

APROXIMACIÓN AL PROBLEMA DEL MOVIMIENTO EN PLATÓN

IGNACIO GARCÍA PEÑA
Universidad de Salamanca

RESUMEN: Desde que los primeros filósofos comenzaron a reflexionar acerca de la naturaleza, el problema del movimiento se convirtió en tema central de su discusión. La tradición presocrática al completo fue recogida por Platón, quien a menudo toma como punto de partida de su reflexión los fragmentos de Parménides y Heráclito. El filósofo ateniense analizó el movimiento en relación con las regiones visible e inteligible que distingue en el ámbito de lo real, así como el estrecho vínculo que lo une al alma.

PALABRAS CLAVE: movimiento, cambio, reposo, realidad, ser, alma.

Approach to the problem of motion in Plato

ABSTRACT: Since the first philosophers began to reflect about the idea of nature, the problem of motion became a crucial topic in their discussions. The entire presocratic tradition was gathered by Plato, whose reflections are often triggered by fragments of Parmenides and Heraclitus. The Athenian philosopher analyzed motion in relation to the visible and intelligible regions that he distinguishes in the sphere of reality, as well as the fine line that links it to the soul

KEY WORDS: motion, change, rest, reality, being, soul.

INTRODUCCIÓN

Uno de los problemas de la filosofía griega por antonomasia es el del origen y naturaleza del movimiento, pues un tratamiento del mismo puede rastrearse, por breve o confuso que sea, desde el mismo Tales hasta las escuelas del período helenístico, pasando, cómo no, por Platón y Aristóteles. Como se sabe, la distinción entre ciencia y filosofía pertenece a una etapa muy posterior del pensamiento occidental, razón por la cual el estagirita no duda en calificar de físicos y fisiólogos a los primeros filósofos. Cabría, es cierto, hacer mención de la excepción que suponen a este respecto Sócrates y el movimiento sofístico, con ese «giro humanista» que ocasionaron en el devenir de la filosofía griega; especialmente el maestro de Platón quien, según nos cuenta también Aristóteles, no se ocupó en absoluto de las cuestiones referentes a la naturaleza en su conjunto¹, generando así un original modo de filosofar.

Por el contrario, las inquietudes de su más famoso discípulo abarcaban prácticamente todo lo imaginable, convirtiendo la naturaleza (el mundo o región sensible, por seguir su terminología) en uno de los temas centrales de su extensa y profunda obra. Y es que, en ese universo dual que parece constituir la rea-

¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 987b. En adelante, las obras clásicas que se citen por primera vez irán acompañadas de la traducción utilizada entre paréntesis (ARISTÓTELES, *Metafísica*, trad. de T. Calvo, Madrid, Gredos, 1994).

lidad de Platón, la oposición entre lo sensible y lo inteligible constituye el punto de partida de cualquiera que desee ahondar en su filosofía. La región de las Formas o Ideas es aquella en la que todo permanece eternamente inmóvil e inmutable, como la Belleza descrita en el conocido fragmento del *Banquete*,

«que es siempre consigo misma específicamente única, mientras que todas las otras cosas bellas participan de ella de una manera tal que el nacimiento y muerte de estas no le causa ni aumento ni disminución, ni le ocurre absolutamente nada»².

En efecto, la diferencia entre los objetos de estos separados mundos se resalta siempre de manera enfática, pues a lo sensible le está reservado el cambio y la corrupción, el nacimiento y la muerte, el llegar y dejar de ser. Tal es precisamente el sentido del término *γένεσις* y de su correspondiente verbo *γίγνομαι*, del que tantísimas veces se sirve Platón para describir este mundo de apariencias en que ahora nos vemos confinados, dado que toda generación, en cuanto sucede necesariamente en el ámbito temporal, implica su posterior corrupción. La relación de estos conceptos con el de movimiento será evidente en cuanto comprendamos que el empleo de *κίνησις* excede con creces el significado de nuestro término castellano: si pensamos en los movimientos sustancial, cuantitativo, cualitativo y local de que nos habla Aristóteles, descubriremos que tales movimientos se corresponden más bien con el concepto más general de cambio o alteración que con la mera traslación o locomoción, que designa casi en exclusiva lo espacial y local³.

Pensando de nuevo en la filosofía platónica, en relación con el movimiento y lo sensible y su oposición a la región de lo inmutable e imperecedero, se nos aparecen los conceptos de apariencia y realidad, pues según la celeberrima imagen de la *República*, este mundo que se presenta a los sentidos, que por doquier se compone y descompone, no es sino una sombra de la verdadera realidad, valga la redundancia, ya que atendiendo al léxico de Platón verdad y realidad se muestran también equivalentes en la mayoría de los casos. El movimiento es, pues, nada más que una apariencia, una actividad ineludible para todo lo corporal que el filósofo, si recordamos también el *Fedón* y las resonancias órfico-pitagóricas del diálogo, tenderá a despreciar para entregarse a la fría reflexión con el propósito de liberarse de la rueda de reencarnaciones a que se ve sometida el alma⁴.

² PLATÓN, *Banquete*, 211a-b [PLATÓN, *Diálogos*, III (*Fedón*, *Banquete*, *Fedro*), trad. de C. García Gual, M. Martínez y E. Lledó, Madrid, Gredos, 1992].

³ Cf. ARISTÓTELES, *Física*, 225-b, donde además afirma el filósofo que generación y destrucción no son movimientos sino cambios. Platón, en ocasiones, también distingue con claridad ambas acepciones. Sobre lo Uno afirma: «Si se moviese, o bien se desplazaría o bien se alteraría (ἢ φέροιτο ἢ ἀλλοίωτο), dado que son estos los únicos movimientos» (*Parménides*, 138b-c) (PLATÓN, *Diálogos*, V (*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*), trad. de M. I. Santa Cruz, A. Vallejo Campos y N. L. Cordero, Madrid, Gredos, 1992).

⁴ Un gran estudioso como Pierre Aubenque nos dice lo siguiente: «En la tradición de Parménides y Platón el movimiento quedó excluido del ser o, al menos, del ser verdadero, y rele-

ANTECEDENTES

Pero antes de profundizar en los textos platónicos debemos mencionar algo acerca de la decisiva importancia de los filósofos presocráticos por lo que respecta a esta cuestión, tal como se comprueba también con facilidad en numerosos pasajes del *Sofista*. Varios nombres vienen inevitablemente a nuestro pensamiento, entre los que destacan, en primer lugar, los de Parménides y Heráclito. Del filósofo de Éfeso se recuerda siempre aquello de que «es imposible bañarse dos veces en el mismo río»⁵, puesto que «aguas distintas fluyen sobre los que entran en los mismos ríos»⁶. Nada parece permanecer en reposo sino que la naturaleza en su totalidad se agita sin cesar como el fuego, a pesar de que exista una cierta armonía en la constante lucha de contrarios. El conocimiento se hace así casi imposible, del mismo modo que «los buscadores de oro excavan mucha tierra y encuentran poco»⁷, sabiendo además que «lo propio de la naturaleza es ocultarse»⁸. Relata Aristóteles que Crátilo, uno de sus más radicales discípulos, ante la paradoja de afirmar algo acerca de objetos que se encuentran en constante devenir, que son y ya están dejando de ser, «llegó a la conclusión de que no debía hablar y solamente movía el dedo»⁹. En cierto modo, nos vemos abocados al silencio ante una naturaleza que no se deja apresar, pues el verdadero conocimiento requiere de una estabilidad de la que carece lo que aparece a nuestros sentidos; aunque cabe decir que el propio Heráclito apelará a la razón y a lo común, donde puede descubrirse la concordia de lo discordante.

Es Parménides, sin embargo, quien plantea los más arduos desafíos a los pensadores griegos, convirtiéndose en referencia ineludible de todo aquel que pretenda filosofar y reflexionar en torno a la φύσις, siendo también aludido en argumentos de los sofistas en cuestiones de retórica, por la ligazón entre ontología, lógica y gramática que puede descubrirse en sus versos. Más que unión, como veremos, lo que hay es indistinción, pues con frecuencia caemos en el error de aplicar conceptos que aún no existían a filosofías pretéritas tal como, según parece, hizo el propio Aristóteles al emplear sus cuatro causas para clasificar a la mayoría de los presocráticos¹⁰. Así pues, Parménides expuso en su

gado a la categoría de simple apariencia o, en el mejor de los casos, de forma disminuida o degradada de ser» (AUBENQUE, P., «La actualidad de Aristóteles», en *Daimon. Revista de Filosofía*, 22, 2001, p. 14). Citamos este fragmento como opinión general que sirve de punto de partida y que, como señala el propio prestigioso investigador, debe ser detallada y matizada.

⁵ DK 22 B 91. Los fragmentos de los presocráticos se citan por la versión castellana de la clásica colección: KIRK, G. S. - RAVEN, J. E. - SCHOFIELD, M., *Los filósofos presocráticos*, trad. de J. García Fernández, Madrid, Gredos, 1987.

⁶ DK 22 B 12.

⁷ DK 22 B 22.

⁸ DK 22 B 123.

⁹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 987a.

¹⁰ Esto parece aceptado por la mayoría de los historiadores de la filosofía antigua. Como señala Cornford, hace tiempo que estamos liberados del «hábito de Aristóteles de conside-

poema que sólo el Ser (lo que es o lo ente) puede ser pensado y expresado pues, ¿cómo afirmar algo de lo que no es? Ha de ser, además, eterno e imperecedero, ya que del no Ser no puede surgir lo que es.

«Los filósofos jonios habían dicho que el mundo era una cosa, pero que se convertía en muchas. Mas, preguntaba Parménides, ¿tiene algún significado real la expresión “convertirse en”? ¿Cómo puede decirse que una cosa cambie, como vosotros decís, por ejemplo, que el aire se cambió o convirtió en agua y en fuego? Cambiar significa “convertirse en lo que no es”; pero decir de lo que no es que es, es mentir, sencillamente»¹¹.

Según el filósofo de Elea, no debemos dejarnos engañar por esa apariencia de cambio y movimiento sino emplear el razonamiento para entender que si algo es, entonces no puede no ser. La estricta lógica nos enseña que no existe el vacío, pues tal cosa implicaría afirmar que existe lo que no es, lo inexistente. Y, siendo así, es imposible el movimiento, pues nada puede desplazarse hacia lo que no existe sino que todo ha de ser inmóvil y debe permanecer, podríamos decir, en sí mismo.

«Por tanto, queda extinguido el nacimiento e ignorada la destrucción»¹².

El problema para los filósofos posteriores será el de intentar salvar las apariencias, el de conciliar la evidencia de generación y corrupción con la poderosa argumentación de Parménides¹³, que elimina radicalmente toda κίνησις y γένεσις.

Según quiere gran parte de la historiografía filosófica, con estos dos grandes pensadores se va abriendo esa brecha entre el mundo del pensamiento y el de la sensación, que culminará con la tajante escisión que encontramos en la filosofía platónica, en la cual no es posible pensar o conocer la región del movimiento ni percibir, sino sólo «inteligir» los entes inmóviles y eternos. Pero antes de avanzar hasta el filósofo ateniense podemos recordar soluciones como la de Empédocles, quien postula cuatro raíces igualmente indestructibles que, por lo tanto, nunca dejan de ser, pues se agrupan y disgregan según ciclos. Y así, a pesar de introducir el Amor y el Odio, que parecen constituir principios de movimiento de un sustrato que se transforma incesantemente:

Otra cosa te diré: no existe nacimiento de ninguno de los mortales, ni un fin en la funesta muerte, sino sólo la mezcla y el intercambio de lo mezclado existen, y esto es llamado por los hombres «nacimiento»¹⁴.

rar a las ideas de sus predecesores como anticipaciones más o menos perfectas de una o más de sus propias cuatro causas» (CORNFORD, F. M., *Principium sapientiae: los orígenes del pensamiento filosófico griego*, Madrid, Visor, 1987, p. 193).

¹¹ GUTHRIE, W. K. C., *Los filósofos griegos*, Madrid, F.C.E., 2003, p. 58.

¹² DK 28 B 8.

¹³ Sobre Parménides como punto de referencia en el devenir de la filosofía griega puede verse: SEGURA PERAITA, C., «Una interpretación de la concepción de la *physis* entre los presocráticos. Antes y después de Parménides», en *Contrastes: Revista interdisciplinaria de filosofía*, 6, 2001, pp.143-160.

¹⁴ DK 31 B 8.

Aún no era posible encontrar el modo de superar la imponente lógica de Parménides para volver a introducir el movimiento en el ámbito de lo real. Aunque cabe destacar la valiente propuesta de Leucipo y Demócrito, a quienes Platón nunca menciona, a pesar de que estamos convencidos del profundo conocimiento (que incluía una buena dosis de rechazo) que el ateniense tenía del atomismo de aquellos. Aún sin resolver la aporía y la inherente contradicción que implicaban sus palabras, se atrevieron a afirmar que el no ser también es, que, de una manera un tanto imprecisa, el vacío existe, que la nada tiene cierto tipo de realidad, en cuanto espacio en el que se mueven los átomos, que configuran la naturaleza en su totalidad.

«Por esto afirman que el ser no es en mayor medida que el no ser, porque tampoco el vacío es menos real que el cuerpo»¹⁵.

En este atomismo se destaca, en primer lugar, un materialismo que todo lo explica por medio del choque y contacto entre los cuerpos, incluso la vista y el pensamiento; en segundo, un determinismo en el que nada puede escapar a la necesaria concatenación entre causas y efectos; y en tercero, una física en la cual lo único inalterable son los átomos y sus incesantes movimientos, que implica la aceptación de dos niveles de realidad, a saber, el de los cuerpos y el del vacío, que al mismo tiempo es algo así como una nada, un no ser.

MOVIMIENTO Y APARIENCIA

Según una explicación clara y sencilla, y a pesar del aparente desinterés de Sócrates en estas sutiles cuestiones, Platón realizó una tajante división de la realidad, en buena medida influenciado por Heráclito y Parménides y por toda la tradición filosófica griega. Como se comprueba de manera paradigmática en el *Fedón* y la *República*, lo parmenídeo se asocia a una región inteligible en la que habita un número indeterminado (al menos para los lectores) de Ideas o Formas, objetos supremos de pensamiento, caracterizados por la inmutabilidad y eternidad, cuyo conocimiento ha de servir de guía al individuo y que, en ciertos pasajes, parecen incluso desempeñar una función de causa eficiente del mundo visible. Por otra parte, como ya señalara Heráclito, lo que aparece a nuestros sentidos se define precisamente por el movimiento, por la inestabilidad, el nacer y el devenir. Por eso Platón les otorga, digamos así, otra esfera de la realidad, una región propia que no puede conocerse verdaderamente, pues la ciencia se vincula con lo que es, no con aquello que constantemente está «dejando de ser». De lo cambiante, así pues, sólo podemos tener opinión, la cual no ha de resultar válida si lo que se pretende es la estabilidad y la precisión en el ámbito individual y en la esfera política, los cuales no eran enteramente separables en la época de Platón. Tal como sabemos hoy gracias a los enormes avances de la físi-

¹⁵ DK 67 A 6.

ca teórica del siglo xx, espacio y tiempo no pueden considerarse aisladamente y nuestro filósofo sabía bien que todo lo corporal, en cuanto ocupa un lugar en el espacio, está sometido necesariamente al tiempo, que todo lo mueve, lo transforma y, en último término, lo deteriora y descompone. En consecuencia, lo real no es otra cosa que aquellos objetos de pensamiento, atemporales, inmutables, imperecederos, ajenos por completo al movimiento, a lo espaciotemporal.

Todo esto, aun cuando así explicado pueda parecer sencillo y adecuado a los textos de Platón, contiene también una buena dosis de ingenuidad. Casi con independencia del tema que se estudie o analice del corpus platónico, contiene siempre una enorme cantidad de matices y detalles, en torno al significado de los cuales ni siquiera los más aplicados y brillantes estudiosos son capaces de ponerse de acuerdo. Parménides, según hemos dicho, negó la existencia de todo movimiento, dado que sólo existe lo que es y el devenir implica la realidad de lo que no es, lo cual aparece como absurdo a un despierto razonamiento. Platón, por su parte, parece establecer, según los conocidos pasajes de la *República*, distintos grados de conocimiento que se corresponden con determinados «niveles de realidad». No obstante, si repetimos de acuerdo con el filósofo de Elea que el ser es y el no se no es, ¿con qué legitimidad podemos hablar de una realidad intermedia entre la existencia y la inexistencia? Parece más fácil aceptar y comprender aquello de que la opinión media entre la ciencia y la ignorancia, que la suposición de una región a medio camino entre el ser y el no ser.

No es nuestro propósito el esclarecimiento del significado de ser (εἶναι) o realidad (τὸ ὄν) en la filosofía platónica¹⁶, pues además parece una empresa demasiado arriesgada, aunque en cierto modo la alusión al asunto resulta inevitable. Sin embargo, en contra de una rígida interpretación que hace de Platón un asceta alejado del mundo de las apariencias y el movimiento, que buscó negar lo sensible de acuerdo con la lógica de Parménides,

«hay una verdad histórica en la afirmación de que el objeto de la doctrina de las Formas no fue abolir el mundo sensible, sino salvarlo»¹⁷.

La simple observación muestra que no habitamos en la región de lo atemporal e inmutable; muy al contrario, las apariencias dan la razón a Heráclito, cuando afirmó «que los seres se mueven todos y que nada permanece»¹⁸. No obstante, como intentaremos mostrar, aun cuando no puede negarse la influencia órfico-pitagórica y la superioridad abrumadora de lo espiritual y trascendente respecto a lo corporal, tampoco resulta apropiado el clásico retrato de Platón señalando hacia arriba y separando dos regiones en lo real de una vez para siem-

¹⁶ Una discusión detallada de este tema, con referencias a distintas interpretaciones, puede verse en: GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1990, vol. IV, pp. 474-478, y CROMBIE, I. M., *Análisis de las doctrinas de Platón*, Madrid, Alianza, 1988, vol. II, esp. pp. 381-412.

¹⁷ GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, op. cit., vol. IV, p. 477.

¹⁸ PLATÓN, *Crátilo*, 401d [PLATÓN, *Diálogos*, II (*Gorgias*, *Menéxeno*, *Eutidemo*, *Menón*, *Crátilo*), trad. de J. Calonge, E. Acosta, F. J. Oliveri y J. L. Calvo, Madrid, Gredos, 1987].

pre. En primer lugar, él fue el primero en detectar las imprecisiones de muchos de sus postulados y el que más y mejores objeciones planteó a sus propias teorías; además, no se ha de perder de vista el carácter dialógico del pensamiento platónico (y del pensamiento en general según Platón), lo cual permite constantes reformulaciones de un mismo tema, al tiempo que parece imposibilitar dogmas o teorías definitivos, ya que la sabiduría es sólo propia de los dioses y la filosofía es su búsqueda, pues nadie se afana por conseguir lo que ya posee.

Siguiendo con la cuestión anterior, observaremos cómo Platón se desliga progresivamente de la concepción de Parménides, a pesar del enorme respeto que siempre muestra hacia él. El filósofo ateniense, ya desde la *República*, desea otorgar cierto grado de realidad a la región sensible, que no posee los atributos del Ser parmenídeo ni puede reducirse a una nada o a lo inexistente. Aún no iniciará un análisis detallado de los planteamientos del filósofo de Elea, pero nunca negará realidad al mundo cambiante, aunque sólo con dificultades pueda expresar el tipo de existencia que le corresponde. A pesar de la disyunción excluyente que se plantea entre ser y no ser, encontramos en el mito o símil (según se quiera) de la caverna una gradación de lo real difícilmente discutible. Se nos dice que los objetos son más reales (*μᾶλλον ὄντα*) que las sombras que proyectan, y sabemos que, después del símil de la línea, lo mismo puede afirmarse de la relación entre las regiones sensible e inteligible. En qué consista exactamente esa «superioridad ontológica» es algo que no sabemos con exactitud, pues el más y el menos no parecen poder numerarse. Por el ejemplo de la sombra quizá podamos deducir que existe cierta dependencia, ya que sin el objeto (y, por supuesto, la luz) no es posible tal sombra¹⁹. Así, a pesar de que generalmente se destaca el hiato que Platón abre entre las dos regiones y muy pocas veces se presta atención a sus vínculos:

«Es preciso indicar, no obstante, que un aspecto básico del platonismo es ver lo sensible como proyección o “reflejo” de lo inteligible, mas no como regiones o mundos desconectados»²⁰.

Al margen de la, a juicio de Platón, incompleta teoría de Anaxágoras acerca de la naturaleza y función del νοῦς o inteligencia, es posible afirmar que fue el primer pensador que realizó una nítida distinción entre lo corporal y lo espiritual (por emplear términos más modernos), entre materia y forma, aunque fuese Aristóteles quien desarrollase esta y otras sutiles distinciones. En cierto modo, parece como si lo inteligible descendiese del ser de Parménides y lo sensible del incesante flujo al que se refiere Heráclito. Más adelante explicaremos lo inapropiado de la primera afirmación. Ahora debemos comentar algo más acerca de nuestro cambiante mundo. En obras como *Fedón*, *República* o *Timeo*, lo sensible se define por su relación con lo inteligible, destacándose las diferencias y semejanzas y,

¹⁹ Es cierto que no resulta fácil admitir este punto, dado que, a pesar de ser mi reflejo, la sombra también es real. Y, aunque no haya hijo sin padres, estos no son más reales que aquel.

²⁰ ASENSIO, F. H., «Heráclito y Parménides: maestros de sabiduría», en *A Parte Rei: revista de Filosofía*, 57, 2008, p. 3.

dicho sea de paso, describiéndose de distintas maneras en los diferentes diálogos²¹, pues la teoría parece variar en función del uso de los conceptos de participación (μέθεξις), presencia (παρουσία) o imitación (μίμησις). La región visible es, como se sabe, objeto de percepción pues, si lo semejante conoce lo semejante, es necesario que conozcamos lo corporal por medio de nuestro propio cuerpo. Y es en el *Teeteto* donde Platón dedica mayor atención a la percepción (αἴσθησις) y su relación con el conocimiento, prescindiendo, curiosa e intencionadamente, de la doctrina metafísica expuesta en las obras inmediatamente anteriores:

«El propósito del diálogo es, pues, examinar y rechazar la pretensión del mundo sensible de proporcionar lo que Platón llamará “conocimiento”. Se excluye a las Formas con la intención de probar si es posible prescindir de ellas; y la conclusión negativa de toda discusión apunta a lo que ya Platón había enseñado antes del descubrimiento de las Formas: que sin ellas no hay posibilidad de conocimiento alguno»²².

Esta opinión parece muy plausible, aunque también puede entenderse que Platón está rechazando cualquier definición de conocimiento²³ y que la alusión a las Formas no habría solucionado tal problema. Aunque aquí nos interesa el movimiento más que el conocimiento, no cabe dudar de que Platón afirmaba la posibilidad de algún tipo de conocimiento, sea o no definible, pues este no es en absoluto independiente de la naturaleza de sus objetos, motivo por el cual los entes inmutables e inteligibles habrían aportado soluciones a las aporías presentes en el diálogo.

En el *Teeteto*, como se sabe, hay una mezcolanza de doctrinas de diferentes filósofos, especialmente del devenir de Heráclito y el «hombre medida» de Protagoras. Si las cosas son como aparecen a cada individuo (y así, la percepción es siempre infalible) se debe a que no poseen un ser en sí mismas, independiente de quien las conoce. Así se lo explica Sócrates a Teeteto:

«También yo te voy a hablar de una doctrina que no es nada vulgar. Afirma, en efecto, que ninguna cosa tiene un ser único en sí misma y por sí misma y que no podrás darle ninguna denominación justa, ni decir que es de una clase determinada (...) Ciertamente, todo lo que decimos que es (εἶναι), está en proceso de llegar a ser (γίγνεται), a consecuencia de la traslación, del movimiento y de la mezcla de unas cosas con otras, por lo cual no las denominamos correctamente. Efectivamente, nada es jamás, sino que está en proceso de llegar a ser. Y en esto, uno tras otro los sabios, excepto Parménides, están de acuerdo, tanto Protagoras como Heráclito y Empédocles»²⁴.

A este último corresponde la teoría de la mezcla (κρᾶσις), pues como hemos visto, consideraba que todo se unía y descomponía según ciclos, a pesar de sus

²¹ Una de las mejores obras a las que acudir para ampliar esta información es, sin duda, el ya clásico: ROSS, D., *Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1986.

²² CORNFORD, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, Barcelona, Paidós, 1983, p. 40.

²³ Es la opinión que encontramos en ROBINSON, R., «Forms and Error in Plato's *Theaetetus*», en *The Philosophical Review*, 59, 1, 1950, pp. 3-30.

²⁴ PLATÓN, *Teeteto*, 152d-e [PLATÓN, *Diálogos*, V (*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*), *op. cit.*].

vínculos con los postulados de Parménides. Aunque bien pudiera ser que tal mezcla tenga que ver con la ausencia del ser en sí, pues si nada es ni posee nada propiamente, no podemos decir que el viento sea frío ni caliente, pues quizá sea una cosa para mí y otra para ti. Lo importante de este fragmento es, como se ve, la imposibilidad del conocimiento y de la afirmación, consecuencias inevitables de la teoría del flujo universal. No podemos, según esto, afirmar nada de los objetos; e incluso deberíamos rechazar términos como «ser» o «esto», que aluden a una inmovilidad ficticia. Omitiremos aquí las consecuencias que todo esto tiene en el plano epistemológico y que se desarrollan a lo largo del diálogo, para centrarnos en la inestabilidad constitutiva de la región sensible que Platón parece aceptar:

«La doctrina cuenta con indicios suficientes a su favor de que aquello que tiene la apariencia de ser y el devenir son producidos por el movimiento (ὅτι τὸ μὲν εἶναι δοκοῦν καὶ τὸ γίνεσθαι κίνησις παρεχέι), y el no ser y el perecer por el reposo»²⁵.

El movimiento, que según dijimos resulta inseparable de todo cuanto aparece en el espacio y el tiempo, es el causante de la inestabilidad de lo sensible. En efecto, aunque tengamos la percepción de un objeto en un momento y lugar concretos, no puede hablarse de verdadero conocimiento, dado que al instante la cosa dejará de ser lo que es (o lo que parecía ser) para devenir otra distinta. La mutabilidad constitutiva de nuestro mundo nos conduce sin remedio a una situación de perplejidad, en la cual nuestro lenguaje resulta inapropiado y nuestro conocimiento, o bien una ilusión frente a una realidad móvil que quizá ni siquiera merezca tal nombre, o bien una experiencia subjetiva (no algo objetivo ni tan sólo intersubjetivo) igualmente incomunicable. Empleando una terminología posterior, diríamos que nuestro conocimiento opera con conceptos, que al menos implican cierta estabilidad en los objetos correspondientes, la posesión de ciertas cualidades y la posibilidad de su predicación. Por eso, dice Aristóteles,

«si no existe algo aparte de los individuos y los individuos son infinitos, ¿cómo es posible alcanzar ciencia de las cosas infinitas? En efecto, conocemos todas las cosas en la medida en que se da algo que es uno, idéntico y universal»²⁶.

Si, como en la discusión del *Teeteto*, nos atenemos al mundo de sombras que es nuestra caverna, agitadas constantemente por la luz proveniente del fuego (imagen que adquiere un sentido aún mayor), no nos cabe otra cosa que hacer conjeturas acerca de las mismas. Sabemos que, para Platón, el ser o realidad de las cosas no está enteramente en ellas, no es inmanente sino trascendente, con la cual se relacionan, en palabras del propio Aristóteles, de manera confusa aunque expresada muy poéticamente. Sea que lo sensible «participe» de lo inteligible, o que se haya conformado siguiendo paradigmas inmutables, el movimiento

²⁵ *Ib.*, 153a.

²⁶ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 999a.

hace que todo cuanto vemos, oímos o tocamos se desvanezca tarde o temprano. Incluso, aun cuando alguien, incluso aquel filósofo rey que parece demandarse en la *República*, alcance el supremo conocimiento de los inmutables objetos inteligibles, su conducta deberá atenerse a las particulares condiciones que nuestro mundo presenta; como, por ejemplo, las personas a las que afecta o el momento en que se lleva a cabo. Acerca de la aplicación de las leyes, que se pretenden universales por derivarse del conocimiento de lo inteligible, a las circunstancias particulares a las que hemos de enfrentarnos, Platón nos dice lo siguiente:

«Las desemejanzas que existen entre los hombres, así como entre sus acciones, y el hecho de que jamás ningún asunto humano —podría decirse— se está quieto, impiden que un arte, cualquiera que sea, revele en ningún asunto nada que sea simple y valga en todos los casos y en todo tiempo»²⁷.

Así pues, este mundo dominado por el movimiento parece no querer dejarse apresarse, dado que el conocimiento como tal versa sobre lo universal, que goza de una estabilidad que nuestros sentidos no perciben. Por otro lado, ni siquiera el más elevado saber permite una fácil aplicación, puesto que nuestros actos están insertos en el tiempo y el espacio y no pueden evadir la mutabilidad que llevan consigo.

ALMA Y MOVIMIENTO

No obstante todo esto, en adelante habremos de ver que no todo lo relacionado con el movimiento resulta tan molesto. Es destacable, frente a interpretaciones que hacen de Platón un pensador estricto y severo centrado exclusivamente en la contemplación de lo inteligible, la preocupación del filósofo por las condiciones de aplicación de lo universal a lo particular, de lo inmutable a lo temporal, pues no se debe olvidar que, ya en la *República*, cuando aún se está exponiendo, no revisando, lo principal de sus tesis metafísicas, no se permite al prisionero liberado quedarse en la región gobernada por el sol, sino que se le debe obligar a descender de nuevo a la caverna a poner en práctica sus nuevos conocimientos²⁸. Se comprobará, además, que en el *Fedro* la propia dialéctica se ha convertido ya en un doble proceso, ascendente y descendente, que busca el universal para proceder después a la distinción de las especies del género²⁹, a la consideración de las diferencias y lo particular, que es aquello a lo que nos enfrentamos como miembros de la región sensible.

²⁷ PLATÓN, *Político*, 294a-b [PLATÓN, *Diálogos*, V (*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*), *op. cit.*].

²⁸ Cf. PLATÓN, *República*, 519c-520a (PLATÓN, *La República*, trad. de M. Fernández-Galiano, Madrid, Alianza, 1988).

²⁹ Cf. PLATÓN, *Fedro*, 265e-266b. Sobre este fundamental aspecto de la filosofía platónica son muy recomendables: ROBINSON, R., *Plato's earlier dialectic*, Oxford, Oxford Clarendon Press, 1953; STENZEL, J., *Plato's method of dialectic*, New York, Arno Press, 1973.

Continuando con el movimiento, encontramos en el *Teeteto* un fragmento sumamente interesante:

«¿Y no es por el aprendizaje y por la práctica (que son ambos movimientos) por lo que el alma adquiere sus conocimientos, preserva su adecuada disposición y se hace mejor, mientras que, debido al reposo, como es la falta de práctica y de cultura, no aprende nada y olvida lo que haya aprendido?»³⁰.

Si recordamos la concepción de la φύσις en los presocráticos, veremos con claridad que, a excepción de Parménides y los miembros de su escuela, todo en ella es movimiento, es tanto la sede como la fuerza causante de generaciones y destrucciones; y en tal sentido puede, sin duda, afirmarse que la naturaleza es δύναμις, pues si perdiera esa capacidad de ponerlo todo en movimiento, dejaría de ser lo que es. Pensemos a continuación en el estado sano de un cuerpo humano: respira sin cesar, la sangre fluye, se nutre con comida y bebida, los músculos se ejercitan y fortalecen, etc. El movimiento es, desde luego, un impedimento para el conocimiento preciso, pero resulta esencial para la salud del cuerpo y del alma. El aprendizaje (μάθησις), como se comprueba en los propios diálogos platónicos, es un proceso que nunca concluye y que se debilita sin la correspondiente práctica (μελέτη).

El movimiento, en consecuencia, es bueno y necesario para cuerpo y alma, para la vida en su conjunto y en todas sus formas.

«—Contéstame entonces —preguntó él—. ¿Qué es lo que ha de haber en un cuerpo que esté vivo?

—Alma —contestó.

—¿Y acaso eso es siempre así?

—¿Cómo no? —dijo él.

—Por tanto, a aquello a lo que el alma domine, ¿llega siempre trayéndole la vida?

—Así llega, ciertamente —contestó»³¹.

En este fragmento del *Fedón* se quiere mostrar que, del mismo modo que lo par no admite lo impar, como ninguna cosa su contrario, aquello que es principio de vida, que la infunde a todo aquello a lo que se une, no puede admitir la muerte. El alma, aunque ningún argumento convenza enteramente a Simias y Cebes, se nos muestra como algo inmortal, alejada, desde esa perspectiva, de todo cuanto tiene que ver con el cuerpo, que se mueve y se corrompe sin cesar. En el *Fedón*, más que en ningún otro diálogo, precisamente por ser el primero en que se expresa explícitamente la distinción entre lo sensible y lo inteligible, se abre una brecha entre cuerpo y alma, en consonancia con la poderosa influencia del orfismo y el pitagorismo. Además de la inmortalidad de ese principio de vida, Platón desea establecer la existencia de aquellos entes inmutables, que no se perciben mediante los sentidos sino que estos, muy al contrario, y casi a semejanza del proceder de Parménides, se muestran como un

³⁰ PLATÓN, *Teeteto*, 153b-c.

³¹ PLATÓN, *Fedón*, 105c-d [PLATÓN, *Diálogos*, III (*Fedón*, *Banquete*, *Fedro*), *op. cit.*].

impedimento. Cuando el alma es capaz de meditar libre de las ataduras del cuerpo y por sí misma:

«Entonces se orienta hacia lo puro, lo siempre existente e inmortal, que se mantiene idéntico (εἰς το καθαρὸν τε καὶ αἰεὶ ὄν καὶ ἀθάνατον καὶ ὡσαύτως ἔχον), y, como si fuera de su misma especie se reúne con ello, en tanto que se halla consigo misma y que le es posible, y se ve libre del extravío en relación con las cosas que se mantienen idénticas y con el mismo aspecto, mientras que está en contacto con éstas»³².

Un texto como este no resulta sorprendente a ningún lector de Platón, que siempre tendrá presente la preeminencia y preexistencia del alma con respecto al cuerpo, sabiendo además que, en obras posteriores, se distinguirán partes o facultades en el seno de aquella, entre las cuales se destaca nuestra capacidad de pensamiento y raciocinio. Sin embargo, la comparación de los dos pasajes citados del *Fedón* mostrará ciertos matices aparentemente contradictorios. En el último se comprueba la intención platónica de emparentar el alma con las Formas trascendentes, dado que sólo ella tiene acceso a lo inteligible y es además inmortal, que son inmutables y eternamente idénticas. Pero si el alma es principio de vida y le corresponde la vida como atributo fundamental, su parentesco con las Formas puede resultar algo confuso, pues no se ve cómo algo vivo, no siempre idéntico a sí mismo, podría ser συγγενής, término que aquí no quiere decir innato o congénito, sino pariente, semejante, que comparte un mismo γένος.

Todo lo que venimos diciendo nos conduce sin remedio a la mención de ciertos pasajes de *Fedro* y *Sofista*, en los cuales el filósofo ha ahondado y ofrecido ingeniosas soluciones a los problemas que presentan sus propias tesis. El alma aparece siempre como aquello divino que hay en el hombre, aunque tampoco pueda negarse el carácter móvil y procesual de todas sus acciones y afecciones. Ambos elementos se combinan en el sugerente argumento del segundo discurso de Sócrates en el *Fedro*:

«Toda alma es inmortal, pues lo que siempre se mueve (ἀεικίνητον) es inmortal. Pero aquello que se mueve por otro y por otro es movido, por tener cesación de movimiento, tiene cesación de vida. Únicamente, pues, lo que se mueve a sí mismo (τὸ αὐτὸ κινουῦν), como quiera que no se abandona a sí mismo, nunca cesa de moverse, y es además para todas las cosas que se mueven fuente y principio de movimiento (πηγὴ καὶ ἀρχὴ κινήσεως)»³³.

La vida es esencialmente movimiento, razón por la cual el alma infunde al cuerpo ambas cosas. Pero, según parece deducirse, la κίνησις constitutiva de todo lo sensible no es necesariamente fuente de corrupción, sino sólo aquel movimiento que no es propio y autogenerado, el que procede de algo externo. Curiosamente, y de manera opuesta a lo que podíamos esperar a tenor del *Fedón*,

³² *Ib.*, 79d.

³³ PLATÓN, *Fedro*, 245b-c (PLATÓN, *Fedro*, trad. de L. Gil, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970).

la inmortalidad del alma se sustenta en el movimiento, puesto que proviene de sí misma y, según piensa Platón, no existe motivo alguno por el cual pueda dejar de moverse y de vivir.

Encontramos dos claros antecedentes a este argumento platónico. En el primero, según la interpretación de Aristóteles, el más antiguo de los filósofos se interrogó ya acerca de la naturaleza de la vida y el movimiento, atributos de todo lo animado; aunque es complicado, según hemos dicho, comprender aquellos antiguos pensamientos sobre la base de conceptos posteriores:

«Parece que también Tales, a juzgar por lo que de él se recuerda, supuso que el alma es principio de movimiento, si es que afirmó que el imán tiene alma porque mueve al hierro»³⁴.

Mucha mayor semejanza se observa al comparar el texto platónico con uno de los fragmentos del pitagórico Alcmeón, quien

«piensa que el alma es una naturaleza que se mueve a sí misma, con movimiento eterno y que, por esta razón, es inmortal y semejante a los dioses»³⁵.

La eternidad es el atributo propio de lo divino y el alma humana también lo posee, puesto que se mueve a sí misma y no es movida por otra cosa. Y parece que Platón en su argumento ha combinado la inmortalidad, destacada ya, como es natural, por un pitagórico, con la doctrina, de carácter físico, que tanto preocuparía más tarde a Aristóteles, del origen y principio de movimiento. Este es ya, lo quiera o no Parménides, absolutamente evidente e innegable, pues lo encontramos en cada uno de nosotros. Si «lo mismo es pensar y ser»³⁶ parece que, primero, lo pensado existe, si es que no puede pensarse lo que no es; segundo, ha de existir también el pensamiento, que aparece como correlato de lo real en nuestra inteligencia, como fenómeno o representación, según denominaciones más modernas; tercero, y recordando la célebre máxima cartesiana, quien piensa existe, pues no puede negarse que el pensamiento provenga de un sujeto, de algo real, que existe. Así, parece que poco a poco Platón va tomando conciencia de la necesidad de corregir a Parménides en algunos aspectos y anticipando críticas posteriores.

El movimiento, aunque Platón no nos hable del paso de la potencia al acto, es lo constitutivo de la φύσις. Según el explícito argumento de estagirita, que en cierto modo se encuentra implícito en el de su maestro, dado que muchas cosas se mueven debido a otras, es decir, son movidas, es necesario, si no queremos llevar este proceso hasta el infinito, que exista algún principio de movimiento, que siguiendo sus postulados debe mostrarse como primer motor y actualidad pura. Mencionamos con anterioridad la teoría atómica de Leucipo y Demócrito, y ahora no sorprende, a pesar de la sutileza de su planteamiento, que Platón y Aristóteles la rechacen:

³⁴ DK 11 A 22. Cf. ARISTÓTELES, *Acerca del alma*, 405a.

³⁵ DK 24 A 12.

³⁶ DK 28 B 3.

«Ellos afirman, en efecto, que los átomos se mueven por colisiones y choques mutuos, pero no dicen, sin embargo, de dónde procede el movimiento natural; pues el movimiento por colisión mutua es violento y no natural, ya que el movimiento violento es posterior al natural»³⁷.

Lo que ocurre, en definitiva, es que no postulan un principio de movimiento, siendo así una teoría incompleta, que además, muy al contrario de aquellos filósofos, niega a la inteligencia un papel activo en la naturaleza.

Como se sabe, Aristóteles presentará tal principio como Motor inmóvil, aquello que mueve sin ser movido, acto puro sin potencia.

«Es pues, obvio, que piensa lo más divino y excelente, y que no cambia, pues el cambio sería a peor y constituiría ya un movimiento»³⁸.

Toda μεταβολή es necesariamente κίνησις, cosa que no conviene a la esencia del primer motor. No obstante, sin intención de profundizar en la física y metafísica aristotélicas³⁹, podemos pensar que quizá no satisfaría a Platón aquella expresión de pensamiento del pensamiento (νόησις νοήσεως), pues si bien Aristóteles lo consideraba pura actualidad, acto permanente de autoconocimiento, el filósofo ateniense hablaría de actividad y proceso. La propia terminología nos sugiere tales ideas, como sucede también a propósito de la φύσις, con ese sufijo tan característico del vocabulario filosófico griego. Por este motivo Platón, del *Fedro* en adelante, omitirá la inmovilidad como constitutiva del alma, basando su inmortalidad en su capacidad motora y automotriz.

Si volvemos a aquel diálogo encontraremos que al argumento acerca de la inmortalidad le sigue eso que se conoce como «mito del carro alado». Si en el *Fedón* el filósofo presentó el alma como simple, unitaria y emparentada con lo inteligible e inmutable, en el *Fedro*, a pesar de que se desea conservar la idea de unidad, encontramos la metáfora del tiro dirigido por un auriga y remolcado por dos caballos alados, con lo cual resulta difícil pensar en una imagen sugiera mejor el movimiento. Sean partes, facultades o poderes, los tres representan las actividades y los conflictos que hallamos en el seno mismo del alma, de acuerdo con la distinción que ya se había anticipado en la *República*. Platón nos dice que el símil sirve para mostrar la conjunción de fuerzas (δυνάμεις) del alma, la cual, por otra parte, no pertenece exclusivamente a la condición encarnada de los seres humanos, sino que constituye su eterna naturaleza y permanece del mismo modo en aquellas revoluciones astrales que realizamos junto a los séquitos de los dioses, cuyas almas poseen también esa estructura, aunque los caballos son de mejor

³⁷ DK 67 A 6.

³⁸ ARISTÓTELES, *Metafísica*, 1074b. Cf. El capítulo noveno del libro XII al completo.

³⁹ Sobre el movimiento en la filosofía aristotélica existe abundante bibliografía, que puede consultarse en las ediciones castellanas de la *Física*. Aquí tan sólo destacamos algún estudio general: JUDSON, L., *Aristotle's Physics: a collection of essays*, Oxford, Clarendon Press, 1991; SACHS, J., *Aristotle's Physics: a guided study*, New Brunswick, Rutgers University Press, 1995; BROADIE, S., *Nature, change, and agency in Aristotle Physics: a philosophical study*, Oxford, Clarendon Press, 1982.

carácter y no generan conflicto alguno, pues se mantienen siempre en perfecta armonía⁴⁰. Las almas humanas, no obstante, pueden perder sus alas y caer hasta instalarse en un cuerpo, que en adelante gobiernan.

Antes de avanzar hasta el *Sofista* y habiendo mencionado el concepto de armonía y la condición tripartita del alma, no queremos omitir un pasaje de la *República* que, en cierto modo, constituye un antecedente. Los guardianes, como se sabe, se iniciarán en el estudio de las matemáticas, que suponen una magnífica introducción al conocimiento de lo inmaterial e inteligible. Así se expresa Sócrates:

«De estas traserías con que está bordado el cielo hay que pensar que son, es verdad, lo más bello y perfecto que en su género existe; pero también que, por estar labradas en materia visible, desmerecen en mucho de sus contrapartidas verdaderas, es decir, de los movimientos con que, en relación la una con la otra y según el verdadero número y todas las verdaderas figuras, se mueven, moviendo a su vez lo que hay en ellas, la rapidez en sí y la lentitud en sí, movimientos que son perceptibles para la razón y el pensamiento, pero no para la vista»⁴¹.

El filósofo contrapone la astronomía que se limita a lo perceptible de aquella otra que va más allá, que trasciende lo material para alcanzar lo suprasensible⁴². Como el triángulo que dibuja el geómetra, lo observable constituye una referencia para discurrir, no sobre esa figura en particular, que necesariamente contendrá imperfecciones, sino sobre el triángulo verdadero, en sí, perfecto e invariable. Del mismo modo, no sólo nuestros ojos están hechos para la astronomía como los oídos para la armonía, ciencias que los pitagóricos considerarían hermanas, sino que hay movimientos o rotaciones que sólo la razón y el pensamiento pueden captar o aprehender (*ἃ δὴ λόγῳ μὲν καὶ διανοίᾳ ληπτὰ*) y que, en consecuencia, no podemos creer que pertenezcan a lo sensible.

MOVIMIENTO Y REALIDAD

Como hemos mencionado, las más profundas e interesantes discusiones en torno a los conceptos de ser y movimiento las encontramos en el *Sofista*, en los pasajes en que el extranjero trata de dilucidar cómo puede hacerse una afirmación falsa, pues esto parece implicar, contra Parménides, la posibilidad de decir lo que no es. Para solventar este problema Platón recurre a la mención de filósofos y escuelas, dado que ni siquiera existe un acuerdo en torno al ser o realidad, que resulta tan difícilmente apresable como su contrario. De la contraposición del monista filósofo de Elea con el resto de pensadores presocráticos, calificados

⁴⁰ Cf. PLATÓN, *Fedro*, 246a-248c.

⁴¹ PLATÓN, *República*, 529c-d.

⁴² Para un contraposición entre la aritmética popular y la filosófica, interesante cuestión a la que aquí no podemos aludir, cf. PLATÓN, *Filebo*, 56d-57d.

ahora de pluralistas, pasa Platón a la distinción entre los Hijos de la Tierra, los filósofos materialistas, que sólo aceptan la existencia de cuanto puede tocarse, de lo material, y los Amigos de las Formas⁴³, los idealistas que separan la realidad, incorpórea e inteligible, del mundo del devenir y el movimiento; esta última caracterización, en principio, puede parecer una alusión de Platón a su propia doctrina. Y sorprende, además, que a este respecto no se haga mención de los pitagóricos; pero el propósito del filósofo no es otro que revisar las tesis de Parménides y no el de elaborar una pormenorizada historia de la filosofía.

Si discutiéramos con los materialistas, estos se verían forzados a reconocer que un alma puede ser justa o injusta y que, en consecuencia, la justicia o la sabiduría, sin ser corpóreas, poseen algún tipo de realidad⁴⁴. Así, Platón parece conducirlos a su terreno, negando que lo corporal y tangible sea identificable con lo real. Más bien, lo que nos permite afirmar que algo es no guarda relación con lo material, sino que se expresa con el término *δύναμις*⁴⁵, entendido como potencia o capacidad tanto de actuar como de padecer⁴⁶, lo cual, tal como hemos visto, guarda un estrecho vínculo con el alma y el movimiento.

Aplicando esto a los Amigos de las Formas y a la propia doctrina metafísica de Platón, tal como se expone en sus diálogos de madurez, tropezaremos, sin duda, con serios obstáculos. Si todo cambio está confinado al mundo del devenir, del cual no es posible afirmar con propiedad que «sea» y es perceptible tan sólo a través del cuerpo y los sentidos, entonces las Formas inmutables son sólo accesibles al elemento racional de alma.

«¿Y qué? ¿Decís que conocer y ser conocido son acciones, o afecciones (ποίημα ἢ πάθος), o ambas cosas a la vez? (...) Si conocer es hacer algo, ocurre necesariamente que lo conocido padece. La esencia, que es conocida por el conocimiento mediante el razonamiento, al ser conocida cambiará en virtud del padecer (κινεῖσθαι διὰ τὸ πάσχειν), cuando en realidad afirmamos que lo que está quieto permanece inalterable»⁴⁷.

⁴³ Tomo en este caso la traducción de N. L. Cordero [PLATÓN, *Diálogos*, V (*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*), *op. cit.*]. En la de A. Tovar (PLATÓN, *El Sofista*, trad. de A. Tovar, Madrid, Centro de Estudios Constituciones, 1970) se distingue entre hijos de la tierra y Amigos de las Figuras. Platón denomina a estos últimos τῶν εἰδῶν φίλοι.

⁴⁴ Es cierto, como señala Guthrie (*Historia de la filosofía griega*, Madrid, Gredos, 1992, vol. V, p. 152), que Platón presenta aquí a unos materialistas extremadamente dóciles que admiten su característico lenguaje, según el cual el alma justa lo es «por la posesión y por la presencia de la justicia (δικαιοσύνης ἔξει και παρουσίᾳ τοιαύτην)» (*Sofista*, 247a).

⁴⁵ Existe un antiguo, aunque completo estudio acerca de este fundamental concepto: SOUILHÉ, J., *Étude sur le terme Dynamis dans les dialogues de Platon*, Paris, Alcan, 1919. Mucho más reciente es el artículo: GAVRAY, M. A., «La *dunamis* dans le *Sophiste*», en *Philosophie antique: problèmes, renaissances, usages*, 6, 2006, pp. 29-57. También Cornford le dedica atención, señalando los antecedentes y la importancia del concepto en la medicina griega, empleado generalmente para designar cualidades como lo frío y lo caliente, etc. (CORNFORD, F. M., *La teoría platónica del conocimiento*, *op. cit.*, pp. 215-219).

⁴⁶ Así se afirma en PLATÓN, *Sofista*, 247d-e.

⁴⁷ *Ib.*, 248d-e. Antonio Tovar (PLATÓN, *Sofista*, *op. cit.*) traduce οὐσία por ser en lugar de esencia, y movimiento en el de cambio.

Varias son las cuestiones que se nos plantean a continuación: en primer lugar, si Platón creyese que toda realidad es δύναμις y ser conocido fuese, en consecuencia, algún tipo de movimiento o alteración, esto implicaría la pérdida de la inmutabilidad que siempre atribuyó a las Formas. Conocer y aprender son, sin duda, movimientos propios del alma, pues no puede negarse un proceso y desarrollo en su conocimiento. En segundo lugar, a pesar de las semejanzas, podemos preguntarnos si la doctrina de los Amigos de las Formas coincide realmente con las tesis platónicas.

Respondiendo a este último asunto, y aunque pueda pensarse en pitagóricos, megáricos, o incluso jóvenes platónicos, la separación entre realidad y devenir, sensación y conocimiento, y corpóreo e inteligible, resulta demasiado evidente como para no pensar que el filósofo alude a su propia doctrina. Nos dice Guthrie:

«Yo no veo cómo alguien puede dudar de que Platón está preparando al lector para una modificación de su propia metafísica»⁴⁸.

Es indiscutible que en el *Parménides* se muestra severo con muchas de sus tesis anteriores, por lo que esta conclusión no supone nada extraordinario. Quizá se deba incluir a pitagóricos y a miembros de la Academia entre los Amigos de las Formas, pero las doctrinas aludidas resultan muy familiares al lector de Platón. La postura de los materialistas Hijos de la Tierra se encuentra muy distante, pero la de los idealistas y la del propio filósofo ateniense ha sido expresada en términos demasiado estrictos, demasiado parmenídeos y debe, por ello, ser reformulada en algunos de sus aspectos.

«¿Nos dejaremos convencer con tanta facilidad de que el cambio, la vida, el alma y el pensamiento (κίνησιν καὶ ζῶην καὶ ψυχῆ καὶ φρόνησιν) no están realmente presentes en lo que es totalmente, y que esto no vive, ni piensa, sino que, solemne y majestuoso, carente de intelecto, está quieto y estático?»⁴⁹.

Sirviéndonos de este texto y los siguientes podremos responder a la cuestión que hemos dejado pendiente, referida a la posibilidad de cambio de los objetos de conocimiento. Según una original sentencia extraída de este fragmento: «If νοῦς, then κίνησις»⁵⁰; y estamos convencidos de que Platón acepta la verdad de la premisa, pues no parece admisible negar la realidad del alma, el conocimiento

⁴⁸ GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, op. cit., vol. V, p. 155. Importantes intérpretes como Cornford (*La teoría platónica del conocimiento*, op. cit., p. 222), Grube (*El pensamiento de Platón*, Madrid, Gredos, 1984, p. 76-77) y Ross (*Teoría de las ideas de Platón*, Madrid, Cátedra, 1986, pp. 130-131), están también de acuerdo.

⁴⁹ PLATÓN, *Sofista*, 248e-249a. Cf. la nota que dedica el traductor de la edición que utilizamos (PLATÓN, *Diálogos*, V (*Parménides*, *Teeteto*, *Sofista*, *Político*), op. cit., p. 420), donde se discute la traducción de το παντελῶς ὄν (el ser total, la suma total de lo que es, lo que es perfectamente real, etc.).

⁵⁰ SKEMP, J. B., *The theory of motion in Plato's later dialogues*, Amsterdam, Hakkert, 1967, p. 17.

y la vida. Luego la importante conclusión a la que necesariamente llegamos es: «tanto lo que cambia como el cambio existen»⁵¹. Las consecuencias lógicas que se seguían de la exposición del *Fedón*, donde sólo lo inmutable es real, llevan a modificar la estructura de esa realidad, teniendo ya presentes las críticas del *Parménides*. Si todo cambia y no existe objeto estable alguno, el conocimiento se hace imposible⁵²; pero si sólo lo inmutable es real, no hay ya lugar para el alma que aprende y piensa.

Ya en diálogos anteriores se pudo comprobar cómo Platón, con su teoría de las Formas, había renunciado a la unidad que Parménides postula como atributo esencial de lo que es, de lo real. Y ahora, además, se ha dado cuenta de que dicha realidad no puede limitarse a aquellos entes inteligibles, sino que en esa totalidad ha de tener cabida el alma y, por lo tanto, la vida y la inteligencia. Parece adoptarse una posición intermedia, pues ha de aceptarse la existencia de objetos en reposo, así como un movimiento que consista en aprehenderlos (y también en vivir) si queremos que exista el conocimiento. Al conjunto de lo real pertenecen, por lo tanto, lo inmóvil y lo que se mueve, aunque esto, como es de esperar, no significa que exista todo lo que está en movimiento, sino más bien aquello que tiene que ver con el alma.

No obstante, afirmar que el movimiento (o el cambio, según se prefiera) existe no implica responder a la cuestión de si lo que existe, pensando ahora en las Formas, cambia y se mueve en cuanto es objeto de conocimiento, si es que verdaderamente esto supone ser afectado por una acción. Platón sugirió esto de forma hipotética, pero para disgusto del lector no parece dispuesto a responder a sus justificadas dudas, por lo que aquí habrá que atenerse a conjeturas⁵³. Atendiendo a diálogos posteriores, especialmente *Filebo* y *Timeo*, podemos afirmar que Platón jamás atribuiría movimiento alguno a las Formas, distinguidas siempre por la inmutabilidad que, precisamente, establece su condición de objetos de verdadero conocimiento. Concediendo esto, Guthrie entiende que las Formas se asemejan al motor inmóvil⁵⁴, dado que lo múltiple se esfuerza por emularlas y asemejarse a ellas; y Ross opina que es el sujeto quien padece al conocer, al igual que se ve afectado por los objetos de la percepción⁵⁵. La solución más plausible es que Platón ha introducido la tesis del ser como δύναμις a modo

⁵¹ PLATÓN, *Sofista*, 249b. La versión de Antonio Tovar (PLATÓN, *Sofista*, *op. cit.*) más literal es: «lo que se mueve y el movimiento hay que reconocer que son seres (το κινούμενον δὴ καὶ κίνησιν συγχωρητέον ὡς ὄντα)».

⁵² Cf. PLATÓN, *Teeteto*, 181d-183c. «Ahora se pone de manifiesto, según parece, que, si todo se mueve, cualquier respuesta, sobre lo que quiera que sea, será igualmente correcta. Da igual decir que las cosas son así o que no son así, o que llegan a ser de esta manera o de la otra, si prefieres utilizar esta expresión, para no inmovilizarlos con las palabras» (183a).

⁵³ Con esto quiero tan sólo señalar, dado que toda interpretación parece ser una conjetura, que en este caso no hay posibilidad de basarse en una respuesta directa del propio Platón, siendo aún más difícil alcanzar un acuerdo al respecto.

⁵⁴ GUTHRIE, W. K. C., *Historia de la filosofía griega*, *op. cit.*, vol. V, pp. 159-160.

⁵⁵ ROSS, D., *op. cit.*, p. 134. Aún así parece que ejercerían una función activa, pues tampoco habría afección sin acción.

de hipótesis provisional que posteriormente rechaza, dado que no vuelve a emplearla en el diálogo⁵⁶.

Volviendo a la argumentación platónica, puede decirse que tanto el reposo como el movimiento existen, es decir, pertenecen al ámbito del ser o lo real. En tal caso, el ser no podrá identificarse con el movimiento ni el reposo, constituyendo un género diferente y así, no se moverá ni estará en reposo⁵⁷, lo cual parece absurdo. Pero para resolver este problema, así como el del enunciado falso, Platón recurrirá a la conocida doctrina de los géneros supremos (μέγιστα γένη) y de la combinación o interrelación de los mismos (κοινωνία τῶν γενῶν), con la cual se evadirá el problema planteado por Parménides. Las Formas se combinan como las letras, es decir, algunas pueden relacionarse y otras no. Movimiento y Reposo participan del Ser, pero no la una de la otra. Además, toda Forma es idéntica a sí misma y diferente de las demás, por lo que Identidad (o Mismidad) y Diferencia habrán de considerarse también géneros supremos. Esta última es la que permite resolver la cuestión inicial, ya que no estaba claro cómo podía decirse algo falso, algo que no es. Platón ha recurrido a la ontología para distinguir los sentidos existencial y atributivo del ser⁵⁸. Debemos apreciar la diferencia entre afirmar que algo no es, es decir, no existe en absoluto, y decir que no es algo (grande, amarillo o cualquier tipo de predicado), que es distinto de otra cosa.

«Según parece, cuando hablamos de lo que no es, no hablamos de algo contrario a lo que es, sino sólo de algo diferente»⁵⁹.

Quizá el no ser sea impensable e inefable, pero no ocurre esto con la diferencia, uno de los sentidos del no ser. Con la posibilidad de los enunciados negativos se genera también la de los falsos. Es mérito de Platón el haber comprendido que un concepto, y el de ser en particular, puede usarse en distintos sentidos; descubrimiento en el que Aristóteles, como es bien sabido, profundizaría⁶⁰.

⁵⁶ La hipótesis sirvió, según señala Cornford (*La teoría platónica del conocimiento*, *op. cit.*, pp. 224-225), para rechazar la concepción del ser como materia, defendida por aquellos Hijos de la Tierra; pero los Amigos de las Formas replicarían, basándose en su distinción fundamental, que esto es válido para el ámbito del devenir y no para el del ser. Pero, si esto es así, creemos que no se comprende el significado de la identificación de δῶναμις y realidad, dado que el devenir no pertenecería a ésta.

⁵⁷ Guthrie (*Historia de la filosofía griega*, *op. cit.*, vol. V, p. 156-157) señala con acierto que el lenguaje platónico resulta aquí (*Sofista*, 250a-e) más desconcertante que nunca, pues no distingue «el ser no está en movimiento» de «el ser no es lo mismo que el movimiento». Si el ser es diferente del reposo y el movimiento, dice el filósofo, no podrá estar en reposo ni en movimiento, omitiendo así la distinción que resolverá la aporía parmenídea de la imposibilidad de lo falso, entre «no ser» y «no ser algo».

⁵⁸ La atribución implica identidad entre sujeto y predicado: «Juan es mi primo», implica «Juan es idéntico a mi primo»; por tanto, «no es», en este contexto, supone «es diferente de».

⁵⁹ PLATÓN, *Sofista*, 257b.

⁶⁰ Por cuestiones de espacio, he resumido una compleja argumentación platónica, muy discutida y estudiada, por lo que tan sólo puedo aportar una breve referencia bibliográfica, además de la ya citada, en la cual el lector encontrará mucha más para profundizar en esta cues-

ORDEN Y PRINCIPIO DE MOVIMIENTO

Muy probablemente, comprenderemos mejor las implicaciones de los postulados ontológicos del *Sofista* si nos acercamos al *Timeo*, cuyo mito cosmológico constituye quizá uno de los relatos más influyentes de cuantos encontramos en los diálogos platónicos. Según dijimos, la nítida distinción entre lo sensible y lo inteligible y la inmutabilidad de las Formas aparecen de nuevo como presupuestos básicos del relato⁶¹. No obstante, la relación entre esas dos regiones ha variado considerablemente desde las exposiciones de *Fedón* y *República*. La función eficiente que desempeñaban las Formas se abandona por completo al introducir la figura del Demiurgo, el artesano divino, (que parece ser también un homenaje de Platón a las analogías de Sócrates), cuya tarea, como suprema inteligencia, es la de ordenar una materia caótica siguiendo el modelo de las Formas inteligibles que contempla, que no se ven afectadas por el conocimiento que tiene de ellas⁶². No hay creación *ex nihilo*, puesto que los paradigmas y el receptáculo son independientes del Demiurgo, actuando como causa ejemplar y material, si lo definimos con una terminología ajena a Platón. Como señala Skemp, siguiendo la distinción del *Gorgias*, aquel se sirve de una τέχνη, no de una τριβή, para introducir cierto orden (κόσμος) y disposición (τάξις) en el universo según los modelos eternos y de acuerdo también con figuras geométricas que denotan, quizá más que nunca, la enorme influencia del pitagorismo en Platón⁶³. De este modo, el universo es una copia o imagen (εἰκόν) del paradigma a imitación del cual se le dio forma, tan perfecta como lo permitió la materia de que está compuesta.

Pero aquí tan sólo nos interesa destacar lo que concierne al movimiento. Este, según parece, estaba ya presente antes de que el demiurgo «informase» esa mate-

ción: KOSTMAN, J., «False logos and not-being in Plato's *Sophist*», en MORAVCSIK, J. M. E. (ed.), *Patterns in Plato's thought*, Dordrecht and Boston, D. Reidel Publishing Company, 1971, pp. 192-212; AGUIRRE SALA, J. F., «La ontología platónica de los géneros supremos (I)», en *Analogía Filosófica*, 15,1, 2001, pp. 127-171; AGUIRRE SALA, J. F., «La ontología platónica de los géneros supremos (II)», en *Analogía Filosófica*, 15,2, 2001, pp. 121-156; DANCY, R. M., «The Categories of Being in Plato's *Sophist* 255c-e», en *Ancient Philosophy*, 19, 1999, pp. 45-72; DE VRIES, W., «On *Sophist* 255b-e», en *History of Philosophy Quarterly*, 5, 1988, pp. 385-394.

⁶¹ PLATÓN, *Timeo*, 27d-28a: «Hay que diferenciar primero lo siguiente: ¿Qué es lo que es siempre (το ὄν αἰεί, γένεσιν δε οὐκ ἔχον) y no deviene y qué, lo que deviene (το γιγνόμενον) continuamente, pero nunca es? Uno puede ser comprendido por la inteligencia mediante el razonamiento (νοήσει μετα λόγου), el ser siempre inmutable (αἰεῖ κατα ταῦτα ὄν); el otro es opinable, por medio de la opinión unida a la percepción sensible no racional (μετ' αἰσθήσεως ἀλόγου δοξαστόν), nace y fenece, pero nunca es realmente». En este caso, la terminología no puede ser más clara. Seguimos la traducción de Francisco Lisi, en: PLATÓN, *Diálogos*, VI (*Filebo*, *Timeo*, *Critias*), trad. de M. A. Durán y F. Lisi, Madrid, Gredos, 1992.

⁶² Muchos son los pasajes y detalles del *Timeo* que han suscitado la controversia de los intérpretes, en los cuales aquí no podemos detenernos, sino tan sólo recomendar al lector algunos comentarios de la obra: SKEMP, J. B., *op. cit.*; CORNFORD, F. M., *Plato's cosmology*, London, Routledge and K. Paul, 1956; VLASTOS, G., *Plato's universe*, Seattle, University of Washington Press, 1975; TAYLOR, A. E., *A commentary on Plato's Timaeus*, Oxford, Clarendon Press, 1928.

⁶³ SKEMP, J. B., *op. cit.*, p. 109.

ria carente de toda cualidad perceptible, algo que difícilmente podemos concebir. Es el espacio o la sede en la que encuentra lugar el devenir:

«Como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra toda ella en desequilibrio: se cimbrera de manera desigual en todas partes, es agitada por aquellas y, en su movimiento, las agita a su vez. Cuando dios se puso a ordenar (κοσμεῖσθαι) el universo, primero dio forma y número al fuego, agua, tierra y aire, de los que, si bien había algunas huellas, se encontraban en el estado en que probablemente se halle todo cuando dios está ausente»⁶⁴.

Se trata, así pues, de un substrato amorfo y carente de cualidades en el que después se desarrollarán aquellos cuatro elementos. Es un torbellino en el que no existen ciclos ni regularidades, sino sólo un movimiento caótico, el único que puede surgir a partir del mero azar. Esto es, sin duda, una abstracción que Platón quiere ofrecer a modo de hipótesis, dado que no parece posible concebir una materia sin forma alguna ni un movimiento antes de la γένεσις (incluso la del propio tiempo). Sólo después de esta tienen sentido las teorías de los jonios, que postularon modificaciones y alteraciones de una sustancia primigenia, o de varias, como en el caso de Empédocles y los pluralistas. Sin embargo, como se deduce del relato, ellos se refieren a algo derivado y secundario, perdiendo de vista el verdadero ἀρχή. Atendiendo a este mito probable⁶⁵, la materia o receptáculo del devenir constituye el elemento de necesidad (ἀναγκή), aquello que impide al universo adquirir la perfección de su modelo, que sólo con la acción de la inteligencia, quien introduce forma (εἶδος) y número (ἀριθμός), puede adquirir la regularidad y belleza que en él observamos.

Según parece, nuestro universo es una combinación de razón y necesidad y cabría preguntarse si antes de la acción del Demiurgo, tal como parece, había algún tipo de movimiento, causado por las propias fuerzas o potencias que se hallaban en el receptáculo, aunque aún de un modo indeterminado, carente de cualidad, al estilo del de Anaximandro⁶⁶. Pero antes de buscar respuesta en el libro X de las *Leyes*, podríamos responder, con San Agustín, que no tiene sentido preguntar por un antes de la generación, que sólo podría tomarse en sentido lógico y no temporal, puesto que la narración platónica no busca precisión a este respecto, sino que más bien pretende persuadir de la redundancia que supone hablar de «orden racional» en el universo y de la exigencia de postular la acción de una inteligencia, contra Demócrito y Leucipo, pues de semejante estado caótico no puede generarse un universo tan bello y armónico como producto del ciego azar.

Una tesis semejante a la de los atomistas, y también a la de los sofistas y algunos filósofos presocráticos, es la que parece querer combatir Platón en el libro X

⁶⁴ PLATÓN, *Timeo*, 52e y 53b.

⁶⁵ Cf. *Ib.*, 29d.

⁶⁶ Cf. DK 12 B 1. Compárese también con la opinión de *Filebo*, 24a-26e, donde Platón distingue, el límite, lo ilimitado, la mezcla de ambos y la causa, que quizá puedan asimilarse, respectivamente, a las Formas, el receptáculo, el universo generado y el Demiurgo.

de las *Leyes*. Según todos ellos la naturaleza es lo primigenio y original, mientras el alma, y el arte y todo aquello que la inteligencia dirige hacia un fin, ha surgido por los movimientos y combinaciones azarosas de lo material. Así, las leyes, la justicia e incluso los propios dioses resultarían ser fruto del artificio humano. No obstante, la sofisticada distinción que separa naturaleza y convención no debe ocultar al legislador, como sabemos por el *Timeo*, que arte y naturaleza son una misma cosa, pues el universo en su conjunto ha sido «fabricado» según designios de una inteligencia. Pero el relato cosmológico de aquel diálogo se sustituye ahora por un argumento basado, una vez más, en el movimiento. Según explica el ateniense, de este existen varios tipos, de los cuales ocho tienen que ver con traslaciones, rotaciones y choques.

«Entonces, colocaremos en noveno lugar el que mueve siempre a otro objeto y es cambiado por otro y, al que se mueve no sólo a sí mismo sino también a otro (ἐαυτὴν κινουῦσαν καὶ ἕτερον), adecuándose a toda acción y toda pasión, que es designado realmente como cambio y movimiento de todos los seres (τῶν ὄντων πάντων μεταβολὴν καὶ κίνησιν), a ése casi lo llamaremos décimo»⁶⁷.

En realidad, se renunciará a denominar a estos movimientos noveno y décimo puesto que uno es, como sabemos también por el *Fedro*, el primero y originario, mientras el otro bien podría abarcar todos los anteriores, en cuanto pertenecientes a lo físico. Aquel, por supuesto, es el movimiento propio de alma, la cual, asociada a un cuerpo, puede moverlo y generar así una cadena de traslaciones y alteraciones. En el mismo *Timeo*, en clara analogía con lo que aquí podemos leer, el Demiurgo dotó al cosmos de un alma, causa de su eterno y circular movimiento sobre sí mismo. Sin embargo, no debe despistarnos este modo de expresarse, dado que el artesano divino no permitiría que lo viejo y primigenio fuese gobernado por lo joven y secundario:

«Primero colocó el alma en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella»⁶⁸,

creando así un universo completo y autosuficiente. En las *Leyes*, por otra parte, no existe la intención de hacer un relato cosmogónico, sino que el universo parece entenderse como si hubiese existido siempre, razón por la cual la figura del Demiurgo no se menciona, ni tampoco los múltiples elementos, tanto abstractos como míticos, que componen el relato del *Timeo*. El mundo físico, sensible, fue entendido y descrito por los antiguos filósofos como combinación o transformación de uno o varios elementos primarios, postulando como ἀρχή lo que no es sino derivado:

⁶⁷ PLATÓN, *Leyes*, 894c [PLATÓN, *Diálogos*, IX (*Leyes*), trad. F. Lisi, Madrid, Gredos, 1999]. El resto de movimientos son enumerados, con cierta ambigüedad, en el pasaje inmediatamente anterior.

⁶⁸ PLATÓN, *Timeo*, 34b. Acerca del movimiento en estos dos diálogos puede consultarse: PARRY, R. D., «The soul in *Laws* X and disorderly motion in *Timaeus*», en *Ancient Philosophy*, 22, 2002, pp. 289-201.

«Cuando una cosa nos cambia otra y esa otra, otra, y así permanentemente, ¿será en algún momento alguna de tales cosas primer motor del cambio (πρώτον μεταβάλλον)? ¿Y cómo va a ser jamás, lo que es movido por otro, ese primer motor de las cosas que sufren alteración? Es imposible, en efecto»⁶⁹.

El alma es, en consecuencia, principio de todo movimiento (κίνησις), cambio (μεταβολή) y alteración (ἀλλοίωσις). Todo lo que nace y perece, lo que continuamente deviene y se transforma tiene, por ello, un movimiento comunicado y no espontáneo. Incluso si supusiéramos un universo en reposo absoluto, haría falta igualmente un principio externo que lo pusiera en movimiento. Así, las exposiciones de los presocráticos serían explicaciones de algo secundario, pues los elementos o átomos, lo material, puede transmitir el movimiento, pero no iniciarlo. Se asemejan a lo que Sócrates relata en aquel pasaje del *Fedón* a propósito de su estancia en prisión, ya que permaneció allí, es cierto, por determinados movimientos de sus huesos, tendones y músculos, aunque la verdadera y primera causa es que su inteligencia consideró que aquello era lo mejor⁷⁰.

En realidad, según hemos sugerido al inicio, resulta injusto criticar la concepción materialista de los presocráticos, que, de un modo algo confuso, postulan una naturaleza animada, pues precisamente es mérito de Platón la distinción nítida entre lo corpóreo e incorpóreo, sensible e inteligible. La separación entre lo móvil y lo inmóvil no basta para comprender lo real, pues la elección entre uno de los extremos implica negar algunas evidencias. Las Formas inmóviles resultan imprescindibles para la existencia de un conocimiento que merezca tal nombre; pero también el movimiento ha de tener su lugar en la esfera de lo real, si verdaderamente son posibles el aprendizaje y las operaciones de la razón. Por eso, además del movimiento inherente al mundo del devenir, ha de existir otro, un movimiento espiritual o anímico, que es además espontáneo y eterno, dado que, a diferencia de cuanto aparece a nuestros sentidos, no ha sido generado. A pesar de carecer de materia y nunca cesar, podemos establecer una analogía entre esta «revolución del intelecto»⁷¹ y las de los astros, también dotados de almas divinas, que giran de manera circular, en torno a un centro y sin variar nunca la velocidad ni la dirección. El alma es, así, principio de todo movimiento, pues comunica su movimiento autogenerado y, por ello, eterno, siendo además anterior a todo lo corporal. Sus atributos y actividades, como el pensamiento, la volición y la opinión son, según esto, anteriores a la extensión y la fuerza, presentes en los cuerpos:

⁶⁹ PLATÓN, *Leyes*, 894e.

⁷⁰ PLATÓN, *Fedón*, 98c-e.

⁷¹ Emplea esta expresión en 898a, pues el universo está ordenado de manera inteligente y el νοῦς es lo más divino del alma. No obstante: «Es significativo que los dos diálogos en los que se destaca la función motriz del alma —Fedro y Leyes— son los dos únicos en los que las pasiones (emociones) y deseos se atribuyen claramente al alma no encarnada» (HACKFORTH, R., *Plato's Phaedrus*, translated with an introduction and commentary by R. Hackforth, Cambridge, Cambridge University Press, 1952, p. 76).

«El alma conduce, sin duda, todo lo que se encuentra en el cielo, la tierra y el mar con sus movimientos, cuyos nombres son querer, analizar, cuidar, aconsejar correcta, equivocadamente, cuando se alegra, sufre dolor, se atreve, teme, odia, y todos los que son movimientos relacionados con estos o primeros agentes, que, tomando los movimientos agentes secundarios de los cuerpos, conducen todo hacia el crecimiento o al decrecimiento, la separación o la reunión, así como a los calores, fríos, pesos, liviandad, dureza y blandura, blancura y negrura, amargor 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 inteligencia, que es con razón un dios para sus dioses, conduce todo de la mano correcta y felizmente, pero que, si se une a la necesidad, produce también todo lo contrario a esto»⁷².

CONCLUSIÓN

Sin demasiado temor a equivocarnos podemos decir, a pesar de la importancia de la polis, que el de *ψυχή* es el concepto capital de la filosofía platónica, algo comprensible en un discípulo de Sócrates. La herencia órfico-pitagórica de Platón no impide el desarrollo en el tratamiento del alma que encontramos en los diálogos. La armonía es, sin duda, un tipo de movimiento, tal como se aprecia en la música y en los movimientos celestes. Platón aplicó esta teoría a la ciudad y a la propia alma, distinguiendo en ella poderes y capacidades que deben desempeñar su específica función. La *ψυχή* es, además, el nexo de unión entre lo inteligible y lo sensible, lo divino que hay en el ser humano y en el universo. Emparentada con las Formas inmutables es, al mismo tiempo, el motor que inicia la cadena de incesantes movimientos, el origen del devenir de este mundo que nuestros sentidos perciben; también la sede del pensamiento, el coraje, los deseos y apetitos; y, por supuesto, la fuente de ese cambio constante, de ese fluir incesante que es la vida.

La naturaleza ingénita e incorpórea de su movimiento constituye la clave para comprender la compleja ligazón que establece entre las dos regiones distinguidas por Platón. Así, no puede negarse que existan dos tipos de *κίνησις*, el espiritual e inteligible propio del alma, incluso no estando encarnada y aquel otro que este provoca, el movimiento físico y perceptible mediante los sentidos, que en este caso, al estar unido inexorablemente a lo corpóreo y generado, al espacio y al tiempo, se ve sometido a la corrupción, de la que está libre la fuente y principio de movimiento que es el alma.

Universidad de Salamanca
nachogp@usal.es

IGNACIO GARCÍA PEÑA

[Artículo aprobado para publicación en noviembre de 2010]

⁷² PLATÓN, *Leyes*, 896e-897b.