

# El conocimiento de la idea de justicia en Platón (Una investigación sistemática de la filosofía de Platón)

David Coble Sarro

Esquema

1. Introducción
  - 1.1 Investigación sistemática
  - 1.2 El uso de las palabras sin significado preciso
  - 1.3 Qué es la justicia: conocimiento de la justicia
  - 1.4 Qué es el ser, qué es el conocimiento
  - 1.5 Dialéctica. Conocimiento de la Forma-Idea
2. El ser y lo que es
  - 2.1 El problema de la apariencia: la percepción
  - 2.2 El ser como ser por sí mismo y estable
3. El problema del conocimiento
  - 3.1 El uso de las palabras *sin significado preciso*
  - 3.2 capacidades y objetos propios
4. *Solución al problema del conocimiento*
  - 4.1 *Capacidad de percibir el ser por sí e idéntico conforme a lo mismo*
  - 4.2 *Capacidad de aprehender las Ideas-Formas: el ser por sí e idéntico conforme a lo mismo*
  - 4.3 *Conocimiento del mundo físico-sensible*
5. *Solución al problema de la justicia*
  - 5.1 *Sentido del problema y de la solución*
  - 5.2 *La virtud y la justicia como virtud*
  - 5.3 *La justicia como bien*
  - 5.4 *Qué es la justicia desde sus efectos y la Idea de Justicia*

6. *Conclusiones*

I. Introducción

El presente trabajo es una investigación de lo que pueda ser el conocimiento de la Idea de justicia en Platón; por lo que habrá de ser necesariamente y de modo insoslayable una investigación sobre los fundamentos del sistema filosófico que nos pueda ofrecer Platón. Así, será ante todo una indagación de lo que cabe llamarse núcleo conceptual del sistema platónico, constituido por aquellos conceptos desde los que puede reconstruirse, y desde los cuales de hecho Platón construye su sistema filosófico. Estos serán el fundamento desde el que dar una interpretación correcta, y en rigor, única posible, de todas las doctrinas ulteriores que son precisamente construidas desde tales conceptos fundamentales; de suerte que la interpretación no será otra cosa sino una reconstrucción de las doctrinas derivadas desde las doctrinas

(conceptos) fundamentales.

Los conceptos fundamentales habrán de ser, a su vez, interpretados, en la medida en que son contruidos (son analizables en, o reducibles a, otros) desde otros conceptos, que quizá sean primitivos o no definidos en el sistema;<sup>1</sup> en estos conceptos fundamentales se tendrán las teorías (principios sistemáticos) o teoría general que define el marco del sistema, o sea, el sistema mismo en su carácter esencial y límites;<sup>2</sup> de modo que la interpretación de cada una de las teorías que no sean fundamentales habrá de consistir en *aclarar (exponer) el modo en que la teoría general es concretada o proyectada*.<sup>3</sup>

En nuestro caso veremos que se trata de comprender la idea de justicia, así como el conocimiento de la misma (el proceso dialéctico de diaíresis, hipótesis-definición tentativa, y contrastación de consecuencias), desde la teoría del ser y la teoría del conocimiento del ser-pleno que ofrece Platón como doctrinas fundamentales (núcleo sistemático). Tras una discusión sobre los pasajes, veremos que el *sentido de fondo y auténtico* que ofrece Platón es, en primer lugar, el de una contraposición entre el ser y el no ser, y dentro del ser, entre el ser como apariencia (movimiento en general) y el ser pleno (ser en sí mismo). La apariencia (sensación) sería ser tanto como las Ideas-formas, en cuanto ambos se oponen igualmente al no ser: así, la Idea no es más ser que la sensación, sino ser pleno o -como dice Platón- ser por sí mismo y no ser por alguien, en alguien o para alguien. El verdadero sentido de la afirmación platónica de que la apariencia es algo intermedio entre el ser y el no ser, sería más bien que es algo intermedio entre el *no ser* y el *ser pleno* (pues la apariencia es ser, si bien ser para alguien, etc).

La *posición de partida de Platón* es el reconocimiento de la *falta de precisión en el uso de las palabras*, e incluso la falta de conceptos o definiciones, en las conversaciones comunes; donde se pretende saber cómo es la virtud, la justicia, o el conocimiento mismo sin saber lo que sean estos, y la respuesta que da

1 Nos referimos a que sean primitivos en sentido relativo al sistema, o no definidos en el sistema, aunque de hecho puedan estarlo fuera del mismo (al ser, por ejemplo, materia de manejo común). Es interesante, o puede ser fructífero, en la investigación y reconstrucción de un sistema filosófico, distinguir con claridad entre conceptos fundamentales primitivos y conceptos fundamentales no primitivos, pues por lo común, un examen de distintos sistemas filosóficos arroja que los conceptos fundamentales vienen dados por expresiones donde se dan los conceptos que los integran, y que no suelen ser definidos en el sistema. O bien cabe la posibilidad de que los conceptos fundamentales vengan introducidos como conceptos primitivos (no definidos en el sistema), todo lo cual es conveniente poner en claro en alguna medida (para fines de comprensión y evaluación del grado de elaboración conceptual o desarrollo teórico).

2 Como el propio Aristóteles sostiene, *los principios son ya más de la mitad de un sistema de filosofía*, pues en ellos se establece el contenido conceptual básico y general que habrá de ser concretado, o sea aplicado, en cada una de las teorías ulteriores, que no serán sino una implementación (desarrollo interno) de la teoría general sistemática. Este es el principio metodológico que aquí juzgamos básico para la reconstrucción-interpretación.

3 Se trata, pues, de ver las sucesivas doctrinas como consecuencias de la *doctrina básica (núcleo sistemático)*, lo que cabría llamar *proyección teórica*; en este caso de la teoría general (principios) sobre sus concreciones.

un ejemplo no es una respuesta a la pregunta.<sup>4</sup> Desde aquí se plantea el problema de cómo alcanzar el conocimiento de lo que es algo (distinto de una mera enumeración de casos o ejemplos), y esto lleva necesariamente a formular el problema de cómo alcanzar el conocimiento de lo que sea el conocimiento de tales (incluido el propio conocimiento); y esto nos fuerza desde el punto racional -según Platón- a formular e introducir el problema de qué sea el conocimiento.

Solo desde que sabemos lo que es el conocimiento, que será la aprehensión de las Ideas-forma por medio de la dialéctica podremos ser capaces de emprender el camino hacia el saber de las distintas cosas de las que hablamos en la vida corriente (de un modo impreciso y no filosófico). En este ensayo la investigación de lo que sea el conocimiento para Platón, viene motivada por una investigación de la idea de justicia en Platón; pero esta investigación es una en la que se quiere reconstruir el proceso (dialéctico) que nos muestra Platón en *La República*, y así es una reconstrucción de como se aplican las Ideas previas de ser pleno y de conocimiento (las doctrinas del ser pleno y de las Ideas) al caso de la *justicia (qué es la justicia, cómo o mediante qué proceso se alcanzaría la Idea de justicia)*, y ver a esta, pues, como una concreción o proyección de aquellas doctrinas como su fuente y fundamento (núcleo del sistema)<sup>5</sup>.

Se ha de observar que si alcanzar el conocimiento de (o aprehender)<sup>6</sup> lo que sea el conocimiento es alcanzar la Idea conocimiento (saber) mediante un proceso dialéctico, ya que Platón se plantea el problema de qué es el saber, Platón de entrada ya admite y afirma del conocimiento que es algo que se adquiere mediante tal proceso (mediante razonamiento), y esto plantea el problema teórico de determinar de qué modo se ha obtenido tal carácter (el de ser algo que se alcanza por dialéctica), pues no puede ser la misma Dialéctica el medio de alcanzar este carácter, ya que se daría por dado lo que se trata de alcanzar (petición de principio o círculo vicioso).<sup>7</sup>

---

4 Por ejemplo, al decir que la virtud es la valentía, la prudencia, etc.

5 Para evitar posibles malentendidos, diremos que por sistema filosófico entendemos lo que por lo común se refiere por tal término, o sea, el conjunto de doctrinas o teorías, la totalidad de teorías y conceptos que forman un todo o trama unitaria (así, teoría del ser, teoría del conocimiento, teoría moral, teoría de la sociedad, teoría del hombre, etc).

6 Como veremos, Platón habla del conocimiento como de un aprehender lo que sea algo, un captar por medio de la mente, y precisamente en cuanto razona (razonamiento).

7 Y en las doctrinas sobre lo que sea el ser y el conocimiento (doctrina de las ideas), Platón admite de alguna manera que el mismo alcanza las ideas de ser y conocimiento, o sea, que ya aplica -según nos parece verosímil- esas doctrinas antes de formularlas. En el presente estudio no vamos a profundizar en este posible problema de interpretación.

## II. El ser y lo que es

### II.1 El problema de la apariencia (percepción) y el movimiento: ser para alguien y ser en proceso

Alcanzar dialécticamente la Idea de justicia, y decir lo que sea la justicia, supone como base una doctrina del conocimiento y una doctrina del ser, donde se explique (o de razón) de lo que sea el conocimiento y lo que sea el ser; y, además, parece que la doctrina del ser sería previa y fundamental respecto a la teoría del conocimiento, por cuanto este se define como una aprehensión dialéctica del ser, y supone, pues, una exposición de lo que sea el ser. Esta es la posición que adopta Platón -según podemos deducirla de la coordinación de diversos pasajes-, aunque cabría formularse nuevamente la pregunta de si no hay aquí una petición de principio, ya que se pretende decir (conocer) lo que es el ser, cuando todavía no se sabe lo que sea el conocimiento y cómo tiene lugar este.<sup>8</sup> Esto constituiría una crítica, o una posible crítica (por cuanto hubiera una fractura en el orden lógico genético de construcción de las teorías)<sup>9</sup>, pero en todo caso lo que Platón parece hacer -e incluso hace- es manejar una cierta idea (concepto) de conocimiento para formular una doctrina del ser; que a su vez es definida en términos de esa doctrina del ser, precisamente desde que el conocimiento es definido como *aprehensión de lo que es*.<sup>10</sup>

El problema de interpretación (reconstrucción) que encontramos se reduce a que no se puede decir lo que sea el ser (ni, en general, lo que sea cualquier cosa concreta) al margen del conocimiento del ser, pues un decir es ya un conocer; de modo que es patente que se ha de manejar una cierta concepción (concepto) del conocimiento, y por tanto hay una cierta petición de principio, inconfesada y tácita, en la construcción de la parte fundamental del sistema.

Asimismo, es notorio que la construcción de la doctrina del ser se realiza desde la consideración de la *aparición sensible* (desde el mundo fenoménico o de lo que aparece a los sentidos o por medio de los sentidos) y de la percepción. Pues aquí, examinando las doctrinas de Protágoras, Heráclito, Demócrito, y de Homero (de los llamados *sabios*), Platón introduce el concepto de *ser para alguien y en alguien*, concepto que toma de estos y admite, pero a la vez critica su aplicación generalizada e indiscriminada.

8 Parece razonable que decir lo que sea el ser y ofrecer una doctrina del ser supone o equivale a tener un conocimiento del ser y tener un modo de alcanzar ese conocimiento del ser; por lo que se requiere tener un conocimiento previo de lo que sea el conocimiento mismo.

9 O sea, por cuanto hubiera una petición de principio, o bien, por cuanto no se pudiera establecer el orden genético, qué se introduce antes, y qué depende de qué, qué es lo que funda y qué lo fundado.

10 “Sóc. — Por consiguiente, el saber no radica en nuestras impresiones, sino en el razonamiento que hacemos acerca de estas. Aquí, efectivamente, es posible aprehender el ser y la verdad, pero allí es imposible.”, *Teeteto*, 186d.

Es más, el ser debería eliminarse en todos los casos, pero muchas veces, lo mismo que ahora, nos hemos visto obligados a utilizar esta palabra por costumbre e ignorancia. Ahora bien, según la doctrina de los sabios, esto no se debe hacer, ni hay que aceptar términos que, como «algo», «de alguien», «mío», «esto», «aquello» o cualquier otra palabra, atribuyan estabilidad a las cosas. Al contrario, hay que hablar de ellas de acuerdo con la naturaleza, y hay que decir que están en proceso de llegar a ser [...]<sup>11</sup>

Para estos sabios, el movimiento es el origen de todas las cosas, y así admiten que hay un ser que consiste en un llegar a ser, o un ser que es un proceso de llegar a ser.<sup>12</sup> La doctrina del *homo mensura* de Protágoras sería válida respecto a la percepción o apariencia sensible, en la que lo que aparece es ciertamente algo para alguien y en alguien, y nada fuera de este; este aparecer (la apariencia sensible) es para Platón un ser, si bien un ser relativo a un sujeto, y así, cuando Platón afirma que la apariencia sensible es «algo intermedio entre el no ser y el ser»<sup>13</sup>, lo que quiere decir en el fondo es que es algo entre el no-ser (la nada, o plena ausencia de ser) y el ser que es por sí (ser-pleno). Así la apariencia no es no ser, lo que se deduce de su contraposición al no ser (pues no es igual a la nada) junto a su contraposición al ser pleno en el sentido de que no es un ser por sí sino un ser relativo o ser en un sujeto (ser para alguien y en alguien). En breve, su carácter intermedio no le quita (excluye) su carácter de ser, sino que lo afirma.

Asimismo, el mundo de la apariencia no es la sola apariencia en cuanto fenómeno, sino apariencia de algo, o aparición de algo externo a la apariencia; es decir la apariencia sensible es lo que se da mediante los sentidos, pero esta apariencia es un aparecer o mostrarse (de algún modo) de algo externo; so pena de que Platón se refiera a estas como puros fenómenos internos (alucinaciones), lo que no es el caso, pues se refiere a los sentidos como medios de *percepción*, y la percepción es referida como un aprehender (captar) las cosas externas por medio de los sentidos. El ser intermedio es el mundo externo en cuanto se nos aparece, en cuanto percibido por los sentidos, o sea es la apariencia sensible de este. Para Protágoras no hay más mundo que el que a cada uno se le *aparece* por los *sentidos*, y al parecer afirma que no es

---

11 Teeteto 157a-c.

12 Cf. “Efectivamente, nada es jamás, sino que está siempre en proceso de llegar a ser. Y en esto, uno tras otro todos los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo, tanto Protágoras como Heráclito y Empédocles y los más eminentes poetas de uno y otro género, Epicarmo, en la comedia, y Homero, en la tragedia, el cual, al decir: *Océano, origen de los dioses, y la madre Tetis*, afirmó que todo se engendra a partir del flujo y del movimiento. ¿O no es eso lo que parece decir?”, Platón, *Teeteto* 152d-e.

13 Cf. “—Por lo tanto, puesto que hay conocimiento en relación con lo que es y, por fuerza, desconocimiento en relación con lo que no es, ¿no es verdad que en relación con lo que está entre lo uno y otro hay que buscar algo que esté también entre el desconocimiento, y el saber, si es que hay algo semejante?”, *La República*, 477a-c.

algo en sí mismo que sea captado y se aparezca, tal como, por ejemplo sostiene Kant; y Platón parecería afirmar lo mismo, a no ser que habla explícitamente de una percepción o apariencia de sujetos (Teeteto y Teodoro) de los que dice tener una imagen como impresión o señal en una tablilla de cera (el alma), una señal de ellos, a quienes ve: por tanto una percepción de algo externo.<sup>14</sup>

Por tanto, según lo expuesto hasta aquí, ya se puede afirmar que Platón formula una doctrina general del ser, al dar un concepto de ser que abarca a todo *lo que es*, en lo que estaría incluido como parte «*lo que es siempre igual conforme a lo mismo.*»<sup>15</sup>, o sea, al decir que lo que es (el ser) es lo que se opone al no ser (ausencia de ser) y que este está constituido por lo que es en alguien y por alguien y por lo que es por sí y en sí (que no es más que lo que no es en alguien o por alguien).<sup>16</sup> Lo que Platón llamará Ideas-formas, o sea, el ser (lo que es) en sentido pleno, o incluso, lo que refiere como auténtico ser, es el ámbito del ser que obtiene por contraposición al ser que es en alguien y por alguien (la apariencia o fenómeno sensible).<sup>17</sup> De esta suerte, tenemos una doctrina del ser que incluye el ser por alguien (en alguien, desde alguien, para alguien, etc) y el ser por sí mismo (no por alguien); donde el ser por sí mismo se introduce desde el ser para alguien, precisamente como su contraposición, y así tiene un carácter secundario en lo que respecta al orden de construcción conceptual, y puede decirse que el ser por alguien (la apariencia sensible) es un concepto fundamental y primario en el sistema, y especialmente respecto del de *ser por sí*

14 Cf. “Nos queda, entonces, la posibilidad de que la opinión falsa se produzca en el siguiente caso: yo os conozco a ti y a Teodoro y poseo en aquella tablilla de cera las señales de vosotros dos, como si se tratara del sello de un anillo. Pues bien, cuando os veo desde lejos y no os distingo con la suficiente claridad, me esfuerzo por asignar la percepción visual propia de cada uno a la señal que propiamente le corresponde, de manera que pueda introducirla y acomodarla en su propia huella, para que se produzca el reconocimiento. Sin embargo, cuando no lo logro e invierto sus posiciones respectivas, como les pasa a los que se calzan del revés, aplico la percepción visual de cada uno a la señal del otro, [...]”, *Teeteto*, 193b-d; también: “Sóc. — ¿Diremos, entonces, que el viento es en sí mismo frío o no? ¿O creeremos a Protágoras y diremos que es frío para el que siente frío y que no lo es para quien no lo siente? [...] ¿Y este «parece» no es percibir? [...] Por consiguiente, la apariencia y la percepción son lo mismo en lo relativo al calor y a todas las cosas de este género, pues parece que las cosas son para cada uno tal y como cada uno las percibe.”, *Teeteto* 152a-e.

15 Cf. “Dado que son filósofos quienes son capaces de alcanzar lo que es siempre igual conforme a lo mismo.”, *La República*, 485b-c. Y claramente: “—Convengamos a propósito de las naturalezas filosóficas que siempre aman aprender lo que les pueda revelar aquel ser que siempre es y que no anda errante sometido a generación y corrupción.”, *La República*, 485b-c.

16 Esta es la dicotomía básica del ser que recogerá Aristóteles con su diferenciación ser *lo que es en otro/lo que no es en en otro* (accidente/entidad), que recorre toda la historia de la filosofía. Esta interpretación de Platón, al mismo tiempo que es una reconstrucción rigurosa desde su planteamiento conceptual (lo que ya es decisivo), permite explicar que tantos autores que han leído a Platón y han sido influidos por este, presenten la mencionada dicotomía (la toman precisamente porque interpretan a Platón de la misma manera que lo hemos hecho nosotros aquí).

17 Este, como veremos enseguida y justificaremos, lo introduce como un principio o elemento para explicar tanto el mundo sensible-fenoménico como lo común como se presupone (admite tácitamente) en las discusiones cotidianas no filosóficas y filosóficas sobre cómo son las cosas, donde se admite que muchas cosas son lo mismo (por ejemplo, que la valentía, la prudencia, etc, son virtudes, se tiene en todas ellas una virtud o son virtud).

(Ideas-formas).<sup>18</sup>

## II.2 El ser como ser por sí y estable

El ser por sí o lo que es por sí mismo y en sí mismo es introducido -como ya ha quedado indicado- por Platón en contraposición a lo que es por alguien y en alguien, y este sería -como también hemos establecido- tanto la apariencia sensible como el mundo que se aparece por medio de esta (la realidad física cabría llamarla), ya que, como hemos explicado, cuando Platón habla de las apariencias sensibles no se refiere a estas en cuanto tales apariencias sino a estas como expresión (señal) del mundo físico (por ejemplo, Teeteto y Teodoro, de los que tenemos diversas impresiones en el alma). Las impresiones (apariciencias) sensibles se muestran como una multiplicidad y flujo incesantemente cambiante (en perpetuo cambio) al parecer porque son la expresión-señal de una realidad física múltiple y cambiante, de la que dan testimonio.<sup>19</sup>

Es claro que Platón se refiere a las apariencias sensibles como algo que es relativo, lo que es para alguien y en alguien; y Platón está de acuerdo con los sabios en que mediante la percepción obtengo una señal de las cosas que solo es algo para mí y en mí (en cada uno y en cada momento), de modo que estas nos ofrecen no lo que las cosas son realmente sino el modo que tenemos de percibir las; y la diferencia con Protágoras y demás sabios estriba en que estos no admiten ninguna realidad al margen del sujeto o que no lo sea para el sujeto (este sería la medida, en toda su radicalidad y comprensión, de todas las cosas), mientras que Platón admite que ha de haber algo que no sea relativo al sujeto (ser para alguien y en alguien) sino ser para sí y en sí mismo, es decir algo que es con independencia del sujeto y su percepción y perspectiva particular. Platón da a entender esto de varias maneras, y cuando menos de tres.<sup>20</sup>

Platón afirma explícitamente que la apariencia sensible lo es de algo que no es apariencia, por ejemplo de algo externo (Teeteto y Teodoro), y así admite sin más la existencia de algo que es en sí mismo,

---

18 Pues estas se introducen por contraposición de aquel, desde aquel, y para explicarlo, o sea, para explicar tanto el ser para alguien en cuanto singular (individuo) como la multiplicidad y cambio de este (devenir y multiplicidad sensible). Una parte del ser (el ser pleno) explicaría tanto la otra parte del ser (ser material y ser de la apariencia), como el no ser (la nada), pues Platón acepta el principio de que todo ha de tener su razón. Incluido el no ser).

19 O sea, es claro e indudable que Platón nos habla de las apariencias sensibles como una multiplicidad cambiante, pero no lo es, o por lo menos no lo es tanto, que nos hable de una multiplicidad como realidad física, de la que los sentidos nos darían un testimonio en las apariencias sensibles. Aquí admitimos provisionalmente, a falta de otras evidencias-datos, esto último como lo más verosímil.

20 O sea, nosotros como investigadores-hermeneutas podemos establecer que lo hace deduciéndolo por lo menos de tres modos, o según tres vías.

precisamente aquello que se aparece mediante la sensación; o sea, admite que la apariencia sensible es una apariencia (aparecer) de algo y no un mero contenido subjetivo. Esto es en realidad más una presuposición en su sistema que algo argumentado o razonado, o sea, la presuposición es que una apariencia ha de ser una apariencia de algo en sí mismo.<sup>21</sup>

Asimismo, introduce el concepto de lo que es en sí y para sí<sup>22</sup> como parte de lo que es, y como parte que ha de admitirse, ante todo, para explicar la existencia de modos de hablar cotidianos donde se usan términos para manejar cosas que no son las colecciones o ejemplos que se utilizan para hablar de esas cosas. Es muy frecuente hablar de cosas pero con términos sin un significado preciso, y así se pretende, por ejemplo, decir cómo es la justicia sin saber qué es la justicia; se admite que hay algo único en la multiplicidad de justicias singulares, por la que estas son llamadas justicias, o sea, justicia; pero no se dice lo que sea la justicia, sino que se ofrecen ejemplos de esta. Lo que aquí nos interesa es que se admite que hay algo único e idéntico en la multiplicidad de casos, que aún ofreciendo aspectos específicos coinciden el algo común; y esto valdría para el caso de la percepción, donde a pesar de tener distintas apariencias de algo, hay un algo común del que son apariencias, o sea, habría de admitirse un algo común que es en sí mismo.<sup>23</sup>

En el caso de la percepción, tendríamos una multiplicidad de apariencias sensibles primero de un sujeto físico común, pues lo físico o mundo material está sujeto a incesante cambio, del que son testimonio; pero también de algo común y estable que para Platón será la Forma o esencia de la cosa. De esta, por ejemplo de lo que sea el Hombre, solo tenemos opiniones como una aprehensión oscura por depender de las percepciones (del cuerpo).<sup>24</sup>

21 Platón parece sugerir que una apariencia que no sea una señal de algo es algo absurdo.

22 Es decir, como hemos explicado, de lo que no es para alguien y en alguien; por tanto como un concepto negativo (por negación del primero, que es realmente fundamental).

23 Esto sería la vía o caso anterior. A esta vía se suma la vía del habla cotidiana acerca de lo común, y así, se refuerza, el concepto del ser común en sí mismo, que como vemos es un ser estable.

24 Como veremos el alma está sumida en el *barrizal de los sentidos* (cuerpo) y solo puede atisbar confusamente lo que sea el hombre, o sea, la Idea-forma hombre; desde el cuerpo se está en el *ámbito de las tinieblas* (luz-obscuridad). Es muy importante percatarse de la riqueza conceptual (de contenido) que se puede hallar en los textos de Platón; el ser en sí mismo es un concepto obtenido desde y en referencia a las apariencias sensibles, y parece incluir el mundo físico cambiante como correlato de las apariencias (lo que primero muestran), sólo después Platón nos hablará de las Ideas-Formas como una especie de ser en sí, como un caso particular de aplicación del concepto introducido en un primer momento, pero que no lo agota. Las Ideas-Formas son el caso de ser en sí mismo que se da en las exposiciones habituales de Platón, pero la lectura atenta de los textos arroja que este es el ser en sí y además estable, lo que Platón refiere como «lo que es en sí y siempre igual conforme a lo mismo». La investigación rigurosa ha de arrojar como interpretación la interpretación sistemática, aquella que da (o pueda dar) toda la riqueza y pobreza, la construcción tal cual sea y pueda ser reconocida (con lo claro y explícito, pero también lo



Junto a lo anterior ha de añadirse como tercera vía para admitir el ser en sí, la introducción del ser en sí y estable (las Ideas-Formas) como un caso o tipo de ser en sí con el que Platón pretende explicar la existencia del mundo de la apariencia, o sea, el mundo físico-materia en devenir dado por medio de la apariencia sensible (percepción). Esta vía es, en realidad, añadida a la vía del habla sobre cosas comunes de las que no se sabe lo que son y son referidas por expresiones imprecisas, con las que -según Platón- sólo se tienen opiniones pero no conocimiento.<sup>25</sup> Pero las Ideas no son introducidas por Platón porque estas sean admitidas tácitamente o sugeridas en el habla común (como cuando se trata de si la justicia es algo útil o si es más útil que la injusticia)<sup>26</sup>, sino el de explicar la existencia del mundo físico que muestran los sentidos (si bien, según nos parece, no tal cual sea en sí mismo); ya que el que se sugiera en las conversaciones no es motivo racional (razón) para admitir la existencia de las Ideas<sup>27</sup>, pero si lo es el que estas sean algo que pueda dar cuenta del mundo físico y sensible; más exactamente, serían el único ser que permitiría explicar la existencia y comportamiento (carácter) del mundo físico-sensible.<sup>28</sup> así el ser en sí mismo y estable, «lo que es en sí mismo y siempre conforme a lo mismo» es lo único que puede explicar el mundo físico, su incesante devenir y su multiplicidad inagotable; por tanto, las ideas serían la única *parte del ser* que puede explicar la *parte del ser* constituida por el *mundo físico cambiante*.<sup>29</sup>

Las realidades materiales (el mundo físico-material-sensible en devenir) no puede explicarse desde sí mismo, en términos materiales tal cual pretendieron -según Platón-<sup>30</sup> hacer los filósofos de la naturaleza; debido -podemos interpretar que sugiere Platón- a que las realidades materiales presentan una *forma* y un *movimiento* (cambio) que no pueden ser explicados desde principios materiales; para Platón el que adopten una forma solo puede explicarse a que ya hay una forma previa como *modelo*, como *norma* o

---

implícito, y lo oscuro y vagamente sugerido, la coherencia y la no coherencia).

25 Las opiniones no son sobre las Ideas, pues las Ideas son objeto del conocimiento, y la opinión, capacidad distinta al conocimiento ha de tener otro objeto (un objeto propio), a saber, lo opinable-mudable, lo que varía de cabeza en cabeza y en una misma cabeza. No obstante lo que afirma Platón, el sentido de fondo parece ser que en la opinión tratamos de captar las ideas y solo obtenemos una visión tenebrosa (un débil atisbo), con lo que la opinión parece recaer en las Ideas, como una especie de captación confusa de ellas (debido a la unión del alma con el cuerpo). Un problema será el de cómo pueda captar el alma las ideas en la dialéctica estando unida al cuerpo; y la solución parece ser que las recuerda (anamnesis).

26 Este es el problema que se plantea inicialmente en la República, y que daría paso al problema más acuciente de establecer que es la justicia.

27 O sea, según venimos diciendo, lo que es en sí mismo y además es estable y eterno.

28 Cf. *Fedón*, 98a-99d, donde refiere las causas como algo no físico; o sea, del estar sentado no los huesos y tendones sino el conocimiento de lo mejor, de lo justo y bueno. Esto es a lo que se alude con la expresión 'segunda navegación en Platón' en la literatura crítica que se funda en la expresión que el propio Platón da cuando emprende un camino alternativo a la explicación física, en el que por medio del razonamiento (entendimiento) se alcanzan las auténticas causas o causas inteligibles.

29 Este es el que, ante todo, ha de explicarse con la doctrina de las Ideas; las apariencias también por cuanto sean apariencias (señales) de aquel, pero no en cuanto son apariencias en sí mismas consideradas.

30 No es claro que esto sea así en todos los filósofos de la naturaleza.

*ley*<sup>31</sup> que dictamina lo que la materia o los elementos materiales han de adoptar (tratar de adoptar) en su mezcla y composición.<sup>32</sup>

La existencia y carácter del mundo físico (su variabilidad-multiplicidad) será explicada -dice Platón- al considerar la materia como algo que participa (*horismós*) o imita la Idea-Forma; o sea, adopta una forma imperfecta pues es solo una aproximación a la Forma, de modo que -según parece y resulta verosímil interpretar- la forma de la materia no puede constituir algo que se mantenga igual a sí mismo, pues se trata de una forma imperfecta o inacabada, que es lo único que puede adoptar la materia por su carácter esencialmente no delimitable en unos límites definitivos.<sup>33</sup>

### III. El problema del conocimiento

#### III.1 El uso de las palabras sin significado preciso

El conocimiento es en primer lugar una capacidad con un objeto propio, pues toda capacidad tiene su objeto propio; y se tratará de determinar el objeto del conocimiento, que serán la Ideas-Formas. Estas, como ya hemos indicado, son ya vislumbres desde la consideración de las conversaciones cotidianas (prácticas-no filosóficas y filosóficas) en las que se usan *expresiones que no se entienden* para referirse a realidades comunes -universales cabrá decir-, como la justicia, el conocimiento, la virtud, en sí mismos, etc, pero que refieren casos particulares;<sup>34</sup> de las que Sócrates pregunta por su *definición*, por el *qué son*, y observa que tan solo recibe como respuesta una multiplicidad de ejemplos pero no aquello que preguntaba, o sea, *lo uno que hay en lo múltiple*,<sup>35</sup> así, por ejemplo, qué es la justicia que se menta en al hablar de justicias (casos) singulares y que es admitida implícitamente en el habla cotidiana e incluso en el discurso filosófico pero de la que no se dice lo que es (no es definida).

31 Cf. con: “—Por lo tanto, para tener un modelo hemos estado indagando que es la justicia en sí”, *La República*, 472b-d.

32 Esto es la segunda navegación de la que habla Platón en la tarea de dar una explicación racional del mundo físico.

33 Es decir, la materia es algo por esencia mutable (sujeto a devenir incesante) y solo puede adoptar formas como imitaciones imperfectas (aproximaciones) de las Formas (Ideas), no la forma perfecta (Forma); pues lo que es cambiante no puede albergar lo que no lo es (lo fijo-eterno), algo que es heterogéneo, esto es, de carácter esencialmente diferente: así se explica -podemos interpretar- que solo pueda albergar imitaciones-aproximaciones, pues estas aproximaciones no impiden (coartan) la mudabilidad de la materia, y más aún es lo que la hace posible.

34 Cf. “Pues hemos dicho miles de veces «conocemos» y «no conocemos», «sabemos» y «no sabemos», como si nos entendiéramos el uno al otro, siendo así que desconocemos qué es el saber. Todavía en este mismo momento, si me apuras, nos hemos servido de expresiones, como «desconocer» y «entender», de la misma manera que si tuviéramos derecho a utilizarlas, a pesar de que carecemos del saber.”, *Teeteto*, 196e.

35 Cf. “Sóc. — Y de esto es de lo que soy yo amante, Fedro, de las divisiones y uniones, que me hacen capaz de hablar y de pensar. Y si creo que hay algún otro que tenga como un poder natural de ver lo uno y lo múltiple, lo persigo «yendo tras sus huellas como tras las de un dios».”, *Fedro*, 266b-d.

Pero, como también hemos ya indicado, la introducción de las Ideas-Formas como lo que es por sí mismo y permanente, no se debe únicamente ni principalmente -podemos sostener con verosimilitud- a su vaga alusión en el discurso cotidiano, sino como recurso racional para explicar la existencia de formas y movimiento (flujo y cambio) en el mundo material que se nos aparece por los sentidos;<sup>36</sup> de suerte que las conversaciones cotidianas en las que se aluden a, y se admiten de un modo tácito e irreflexivo -diría Platón- las Ideas-Formas<sup>37</sup>, pero no se las introduce de un modo racional y reflexivo precisamente como aquello (parte de lo que es) que permite explicar la existencia de tanto la regularidad como de la multiplicidad-mutabilidad observada.<sup>38</sup>

En las conversaciones cotidianas se alude a lo que es en sí y siempre idéntico, a la justicia en sí, a la virtud en sí, al saber en sí, etc, por medio de expresiones imprecisas que no exponen lo que son esas cosas (el qué es) sino que en estas conversaciones se trata de establecer cómo sean esas cosas sin saber lo que son, o sea, *el cómo son antes del qué son*, lo que es un desatino total, pues se trata de determinar algo (describirlo) cuando ni siquiera se sabe qué es ese algo, aquello que se quiere describir. Así en la filosofía, que es un planteamiento y solución racional de problemas, lo que ha de hacerse ineludiblemente en un primer momento es establecer lo que sean las cosas de las que se habla y se quiere describir; así, por ejemplo, lo que sea la justicia (en sí misma) antes de tratar de decir si es algo útil o no, o si es más útil (o menos útil) que la injusticia.

[...] También yo, Menón, me encuentro en ese caso: comparto la pobreza de mis conciudadanos en este asunto y me reprocho el no tener por completo ningún conocimiento sobre la virtud. Y, de lo que ignoro qué es, ¿de qué manera podría conocer precisamente cómo es? ¿O te parece que pueda haber alguien que no conozca por completo quién es Menón y sea capaz de conocer si es bello, rico y también noble, o lo contrario de estas cosas? ¿Te parece que es posible?<sup>39</sup>

---

36 Platón admite, implícitamente, que el mundo material presenta una cierta forma o configuración estable, pues a pesar del cambio y multiplicidad observadas, puede observarse una regularidad o elementos comunes (lo común), y es lo que ha de explicarse, junto a la multiplicidad, mediante la existencia de formas perfectas o modélicas (Formas-Ideas).

37 O sea, repitémoslo una vez más, a *lo que es en sí mismo* y, además, *permanente (siempre igual conforme a lo mismo)*.

38 O mejor aún, de su coexistencia o simbiosis. Y así Platón no hace sino dar un planteamiento racional-filosófico a aquello que ya está introducido y es admitido.

39 *Menón* 71b; cf. también con: “Sóc. — Pues si yo mandara, Menón, no sólo sobre mí, sino también sobre ti, no investigaríamos primero si la virtud es enseñable o si no lo es, sin antes haber indagado qué es ella misma. [...] Parece, por lo tanto, que hay que investigar cómo es algo que todavía no sabemos qué es.”, *Menón*, 86d.

### III.2 Capacidades y objetos: conocimiento como capacidad

Toda capacidad tiene un objeto propio o algo sobre lo que recae, pues es un poder hacer algo; así el conocimiento y la opinión son capacidades y han de tener un objeto propio, y este será lo que es captado por medio de ellas, pues ambas son una capacidad consistente en captar algo. Para Platón ambas serán diferentes por cuanto tendrán objetos diferentes; la opinión lo es de algo pero no de lo que es (en sí mismo) sino de lo mutable, mientras que el conocimiento ha de serlo también de algo pues no se dice conocimiento de nada,<sup>40</sup> pero no puede serlo de lo opinable (de la sensación y de lo que depende de la sensación) ya que esto es *algo intermedio entre lo que es claramente ser y lo que no es de ningún modo*,<sup>41</sup> y el conocimiento es de lo que es (en sí mismo y permanente) y así es ello mismo permanente y no algo variable como la opinión. La opinión es de lo variable y por ello es ella misma variable, y siempre nos encontramos con opiniones nuevas y en pugna, lo que es imposible respecto al conocimiento. Este es de lo infalible y la opinión de lo falible.<sup>42</sup>

Así Platón llega a establecer que el conocimiento es una capacidad diferente de la opinión, pues esta última versa sobre *lo falible*, y que el objeto del conocimiento ha de ser lo que es en sí mismo e idéntico conforme a lo mismo, o, como también dice, «lo que es claramente», lo que nosotros hemos referido como ser-pleno.<sup>43</sup> En suma, lo que es falible y lo que es infalible necesitan de capacidades radicalmente distintas, pues lo falible y lo infalible (lo que es para alguien y lo que es en sí y permanente) son objetos radicalmente diferentes.

40 “Cf. —Contestaré que conoce algo. —¿Algo que es o que no es? —Algo que es. Pues ¿cómo puede conocerse algo que no es?”, *La República*, 477a.

41 “—Bien. Y si algo es de tal modo que es y no es, ¿no estaría situado a medio camino entre lo que claramente es y lo que no es de ningún modo? —Sí, a medio camino. —Por lo tanto, puesto que hay conocimiento en relación con lo que es y, por fuerza, desconocimiento en relación con lo que no es, ¿no es verdad que en relación con lo que está entre lo uno y otro hay que buscar algo que esté también entre el desconocimiento, y el saber, si es que hay algo semejante? —Desde luego. —¿Y decimos que hay algo que es la opinión? —¿Cómo no? ¿Y que es una capacidad diferente del conocimiento o la misma? —Diferente. —Por lo tanto, la opinión se adscribe a un ámbito y el conocimiento a otro, cada uno de ellos según su propia capacidad.”, *La República* 477a. Para la opinión y lo opinable-mutable cf. “Sóc. — Así pues, cuando alguien tiene opiniones opuestas a los hechos y se engaña, es claro que ese engaño se ha deslizado en él por el cauce de ciertas semejanzas. Fed. — En efecto, así es. Sóc. — ¿Es posible, por consiguiente, ser maestro en el arte de cambiar poco a poco, pasando en cada caso de una realidad a su contraria por medio de la semejanza, o evitar uno mismo esto, sin haber llegado a conocer lo que es cada una de las cosas que existen?, *Fedro*, 362b.

42 “[...] Porque aquello con lo que somos capaces de opinar, no es otra cosa que la opinión. Pero, de cierto, poco antes estabas de acuerdo en que conocimiento y opinión no son lo mismo. —¿Pues cómo alguien que tenga juicio puede establecer que son mismo lo infalible y lo no infalible? —Está bien -dije- —; está claro que estamos de acuerdo en que la opinión es diferente del conocimiento.”, *La República* 478a-477d.

43 La opinión lo es de lo que es, pero no es pleno, que es el ser que consiste más bien en un *estar en proceso de ser*.

A continuación veremos como Platón argumenta para sostener que el objeto del conocimiento, lo que es en sí mismo y siempre igual conforme a lo mismo, son las Ideas-Formas, tomando como base la forma que se observa en las cosas.

#### IV. Solución al problema del conocimiento

##### IV. El alma como capacidad percibir el ser en sí mismo y siempre igual conforme a lo mismo

El alma es una «capacidad de girarse en diversas direcciones», o, lo que es lo mismo, es una «corriente anímica única» que puede orientarse de varias maneras;<sup>44</sup> esto quiere decir que el alma está constituida o *formada* por tres partes, o mejor aún que en el alma como un todo hay tres direcciones o disposiciones básicas: lo concupiscible, lo valeroso, y lo racional. Cada una de ellas tiene su objeto propio al que tiende y procura alcanzar en cuanto deseo (erotismo) del mismo;<sup>45</sup> así lo concupiscible tiende hacia los placeres sensibles, lo valeroso hacia la virtud y el honor, y lo racional hacia lo inteligible (conocimiento).

El alma podrá captar el Ser (las Ideas-Formas) en cuanto, como corriente erótica, se gire hacia lo inteligible, o sea, en cuanto lo racional predomine sobre el resto de las tendencias anímicas y se imponga como dirección; entonces estará girada hacia lo inteligible y será lo racional lo que capte lo inteligible. Así, la parte racional (lo racional en el alma como dirección del erotismo) se diferencia de la opinión porque esta es una capacidad de captar lo que es que depende del cuerpo, o como dice Platón, está inmersa en el «barrizal de los sentidos», de modo que está supeditada de algún modo a la *parte concupiscible* pues esta tiene su base en el cuerpo, y se dice que el cuerpo tiende hacia los placeres sensibles (materiales)<sup>46</sup>, de suerte que cuando la opinión se funda en los sentidos se ve influenciada (determinada) por la parte concupiscible; en breve, en la opinión la corriente anímica-erótica única se ve girada hacia lo concupiscible.<sup>47</sup>

---

44 Cf. “[...] cuando los apetitos arrastran fuertemente a alguien hacia una única cosa, son más débiles para arrastrarlo hacia las demás, como una corriente canalizada en aquella dirección.”, *La República*, 485d-e. También: “—Pues bien —proseguí—, puede existir un arte que verse sobre el giro de ese órgano, sobre cuál es el modo más fácil y más eficaz de que se de la vuelta, pero no existe el arte de infundirle la visión, sino el modo de procurar por todos los medios que la adquiera quien posee el órgano pero éste no está vuelto en la dirección correcta ni mira hacia donde debería.”, *Ibid.*, 518d-e.

45 Pues para Platón se trata de una única fuente anímica que es *fuerza erótica*, o sea, una capacidad de desear; que puede orientarse básicamente en tres direcciones hacia tres objetos (ámbitos de objetos).

46 O sea, a los placeres que comparten la misma naturaleza que el cuerpo (lo semejante tiende hacia lo semejante).

47 Así ocurre con los «amantes de los espectáculos», como en las audiciones, donde lo bello es considerado desde el sentido (el oído) y mediante el placer que este conlleva; de modo que dicen que lo bello es lo que ven (lo que les produce placer); Cf. “Creo -respondí- que los amantes de las audiciones y de los espectáculos disfrutaban con las

Por tanto, la parte racional del alma es una *capacidad de captar lo inteligible* (Ideas-Formas) solo en cuanto puede desvincularse y separarse de los sentidos (de las apariencias sensibles);<sup>48</sup> pues solo así, sin la influencia distorsionante de los sentidos (del placer) puede captar *lo que es en sí mismo y siempre igual conforme a lo mismo*, que los sentidos por su misma naturaleza no pueden captar; estos solo captan las cosas en cuanto existentes y en cuanto se aparecen (afectan) al sentido, o sea, al cuerpo, pero no lo que estas sean; no captan, pues, su esencia o naturaleza.<sup>49</sup>

#### IV. 2 Capacidad de aprehender la Ideas-Formas

La parte racional del alma (la razón) puede captar lo que es en sí mismo, lo que no es para alguien y en alguien (por tanto o que es con independencia de un sujeto), y además es siempre igual conforme a lo mismo; esto quiere decir que capta lo que es común y permanente en la multitud de cosas que se dicen ser lo mismo; así la virtud en sí misma como lo que se da en cada una de las virtudes singulares (la prudencia de Sócrates, la valentía de Aquiles, etc). Esto es lo que es referido en las *conversaciones cotidianas* y se pretende saber *cómo es* algo sin saber primero *qué es*; y es algo que el alma ha de captar, en cuanto dominada por la parte racional, no como algo particular en esta cosa y como aspecto de esta cosa (por ejemplo, de esta virtud particular), sino como lo que es idéntico e invariable en cada una de los casos; Platón dice como lo uno en lo múltiple, lo mismo en cada caso (en una infinidad de casos posibles) pero en sí mismo. Con esto se da a entender que la razón puede desligarse de los sentidos (cuerpo) para captar este ser idéntico, y que la misma razón puede captarlo también en cada caso por medio de los sentidos apoyándose en estos, pero en así no lo vería en sí mismo (al margen de los casos en que se encarna) y solo tendría un atibo del ser en sí mismo y permanente.

Lo anterior se entiende con claridad si pensamos lo que es en sí mismo y siempre igual conforme a lo mismo es una Forma, o sea, una forma en sí misma o ideal que es el modelo o norma para cada una de las formas que presentan las cosas. La Forma-Idea (o Idea-Forma) puede es lo que es en sí mismo y permanente que puede ser captado por la parte racional como la forma que se da en todas las cosas que constituyen una multiplicidad de cosas iguales (de la misma especie); no aprehende la forma que se da en una casa particular en cuanto forma de la casa, sino en cuanto forma de cualquier casa, por la que todas las casas se dicen que son casas. Así lo que es en sí es captado en sí mismo, pero este mismo ser en si es

---

voces hermosas, los colores, las figuras y todo lo que se crea a partir de tales cosas, pero su pensamiento es incapaz de ver y de amar la naturaleza de lo bello.”, *Ibid*, 476a-e; también 475b-d.

48 Que lo son, como hemos establecido, del mundo y las cosas físicas cambiantes y en sí mismas, aunque no sepamos como sean en sí mismas.

49 Cf. *Ibid*, 509b, 523a-c.

aprehendido en cada caso no en sí mismo sino como forma particular precisamente cuando la razón está vinculada al cuerpo y actúa a través de este; captaría la *forma particular* y tendría un *atisbo* (aprehensión confusa) de la forma en cuanto tal (en sí misma).<sup>50</sup>

Para Platón el ser en sí y permanente ha de ser la forma entendida como disposición u ordenamiento de elementos (partes o miembros), ya que la forma es lo único que puede ser tal; la materia en cuanto tal es en sí pero no es algo permanente, y la materia en cuanto se aparece a los sentidos ya ni siquiera es algo en sí, lo que se tiene es una apariencia sensible de ella, algo relativo o ser para alguien y en alguien. Ha de ser algo que ni es materia en sí ni apariencia sensible de la materia, y como lo único que queda descontado esto es el modo en que la materia se organiza (se ordena), o sea, la forma, esta ha de ser el ser en sí y permanente. Y esto es lo inteligible pues la forma es algo inteligible, algo captado por la razón no por los sentidos (no algo intuitivo -cabría interpretar- o inmediatamente presente). Y en el caso del ser en sí y permanente tenemos formas puras (Formas-Ideas, o formas *ideales o perfectas*)<sup>51</sup> o lo inteligible puro, habida cuenta de que las formas particulares son algo también inteligible pero no puro, que capta la razón en dependencia con el cuerpo.

Soc. — Pues lo mismo sucede con las virtudes. Aunque sean muchas y de todo tipo, todas tienen una única y misma forma, o, por obra de la cual son virtudes y es hacia ella hacia donde ha de dirigir con atención su mirada quien responda a la pregunta y muestre, efectivamente, en qué consiste la virtud. ¿O no comprendes lo que digo?<sup>52</sup>

---

50 La *forma particular* es la forma de esta casa particular que la razón aprehende como configuración o disposición de miembros (partes) apoyándose en los sentidos, que por sí mismos no pueden captar forma alguna; es la parte racional la que sobre el material sensible capta la forma particular (copia imperfecta de la Forma) que es la disposición de unas partes que se aparecen a los sentidos). El concepto de forma (disposición u orden) es fundamental en la construcción sistemática, y vamos a justificar y esclarecer su introducción y papel.

51 En el sentido de formas acabadas, o algo a lo que no le falta algo; las formas particulares son inacabadas por cuanto serían más bien algo no fijo y variable; algo que varía con la materia. Esto explica que las formas varíen y que las cosas se *transformen* (cambien de forma) -cf. *La República* 380d-381a-; el cambio no accidental de las cosas ha de ser un cambio de su forma, de la forma singular. Aristóteles, sin duda, recoge todo este planteamiento, al diferenciar entre la forma unida al cuerpo de «la forma al margen del cuerpo» (la forma de esta casa de ladrillos de la forma en cuanto tal o de toda casa), diciendo que la primera es *generada*, cambiante y corruptible y la segunda *ingerada* e incorruptible (eterna). Cf., por ejemplo, *Metafísica* 1039b 20.

52 *Teeteto* 72c-73a; también: “Pero el desenfreno tiene múltiples nombres, pues es algo de muchos miembros y de muchas formas, y de éstas, la que llega a destacarse otorga al que la tiene el nombre mismo que ella lleva.”, *Fedro* 237d-e. También desde el concepto de *formar* algo -cf. “la comunidad que forman las tres partes en conjunto.”, *La República* 442c-d”-, como *constituirlo* al disponer sus partes (miembros) de un modo, al darles un *orden* o *disposición* en su unión. Ya Platón nos habla de la *unidad* como *unión sometida a regla-forma*, y no como mero amontonamiento o unión sin regla o criterio.

Las formas perfectas o ideales son también referidas por Platón como reglas o leyes de unión; es decir, como aquello que explica y hace posible que las cosas particulares<sup>53</sup> existan y tengan una forma captada por la razón en su dependencia y unión al cuerpo, y que las cosas cambien ya accidentalmente, ya esencialmente al transformarse (cambiar de forma). Ha de haber una regla o ley que de la pauta, el modelo, a las formas particulares observadas.<sup>54</sup> Y para Platón -cabe interpretar- lo único que puede ser norma y modelo de las formas es algo que a su vez sea forma; es decir solo pueden serlo algo que tenga un carácter o *naturaleza similar* a las formas particulares, algo homogéneo, si bien no enteramente igual ya que se trata de modelos ideales puramente inteligibles. Este algo serán, por tanto, las *formas puramente inteligibles*, o si se prefiere, las *formas puras y perfectas*, o, sin más, *lo inteligible puro*: las Formas-Ideas.<sup>55</sup>

—Sentadas estas bases, diré que me hable y me conteste ese buen hombre que considera que no existe lo bello en sí ni una idea de la belleza en sí que es siempre igual conforme a lo mismo, sino que cree en una multitud de cosas bellas, aquel amante de los espectáculos que en modo alguno soporta que se le diga que lo bello es uno, e igualmente lo injusto y todo lo demás.<sup>56</sup>

### V. 3 El conocimiento del mundo material

Aunque Platón nos hable de conocimiento como si ello se limitase a la captación (contemplación tras el proceso dialéctico) de las Formas-Ideas, este no es el verdadero sentido de su planteamiento conceptual; el conocimiento o saber, es introducido en un grado de abstracción y así con una comprensión (extensión o campo de referencia) propia, precisamente desde que nos dice que el conocimiento es de lo infalible, de modo que si hay conocimiento de las Formas-Ideas también ha de admitirse un conocimiento del mundo físico-material por cuanto se dice que este está constituido por copias o imitaciones de las formas ideales o perfectas; Platón admite implícitamente que el decir que son copias es como decir que tenemos un conocimiento de ellas como copias; o sea, el ser copias o imitaciones (junto

53 Tanto materiales como inmateriales, como por ejemplo la virtud, la belleza, el conocimiento, que también tendrán una forma ideal como modelo a imitar que expresa lo que es la cosa, o, mejor, lo que la cosa intenta ser pero no es. No habría, por ejemplo, hombres, sino seres que se aproximan a los hombres, imitaciones. Esto es una consecuencia teórica; o sea, algo que se sigue del planteamiento conceptual.

54 Cf. “Por lo tanto, para tener un modelo hemos estado indagando que es la justicia en sí y qué el hombre perfectamente justo [...]”, *La República* 472b-d.

55 El *topos theoretikos*, o *ámbito de la contemplación pura* o por la pura razón.

56 Platón, *La República* 479a; también: “Sóc. — Temo, sin embargo, no ser capaz de decirte muchas como ésta. Pero, en fin, trata también tú de cumplir la promesa diciéndome, en general qué es la virtud, y deja de hacer una multiplicidad de lo que es uno, como afirman los que hacen bromas de quienes siempre rompen algo, sino, que, manteniéndola entera e intacta, dime qué es la virtud.”, *Menón*, 74a-b.



al devenir) es la naturaleza o esencia, o carácter determinante, de las cosas del mundo material.<sup>57</sup> En definitiva, el sentido de fondo de la construcción platónica es que las cosas del mundo físico-del devenir es que su esencia es el devenir, o el ser que está en proceso de ser o de destruirse, o si se prefiere el ser algo que no es siempre igual conforme a lo mismo o el no tener una unidad acabada o perfecta.<sup>58</sup> Al decir que las Formas-Ideas son la esencia o el qué es de las cosas particulares (por ejemplo, de las virtudes particulares) no se está diciendo que son el carácter constitutivo sino que son los modelos que se imitan, de suerte que lo que Platón afirma es que la esencia o carácter esencial de las cosas particulares es ser modelos-imitaciones, o, lo que es equivalente, ser algo mutable (en incesante cambio), generado y corruptible, en suma, algo que constituye el curso general del devenir (del ser en proceso de ser y no ser).<sup>59</sup>

## V. Solución al problema de la justicia

### V.1 Sentido del problema de la justicia y de su solución

El problema de saber qué es la justicia tiene como prolegómeno y base obligada la solución al problema de qué es el saber o conocimiento; pues para alcanzar el conocimiento de la justicia es necesario saber lo que sea el conocimiento (el saber). Platón mismo refiere este planteamiento cuando se pregunta por lo que sea el conocimiento en sí mismo, y no admite como respuesta este o aquel otro conocimiento (ejemplos de conocimiento); pues el pregunta por lo uno e idéntico que se da en cada uno de los casos particulares. Así respecto al conocimiento se hace el mismo planteamiento que respecto a otros grupos de cosas (multiplicidades), como las justicias particulares, las virtudes particulares, las bellezas particulares, etc.; se admite en cada multiplicidad la existencia de algo idéntico, de modo que ya se está dando la respuesta para el caso del conocimiento, pues se dice que lo idéntico a todos los conocimientos particulares es el captar lo infalible, el ser que siempre es y lo es para todos al contrario que la opinión. Se dice al mismo tiempo que el conocimiento es lo que es siempre (lo infalible) y la virtud lo que es siempre, la justicia lo que es siempre, etc.

---

57 Entendido este de un modo muy amplio, que comprende tanto las cosas que tienen materia, como aquellas que son inmateriales (la justicia, la belleza, la virtud, etc.) dependen de las que tienen materia por consistir en una cierta relación entre cosas materiales.

58 Que es el carácter de las Formas-Ideas. Este ser idéntico o inmutable es lo que caracteriza a las Ideas-Formas frente al mundo del devenir, y no el ser en sí mismas, pues de alguna manera Platón admite que hay un mundo físico en devenir en sí mismo al margen de su apariencia sensible (de que se nos aparezca a nosotros). Platón admite de alguna manera que el mundo físico es en sí mismo ser en devenir, que el devenir es su carácter con independencia de que se nos aparezca y nos percatemos de este carácter: en definitiva los sentidos (o bien la razón por medio de los sentidos) si captan algo en sí mismo.

59 Este, sin duda, es para Platón parte de lo que es, pues no es pura nada.

Lo que es siempre es el objeto de conocimiento (por lo que se dice que es algo infalible), o sea la Forma-Idea, y esto incluye al propio conocimiento como objeto de sí mismo en la reflexión: el conocimiento del conocimiento, el saber qué es el saber y no este u aquel saber. El conocimiento o saber es captar lo que siempre es.<sup>60</sup> La justicia será *armonía* o coexistencia de las *tareas propias*, y así como una forma perfecta que imitarían las distintas justicias particulares. La dialéctica es el proceso donde la razón partiendo de las justicias particulares, ancladas en el ámbito de la apariencia sensible y del devenir, se remonta a la Idea-Forma de justicia, a lo uno-formal que hay en todas ellas si bien de modo imperfecto, y que existe como Forma perfecta en el *topos theoretikos* (ámbito puramente inteligible).<sup>61</sup>

## V. 2 La virtud y la justicia como virtud

La justicia es referida como una virtud, por lo que Platón ha de decir lo que sea la virtud; esta es la «capacidad de procurarse lo que es bueno» (y de evitar lo malo);<sup>62</sup> pero aún de un modo más general la virtud es la capacidad que tienen las cosas (tanto las producidas y artificiales como las nacidas) de hacer la tarea que les es propia. O sea, cada cosa tiene una tarea propia o función que realizar, y ha de tener una virtud propia de esa tarea, o capacidad de realizarla; así, por ejemplo, los ojos tienen la tarea de ver y la virtud o capacidad de realizar esa tarea (virtud propia o virtud asociada a esa tarea), la capacidad de ver.<sup>63</sup> La justicia es una *virtud humana*, pues es algo que se dice de los hombres;<sup>64</sup> y por definición, la capacidad de de una tarea propia de algo, una virtud propia de algo para realizar su tarea propia. Ha de establecerse, pues, qué es este algo.

La justicia ha de ser una virtud del alma, aunque se puede objetar a Platón que también ha de serlo del cuerpo, a tenor de la definición final que se dará de justicia como armonía entre partes-tareas propias y considerando que el cuerpo es también un agregado de partes con tareas-funciones propias. Al decir que la justicia es una virtud del alma se ha de interpretar, pues, que el alma tiene tal virtud pero no que esta

60 Puede interpretarse que es lo infalible (un captar infalible) porque es un captar lo infalible o lo que siempre es (y lo que sería para todos si usasen su razón de un modo dialéctico).

61 Lo que Platón dice es que la forma perfecta (Forma-Idea) es algo que no está en la cosa particular, pero no obstante, puede reconocerse en las formas particulares en cuanto estas son imitaciones-aproximaciones a ella. La forma perfecta, *lo que es sí mismo y siempre igual conforme a lo mismo*, solo puede existir en el ámbito de lo inteligible puro.

62 Cf. *Menón*, 77e-78c.

63 Cf. “—Cualquiera que sea su virtud. Porque aún no estoy preguntando eso, sino si la tarea que les es propia realizará bien lo que tiene que realizar con su particular virtud y mal con su deficiencia. —Es verdad lo que dices. —¿Entonces también los oídos, privados de su virtud propia llevarán a cabo mal la tarea que les es propia?”, *La República*, 353b-d.

64 Cf. “—Y los hombres, compañero, ¿no debemos decir que, si se les daña, se hacen peores en lo que respecta a las virtudes humanas? —Desde luego. —¿Y la justicia no es una virtud humana?”, *Ibid*, 335b-c.

sea exclusiva de ella.<sup>65</sup> La justicia será la virtud propia de alguna tarea propia del alma, pero como el alma consta de tres partes o es una fuente anímica que puede girarse y tomar tres direcciones, lo que viene a decir Platón es que el alma tiene tres partes que tienen su tarea propia y por lo tanto su virtud propia o capacidad de realizar esas tareas (actividades). La parte concupiscible ha de poder dirigirse a y obtener el placer sensible<sup>66</sup> y ha de tener la capacidad o virtud de realizar esa tarea que le es propia, y lo mismo cabe decir de las otras dos partes. Según esto la justicia será una virtud de carácter global o aglutinante, en el sentido de que permitirá que partes que de alguna manera coexisten (entran en simbiosis) realicen sus tareas propias conforme a sus virtudes propias; o sea, hace posible una simbiosis de virtudes que es la base de una simbiosis de partes y actividades.<sup>67</sup> Así Platón ya define de entrada lo que sea la justicia, aunque no diga explícitamente que «la justicia es que cada parte realice su tarea propia» o que «la justicia es armonía entre las partes» por cuanto realizan su tarea propia. Esto es una consecuencia inevitable de combinar los conceptos de tarea y virtud propia con la aceptación de que la justicia es una virtud del alma en su conjunto no de una parte de la misma.

### V. 3 La justicia como bien

La justicia es una virtud del alma como totalidad, como también lo es de la ciudad como un todo, pues es algo (una virtud o capacidad) que se dice del o aplica al todo cuando se afirma que hay justicia en tal o cual ciudad (y también, en cual o tal alma).<sup>68</sup> Si el bien de cada cosa es que realice su tarea propia (que realice la actividad que por naturaleza está llamada a realizar) la virtud puede ser redefinida como la capacidad de cada cosa (lo que fuere, algo producido o nacido) de alcanzar su bien, o sea, de realizar su tarea propia.<sup>69</sup> Esta es la definición que da Menón cuando Sócrates dice que el le está preguntando por

---

65 Pues ello desvirtuaría el sentido general y nivel de abstracción con que se dan los conceptos, y así rompería los conceptos mismos y también la argumentación o curso dialéctico (división o diaíresis y unión, que puede ser interpretado como un establecer conceptos y subconceptos; o sea, un ir de los primeros a los segundos o bien, lo que es más habitual, de los segundos a los primeros -generalización inductiva y lógica).

66 Y la satisfacción sensible que le es necesaria al cuerpo y a la vida para mantenerse.

67 Esto es la interpretación sistemática y única posible de Platón, la conclusión inevitable, desde que este afirma que todo (y en especial toda parte en un agregado) tiene una tarea o actividad propia y una capacidad propia para realizarla (virtud propia).

68 Alma y ciudad son los dos casos que Platón menciona y usa para establecer lo que sea la justicia, considerando la ciudad como aquello donde la justicia se manifiesta en letras grandes, y estableciendo una correspondencia entre la justicia (e injusticia) en el alma con la justicia (injusticia) en la ciudad, y afirmando que esta es expresión o proyección (consecuencia) y tiene su origen en el alma.

69 Con lo que más que una redefinición se tiene una reformulación de la definición original, y en todo caso un concepto equivalente.

«una única y misma forma»<sup>70</sup> de virtud o por «algo único en todos los casos».<sup>71</sup>

La virtud, como capacidad de cada cosa de realizar su tarea propia, ha de ser un bien, pues lo que permite alcanzar un bien ha de ser a su vez algo bueno. Cada parte del alma realiza una tarea ordenada a la obtención de un objeto (respectivamente, placer, honor, conocimiento) que habrán de ser considerados como bienes; de este modo la virtud es un bien que permite que cada cosa obtenga su bien tanto en el sentido de que realice su actividad propia (lo que es ante todo su bien, por lo que podemos deducir de lo que dice Platón) como en el de obtener el objeto que persigue, pues todo *arte* y en general toda *actividad*, van dirigidos y recaen en un *objeto*, y este es el *objeto propio* de la actividad; así la opinión y el conocimiento tienen su objeto particular o propio.<sup>72</sup> Así la justicia como virtud ha de ser un bien, y ha de ser el bien o capacidad que consiste en que distintas partes realicen su tarea propia según su virtud propia (recayendo en su objeto propio) de modo que permite a cada parte obtener su bien, o lo que es lo mismo, ser como tiene que ser. Y así la justicia es un bien que permite el bien de cosas que son partes de un todo, de cosas que entran en coexistencia.

Desde aquí se entiende la refutación de las hipótesis de que *la justicia es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos* (definición de Simónides)<sup>73</sup>, y de que es la capacidad del fuerte para satisfacer su apetito, o *lo que conviene al más fuerte* (definición de Trasímaco)<sup>74</sup>. En el primer caso porque la virtud sería algo que produce mal, daña y hace peor, al hombre (el enemigo), y la virtud es algo que ha de procurar el bien del alma.<sup>75</sup> La definición de Trasímaco tampoco es aceptable, por las consecuencias contradictorias que se siguen, pues el objeto y fin de cada arte, así el de la medicina no es el médico, ni el de gobernar el gobernante, ni el de la navegación el piloto, sino respectivamente el enfermo, la tripulación y los gobernados;<sup>76</sup> de modo que la justicia que es una virtud para una totalidad (agregado de partes) no puede ser lo que conviene al más fuerte pues es la capacidad de que cada parte realice su tarea y bien propio y

70 Cf. *Menón* 72c-73a.

71 Cf. *Menón* 73b-d; también “Soc. — Esto es, entonces, según parece, la virtud, de acuerdo con tus palabras: una capacidad de procurarse las cosas buenas.”, *Menón* 77e-78c.

72 Cf. “—Pues bien, eso que proporciona la verdad a lo que se conoce y que otorga su capacidad de conocer al que conoce, di que es la Idea del bien. Y siendo causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como objeto de conocimiento, [...]”, *La República*, 508d.

73 Cf. “—Dime tú, el heredero de la discusión -proseguí-, ¿qué es lo que afirmas que Simónides dice correctamente cuando habla acerca de la justicia? —Que es justo dar a cada uno lo que se le debe. [...]”, *Ibid*, 331e-332a.

74 Cf. “—Escucha entonces —dijo—. Yo afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que le conviene al más fuerte.”, *Ibid*, 338b-339b.

75 Platón no explica con claridad esto, quizá se refiera a que el enemigo dañado sería un hombre que ya no realiza las tareas y funciones que le son propias, la parte racional quedaría sometida a la pasión de la venganza y no alcanzaría a ver su verdadero bien.

76 Cf. *Ibid*, 341d-e.

esto no es la satisfacción del fuerte.<sup>77</sup>

Asimismo, la justicia sería el máximo bien en el alma y en la ciudad, pero no un bien en sí mismo; sería el bien o lo que permite que cada cosa en coexistencia con otras obtenga su bien, y así, en cuanto fundamento del bien de cada parte, sería lo que el alma y la ciudad han de perseguir y alcanzar; pero, como puede apreciarse no es un bien deseado por sí, sino un bien deseado por ser condición de otros bienes. En breve, el máximo bien (la justicia) es un principio para todo otro bien, y el bien de cada cosa es el bien en sí mismo o deseado por sí mismo.<sup>78</sup> Que la justicia sea un bien lo deduce Platón de que el fin de gobernar es tanto el bien como la justicia, por lo que el bien ha de ser la justicia.<sup>79</sup>

#### V. 4 La justicia desde sus efectos: armonía e Idea-Forma de justicia

La que sea la justicia puede verse -según Platón- desde los efectos que produce, pues en los efectos ha de poder captarse la causa en cuanto esta ha de dejar una impronta; en efectos como la felicidad y el bien del alma, y más aún en los de la ciudad, ha de reconocerse la justicia como capacidad de realizar el bien de cada parte. No parece que Platón nos explique con claridad cómo pueda producirse este reconocimiento de la causa en sus efectos; no obstante y en definitiva lo que dice es que la justicia puede reconocerse como armonía (de las partes) en los efectos, así en la felicidad del hombre justo que tiene amigos y disfruta de una vida tranquila y sin temores, al contrario del tirano, personificación de la injusticia extrema que le reduce a un estado de soledad y continuo temor e intranquilidad no pudiendo disfrutar realmente de nada.<sup>80</sup> Si el efecto de la justicia es la *amistad* y la *felicidad*, y todo cuanto se deriva de la unión con los demás, es claro que la justicia ha de ser una *unión y armonía de las partes* (tanto en la ciudad, en el alma, como en cualquier agregado).<sup>81</sup>

La armonía de las partes consistirá en aquella unión y coexistencia de las mismas en las que cada parte puede realizar su tarea propia y alcanzar su bien; de modo que esta unión o armonía es la capacidad que

---

77 Esto es una consecuencia del concepto de virtud, y de la justicia como -podríamos decir- virtud aglutinante o virtud referida a otras virtudes que considera en conjunto y hace posible. Este parece ser el sentido-trama conceptual de fondo en la definición de justicia.

78 Este es el sentido que se desprende del planteamiento conceptual, aunque Platón no sea siempre claro y explícito al respecto. Para la distinción entre *bien buscado por sí mismo* y *bien buscado por sus efectos*, y para el tema de cuál de estos es superior, cf. *La República*, 357a-358a.

79 Esta sería una manera de establecer que la justicia es un bien pero no la única; la principal y más relevante desde el punto de vista arquitectónico y de la argumentación es la que ya hemos expuesto, o sea, que la justicia es una virtud aglutinante-social y que la virtud es la capacidad de realizar la tarea propia.

80 Cf. “—¿Y acaso el tirano no está preso en una cárcel semejante, si su naturaleza es como hemos expuesto, repleto de abundantes miedos y deseos de todo tipo?”, *Ibid*, 579b-c.

81 Cf. *Ibid*, 431d-432a.

permite aquello, y Platón dirá que la justicia (la armonía) será que cada parte realice su tarea propia al unísono que las demás; es decir, que la capacidad de que cada parte individualmente considerada (como algo al margen del todo o considerada en sí misma) realice su tarea propia consiste en que todas las partes realicen en conjunto y coexistencia (al unísono como si se tratase de una orquesta) su tarea propia.<sup>82</sup> Así, para terminar, la armonía en sí misma (no esta o aquella) es lo que expresa la justicia en sí misma, o sea, la Forma-Idea de justicia de la que participan las almas y ciudades justas, o sea, expresa qué es la justicia en sí misma, etc.

## VI. Conclusiones

La teoría de las Formas-Ideas es el fundamento teórico de la doctrina de la justicia como armonía; lo que es en sí mismo y siempre igual es lo único en todos los casos de una multiplicidad sensible, lo que se muestra y reconoce implícitamente en las conversaciones, sin decir lo qué es; y es lo formal puro o puramente inteligible como lo único que permite explicar (dar razón) de la existencia y constante cambio de las cosas materiales (y de sus apariencias sensibles).

La justicia se define desde el concepto de virtud, y más aún desde el de tarea propia de cada cosa, definido como capacidad de cada cosa para realizar su tarea propia; así la justicia es una virtud humana y tiene un carácter aglutinante, pues es la capacidad de que distintas partes en coexistencia pero consideradas individualmente realicen su tarea propia; y esta capacidad o virtud es la armonía o que cada parte realice su tarea propia en conjunción con las demás.

## Bibliografía

Platón (2009). *La República*. Akal de Bolsillo, Madrid.

Platón (2008). *Menón*. Editorial Gredos, Madrid.

Platón (1988). *Fedro*. Editorial Gredos, Madrid.

Platón (2006). *Teeteto*. Editorial Gredos, Madrid.

Aristóteles (2006). *Metafísica*. Editorial Gredos, Madrid.

---

<sup>82</sup> O sea, la armonía es la expresión de la realización conjunta de las tareas, y así es la justicia o lo que permite que cada parte en cuanto elemento individual realice su tarea propia. Esta es una conclusión que nos parece inevitable.