



EL NACIMIENTO DE LA ANTROPOLOGÍA GRIEGA

POLO Y LA CONCEPCIÓN DE PLATÓN SOBRE EL HOMBRE

JOSÉ IGNACIO MURILLO

Manuscrito recibido: 18-IX-2004

Versión final: 30-IX-2004

BIBLID [1139-6600 (2005) n° 7; pp. 7-23]

RESUMEN: *El nacimiento de la antropología griega.* Platón puede ser considerado el iniciador de la antropología como disciplina filosófica. El estudio filosófico del hombre aparece en el seno de la discusión ontológica cuando se cae en la cuenta de que tiene una consistencia propia y que presenta unos problemas que no pueden ser decididos por la mera ontología. Ante todo, el tema del hombre aparece como un problema gnoseológico: cuál es la relación del hombre con el intelecto, entendido como la capacidad de conocer lo real como real.

Palabras clave: antropología, alma, intelecto.

ABSTRACT: *The birth of greek anthropology.*- Plato can be considered as the beginner of anthropology as a philosophical discipline. The philosophical study of man appears in the context of the ontology, when it is realized that man has its own consistency and that it presents some problems that can not be resolved by the general ontological approach. Man appears first as a gnoseological problem: which is the relation between man and intellect, as the capacity to know reality as such.

Keywords: anthropology, soul, intellect.

El saber es una exigencia de la vida humana. La filosofía contemporánea ha puesto de manifiesto que el comportamiento que denominamos propiamente humano es imposible sin el lenguaje. Pero éste no basta tampoco si no va acompañado de un conocimiento acerca de sí mismo y del lugar que se ocupa en el mundo. Las decisiones, las relaciones con las otras personas y el modo en que se organiza la propia vida depende de cómo nos concebimos, y, en este sentido, se puede decir que la antropología, entendida como conocimiento del hombre, debe acompañar desde el principio a la existencia humana.

Sin embargo, no todos los modos de saber son equivalentes. Algunos de ellos, como señala Polo, son eminentemente prácticos, como la magia o el mito. En cambio, el conocimiento filosófico se distingue de ellos por su carácter teórico, es decir, por ser un tipo especial de contemplación, que, en



principio, deja en suspenso la práctica¹. Los testimonios más claros de esta actividad pertenecen a los filósofos griegos². Aunque la novedad que aportan ha sido explicada de distintos modos, y a pesar de que muchos filósofos contemporáneos han insistido en que los griegos y sus herederos occidentales no agotan la filosofía, resulta patente que quienes han recibido tradicionalmente el título de primeros filósofos introducen un cambio de perspectiva respecto a las formas anteriores de explicar la realidad e inauguran un modo de pensar del que no tenemos precedentes escritos, sin el que no sería posible entender el pensamiento occidental, incluso en aspectos que suelen considerarse distintos de la filosofía, como son la teología cristiana o la ciencia experimental. Por eso, aunque queramos llamar filosofía a todo saber humano elaborado, parece razonable reservar dentro de ella un lugar especial para esta forma de saber que adoptó para sí el nombre por primera vez.

Dada la importancia de ese inicio, no es extraño que muchos filósofos hayan abordado la interpretación de ese origen como un modo de clarificar la naturaleza de la actividad que ejercen. En estas páginas me propongo estudiar la aportación de la filosofía griega al estudio del hombre. En concreto, pretendo exponer cómo se constituye la antropología como una parte del pensamiento filosófico: cuál es el marco teórico en qué nace y qué aspectos descubre de la realidad que estudia.

Para lograr este objetivo, es preciso volver la mirada a Platón. En mi opinión, se puede decir que él es el primer filósofo que presenta una antropología suficientemente elaborada. Una prueba indirecta de esta tesis es que la antropología de Platón se convirtió en punto de referencia inexcusable para los pensadores posteriores. Por eso, pensar su punto de partida y su alcance puede ayudar a comprender mejor en qué consiste la antropología filosófica y cómo cabe proseguirla en el futuro.

1. Cfr. *Curso de teoría*, II, 313.

2. Esto no quiere decir que el saber no anime un tipo de acción práctica, que es la investigación. Por otra parte, teoría y práctica son actividades humanas. La diferencia entre la investigación y el resto de la actividad práctica estriba en que en la primera el saber hacer se orienta al saber, mientras que en la segunda el saber se orienta a la consecución de un fin distinto de sí mismo. Una característica peculiar de la filosofía griega consiste en descubrir el carácter de fin del saber y en situarlo por encima de las otras actividades humanas.



1. La herencia presocrática

No deja de resultar extraño que el estudio del hombre, tan cercano y tan importante para el filósofo, no entre en las preocupaciones de los filósofos desde el principio. La razón de esta omisión es, a mi modo de ver, que el hombre no aparece al principio como un tema diferenciado de la filosofía. Dicho de otro modo, se trata de una inadvertencia — si es que hay que calificarla negativamente— metódica: lo que se advierte, y los problemas que esto plantea, no atañen al hombre de un modo distinto a cómo atañen a los demás seres. Por otra parte, esta omisión, prueba, a su vez, que la filosofía no nace animada por ningún interés práctico al que se subordine.

Desde Tales, los filósofos advierten que se puede afrontar la totalidad de lo real como emergiendo de un *fundamento* que no siempre aparece, pero que funda en el presente³. Esto es lo que legitima el hecho de incluir a Tales como primero en la lista de los filósofos. Tales busca un fundamento que funda en presente y que puede ser desvelado.

El descubrimiento de que hay algo detrás de lo real que lo fundamenta y explica, despierta la admiración, según la célebre descripción que hará más tarde Aristóteles de la actividad filosófica. El descubrimiento conducirá al proyecto de desvelar y nombrar el fundamento. No es casual que esta pretensión se traduzca al principio en el *monismo*, puesto que la perspectiva unitaria es una marca distintiva del pensar teórico. Para el pensar, renunciar a la unidad es renunciar a sí mismo. En todo caso, sólo cabe achacar a los primeros filósofos su precipitación por encontrarla.

Los primeros filósofos están convencidos de que el fundamento afecta a todos por igual. Por eso no reservan al hombre un lugar especial en el universo que intentan explicar. La perplejidad aparece al comprobar que, si bien la unidad es connatural al conocimiento, la pluralidad que pretende reducir no lo es. Pero, como el fundamento se reduce a fundar, éste parece verse condenado a confrontarse con un principio de multiplicidad e ininteligibilidad que se le escapa o en el que se pierde. En el fundamento se reduce a la unidad la pluralidad de lo que experimentamos, pero el hecho de que haya pluralidad que deba ser explicada queda, por su parte, inexplicado.

Polo sostiene que, desde Tales se abren dos líneas en el pensamiento presocrático: una de ellas es la que va de Anaximandro a Heráclito y otra la

3. “En su inicio para la filosofía, frente a la magia, el mito o la técnica, el fundamento es presencia pura. (...) Si el fundamento es asistencia en presente, la actividad cognoscitiva entra en escena y deja de lado la conducta práctica”. *Curso de teoría*, II, 313.

que culmina en Parménides y se prolonga en el pluralismo posterior⁴. Lo que caracteriza a la primera es la preocupación por la alternancia entre los seres fundados. Anaximandro está preocupado por saber cómo se reparte el fundamento entre lo fundado, e introduce el tiempo y, tímidamente, la negación como formas de resolver el problema. El fundamento no se describe como algo positivo, sino como una ausencia de determinación: *ápeiron*⁵. Existir es una injusticia que se paga con la muerte según el tiempo⁶.

Heráclito continúa estas preocupaciones, que le conducen a una reflexión acerca del *lógos*. Heráclito es el pensador de la armonía. La realidad es para él una armonía entre dispares, animada por un fundamento que ama ocultarse y que no puede ser pensado como estático, sino al que más bien le corresponde la naturaleza del fuego, siempre cambiante. La importancia de Heráclito estriba, ante todo, en la reflexión acerca del *logos* como instancia unificadora de la diversidad cambiante⁷.

Según Polo, la filosofía de los primeros pensadores griegos consiste en una reflexión en torno a la primera operación intelectual: la *abstracción*. La abstracción es la introducción de la *presencia mental* que articula desde sí el conocimiento sensible. Con su aparición se inaugura el pensar introduciendo el presente en el tiempo de la sensibilidad interna, marcado por la intención de pasado propia de la memoria y la intención proyectiva o de futuro de la cogitativa. El presente permite concebir el tiempo al aunar las dos desde una perspectiva ajena al flujo temporal⁸.

A su vez, la inteligencia es capaz de iluminar la abstracción mediante el *hábito abstractivo*. Es gracias a este hábito como los primeros filósofos alcanzan a formular la noción de *phýsis* como la de una actividad que asiste a

4. “Desde Tales aparecen dos líneas; una es la línea Anaximandro-Heráclito; la otra, Parménides y el pluralismo ulterior. Sobre esta doble crisis de la filosofía trabajaron los sofistas, que repusieron los temas prácticos y el lenguaje sin acertar a vincularlos con la filosofía. Protágoras depende de Heráclito, y Gorgias de los eléatas. La reconstrucción de la filosofía es la obra de los grandes socráticos, Platón y Aristóteles; esa reconstrucción sólo podía llevarse a cabo si se lograba pensar el fundamento con las otras operaciones mentales, si se superaba la abstracción”. L. POLO, *Curso de teoría*, II, 316.
5. Cfr. DIELS-KRANZ, 12 A 9. Para la transcripción de los términos griegos se seguirán los siguientes criterios: a) todo término griego será transcrito en cursiva; b) las vocales largas del alfabeto se transcriben con su correspondiente latina seguida de una hache.
6. Cfr. DIELS-KRANZ, 12 B 1.
7. “El tema de la filosofía de Heráclito es la tensión del comparecer de lo oculto”. *Introducción*, 50-51.
8. En este sentido, Polo sostiene que “la filosofía empieza por el descubrimiento de lo intemporal”. *Introducción*, 29.



los contenidos nominales. Por eso el fundamento aparece como la verbalidad inseparable de un contenido semántico: agúa-agua.

El problema se plantea al intentar explicar cómo la presencia se reparte entre los diversos contenidos nominales. Anaximandro, en su intento de resolverlo, apelara a otra operación intelectual, la *negación*, que permite la *generalización*; mientras que Heráclito intuye que debe existir una instancia, el *lógos*, que reúne internamente los contenidos, como si los ensartara.

Parménides, por su parte, es más drástico al resolver el problema de la unidad. Su solución estriba en considerar lo conocido desde la *presencia*. Desde ella, aparece una nueva solución al problema de la multiplicidad de contenidos: eliminar de ellos como irreal todo lo que no sea relativo a aquélla. Parménides encuentra además un nombre para designar ese objeto: el *ente*. De este modo «ente-es» resulta, para él, la última palabra de la filosofía⁹.

La solución de Parménides reviste una gran importancia para el pensamiento posterior. Su radicalidad permite caer en la cuenta de modo consciente de algo que ya se venía ejerciendo desde el principio del pensar filosófico. El hombre es el único animal que distingue la realidad de las apariencias, y esto se debe a una actividad de carácter divino, de la que, de algún modo, participa. Parménides la designa *noûs*¹⁰, entender. Realidad y entender son correlativos¹¹. La realidad es lo captado por el intelecto y el intelecto es la capacidad de captar lo real. Sólo la aceptación de que existe dicha capacidad legítima para hacer filosofía. Esto hace comprensible la pretensión de negar la condición de verdadera realidad a aquello que no se puede pensar. Puesto que para Parménides pensar es pensar en presente, sólo el ente puede ser conocido y sólo éste es real.

Esta preeminencia de la presencia es seguramente lo que confirma a los griegos en la prioridad de la vista entre todos los sentidos. Ésta es la mejor metáfora de la presencia. Pero no hay que olvidar que también de la vista es preciso desconfiar. La propuesta de Parménides conduce a dividir lo que aparece en la mera apariencia y en la apariencia fundada, que es la única que merece el nombre de realidad. Para el conocimiento de la primera reserva el

9. "Es necesario decir y pensar que el ente es (permanece): pues el ser es". DIELS-KRANZ, 28 B 6. "Una sola vía queda al discurso: que es". *Diels-Kranz*, 28 B 8. S. PIÁ TARAZONA, "La doctrina del acto de ser en Leonardo Polo: sus precedentes y una propuesta de prolongación", en *Futurizar el presente*, Málaga, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Málaga, 2003, 259-282, epígrafe 1: el ser en Parménides.

10. Expresado por Parménides con la variante *nóos*.

11. Cfr. DIELS-KRANZ, 28 B 8.



nombre de *dóxa*, y de este modo esboza ya la distinción que más tarde consagrará Platón entre el mundo inteligible y el sensible, que tan importante será para la metafísica posterior.

La formulación Parmenídea del principio de no contradicción —«el ente es y el no ente no es»— debe entenderse como la expulsión de la negación del ámbito del conocimiento intelectual. La negación no es de fiar para Parménides, seguramente porque no sabe qué hacer con ella. Y es verdad que, en aquellos que recurrieron antes a aquélla, aparece como una vía tentativa e insegura, que parece hacer naufragar las exigencias de claridad del filósofo.

Puede resultar extraño que Polo considere que los pluralistas están emparentados con la solución parmenídea. Pero se puede decir que tanto a ellos como a los pensadores atomistas les une una misma perspectiva. Es cierto que, mientras que los eléatas deciden abolir el movimiento y el cambio por impensables, éstos buscan explicarlos. Sin embargo, para hacerlo recurren a realidades consistentes, que están pensadas según el modelo del ente parmenídeo. Para conseguir su objetivo se ven obligados a dar un lugar, aunque sea rigurosamente controlado, a la negación, sea en la forma de las fuerzas opuestas, como el amor y el odio de Empédocles, o sea en la del vacío de los atomistas, que representa la posibilidad de distinguir y situar relativamente las entidades consistentes.

Pitágoras, por su parte, se va a detener en otro aspecto, que tendrá una gran importancia para Platón, y que constituye una nueva formulación del problema del *lógos* y la armonía. Para éste lo real es intrínsecamente racional, y, por lo tanto, pensable, de acuerdo con el *número* (*arithmós*).

El número de los pitagóricos es, en mi opinión, un nuevo intento de pensar la armonía de Heráclito. En este caso, el *lógos* se identifica como número, porque éste muestra la capacidad de reunir internamente lo disperso. El número pitagórico no es el número concebido como medida de la cantidad y como instrumento de cálculo, tal como se suele concebir en nuestra cultura. Por el contrario, para entender lo que los pitagóricos entienden por número, es preciso fijarse en la geometría y en la música. Según la primera, el número está vinculado a las figuras y, por tanto, a la configuración del espacio. De acuerdo con la segunda, el número es armonía. El descubrimiento del número como proporción influirá mucho en la cultura griega. La proporción se identifica con la armonía y ésta con la belleza y la racionalidad. El universo pitagórico se concibe como *kósmos*, en el que cada parte está acordada con las demás.

Pero el intento pitagórico naufraga ante la imposibilidad de encontrar con exactitud determinadas proporciones. La inconmensurabilidad de la diagonal del cuadrado con los lados y la del radio de la circunferencia con su perímetro muestran que en la realidad la racionalidad convive con la irracionalidad. Este problema influye decisivamente en Platón, que, como veremos, pretende rehabilitar el proyecto de los pitagóricos, pero es bien consciente de los problemas a que se enfrenta.

Por el momento, los descubrimientos que hemos reseñado no permiten caracterizar al hombre como un ser diferenciado ni permiten convertirlo en problema. Si la filosofía pretende encontrar el fundamento o desentrañar la racionalidad (*lógos*) de la realidad, el hombre es uno más dentro del universo que se quiere explicar. De todos modos, el descubrimiento que más se aproxima a la temática antropológica es la reflexión ontológica, y no meramente biológica, acerca de la capacidad humana de conocer lo realmente real, que ya está apuntado en las reflexiones de algunos filósofos, entre los que cabe destacar a Heráclito¹².

Era obligado que los filósofos cayeran en la cuenta de que la actividad filosófica era ejercida por el hombre, y que esta circunstancia provocara también admiración. Si el *noûs* debe ser situado en alguna parte, parece que sólo le corresponde la esfera de lo divino, y, sin embargo, nos consta que también corresponde de alguna manera al hombre. En este sentido, se puede decir que el problema antropológico comienza a esbozarse como un problema propiamente filosófico en el ámbito de la gnoseología: la conexión entre el hombre, un ser débil y perecedero, y el *noûs* que le permite comunicar con la entraña de lo real. Pero esta vía, apenas esbozada, no fue recorrida con decisión hasta la aparición de la sofística. Incluso en un pensador como Anaxágoras, que subrayó con decisión la importancia del *noûs*, éste aparece tan sólo como un principio rector del universo, y queda pendiente la explicación de cómo podemos disfrutar de su influjo.

2. La crisis sofística y la revolución socrática

Con frecuencia los descubrimientos metafísicos se tornan problemáticos cuando atendemos desde ellos a lo humano. Llama la atención que la primera vez que los sabios centran su atención en los problemas humanos a la luz de los descubrimientos alcanzados por la filosofía hayan adoptado una

12. "No llegarías a encontrar en tu camino, los límites del alma, ni aun recorriendo todos los caminos: tan profundo es su *lógos*". DIELS-KRANZ, 22 B 45.



actitud agnóstica o relativista, como si la complejidad de lo humano no casara con el orden ontológico que la pura y desinteresada teoría desvela. Aunque también puede ser que éste sea el rédito que hay que pagar por un desequilibrio. “La antropología —señala Polo— es necesaria; no se puede hacer metafísica si no se hace antropología, no se pueden ir desvelando las dimensiones más profundas de la realidad sin que, correlativamente, aparezcan dimensiones humanas, aunque esto no ha ocurrido siempre de modo claro, pues se han dado oscilaciones”¹³.

El movimiento sofisticado se distingue por dirigir su mirada hacia los problemas humanos. Pero para el hombre, indigente y mortal, la vida práctica es necesaria, y por eso conviene aprovechar nuestros conocimientos para encauzarla y orientarla. La teoría se quiere poner al servicio de la vida. No como en el caso de los pitagóricos, por ejemplo, para extraer de ella algunas normas de vida, sino para ponerla al servicio de los deseos y necesidades humanas. Pero, al considerar qué puede servir para este fin de lo averiguado por los filósofos, el balance no resulta alentador. Las grandes soluciones parecen haber dejado fuera al hombre. Gorgias tiene presente la filosofía parmenídea cuando sostiene que el ser no es, si es, no lo podemos conocer, y si lo podemos conocer, no lo podemos decir¹⁴. La cadencia del argumento deja ver, más que una objeción teórica, una reducción del problema al horizonte de la vida humana. Si el ser es lo que dice Parménides, el pensar es salirse de las condiciones de la vida humana. Si lo que alcanza el *noûs* es como Parménides lo describe, conocerlo es para el hombre lo mismo que no conocer: nada nos aporta. Lo más humano no es ahora el *noûs* —que en realidad nunca ha llegado hasta el momento a ser visto como humano— sino el *lógos*, pero entendido de una forma nueva: como lenguaje. Y el lenguaje, para Gorgias, está lejos de ser la casa del ente. Al menos, no del que Parménides describe.

La sofística plantea por primera vez de modo radical el contraste entre la vida teórica y la práctica, e intenta desprender al hombre de la primera para ocuparlo en la segunda, que es la única que le pertenece, y poner a su servicio el empeño y los recursos de la inteligencia, que la filosofía había empeñado hasta ahora en la empresa de desentrañar los arcanos del mundo.

Pero ¿cuál es el fin de la vida práctica, a cuyo servicio debe ponerse ahora el saber? La respuesta de la sofística es que ese fin no es otro que la satisfacción de las tendencias, o, dicho de otro modo, el éxito. La medida de las cosas desciende de los cielos al terreno humano. Para Protágoras, quizá

13. *Introducción*, 42.

14. Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. I, Vita e pensiero, Milano 1989, 243 ss.



influido por la filosofía de Heráclito, es el hombre la medida de todas las cosas, y el criterio que debe usarse para organizarlas¹⁵.

En este contexto desarrolla Sócrates su investigación y su desacostumbrada enseñanza. En el itinerario intelectual que Platón pone en su boca, Sócrates afirma que quedó impresionado de la enseñanza de Anaxágoras acerca de que el *noûs* gobierna todo. Pero la objeción que plantea Sócrates es que no explica de qué modo lo hace¹⁶. Por lo demás, las enseñanzas de los filósofos naturalistas que frecuentó dejaron también en él un poso escéptico. La manifiesta contradicción entre las doctrinas parecía dejar claro que éstos intentaban conocer lo que excedía a las capacidades humanas¹⁷.

De este modo justifica Sócrates su determinación de ocuparse de lo humano¹⁸, como aquello más cercano y, por otra parte, ineludible. Esta actitud parece acercarle al espíritu de la nueva sofística. Sin embargo, lo que Sócrates va a emprender es al mismo tiempo una crítica y el inicio de un itinerario que, en mi opinión, sienta las bases de la antropología como ocupación filosófica diferenciada. Pues lo que Sócrates pretende no es alcanzar el éxito ni incrementar el poder o el placer, sino, en primer lugar, descubrir *qué es el hombre*. Sólo la respuesta a esta pregunta puede servir para encauzar la acción humana, pues ¿cómo podemos saber qué es lo bueno para el hombre si desconocemos en qué consiste?

Aristóteles señala el interés de Sócrates por la *definición*¹⁹. Definir, encontrar la esencia de las cosas humanas, este parece ser el proyecto socrático. Con él consigue este autor introducir en la vida humana la consistencia y estabilidad que había admirado hasta entonces a los filósofos.

Reale sostiene que las grandes aportaciones de Sócrates a la historia del pensamiento son la noción de *alma*²⁰ y la de *virtud*²¹. *Psychéh*, un término de antigua tradición, pasa a significar ahora el yo consciente y la personalidad moral. En esta nueva concepción del alma la inteligencia tiene un lugar

15. Cfr. DIELS-KRANZ, 80 B 1.

16. Cfr. PLATÓN, *Fedón*, 97 e ss.

17. Cfr. JENOFONTE, *Memorables*, I, 11 ss.

18. Cfr. PLATÓN, *Apología*, 19 c ss.

19. Cfr. ARISTÓTELES, *Metafísica*, I, 6, 987 b 1 ss.

20. En este punto Reale corrige la tesis de Rohde en *Psyche*, Tübingen 1893, que no reconoce ninguna importancia a Sócrates en la evolución del concepto de alma. Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. I, Vita e pensiero, Milano 1989, 300 ss. Por el contrario, actualmente es común atribuirle la paternidad de la noción occidental de alma. Cfr. F. SARRI, *Socrate e la genesi dell'idea occidentale di anima*, Abete, Roma 1975.

21. Cfr. G. REALE, *Ibidem*.

esencial. La guía del alma es el saber acerca del bien, y éste se consigue con la investigación. El fracaso del hombre se debe a la ignorancia, pero no a la de los medios que conducen a los fines que se propone, sino a la de aquello que realmente le conviene. Desde Sócrates, también en el mundo de las tendencias existe una norma y cabe distinguir entre las apariencias y la verdad²². A ese bien del hombre, inseparable del saber, que aparece como la más específica de las características humanas es a lo que Sócrates denominará en adelante virtud (*aretéh*), dando un sentido nuevo y que tendrá una dilatada influencia en todo el pensamiento posterior.

3. Las líneas maestras del proyecto de Platón

Platón es un discípulo de Sócrates. Su pensamiento sería incomprendible sin el de aquél. Sin embargo, Platón no conserva el espíritu de su maestro en un punto importante. Para Platón no cabe ocuparse adecuadamente del hombre sin encontrar su lugar en el universo. Dicho de otro modo, es preciso situar los hallazgos antropológicos en el contexto de la ontología.

En el terreno de la ontología, Platón realiza una importante aportación, que le permitirá dar una nueva orientación al problema cosmológico: la consistencia que los filósofos anteriores habían situado en los elementos, o que Parménides había atribuido al ente, se halla en las *ideas*. Aquello de que Sócrates buscaba la definición es estable e inmutable y, además, es el objeto de la mente, del *noús*. Si lo real es aquello que la mente alcanza, ésta no sólo entiende el ente, sino también todas y cada una de las ideas.

Las ideas tienen una ventaja sobre el ente a la hora de explicar la realidad. Si sostenemos que lo realmente real se identifica con el ente, no resulta fácil detectar ninguna comunidad entre éste y las realidades entre las que vivimos, objeto de la *dóxa*. Por el contrario, entre las ideas y lo que no es objeto adecuado de la mente —lo sensible— se encuentra al menos una relación de semejanza. ¿Qué se parece a qué? A Platón no le parece acertado afirmar que lo realmente real e inmutable se parece a lo perecedero, a lo que apenas tiene ser. Más bien es esto lo que se parece a las ideas y adquiere cierta consistencia en la medida en que disfruta de su influjo.

22. Cfr. J. I. MURILLO, “¿Por qué es tan difícil vivir una vida? Lo uno y lo múltiple en las tendencias humanas”, en J. ARANGUREN, (ed.), *La libertad sentimental*, Cuadernos de Anuario Filosófico, Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, Pamplona 1999, 31-54.

La filosofía experimenta de nuevo un vuelco. Ahora aparece una nueva posibilidad de conservar la intuición y la radicalidad de Parménides aceptando la realidad de lo diverso y, de este modo, cabe la aspiración de introducir racionalidad en el mundo de la *dóxa*. Queda claro que la aparente traición al espíritu de Sócrates no es sino una justificación ontológica de su empresa. Los asuntos humanos pueden ser gobernados por el *noûs* y no merecen sin más ser expulsados de la realidad, ya que también hasta ellos llega su influencia.

Según Reale, la aportación más decisiva de Platón consiste en haber introducido la distinción entre el mundo sensible y el mundo inteligible²³. Esto se corresponde con una primera aportación antropológica: la distinción entre dos planos del conocimiento humano. Por una parte, al mundo de la *dóxa*, que ahora ya no es completamente irreal, le corresponde el conocimiento sensible²⁴; mientras que al mundo inteligible, donde tienen su sede las ideas, le corresponde la ciencia (*epistéhme*).

La distinción entre lo sensible y lo inteligible tiene una gran relevancia para la antropología. El hombre aparece ahora como un ser a caballo entre dos mundos. Por un lado, su cuerpo, que pertenece al mundo de la sensibilidad y el cambio; y, por otro, su alma, que pertenece al mundo inteligible. Por primera vez cabe una concepción dualista del hombre, si bien en Platón ese dualismo es más que matizable, pues la afirmación socrática de que el hombre es esencialmente su alma, al ser asumida por Platón, no deja nada claro que el cuerpo forme parte verdaderamente del ser humano. Si el cuerpo es sólo un envoltorio del que conviene desprenderse, la etapa corporal del hombre no es otra cosa que algo que le ocurre al alma; como señala Platón, es sólo una caída desde su estatuto propio.

De todos modos, es cierto que esta afirmación de Platón, que parece su tesis definitiva, es acompañada en sus escritos de una serie de observaciones en las que parece aceptar al hombre como un ser plural. Así ocurre, por ejemplo, en la tesis de las tres almas tal como es afirmada en la *República*, que parecen asumir que el cuerpo añade algo o que, al menos, la unión entre el alma y el cuerpo genera un ser que tiene características propias y del que cabe ocuparse científicamente.

En cualquier caso, la concepción antropológica de Platón debe ser considerada a la luz de su teoría protológica y de su teoría de las ideas. ¿Cuál es el lugar que ocupa lo humano entre las realidades inteligibles?

23. Cfr. G. REALE, *Storia della filosofia antica*, vol. II, Vita e pensiero, Milano 1988, 59 ss.

24. Platón distingue entre la *eikasía* o imaginación, que tiene como objeto las imágenes sensibles, y la *pístis* o creencia, para los objetos sensibles. Cfr. *República*, VI, 509c ss.

Ante todo hay que señalar que considerar las ideas como lo realmente real, provoca un nuevo problema. Desde ahora, el problema de la pluralidad se plantea con matices propios. Si hay muchas ideas, la unidad no es un problema ajeno a la mente, sino que le afecta internamente. La correspondencia entre mente y uno ya no es clara y hay que reconsiderarla.

Considerar que cada idea es un pensable por separado conduce a Platón a hipostatizarlas. Las ideas son *en sí*. Pero en este caso queda por resolver cómo pueden ser todas *simultáneamente*. Una idea no es otra idea. Este no ser es la mutua exclusión de una idea respecto de otras. Pero el no ser, para cumplir su función separadora debe ser, a su vez, pensable, y aún una de las ideas supremas, en compañía del ser. De este modo se introduce el no ser (*méh on*) en el mundo realmente real y se consuma el parricidio de Parménides.

Ahora bien, la separación de las ideas entre sí no puede ser la última palabra. El lenguaje da cuenta de la interrelación entre ellas, como ocurre, por ejemplo, en el juicio. Para controlar a Gorgias y la sofística es preciso restituir el *lógos* al lenguaje, y para ello es preciso encontrar la unidad e interrelación (*koinonía*) en el mundo de las ideas. Heráclito abordó el problema apelando a una *phýsis* que ama ocultarse y que, en último extremo, no se puede nombrar. Pero esta solución de tintes místicos está lejos de resolver el problema del lenguaje; más bien conduce a su anulación.

En primer lugar, Platón se encuentra en la necesidad de ordenar las ideas de alguna manera. No todas ellas se encuentran al mismo nivel. Es preciso aceptar que algunas de ellas son más altas que las otras. Al ser y el no ser se añaden otras en una lista que no parece cerrada, al menos en los diálogos platónicos (movimiento, quietud, idéntico, diverso). Pero el problema del orden de los trascendentales, como señala Polo²⁵, consiste en saber cuál es el primero y si todos ellos pueden estar vigentes al mismo tiempo. La totalización platónica implica excluir algunos universales.

Para Polo, la solución platónica continúa planteándose en el ámbito de problemas suscitado por la operación de abstraer, y, por lo tanto, en el marco de la concepción griega de la *phýsis*. La unidad de los nombres no puede deberse a ellos, sino a la verbalidad que los acompaña. Anaximandro había propuesto un verbo indiferenciado para todos ellos (*ápeiron*), mientras que Heráclito señala más bien el carácter ocultante de la *phýsis*. De este modo cae en la cuenta de la naturaleza huidiza de la presencia mental. Platón, en cambio, separa el carácter verbal y lo reúne en un único principio que los contiene todos. La solución de Platón consiste, por tanto, en separar el carác-

25. Cfr. *Curso de teoría*, II, 332-333.



ter verbal de la *phýsis* de los contenidos ideales. El primer principio no es una idea, sino algo que está por encima de todas ellas y que las sostiene. Las ideas quedan así reducidas a ser contenidos nominales, y de este modo pueden conservar su aislamiento.

La insuficiencia de las ideas está conectada en Platón con su doctrina protológica. En mi opinión, Platón llega al Uno como primer principio al darse cuenta de que la unidad es un requisito de cada contenido ideal. Pero, si es así, no puede tratarse de un número, que también es idea y que exige este requisito como todas las demás. La unidad no es un contenido. En este sentido no puede ser pensada. Pero sin unidad no cabe ninguna idea, ni realidad alguna en general. Por otra parte, si el problema es la unidad del mundo de las ideas y de la realidad en general, y el ente ha perdido su monopolio como realidad consistente, el ente no puede ser el principio de unidad en la medida en que es distinto de ella. De este modo, entre los contenidos verbales hay uno que prima: la unificación unida a la determinación que los hace pensables.

Platón debe admitir una contrapartida al primer principio, que es el principio de la indeterminación. A éste le denomina la díada de lo grande y lo pequeño, puesto que el tamaño, que no tiene límite ni por arriba ni por abajo, es una imagen adecuada de esa indeterminación que, entre otras cosas, no puede ser pensada sino por relación a lo determinado.

Platón denomina al primer principio Uno y Bien. Con esta doble denominación se señala la doble influencia del primer principio sobre el resto de los seres y se concibe de un modo nuevo la relación entre la *phýsis* y lo por ella fundado. Por una parte, el fundamento se encuentra presente en todo lo real proporcionalmente a su jerarquía. En otras palabras, el Uno es difusivo²⁶. Por otra parte, los seres se orientan a él como en un camino de retorno. En este sentido el uno es atractivo, y puede ser denominado Bien.

Uno de los problemas que plantea el pensamiento de Platón es determinar cómo se conocen los principios. Platón afirma que el Uno está más allá de toda intelección. Podemos conocer que existe y contemplarlo, pero no parece existir capacidad alguna que esté a la altura de su capacidad. En efec-

26. "Si se tiene en cuenta que el *pantelôhs on* es el fundamento, parece que ha de primarse el Bien, pues en él reside la razón de difusividad. Si se tiene en cuenta que la difusión es un descenso y, por lo tanto, una desconcentración, parece que la cumbre en cuanto tal ha de reservarse al Uno, lo que equivale a decir que en la difusión el Uno se pierde o genera la pluralidad numérica, que no es perfecta —así entiende Platón la díada—. Ésta podría ser una de las razones del recurso a la matemática; otra sería la luminosidad propia de la verdad, cuya raíz es lo Bello del Bien —el *kalós kaí agathós*—, que también se debilita al extenderse". L. POLO, *Curso de teoría*, vol. II, 333.

to, Platón no parece aceptar que el *noûs* esté a la altura del Uno. De hecho, no deja clara cuál es la naturaleza de aquél. La presencia de esta ambigüedad en su doctrina la prueban las especulaciones neoplatónicas para resolver el problema. Para Plotino, por ejemplo, el *noûs* procede como primera emanación del Uno, y esto deja claro que no es capaz de albergarlo²⁷. Esto es comprensible si resulta cierto que, como se ha dicho, el primer principio de Platón es denominado Uno porque la unidad es condición indispensable del ser y del poder ser pensado. A propósito de lo cual, es preciso recordar que para la filosofía griega el ser no depende del pensar, como para el idealismo, pero sí que hay una estricta correlación entre ambos. Esa correlación es la que lleva al neoplatonismo a situar el ente en el orden de la primera emanación y a situar al primer principio más allá del ser.

Esta dificultad es importante para la antropología platónica. Si en algún ser queda clara la orientación al Bien es en el hombre. Éste es presentado, en su formulación mítica, como *éros*, un híbrido de abundancia y miseria, *póros* y *penía*. La miseria es su punto de partida, la abundancia marca su orientación.

Esa orientación se puede entender dentro del sistema platónico como una compensación de la difusividad descendente que genera toda la realidad. Pero la dificultad que hemos mencionado al hablar del *noûs*, es decir, la ausencia de correlación entre éste y la realidad suprema, se extiende al resto de las actividades implicadas en la ascensión. El Uno contiene los verbos correspondientes a todas las ideas, pero no los verbos de las actividades humanas²⁸, comenzando por el entender.

La prueba de esta dificultad es, como señala Polo, la diferencia entre la difusión y la actividad del Demiurgo²⁹. Platón se ve obligado a explicar el modo en que el mundo sensible es una imitación del mundo real producida por una instancia distinta del Uno. El neoplatonismo se separa de esta interpretación al intentar explicar el universo como una emanación desde el principio, pero para ello debe postular la conversión de cada una de las realidades inteligibles a aquella que la origina³⁰.

27. Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, V 6, 5-6.

28. “La dificultad es evidente; entender la actividad del alma como la compensación del descenso ontológico es empobrecer a la cumbre: como totalidad verbal no contiene los verbos de tales actividades. Por ejemplo, si la verdad se compensa con la inteligencia, resulta que la Verdad no es el entender, o el entender no es primordial. Esta dificultad es gravísima, pues implica que el entender no es perfecto en sus propios términos, o que la verdad es externa a él en principio”. *Curso de teoría*, II, 334.

29. Cfr. *Curso de teoría*, II, 335.

30. Cfr. p. ej., PLOTINO, *Enéadas*, V 4, 2.



Platón, en cambio, acepta la diferencia, que no es otra que la diferencia entre el *noûs* y la realidad suprema (el *pantelôhs ón*). En ella se ve también que el *noûs* se encuentra por debajo del Uno-Bien, y que su actividad se subordina a él en la forma de la imitación.

Conviene señalar que, si hemos de buscar en alguna parte el lugar del hombre y de su actividad en el contexto de la metafísica, es en el Demiurgo. El hombre es, de algún modo, a su imagen, en la medida en que es capaz de ordenar su vida y la realidad, comenzando por sí mismo y por la *pólis*, de acuerdo con el modelo supremo³¹. La diferencia entre el hombre y el Demiurgo, aparte de en su radio de acción, estriba en que el hombre se encuentra apartado de la contemplación de lo realmente real. Por eso, una parte importante de la antropología platónica consiste en la descripción del modo en que el hombre puede llegar a reintegrarse en ella. Se trata de la muerte, en cuanto liberación de lo sensible, posibilitada por la filosofía. Es en este punto donde tiene su lugar la doctrina de la belleza y el entusiasmo, que explica el modo en que el alma se levanta hasta la realidad suprema.

4. Perspectivas y problemas abiertos por la antropología de Platón

Como decíamos al principio, la doctrina del hombre de Platón es la primera que se puede presentar como una antropología filosófica. En este sentido, Platón es el primero que estudia al hombre en el marco de la aproximación filosófica, y que detecta en este tema algunos problemas especiales.

El primero de ellos es el que ya se venía esbozando desde el inicio de la filosofía. La filosofía es la primera que descubre la dignidad humana precisamente porque descubre en el hombre un modo de la presencia de lo divino: la presencia del *noûs*. Si el hombre es capaz de hacer filosofía es porque en él hay algo especial: la capacidad de captar lo real como real. La dificultad de aceptar esta tesis estriba en que hay que conciliar la realidad mortal y mutable del hombre con su relación privilegiada con lo divino.

Platón es el primero que ofrece una solución decidida del problema de la relación del hombre con esa instancia divina. Si lo divino se caracteriza por la estabilidad y la inmutabilidad, cabe aceptar en el hombre un principio

31. Así se percibe en Plotino, que identifica sustancialmente el Alma del mundo —que es análoga al alma humana, pero respecto a todo el universo— con el Demiurgo. Cfr. PLOTINO, *Enéadas*, IV, 546 ss. Aunque en otros pasajes, el Demiurgo también se identifica con el Intelecto. Por otra parte, hay que tener en cuenta que en el caso de Plotino, el carácter productivo del Demiurgo queda matizado por la tesis de que la actividad creadora es la contemplación.



dívino, que es aquello en lo que consiste verdaderamente, y que pertenece al mundo de las ideas. La actividad filosófica ya no es simplemente una actividad esporádica del hombre, sino la actividad que lo define íntimamente. El hombre es filósofo en la medida en que intenta retornar a su verdadero ser, y la contemplación a la que aspira es aquello en que consiste su verdadera vida.

Pero la solución platónica plantea algunos problemas, que impiden considerarla definitiva.

La actividad para Platón es o bien la actividad determinante del Uno, o bien la actividad productiva del Demiurgo. Pero, ¿queda de este modo explicado definitivamente el modo en que el influjo del *noûs* se hace efectivo? Mientras no se indague en la naturaleza del intelecto y en su lugar en el cosmos, el problema que Sócrates plantea a Anaxágoras no quedará totalmente resuelto.

Por otra parte, precisamente porque no queda claro qué hace el *noûs*, el lugar del *noûs* dentro de lo humano sigue siendo problemático. En efecto, como advierte Polo, Platón no acierta a descubrir el *acto* de entender. El Demiurgo simplemente produce, pero las ideas existen al margen del acto de pensarlas y la relación del intelecto con ellas es, en el caso del hombre, meramente desiderativa, mientras que en el caso del Demiurgo, la contemplación de las ideas no les afecta, sino que las da por supuestas.

Otro de esos problemas es, como ya hemos apuntado, el de la unidad de lo humano. ¿Debemos considerar al hombre como un alma exiliada o como una mezcla de lo inteligible y lo sensible? Si la relación entre lo sensible y lo inteligible consiste en que lo primero imita lo segundo, ¿en qué sentido se puede hablar del cuerpo como un impedimento? Las afirmaciones de Platón parecen atribuir toda la eficacia obstructiva de lo sensible a una caída del alma. Pero la misma posibilidad de que lo inferior dificulte lo superior parece postular una actividad al margen de la imitación. De acuerdo con la protología platónica, el Uno como primer principio se opone a la Diada como principio de la indeterminación, pero ¿cuál es el sujeto de ese influjo? Es la realidad fruto del influjo determinante del Uno sobre la Diada, de modo que ésta última es el sujeto configurado y la sustancia misma de los seres? Pero, si es así, ¿cómo entender que lo sensible pueda influir sobre una realidad inteligible ya constituida, como ocurriría en el caso del alma? Aristóteles ofrecerá una vía de solución distinguiendo entre la forma y el fin, si bien encontrará también dificultades para resolver el problema del sujeto.

Por otra parte, la ética ascética de Platón deja pendiente un problema: el *lógos* que unifica el universo no sustituye el entusiasmo que es el motor de la



huida humana hacia la realidad suprema. En estas condiciones, queda por aclarar cuál es el modo del ascenso y qué gana en él el hombre en cuanto tal³².

En opinión de Polo, estas dificultades se deben a la insuficiencia de la teoría del conocimiento platónica. Platón pretende dar razón de las relaciones entre las ideas sin salir de la abstracción. Las ideas platónicas son abstractos, pero la conexión entre las ideas exige aceptar el valor cognoscitivo del juicio. Ésta aportación, unida al descubrimiento de la índole activa del *noûs* como posesión del fin es lo que permitirá a Aristóteles dar un paso más allá de Platón, prolongando sus aportaciones y resolviendo algunas de las aporías tan genialmente formuladas por su maestro.

José Ignacio Murillo
Departamento de Filosofía
Universidad de Navarra
e-mail: jimurillo@unav.es

32. "Platón no examina los avatares del camino ascendente, sino que da por descontado que se anda. Pero eso no se puede admitir en el orden práctico, pues la práctica humana no es infalible. Lo que llamo huida es un entero prescindir del mal, una abrupta atracción de lo perfecto, una ascética sin virtudes. El no considerar las dificultades —los peldaños de la subida, por decirlo de algún modo— ni la elevación como un crecimiento de la capacidad humana, presta la inevitable vaguedad del éxtasis al proyecto platónico, y postula la infalibilidad de la vida espiritual". *Curso de teoría*, II, 334.