa en *La República* no se trata del principio de causalidad para el conocimiento, en el sentido del descubrimiento del proceder racional fundado en la estructura de la realidad. La posibilidad del conocimiento, tanto en el respecto de la génesis como en el ámbito puramente filosófico de las Ideas, y la posibilidad de la existencia humana yacen en la verdadera realidad, que consiste en el puro *sentido* realizador de mundo.

Si el cielo nocturno a partir del cual el piloto guía a sus marineros es la causa de la orientación del barco en el cual navega la tripulación, sin él no hay barco que pueda dirigirse a tierra firme. Ya que toda navegación tiene un destino, pero todo destino requiere un camino encauzado por la luz, la luz será lo que posibilite la navegación misma por el camino hacia su destino. Tanto la luz nocturna como la luz diurna del sol, como tutores del mundo terrenal, son entonces el fundamento sagrado del concierto anímico que conduce el transitar en el sentido.

El Bien debe consistir tanto en el gobierno del mundo humano, como en el sentido mismo de la existencia del mundo y de la especie. La causa es lo que abre el camino para la existencia y el transitar de la totalidad hacia ella.

*La República como obra de la filosofía*

Sólo en un mundo en el cual se ve amenazada la unidad esencial que lo sustenta, puede nacer la urgencia de la determinación del mundo en su unidad esencial, la delimitación de las actividades corruptivas de esa unidad, la predicción de los peligros que se avecinan y el nombramiento de un guardián, es decir, un custodio (φύλαξ) y salvador (σωτήρ)<sup>79</sup> del sentido.

Esta amenaza, que para Platón tiene como *síntomas* – no queremos decir aquí fundamento – el movimiento expansivo de la persuasiva fisiología –ignorancia difícil porque cree que es la máxima inteligencia<sup>80</sup>—, y la adhesión humana al modo de vida según la “naturaleza”, permite el surgir de la filosofía como tal.

Ciertamente, en este momento histórico opera una transformación del mundo cuya tendencia particular comprendida desde el pensamiento platónico es la disolución de la causa como principio sagrado para el asentamiento de la causa productiva (mecánica, eficiente o material), como fundamento del conocer, de la verdad y con ello, de la realidad. Mas por esto todavía no es posible afirmar que sea la filosofía subordinada a un instinto lógico la fuente de esa transformación. No obstante, en tanto en *La República* el pensar filosófico advierte esta transformación demarcando las formas de la disolución del mundo y en tanto constituye una exhortación a una también transformación de la mirada, sobre ella opera igualmente el mismo destino que ella intenta desenmascarar. Y sólo bajo ese destino es que se *funda* la filosofía griega, pero ya no primeramente como una modalidad de instituir un orden moral y tampoco como un intento por desentrañar las causas efectivas de lo efectivo, sino precisamente como el despertar a esa *única* causa que le otorga su *justo sentido* a la totalidad de lo existente.

No hay, para Platón, una multiplicidad de conocimientos o disciplinas dentro de las cuales se encuentra la filosofía, la filosofía es *La epísteme*, la única travesía (μέθοδος) a la cual el hombre está llamado desde la autenticidad de su existencia en la polis. Pues, como hemos intentado indicar, la filosofía no se trata aquí del conocimiento de “conocimientos”, sino de un modo de ser conducido por la causa que compromete la

<sup>79</sup> Cfr. Platón. *Politeía*, 463b.

<sup>80</sup> Cfr. Platón. *Leyes*. Libro X, 886b.

vida en la polis, siendo así el ἀρχή divino el que designando un arconte (ἀρχων) quiere conducir a la polis hacia sí. Y así también, mientras la polis es el modo en que la causa siempre tiende a realizarse a sí misma, no es ya (la polis) el conjunto de las instituciones políticas y las decisiones humanas organizadas por un Estado, sino aquello que establece la posibilidad del *venir a la presencia en movimiento* (πέλειν)<sup>81</sup>, es decir, la posibilidad de todo transitar mundano. La polis es aquello en cuya proximidad puede aparecer todo<sup>82</sup>. Esto quiere decir que la potencia celestial constitutiva del mundo terrenal resguarda el *sentido* para todo ente y conexión, desenvolvimiento y transformación, para toda institución y ley, para los dioses y también para la naturaleza, de tal manera que en esto cada uno de estos aspectos cobra la visibilidad y significación que permiten por fin al hombre habitar la tierra como hombre (πολιτεύειν).

Platón elabora *La República* sobre la visión de la constitución del mundo (πολιτεία) como mundo, y en esto encuentra su dirección. La tarea política de la filosofía es así *prestar auxilio* (ἐπικουρεῖν) a la Idea creada-creadora. Esto quiere decir el atender aquello que siendo creado, crea un mundo. Pues sólo puede haber mundo en la reunión de los hombres en torno a lo que tiene la capacidad de determinar las vías por donde se ha de transitar, de modo que no hay propiamente mundo en la disgregación de la mirada y sólo el pensar que reconoce su origen sagrado tiene la posibilidad de *salvar* eso que determina al mundo como mundo. Así, si la filosofía es la disposición humana que educa al hombre para oír eso que desde el *amor* divino le habla de sí mismo y de su porvenir en la tierra, entonces en su gobierno debiera cumplirse el destino humano por *mor* de la causa. Todo otro quehacer y disciplina, es decir, todo otro transitar no puede sino subordinarse a la filosofía, en tanto es este el modo de existencia que desde este momento se encomienda a sí mismo la tarea de resguardar la permanencia del principio reunitivo que trae a la presencia en sentido la totalidad de lo existente.

No obstante, todo el asunto que nos convoca es el carácter real del proyecto. ¿En qué medida la *Politeía* de Platón tiene ya un lugar desde el cual obra determinando el transitar del hombre hacia su consumación y a su destino en esa consumación?

Nuestra tarea inicial consistía en revisar el modo en que la teoría fundamental de las Ideas da a luz el proyecto político de Platón, y con esto determinar el sentido de la

---

<sup>81</sup> Cfr. Martin Heidegger, *Parménides*, §6. Ediciones Akal. Madrid, 2005.

<sup>82</sup> *Ibíd.*

obra y su obrar totalizante, es decir, su fundamento en el ser, su realidad mundana y su alcance en el tiempo. Para ello acudimos al pasaje que el mismo Platón ha dedicado a la verdad, es decir, a la realidad de su obra.

*¿Piensas tú acaso que es menos bueno como pintor quien después de haber dibujado un paradigma del más hermoso de los hombres y haber traducido todo en su dibujo apropiadamente, no puede demostrar que un hombre así puede llegar a existir?... ¿Y no diremos que hemos creado en palabra un paradigma de la buena polis?... ¿Piensas que nuestra palabra no está bien dicha si no podemos demostrar que es posible que sea habitada la polis tal como lo decimos?... ¿Es posible hacer (πραχθῆναι) algo tal como se dice? ¿o no es acaso que la naturaleza del hacer (πραξις) alcanza la verdad menos que la palabra?*<sup>83</sup>

La *Politeía* no fue pensada para demostrar que sea posible que acontezca un mundo filosófico tal como el que ha dibujado Platón. El paradigma filosófico, que en este caso es el proyecto que traza un destino posible para un pueblo, podría ser desoído completamente en su sentido original, pero esto no significa que la palabra pensada de Platón no sea más verdadera que su propia posibilidad de ponerla en práctica. Pues, lo verdadero y con esto lo propiamente poético y conducente yacen en lo pensado en su ser. En el Bien, Platón encuentra la causa que le otorga a todo lugar su habitabilidad y el sentido de la realidad, y por ello la obra que descubre es más real que todo lo real, tiene más ser y más verdad, es decir, más lugar que lo que se comporta de modo efectivo. La obra platónica es primeramente la protección de lo abierto, y por esta razón alberga y espera siempre el despliegue del habitar en su orientación.

Y es que, por lo demás, la bondad del creador no radica en la demostración de las posibilidades efectivas de su creación. La *Politeía*, la obra filosófica de la constitución del mundo, descubre y despeja una vía constitutiva de mundo, pero la viabilidad del proyecto central y esencial de la obra no estriba en la obra. Esto es algo que, por lo pronto, tampoco es *responsabilidad* del creador. Porque *no está en la naturaleza del*

---

<sup>83</sup> Platón. *Politeía*, 472d-e,473a

*piloto rogar a los marineros que se dejen gobernar por él*<sup>84</sup>. Como toda obra de la filosofía ella habla desde el mundo y para el mundo al que pertenece, pero las posibilidades de su obrar no son inmediatamente el producto de una férrea voluntad filosófica de transformar lo que se determina cada vez como esencial y verdadero. Así, que Platón no pueda demostrar que su obra logrará ser un *hecho* quiere decir que nunca ni el filósofo ni la obra son *causa* de una transformación, pues ni filósofo ni obra son causa de ellos mismos, sino que ambos ya están determinados por el modo en que la causa *tiende* a ser sí misma.

Así, dice Platón, *la organización política descrita ha existido, existe y llegará a existir toda vez que esta Musa tome el control de la polis. Pues no es algo imposible que suceda, ni hablamos de cosas imposibles; en cuanto a que son difíciles, lo reconocemos*<sup>85</sup>. Es sólo bajo un único cambio que el proyecto platónico podría comenzar a desplegarse en la dirección que prescribe: en la institución de la ley que orienta el ver hacia el ser. Pero, la obligatoriedad y la ocasión para esa transformación obedecen a un designio misterioso y más poderoso que cualquier disposición humana.

Hasta entonces, el pensar en la polis se ha desenvuelto en el retiro y en distancia a los asuntos políticos. Esto, porque el pensar desprecia lo que predomina en el desenvolvimiento político y percibe que no hay nada sano en la actividad política del gobernar. Pero, fundamentalmente porque es la polis la que en su rechazo al pensador asegura su existencia *para no sucumbir*. De modo que la única indicación para un movimiento posibilitador de la *Politeía* hace relación con la oportunidad en que la constitución mundana en la cual los hombres se ven protegidos y amparados aparezca amenazada: τὰ γὰρ δὴ μεγάλα πάντα ἐπισφαλῆ, καὶ τὸ λεγόμενον τὰ καλὰ τῶ ὄντι χαλεπά. *Todo lo grande [se da] en el riesgo de la caída, pues como se dice, las cosas realmente bellas están en la dificultad*<sup>86</sup>.

Para defender su cohesión y permanencia, la organización de un pueblo no sólo no requiere del pensar, sino que exige su distancia. La luz que abre todo transitar en el sentido, y así también lo luminoso y lo grande, que para la visión del hombre es todavía demasiado encandilante para dar lugar a su cotidiano trato con la cosas de este mundo,

---

<sup>84</sup> Op.cit.489b.

<sup>85</sup> Platón. *República*, 499d. Editorial Gredos. Madrid, 2000. Traducción de Conrado Egers Lan.

<sup>86</sup> Platón. *Politeía*, 497d.

aparece en su luminosidad sólo cuando esa misma luminosidad corre el peligro de apagar todo sentido, imposibilitando el trato y toda otra conexión y dejar así en la oscuridad todo. De este modo, la emergencia de la ley filosófica como principio orientador de mundo requiere para constituirse como tal del peligro y la caída, la ocasión que por fin resiste la irrupción de lo grande y la aparición de lo grande como tal.

Aunque a la esencia del pensar le sea propio el gobierno del mundo, sin embargo no le pertenece la disposición atenta de la multitud ni el rumbo que este mismo pueda tomar. No obstante, sólo por descubrir que el pilotaje es la tarea del pensar y que cada vez en el pensar se traza a partir de la complejidad ontológica del presente un eventual curso para éste, la filosofía ya ha determinado que su realidad mundana constituye una zona de confluencia para los movimientos del tiempo y la determinación esencial de la existencia humana.

## BIBLIOGRAFÍA

### Bibliografía Básica

1. FRIEDRICH NIETZSCHE. *El nacimiento de la Tragedia*. Editorial Alianza, 2004. Traducción de Andrés Sánchez Pascual.
2. FRIEDRICH SCHELIERMACHER. *Platón im context, Sämtliche Werke Griechisch-Deustch auf CD-ROM*. Karsten Worm, InfoSoftWare, Berlin, 1998-2000.
3. PLATÓN. *Diálogos III: Fedón, Banquete, Fedro*. Introducción, traducciones y notas de C. García Gual, M. Martínez Henrández, E. Lledó Iñigo.
4. PLATÓN. *Diálogos IV: República*. Traducción de Conrado Eggers Lan. Editorial Gredos. Madrid, 2000.
5. PLATÓN. *Diálogos VI: Filebo, Timeo, Critias*. Introducciones, traducciones y notas de M.<sup>a</sup> Ángeles Durán y Francisco Lisi. Editorial Gredos. Madrid, 2000.
6. PLATÓN. *Diálogos VIII: Leyes*. Traducción y notas de Francisco Lisi. Editorial Gredos. Madrid, 2007.
7. PLATÓN. *La República*. Instituto de estudios políticos. Edición bilingüe. Traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano. Madrid, 1949.
8. PLATÓN. *Leyes*. Centro de Estudios Constitucionales. Traducción, notas y estudio preliminar por José Manuel Pabón y Manuel Fernandez Galiano. Madrid, 1983. Edición Bilingüe.

### Bibliografía Secundaria

1. ARISTÓTELES. *Acerca del Alma*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid, 2000.
2. ARISTÓTELES. *Ética a Nicómaco*. Centro de estudios constitucionales. Madrid, 1994. Edición Bilingüe. Traducción de María Araujo y Julián Marías.
3. ARISTÓTELES. *Metafísica*. Introducción, traducción y notas de Tomás Calvo Martínez. Editorial Gredos. Madrid, 2000.
4. FRIEDRICH NIETZSCHE. *Cómo se filosofa a Martillazos*. Editorial EDAF. Madrid, 1983.
5. FRIEDRICH NIETZSCHE. *Más allá del Bien y del Mal*. Traducción de Carlos Vergara. Editorial EDAF. Madrid, 1985.
6. H.G. GADAMER. *Los Caminos de Heidegger*. Editorial Herder. Barcelona, 2003.
7. MARTIN HEIDEGGER. *De la esencia de la verdad*. Ediciones especiales de la Universidad de Chile, 2004. Traducción de Francisco Abalo. Edición de Jorge Acevedo.
8. MARTIN HEIDEGGER. *El origen de la obra de arte*. En *Caminos de Bosque*. Editorial Alianza. Madrid, 2001.
9. MARTIN HEIDEGGER. *La doctrina de Platón acerca de la verdad*. Instituto de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires, 1952. Traducción de Norberto V. Silveti.

10. MARTIN HEIDEGGER. *La Doctrina Platónica de la Verdad*. En: *Hitos*. Editorial Alianza. Madrid, 2000.
11. MARTIN HEIDEGGER. *La pregunta por la técnica*. En *Filosofía, Ciencia y Técnica*. Editorial Universitaria. Santiago de Chile, 2007.
12. MARTIN HEIDEGGER. *La proposición del fundamento*. Ediciones del Serbal. Barcelona, 2003. Traducción y notas de Félix Duque y Jorge Pérez de Tudela.
13. MARTIN HEIDEGGER. *Parménides*. Ediciones Akal. Madrid, 2005.
14. MARTIN HEIDEGGER. *Parmenides*. Translated by André Schuwer and Richard Rojcewicz. Indiana University Press, 1998.
15. MARTIN HEIDEGGER. *Sobre la esencia y el concepto de la φύσις*. *Aristóteles, Física B, I*. En *Hitos*. Editorial Alianza. Madrid, 2000
16. PERSEUS PROJECT. *The Perseus Digital Library*. Gregory Crane, Editor-in-Chief, Tufts University. Dirección URL: <<http://www.perseus.tufts.edu/>>
17. PLATÓN. *Diálogos V: Parménides, Teeteto, Sofista, Político*. Introducciones, traducciones y notas de M.<sup>a</sup> I. Santa Cruz, Á. Vallejo Campos, N. Luis Cordero. Editorial Gredos. Madrid, 2000.
18. PLATÓN. *Gorgias*. Editorial Gredos. Madrid, 2000.
19. PLATÓN. *Hippias Mayor*. Editorial Gredos. Madrid, 2000. Traducción J. Calonge Ruiz.
20. W. K.C. GUTHRIE. *Orfeo y la religión griega*. Editorial Eudeba. Buenos Aires, 1970.

### Diccionarios

1. H. G. LIDDELL & R. SCOTT. *Greek-English Lexicon*. Oxford University Press, 1996.
2. J. COROMINAS. *Breve Diccionario Etimológico de la Lengua Castellana*. Editorial Gredos. Madrid, 2000.
3. LANGENSCHIEDTS, *Worterbuch Spanisch*. OCEANO Langenscheidt Ediciones. Berlin-Munich, 1987.
4. MANUEL SECO. *Diccionario de Dudas de la Lengua Española*. Aguilar Ediciones. Madrid, 1965.
5. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la Lengua Española*. Vigésimosegunda edición. Espasa Calpe. Madrid, 2001.
6. REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario Panhispánico de Dudas*. Editorial Santillana. Madrid, 2005
7. VOX. *Diccionario Ilustrado Latino-Español*. Vigésimo primera edición. Spes Editorial. Barcelona, 2002.
8. VOX. *Diccionario Manual Griego-Español*. Decimoséptima edición. Barcelona, 1995.