

# HACIA UNA PEDAGOGÍA DEL CONCEPTO EN LA FILOSOFÍA DE PLATÓN

Lucila María García Vélez\*  
Raúl López Upegui\*\*

## RESUMEN

El lenguaje conceptual es la singularidad de la filosofía. En sus comienzos nos encontramos con la obra filosófica de Platón, la cual es aquí interrogada desde la experiencia del diálogo como una pedagogía del concepto, mostrando cómo la conversación platónica lleva implicada un camino hacia el concepto. Tomados algunos de sus *Diálogos*, mostramos cómo en ellos existe una orientación en torno a la manera como el pensador asume la tarea de una formación conceptual: de la *doxa* al saber, la llamada Teoría de las Ideas de Platón, en sus distintos momentos, es la respuesta histórica a la necesidad del pensamiento de comprender lo sensible a la luz de lo inteligible y de encontrar en el concepto esa palabra común para el entendimiento mutuo, en el conjunto de las diversas experiencias humanas.

## PALABRAS CLAVE

Pedagogía, concepto, diálogo, teoría de las ideas, Platón.

## ABSTRACT

The conceptual language is known as one of the philosophy's singularity and it is found out at Plato's philosophical work, which could be the beginning of its role. In that work, this function is asked using the dialogue experience as one concept pedagogy, showing how the platonic conversation is turned into a path to the concept. Using some of his Dialogues, it is shown how the thinker assumes the task of the conceptual formation. From *doxa* to knowledge, the well known called Plato's Theory of the Ideas, in its different moments, it is the historical answer to the thinking necessity of understanding how sensible the intelligibly could be and how to find a common word for mutual understanding in a set of diverse human experiences.

## KEY WORDS

Pedagogy, concept, dialogue, theory of the ideas, Plato.

---

\* Docente titular de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana . Doctora en Filosofía por la UPB. Docente e investigadora Grupo Epimeleia, clasificación B de Colciencias. Dirección electrónica: lucila.garcia@upb.edu.co.

\*\* Docente titular de la Facultad de Filosofía de la Universidad Pontificia Bolivariana. Doctor en Filosofía por la UPB. Docente e investigador Grupo Epimeleia, clasificación B de Colciencias. Dirección electrónica: raul.lopez@upb.edu.co.

Artículo recibido el día 14 de diciembre de 2007 y aprobado por el Comité Editorial el día 20 de febrero de 2008.

### *Introducción*

En el presente artículo ofrecemos, de acuerdo con una perspectiva hermenéutica, es decir, situándonos en el horizonte del lenguaje, una reflexión común, la cual parte del reconocimiento de aquella singularidad de la filosofía que desde antaño le ha pertenecido como lenguaje conceptual y en él la interpelación de la filosofía de Platón, como aquel pensamiento que en los inicios de la cultura occidental y en lengua griega, acuña la particularidad de una actividad llamada filosofía. En ella encontramos el primer esfuerzo de exploración de la dimensión especulativa de dicha lengua, realizándose en la conversación, para enseñar cómo la amistad con la sabiduría es *dialogos*, es decir, encuentro con la palabra entre amigos, acerca de los asuntos cotidianos de la vida y que, tal como ya lo practicaba su maestro Sócrates, va de camino hacia el concepto.

Con esta hipótesis intentamos esclarecer no sólo la concepción platónica del *eidos* como una primera elaboración de lo que reconocemos hoy como concepto, tal como aparece en el conjunto de su obra, es decir, en la historicidad de su búsqueda y en sus distintas formulaciones, sino que además interrogamos a su filosofía para buscar orientación con respecto a la manera como se forman los conceptos en la conversación, cuyo punto de partida es la *doxa* o el saber común, tal como se expresa en los diferentes interlocutores o consigo mismo, según la dinámica propia de un diálogo que en su devenir se transforma en filosofía.

En un primer momento plantearemos la concepción platónica del *eidos*, teniendo como trasfondo aquella tensión que deja planteada el diálogo del *Gorgias*, cuando el gran sofista de Leontini afirma que lo audible sólo se puede comprender oyéndolo y lo visible viéndolo; que los sentidos no se relacionan entre sí y que la palabra es incapaz de comunicar lo universal<sup>1</sup>. Ante lo cual aparece la voz de Sócrates, quien habla a favor del concepto, esa palabra mediadora entre lo universal y lo singular (y no como se ha reducido clásicamente, como noción de carácter universal que designa algo general, que omite para el pensamiento todos los rasgos individuales –sus rasgos sensibles–, o como capacidad de abstracción) y para la cual es necesario entrar en el juego de las preguntas y las respuestas que terminan orientando al pensamiento hacia la necesidad de encontrar una definición, como la manera de señalar desde la primacía de la pregunta, la búsqueda de ese horizonte común en el cual se hagan visibles y se comprendan en unidad esencial, lo que se concretiza en las diversas percepciones y maneras de habitar el mundo por vía de la opinión (¿Qué es el amor? ¿Qué es la justicia? ¿Qué es la belleza?).

La filosofía de Platón no sólo aparece como hacedora de conceptos nuevos señalando el camino por el que fueron formados; también ella nos indica la significación que su propuesta conceptual pudo tener en relación con las preguntas vitales y fundamentales para las que en su momento fue interpelada. No es casual, como lo señalan Deleuze-Guattari que la filosofía griega y concretamente la de Platón, coincida con la aportación de las ciudades: “Haber formado sociedades de amigos o de iguales pero también, de haber instaurado entre ellas unas relaciones de rivalidad, que van hasta el pensamiento: el amigo, el pretendiente y el rival en la dialéctica platónica”<sup>2</sup>. Es, pues, el medio social, el conjunto de las distintas experiencias de mundo que aquí se conjugan, lo que permite comprender la amistad con la sabiduría, solo realizable en la conversación.

---

<sup>1</sup> Cfr. PLATÓN. *Gorgias o de la Retórica*. Madrid: Aguilar, 1974.

<sup>2</sup> DELEUZE-GUATTARI. *¿Qué es filosofía?* Barcelona: Anagrama, 1995. p. 10.

Hemos tomado el término pedagogía del concepto<sup>\*</sup>, para abordar un posible camino filosófico con el que nos referimos a la formación de los conceptos en Filosofía, en cuanto ésta ha tenido como una de sus principales tareas formar, pulir, cuidar y esclarecer los conceptos que iluminan nuestras comprensiones y al mismo tiempo, ganar en conciencia con respecto a lo que nos vincula a ellos en su uso cotidiano. Por ello y desde el horizonte del lenguaje como el campo de visión que nos es contemporáneo, en el marco de la tarea de una rehabilitación de la problemática del concepto para la filosofía, nos proponemos: primero, reconocer una singularidad histórica, en el conjunto de la tradición filosófica; segundo, tener en cuenta su constitución y alcances vitales y por último, intentar dar respuesta a la necesidad imperiosa de reorientar el trabajo pedagógico de la Filosofía hacia las tareas del pensar conjunto que en nuestro presente ella está llamada a desplegar.

Desde esta perspectiva, la filosofía de Platón se nos revela hoy como una estrategia que nos lleva a pensar en la manera como vamos construyendo conceptos comunes desde nuestra propia experiencia vital, en una práctica de diálogo y en vínculo con la filosofía; siempre señalando la tensión del pensar en la que se despliega cada vez el esfuerzo del concepto. Lo que comprendemos hoy después de tantos siglos de lecturas múltiples sobre Platón, es que la mayéutica socrática nos indica cómo, en el proceso de formación, el que aprende, es decir, quien se dispone a una auténtica conversación, a la escucha de la verdad de la cosa de la que se trata, puede estar en el mismo lugar de quienes hoy, desde su experiencia lectora, experimentan propuestas de lectura e interpretación filosóficas y adquirir, al mismo tiempo, un lenguaje y una expresión para sus preguntas fundamentales. De ahí la tarea reiterada de la filosofía de volver a examinar los conceptos, reelaborarlos, corregirlos o formarlos y de hacerlo en las actuales condiciones de historicidad.

---

\* La noción pedagogía del concepto aparece en el texto de DELEUZE-GUATTARI citado anteriormente, como una invitación, al menos la única honesta, para la filosofía hoy. Nosotros presentamos una posible interpretación de dicha tarea.

Por tanto, Platón es para nosotros, el nombre propio para aquella escritura filosófica que hace de lo familiar el punto de partida de un preguntar compartido, para desde allí alcanzar la pregunta y en ella, la necesidad de hacer comprensibles los rasgos de pensamiento en los que tiene lugar la existencia ética, religiosa, epistemológica, política y estética de la experiencia griega del mundo y que como tal, hoy puede alcanzarnos como palabra que ha atravesado siglos y tiene algo que decirnos.

El trasfondo de nuestra pregunta implica otra: ¿qué significa traer al lenguaje conceptos adecuados, conceptos que actúen y tengan efecto en la experiencia humana, en su sentir y comprender? ¿Qué le dice a nuestra situación actual en medio de distintas culturas, del cruce de paradigmas político-científicos, los cambios en las tecnociencias, los sistemas autorregulados o dinámicos que modifican todo el saber, las confrontaciones entre ideologías e instituciones, sociedades civiles y fundamentalismos, todo aquello que bajo el nombre de globalización, neoliberalismo, pobreza, da una referencia de lo que nos acontece?

Desde la hermenéutica sabemos que aquello que convoca y reclama al concepto, no es solamente su valor explicativo racional; el concepto obra y puede ser palabra efectiva que alcance a todos, dada su composición, su determinación, su generalidad y singularidad que le pertenecen gracias al lenguaje vivo: lo que conforma el campo de significatividades de nuestra existencia. El concepto pretende ir más allá de lo contingente, mostrando que lo que articula el pensamiento en él, merece valer para siempre, pero sabe que sólo mientras la vida del pensamiento acontece será camino, guía, orden y, como enseña Platón, luz para quien busca orientación en diálogo con la sabiduría: saber vivir, saber convivir, saber conocer el mundo.

Esto quiere decir que para una experiencia del comprender y del interpretar, la filosofía propone los conceptos, ellos no son palabras sueltas o aisladas en el discurso o en las argumentaciones de la filosofía, son el camino del

decir propiamente dicho, en la comprensión de aquello que experimentamos como mundo y que se sedimenta en el aprendizaje y el uso de la lengua y, para lo cual, nosotros, en cuanto lectores, nos ponemos a la escucha para la comprensión y la rectificación, para el esclarecimiento y la renovación de los conceptos en su permanente actualización.

Desde la orientación que pretendemos, buscamos que los conceptos hablen de nuevo un lenguaje vivo dentro de su contexto, o lo que es lo mismo, la tarea que iniciamos es poner al descubierto la imbricación histórica de algunos conceptos platónicos, tal como se hallan aún enraizados en nuestro lenguaje cotidiano. Este es para nosotros el caso del concepto de diálogo, de sabiduría, de *eidós*, en tanto que idea y género, entre otros.

### *Horizonte interpretativo*

Acerca de la filosofía de Platón, llamaremos la atención sobre tres asuntos:

1- El ámbito de la investigación reclama la necesidad de referirnos a la filosofía platónica no de una manera autoreferencial ni historizante; nuestro punto de partida ha sido la lectura de sus textos, para buscar la comprensión de lo dicho y lo mostrado allí y advertir aquello que aún tiene que interpelarnos en nuestra experiencia del mundo. Creemos, como lo señala la hermenéutica, que todo texto es siempre respuesta a unas preguntas motivadas por la propia experiencia del mundo, de ahí que la forma originaria de la filosofía como diálogo, nos enseña hasta dónde la filosofía de Platón entra en conversación con su tiempo y sus inquietudes. Él se percató de que la situación de Atenas exigía un pensamiento que favoreciera lo común\*,

---

\* Es interesante contrastar este punto de vista de Platón con otros filósofos de su tiempo, que defendían una posición netamente hedonista e individualista, como es el caso de Antifón de Atenas y en general de los sofistas.

a nombre de un saber vivir y convivir y no lo que se imponía por criterios particulares según intereses, caprichos y deseos insolidarios. Entrar en esta conversación no significa, pues, buscar mayor erudición histórica sino más bien interesarse en obtener perspectivas y criterios para la conversación con nuestro propio presente<sup>3</sup>.

Son los múltiples interlocutores del Sócrates de Platón los que nos hacen comprender la pluralidad de perspectivas en las que como humanos hacemos experiencias y en las cuales configuramos mundo, por eso, es en este ámbito en donde se instala la preocupación que recorre sus obras de principio a fin: el preguntar y el responder dejan al descubierto el saber común y lo que puede entregar una vida reflexionada en tanto inventa, descubre y reconoce lo digno de ser pensado, vivido y, la vida misma del pensamiento que como tal, acontece. Pluralidad de la que hacen parte los sofistas y frente a los cuales tendrá que delimitar su propia oferta de pensamiento filosófico.

Para Platón, filosofar es dialogar con uno mismo y con los otros acerca de los asuntos fundamentales de la vida: esto es lo que se llama dialéctica, *dia-logos*, como un camino que se hace en el juego del preguntar y que reclama una respuesta. Pensar es, para él, diferenciar, considerar lo uno y lo otro, porque es la pregunta la que lleva a un tener que decidir entre posibilidades a la luz de las ideas, las cuales en tanto conceptos de su filosofía nos ponen ante nuestra búsqueda particular. Como nos lo ha enseñado Gadamer<sup>4</sup>, el arte de preguntar es un arte propio de la existencia humana cuando quiere encontrar orientaciones, toda vez que los criterios acostumbrados no son suficientes para decidir y para actuar.

---

<sup>3</sup> A este proceder que se aplica al juego dialéctico de dos temporalidades distintas, la hermenéutica le da el significativo nombre de "fusión de horizontes". Cfr. GADAMER, HANS-GEORG. *Verdad y Método I*. Salamanca: Sígueme, 2001. p. 369.

<sup>4</sup> Cfr. GADAMER, HANS-GEORG. *Verdad y método I, Op. Cit.*, p. 90.

2- Siguiendo una tradición en filosofía, siempre se ha privilegiado en el pensamiento platónico una perspectiva ontológica y epistemológica<sup>4</sup>. Y allí se ha hecho una interpretación de Platón como el padre del idealismo o el fundador del dualismo, gracias a su teoría de los dos mundos. Contra ese lugar común, nosotros más bien preguntamos: ¿por qué la teoría de las ideas en Platón? ¿Para qué la diferencia entre un mundo sensible y un mundo inteligible? ¿Cuáles son los motivos de su filosofía? ¿Para qué preguntas son respuesta el conjunto de sus diálogos? Y nos damos cuenta, al leer sus obras, que más que una filosofía idealista, Platón se sitúa en el horizonte de una sabiduría práctica que necesita interpretar la realidad y que es en el conjunto de las experiencias humanas en sus diversas formas, donde se propone conversar con sus contemporáneos, al igual que lo hacemos nosotros sus lectores, sobre las preguntas e inquietudes de su época, las cuales a pesar de la distancia en el tiempo, nos vinculan como humanos. Platón no es idealista, él habla con su tiempo, acerca de los problemas prácticos de la vida social ateniense. Y sólo desde allí tiene sentido su llamada teoría de las ideas, la idea *eidos*, más que el objeto de una teoría, es para la filosofía platónica una propuesta del concepto para el pensamiento, para mostrar cómo lo sensible se capta con ideas.

En el espacio de la *polis* concurría la vida, en una comunidad de sentido donde acontecían las coincidencias y confrontaciones de las opiniones humanas y el hombre griego decía y manifestaba su experiencia del mundo, de sí mismo y de los otros. Por eso en la obra de Platón, podemos afirmar, se abre un horizonte y se nos enseña a orientarnos en él, tal como lo indica la propia lengua griega; por esto se hace necesario comprender lo que nombran las palabras en su sentido originario, como aquel conjunto de significados que entrega dicha lengua y el uso especulativo que Platón explora en los diálogos. Como dice Heidegger en *Introducción a la Metafísica*<sup>5</sup> a propósito de la pluralidad de significaciones de la palabra *polis*:

---

<sup>4</sup> Cfr. Entre otras, la crítica nietzscheana a la filosofía de Platón como platonismo. En: *Crepúsculo de los Ídolos*. Madrid: Alianza Editorial, 1995.

<sup>5</sup> HEIDEGGER, MARTÍN. *Introducción a la metafísica*. Madrid: Labor, 1966. pp. 188-189.



*Polis* menciona el fundamento y lugar de existencia del hombre mismo, el pasaje crucial de todos los caminos: *polis* se traduce por Estado y ciudad, pero así no se acierta a su pleno significado.

*Polis* quiere decir el sitio, el allí dentro del cual y en el cual el ser del hombre (propio de la existencia humana) es entendido como histórico.

La *polis* significa el sitio del acontecer histórico, el allí en el cual, a partir del cual y para el cual “acontece la historia”.

A semejante sitio del acontecer histórico, pertenecen los dioses, los templos, los sacerdotes, las fiestas, los juegos, los pensadores, los gobernantes, el consejo de ancianos, la asamblea nacional, el ejército, la marina.

No solo todo esto pertenece a la *Polis*, no sólo es político lo que admite una relación con el hombre de estado o con un capitán o con cuestiones de gobierno.

Antes bien, lo mencionado es político, o sea, está en el sitio del acontecer histórico.

*A-polis* es por ello mismo sin ciudad, sin sitio, aislado, sin casa ni orden.

Los diálogos de Platón siempre tienen un punto de partida: los problemas y asuntos cotidianos de la experiencia humana, los cuales en la conversación se revelan como esenciales. Sócrates, que no sabe nada, es el que orienta la conversación en el juego de la pregunta y la respuesta en búsqueda de la definición; es decir, hacia el señalamiento del no saber que es al mismo tiempo, un esfuerzo hacia el *eidōs*.

En la conversación se expresan los pareceres de los interlocutores, los cuales configuran la experiencia humana en su diversidad y diferencia, ellos pueden estar dispuestos a un auténtico diálogo, o por el contrario, tal como lo ve Platón en la *polis* griega, imponerse y dominar. Esta es la diferencia entre el filósofo y el sofista<sup>6</sup>.

**3-** Para no reducir la filosofía de Platón a una perspectiva epistemológica, es necesario reconocer varias líneas de pensamiento, que como diversas formas de las experiencias humanas, se articulan y entran en los diálogos, y que diferenciamos como líneas, con el fin de mostrar su riqueza: junto a una línea ontológica y epistemológica, hay una línea ético-política, una línea estética y también una línea mítico-religiosa; líneas que se tejen en una red de sentido y hacen de la filosofía platónica un pensamiento memorable. Por tanto, no podemos reducir su tópica al movimiento del idealismo, ni a la teoría de los dos mundos, o a la concepción del conocimiento como *anámnesis* (el conocer es recordar en el *Menón* y el *Fedón*) o quedarnos en la diferenciación entre *episteme*, *techne* y *poiesis*, como si fueran elementos aislados y ahistóricos, al igual que el tema del filósofo rey del estado ideal: todos ellos son lugares comunes que debemos actualizar desde la pregunta, por lo que nos dicen los conceptos platónicos hoy, para obtener perspectivas y criterios en el diálogo necesario con nuestro presente.

### **El diálogo como ejercicio filosófico**

Sabemos que Platón “se entrega al arte de la conversación”<sup>7</sup> y será en este gran evento de la vida humana habitual donde convergen realidades absolutamente significativas como son el lenguaje, la convivencia y la colaboración. Al respecto de ésta, el mismo Gadamer nos aclara: “La

---

<sup>6</sup> Esto le permite afirmar a Gilles Deleuze que la motivación de la filosofía platónica es atrapar al sofista, como el falso pretendiente de la verdad. Cfr. *La lógica del sentido*. Barcelona: Seix Barral, p.325.

<sup>7</sup> GADAMER, HANS-GEORG. *Mito y razón*. Barcelona: Paidós, 1997. p. 125.

expresión colaboración indica que la convivencia no consiste en que las partes estén divididas, sino en la comunidad de la participación y del tomar parte”<sup>8</sup>.

Así, pues, la conversación es posible porque la subtiende un elemento que es común cual es que nuestra vida se organiza en torno a la universalidad del lenguaje, pero ésta, a su vez, por esa implacabilidad recíproca, “sólo existe en la conversación”<sup>9</sup> así es como se actualiza el lenguaje y se muestra su productividad en la palabra viva.

Para el caso de Platón, la génesis de sus conceptos está referenciada al lenguaje hablado, al diálogo y la conversación como lo hemos reiterado; es una palabra discutida, hablada, intercambiada en el flujo permanente del preguntar y el responder. Nos dice Gadamer: “El modelo imperecedero de este arte de deshacer conceptos rígidos es el diálogo platónico y la conversación del Sócrates platónico”<sup>10</sup>.

Podemos de esta manera aventurar que toda la obra escrita de Platón<sup>11</sup>, se mueve en una incesante búsqueda por definir, identificar, precisar, discutir, atisbar y rastrear las ideas en su pluralidad; los arquetipos fundamentales y subordinantes con los cuales se nos va a hacer visible el mundo en su

---

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 124.

<sup>\*</sup> Esto lo vemos en el evento de la llamada crisis de las ideas que elabora *El Parménides* y la propuesta de la comunidad recíproca de los géneros que propone *El Sofista*, en cuanto que las ideas separadas en sí mismas se hacen insostenibles y se configuran por lo tanto desde la comprensión del ser como capacidad de relación, en términos de participación y comunidad, señalando la estructura de intelegibilidad que la hace viable para la comprensión filosófica.

<sup>9</sup> GADAMER, HANS-GEORG. *Verdad y Método II*. Salamanca: Sígueme, 1993. p. 203.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 93.

<sup>\*</sup> El Sócrates platónico, a diferencia del Sócrates histórico, es un personaje conceptual de esta filosofía.

<sup>11</sup> Sin desconocer la tradición académica que rehabilita la doctrina no escrita de Platón, Cfr. REALE, GIOVANNI. *En busca de la sabiduría secreta*. Barcelona: Herder, 2001.

inteligibilidad, para mostrarnos desde el pensamiento una forma de articular las cosas y las situaciones en una labor de comprensión, desde una interpretación determinada de las mismas, conocidas desde el entendimiento como múltiples no obstante visualizadas en la perspectiva de lo común.

Ya Aristóteles nos referencia a Sócrates como aquel que abrió el lenguaje a sus posibilidades infinitas y originales, reconociendo en él al descubridor de las nociones universales<sup>12</sup> y del hombre interior, develando ya el ser del lenguaje como posibilidad inagotable de conocimiento, instalado en la distancia que une y separa las nociones universales y la conciencia humana.

Con la indigencia de su preguntar, Sócrates crea un espacio de convivencia, de estancia común, de amistad, haciendo posible un ámbito infinito dialogado de apertura para descubrir conjuntamente el vacío de saber y sentir la necesidad de empezar a buscar el conocimiento de sí mismo y del mundo, persiguiendo los conceptos de alcance universal.

Sócrates orienta la conversación hacia el *eidos*, el entendimiento común sobre la cosa. Este es el sentido de la búsqueda de la definición y de la interrogación *¿qué es? Ti to on*, por eso para Platón, señala Gadamer: “La tarea de la filosofía es despertar en nuestro pensamiento lo que en realidad se encuentra ya en nuestra experiencia del mundo de la vida y en el respectivo almacenaje lingüístico”<sup>13</sup>. Todo esto quiere decir que se trata, por una parte, de entender el conocer como re-conocer en la experiencia, y por otra, de aquello que creemos nombra la exigencia de conceptos con alcance universal: la afirmación de la universalidad del lenguaje.

Es seguro que antes que el filósofo de Atenas utilizara de manera frecuente la definición y por ende el concepto, los hombres de la Hélade hacían uso de la vasta capacidad de abstracción de la lengua griega, hablaban con

---

<sup>12</sup> ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Paidós, Libro I, 1998, 987B.

<sup>13</sup> GADAMER HANS-GEORG. *El giro hermenéutico*. Madrid: Cátedra, 1998, p.182.

símbolos abstractos y usaban definiciones, era suficiente con conocer la sofística para tener una idea de lo que esta lengua hizo posible, por esto para nosotros es fundamental comprender cómo desde el presupuesto de la universalidad de la lingüística, la filosofía de Platón se orienta hacia la formación de los conceptos y definiciones conceptuales, queriendo señalar con esto dos cosas: lo primero, que el punto de partida es la lengua, que en cuanto tal, expresa la experiencia del mundo; y segundo, llamar la atención acerca de la exploración que realiza Platón de la dimensión especulativa de la lengua griega y lo que logra delimitar para su presente y la posteridad como filosofía en tanto lenguaje conceptual.

### **El diálogo como pedagogía del concepto**

Si hay algo que podemos ver con claridad en Platón es la aguda relación existente entre la elección de su estilo y el contenido de su propia concepción filosófica; en otras palabras, la relación entre la visión de lo que es el alma y la idea de cómo dirigirse a ella por medio de la escritura. Por otro lado, es fácilmente constatable que con su obra nos enfrentamos a un nuevo tipo de escritura, no tenemos una claridad fehaciente que antes de Platón se practicara –con la maestría de éste– la forma dialogada\*.

Como es de amplio conocimiento, el Sócrates histórico no escribió y no lo hizo, según el mismo Platón, porque pensaba que el verdadero valor de la filosofía residía en la interacción de “maestro y discípulo”, haciéndolo más consciente a través de las sucesivas interrogaciones de sus opiniones y de las posibles relaciones que éstas tuvieran. Es famoso el pasaje del *Fedro*<sup>14</sup> donde Sócrates afirma que los libros no pueden cumplir dicha función porque no están vivos. La escritura hace que el alma dependa pasivamente de la palabra escrita, puede generar en algunos lectores un falso concepto de sabiduría, haciéndoles confundir la erudicción con el auténtico saber. Pues

---

\* Según algunos historiadores, Alexameno fue el creador del género del diálogo.

<sup>14</sup> PLATÓN. *Diálogos*. Fedro. 275d.

bien, a pesar de esta postura, Platón escribió sus diálogos y nos invita a preguntarnos en qué medida su propia producción filosófico-literaria elude dicha crítica.

Pero ¿qué es un diálogo? Una conversación a varias voces, en la que se produce una interacción dialéctica de preguntas y respuestas, una comunicación y un debate. Con el diálogo asistimos a una discusión viva, que muchas veces no llega a una conclusión definitiva, ni proclama verdades reveladas. Nos dice Gadamer:

La dialéctica, como el arte del preguntar, sólo se manifiesta en que aquel que sabe preguntar es capaz de mantener en pie sus preguntas, esto es, su orientación abierta. El arte de preguntar es el arte de seguir preguntando y esto significa que es el arte de pensar. Se llama dialéctica, porque es el arte de llevar una auténtica conversación... es al mismo tiempo, el arte de mirar juntos en la unidad de una intención (*sinoran eis en eidos*) esto es, el *arte de formar conceptos* como elaboración de lo que se opinaba normalmente<sup>15</sup>.

La estructura del diálogo hace vehicular preguntas y respuestas y para su construcción es preciso que los interlocutores no argumenten en paralelo, que se ponga mutuamente al paso, sopesándose cada una de las opiniones que sobre el tema que orienta la conversación tiene cada uno de los dialogantes: la doxa, donde se expresa el mundo de la vida y el diálogo como el espacio en el que emergen y se nutren los conceptos.

El semblante histórico (de Sócrates) no se modela con la escritura sino con el diálogo, el único lugar expresivo en el que la escritura acepta aun la interrogación, la posibilidad de destrucción de su

---

<sup>15</sup> GADAMER, HANS-GEORG. *Verdad y Método I.*, *Op. Cit.*, pp. 444-446.

propia continuidad para que el *logos* se multiplique en sus significados inacabados, en una búsqueda continua de sí mismo, de su alma. El diálogo es el recurso de la palabra contra la escritura... el diálogo manifiesta en palabras el carácter subversivo del *logos* frente al tejido del grafismo<sup>16</sup>.

No nos equivocamos quizá al advertir que los diálogos platónicos ponen en circulación una serie de opiniones que hacían parte de ese mundo cotidiano habitado por los ciudadanos griegos, que partiendo de ese propio horizonte vital, aspiraban a remontarse a la dimensión del *bios theoretikos*<sup>17</sup> con el fin de convertir lo obvio en problema y los cuales, ayudados por Platón, emprenden una aventura conducente a cuestionar lo auto evidente y las opiniones dadas como si fueran comprensivas de suyo; se dejaba hablar así a las cosas que conducidas por el afán de comprender, eran llevadas a una dimensión en la que el *eidōs* mediaba en la producción de su iluminación definitiva, provocando esa mirada recta (en relación a la totalidad) sobre el mundo.

Lo que enseña Platón es que no existe un pensamiento independiente del lenguaje, que el pensamiento tiene su misma estructura dialógica, de ahí que se propone la tarea, de cara a los sofistas y a su manera de usarlo, de buscar orientación interrogando el modo como las cosas aparecen en el lenguaje, es decir, como se nos presentan en él para hallar un lenguaje conceptual común en el que se encuentra toda referencia de sentido.

---

<sup>16</sup> LORITE MENA, J. *El Parménides de Platón. Un diálogo de lo indecible*. Bogotá: Fondo de Cultura Económica, 1985. p. 17.

<sup>17</sup> Dice Gadamer que originariamente se entiende por *Theoria*: "Aquella actitud de mirar y saber en la que los griegos acogían el orden del mundo" y no como se entiende hoy en sentido privativo. El ideal teórico de la vida THEORÍA THEASTHAI Y LA THEA "el mirar y el demorarse en la mirada". En Latín, afirma, recogemos esa idea en "la contemplación". En el libro *Elogio de la Teoría*. Barcelona: Península, 1993. 157p. Gadamer reflexiona sobre los significados que el concepto de teoría ha tenido en la historia del pensamiento occidental.

De la doxa al saber conceptual y de éste nuevamente a la doxa, la conversación forma los conceptos, entendida como el ejercicio compartido de concebir, aprehender, capturar, ver con los ojos del alma. ¿Qué es lo que el alma ve? Siguiendo la metáfora óptica de Platón respondemos: aquello que es un objetivo práctico para el pensamiento, esto es, visualizar las cosas y las situaciones en relación con la totalidad, con el fin de iluminar la existencia en sus múltiples dimensiones, a la luz de lo que es bueno y bello para los hombres.

Es hoy de común aceptación que Platón hace aparecer en el *Fedón*, *Fedro* y *La República* una teoría, que al pretender dar cuenta y razón del mundo fue llamada “Teoría de las ideas”, la cual no tuvo un desarrollo lineal y continuo sino por el contrario, y hablando a favor de la temporalidad del pensamiento, fue susceptible de un trabajo autocrítico tal como se deja leer en el *Parménides*, hasta llegar a una nueva formulación como teoría de los géneros mayores o supremos en el *Sofista* y el *Filebo*. Lo anterior, además de dar testimonio del modo como la escritura filosófica da cuenta de dicha temporalidad y vida del pensamiento, nos permite ver cómo la tematización del *eidos*, que pasa siempre por la estructura del preguntar y el responder, aspira a su desarrollo en los sucesivos intentos por fijar determinaciones a partir de un orden superior de las mismas, los cuales van a ser, como veíamos anteriormente, de *eidos a géneros*.

### **Tras el rastro del concepto en los diálogos menores**

Lo peculiar de la filosofía platónica es no tender a la forma de un sistema cerrado, sino que se manifiesta a través del diálogo filosófico inquisitivo. El contenido constructivo y pedagógico de dicho diálogo implica una diferencia de grado fruto de su dialéctica, revelándonos con eso un dato interesante: lo característico de Platón, como hemos dicho, es el hecho de que le importa más exponer su filosofía y pensamiento a través del movimiento vivo de la dialéctica que bajo la forma de un sistema dogmático consumado. Es una obra, pues, atravesada por la actitud polémica ante sus contemporáneos y



adversarios. La inquietud por llevar al interlocutor a una visión del concepto –y en nuestro caso, al lector y estudioso de su obra– a quien invita a una búsqueda de la verdad, a captar una forma general *eidos* o intelección de lo común, de lo cual los juicios particulares serán ejemplificaciones o concreciones.

A primera vista los diálogos socráticos o del período inicial conocidos como “menores” parecen tratar inquietudes sueltas sobre diversos conceptos: la valentía, la amistad, la piedad, lo bello, lo falso, la prudencia, etc. Pero si interpretamos bien, a todos ellos los anima un idéntico propósito cual es la búsqueda de ciertos universales, esto es, la determinación de nociones. La pedagogía socrática es siempre la misma: el interrogado confiesa cierta torpeza y desamparo frente a este tipo de investigaciones, Sócrates interviene casi siempre para establecer las rectificaciones de rigor ante los errores o imprecisiones de sus contertulios; cada nuevo intento encierra cierta parte de verdad y responde a una experiencia real que arroja alguna luz sobre la esencia del concepto buscado o analizado, pero ninguna de las respuestas satisface, porque ninguna abarca el tema en su totalidad. A lo largo del desarrollo del diálogo, se pueden ir captando los recursos metodológicos empleados: no sólo es la trama de preguntas y respuestas que avanza por tanteo, sino que advertimos que ya Platón tiene una conciencia plena de las reglas de juego y procura –manifiestamente– hacer que el lector les preste atención e iniciarlo en ellas a la luz del ejemplo práctico.

Ahora bien, las conclusiones al parecer negativas, de estos primeros diálogos, no se debe a torpezas e incapacidades del mismo Platón; el dejarnos la impresión de que no sabemos qué son los conceptos de valor, prudencia, piedad, etc., a pesar de que creemos saberlo, nos obliga así, a reconocer nuestra propia incapacidad estimulándonos a seguir de esta manera la búsqueda. Ya se revela allí lo que con Husserl podemos llamar “actitud filosófica” diferente a la “actitud natural”.

Así, pues, en estos diálogos cortos falta el resultado esperado y surge un interrogante, dejando una tensión filosófica, una problematización

posiblemente didáctica, provocadora. Platón sintió y vivió la fuerza de Sócrates como “director de almas” la llamada *psicagogia* (*Psicagogeo=cultivar*). Sin este profundo elemento vivo, dramático y pedagógico, la mera trama de preguntas y respuestas no hubiera dejado de ser algo fatigoso. Queda claro que esos primeros diálogos no pretenden clausurar pensamiento alguno, sino, contrariamente, abrirlo a su propio ejercicio, a una participación colectiva de la *noesis*, a una continuidad del pensamiento en la dirección señalada del concepto, además de ir suscitando en el lector una serie de interrogantes y enigmas.

Desde otra perspectiva –que podemos señalar como perteneciente a una línea lógica y epistemológica– el afán explícito de Platón por conocer la naturaleza del conocimiento del bien, que tiene su sede en algún lugar del alma, a través de esa indagatoria que nos conduce de un diálogo a otro, nos lleva a intuir además del obvio interés ético-moral, otro interés eminentemente conceptual, lógico y ontológico, como anticipo a la producción intelectual posterior. Reconocemos de esta manera que existe un enraizamiento con otros problemas filosóficos, aunque estos no aparezcan de momento, en un primer plano en los diálogos iniciales.

Relevante para nuestra indagación del concepto es advertir lo siguiente: si bien Platón es muy consciente de todos los aspectos metodológicos y lógicos que ha puesto en movimiento con sus diálogos, ya inicia la práctica escritural de los mismos, una trayectoria que visualizada *a posteriori* se revela clara: esto es el llamado carácter sinóptico (*sin oxís*: examen de conjunto, ojeada general, aspecto) de su investigación, que consiste en ir en busca de una unidad de sentido que sería el concepto general irrigado en un sinnúmero de virtudes o *aretai*.

El carácter sinóptico de la dialéctica de los primeros diálogos, encaminada a sintetizar lo diverso en la idea, no se manifiesta solamente en la argumentación metódica que se desarrolla en cada diálogo, sino que se reconoce con fuerza en esa tendencia concéntrica de afuera hacia adentro

(del fenómeno o cosa al concepto que la subsume). Partiendo de cada virtud por separado Platón demuestra que todo intento por definir cada una de estas virtudes por sí mismas conduce necesariamente a la sintetización de todas ellas en una sola virtud, a partir de la cual es posible conocerlas a todas.

Queda claro que toda la indagación y búsqueda conceptual llevada a cabo en los diálogos menores, viene a constituirse en una introducción al filosofar mismo, el cual se nos descubre como una formulación de problemas, de interrogantes, demarcando de paso para esta actividad del espíritu un surco que siempre la acompañará y que consiste en el cuestionamiento y revisión de las propias premisas tenidas por evidentes, advirtiendo de paso, la presencia de las principales fuentes de error y del carácter discutible de las opiniones reinantes.

Se comprende de esta manera la importancia de razonar los propios juicios a la luz de la idea común y exigir de los demás también razones.

Este recorrido por los diálogos menores, en los cuales se evidencia una preocupación por ir determinando un “ser” de las virtudes, nos muestra a su vez cómo Platón en este mismo proceder inquisitivo se pregunta por un *eidos*, que cualquiera que él sea, remite a toda una serie de conceptos, como criterios supuestos y conjunto de características, acerca de lo que él llama mundo *eidético*, es decir, se refiere a aquello que hace que un *eidos* sea considerado como tal en su diferencia con las cosas. De tal forma que a lo que asistimos con los diálogos, es a una serie de identificación de los *eide*, o determinación del “ser que” de los nombres de las virtudes.

Ahora bien, en este proceder, se va revelando o haciendo manifiesto el auténtico asunto del pensamiento platónico, la diferencia del *eidos* con respecto a lo ente o la cosa se hace explícita en la forma del diálogo, es el acontecer dialógico mismo, pero esto no se dice explícitamente, sino que sólo es mostrado, pues pareciera que dicho sentido se nos fugara por el

carácter siempre inconcluso de dichos diálogos que aparentemente no quedan en determinación alguna o en un permanente fracaso o frustración. Esta forma de proceder de Platón permite que acontezca el sentido en el discurrir de los sucesivos diálogos. Estamos en disposición de afirmar así, como consecuencia de lo dicho, que lo acontecido en los diálogos es el *eidos* diferenciado pero a su vez diferenciador, que tendría que ser dicho, es decir, exigirá un lenguaje distinto al lenguaje común en el que se nombran las cosas o los entes físicos pero que no nos develan lo que ellos efectivamente son, obligando de esta manera a una ruptura con esta forma de hablar. Dice Felipe Martínez Marzoa: “El decir dice cosas, dice entes. El decir ontológico es la continuada ruptura con el decir mismo”<sup>18</sup>.

Para saldar la brecha de estos lenguajes, el genio de Platón va a echar mano de los mitos y de los símiles, pues al explorar esta dimensión metafórica, éstos permiten a través del juego de imágenes, envolver una comparación entre dos términos: la imagen como tal y aquello de lo cual es imagen.

Pero a esta altura de nuestra exposición nos podemos preguntar ¿qué es el *eidos*? Una primera indicación y pista está en el término aspecto, este revela un dato importante, que explica la asociación, al hacer entender, que todo tiene un aspecto, a todo le va un aspecto, y si apuramos, podemos decir que a todo le va un es. Cada cosa que es, tiene aspecto, de allí que una primera aproximación al *eidos* nos señala hacia aquello que hace posible “que algo sea” y como el aspecto es común a todo lo que es, también nos podemos apropiarse de que *eidos* viene a ser “lo común” a una diversidad en la que podíamos decir confluye lo diverso, lo múltiple, algo uno común general.

Ahora bien, estas determinaciones que identificamos no están puestas inmediatamente a nuestros ojos y exigen para comprenderlas un

---

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 59.

distanciamiento, un retirarse y retroceder, un separarse de lo inmediato, del mundo fenoménico, del cual ciertamente partimos pero frente al cual tenemos confusiones, impresiones, apariencias para Platón. En otras palabras, esas determinaciones –que podemos interpretar como nociones– no están en nuestro mundo de cosas individuales, singulares, físicas y sensibles, no están en la *Physis*, sino en un orden diferente al físico.

El mundo físico tiene como característica fundamental la sucesión, el movimiento en donde acontece el nacimiento y la muerte, la generación y la corrupción, la aparición y la desaparición, es decir, está sometido al tiempo; en cambio aquel orden definido por oposición a éste que hemos identificado, se caracteriza por la sustracción de temporalidad, o mejor, para ser más precisos, se da el tiempo pero en la forma de un “presente”, de un eterno presente, de un “siempre” quedando de alguna manera negado el tiempo. Esta presencia va a ser criterio de determinación del *eidos* como precedente, como *proteron* respecto de las cosas, que permite la visión y la visibilidad del ser mismo de éstas; en síntesis, el *eidos* mantiene abierta la comprensión del mundo físico.

Aclaremos que la idea no es el nombre que designa la representación que tenemos en la conciencia como yo sujeto; idea es el nombre que designa al ser mismo, lo precedente en cuanto presencia, así pues debemos esforzarnos de no captar la idea como *perceptio* moderna; recordemos que aspecto –pensado en modo griego– es aquello en lo que un ente (cosa) llega al aparecer, es decir, como lo afirmábamos, a la presencia, o lo que es lo mismo, al ser, constituyendo lo universal y común a muchos. Así, puesto que todo lo individual y particular tiene siempre en su idea su presencia y su existencia consistente, esto es su ser, la idea es lo propiamente ente, el *ortos on*. La cosa individual sólo deja que la idea aparezca en cada caso de tal o cual manera, o sea, de modo limitado y por ello a las cosas le es ausente la plenitud de ser un *on*; es sólo la idea la que caracteriza al ente como ente, por eso en todo lo presente, la idea es lo que llega al aparecer en primer lugar y previamente. Esta precedencia de la idea no se refiere al

orden de la captación del mundo por nosotros, sino respecto de aquello que viniendo hacia nosotros, se muestra a sí mismo en primer término.

### **¿Pero, cómo llega Platón a elaborar su teoría de las ideas?**

En un primer momento de nuestra reflexión, consignábamos cómo el interés de los diálogos iniciales se centró en torno a la investigación de la ética, pues tematizó las virtudes buscando de ellas sus conceptos, será pues sobre este sendero en la indagación por la mismidad, donde subyace, a pesar de la pluralidad a ellas mismas, la búsqueda de la *ousia*, esto es lo común, el *eidos*, en vista del cual se establece que a lo múltiple le subyace lo uno. Comienza de esta manera Platón a aceptar una realidad absoluta, eterna, inmutable, universal e independiente del mundo de fenómenos o cosas. Solo con vistas a esa realidad se puede explicar claramente o responder a la pregunta ¿qué es la virtud?; se nos devela de esta manera un orden diferente, el inteligible, distinto al orden de las *doxai*, más o menos probable, que nunca llega al desocultamiento pleno. Accedemos de esta manera, de la mano del filósofo a la claridad del concepto lógico general (*katholou*) como realidad ontológica.

No queda ninguna duda de que el interés platónico de poner en obra una teoría de las ideas que se va gestando sin, quizá, un propósito absolutamente consciente, reside en determinar una explicación de la realidad y sobre todo en hacer evidente las dificultades que esta empresa conlleva; además, este hecho es el que nos permite advertir la reticencia a exponer de manera sistemática una teoría de la que sólo ciertamente, encontramos indicios, alusiones sueltas por toda su obra, por ello nos dice Grube: “Al volver nuestra mirada ahora a los diálogos platónicos mismos, nos sorprende inmediatamente el hecho de que esta teoría de las formas, de enorme amplitud en los comentarios sobre Platón, realmente ocupa un espacio relativamente pequeño en su propia obra”<sup>19</sup>.

---

<sup>19</sup> GRUBE, GMA. *El pensamiento de Platón*. Madrid: Gredos, 1984. p. 28.

¿Pero, cuál pretensión está implícita en tal formulación, descansa la teoría de las ideas sobre sí misma o es exigencia necesaria de alguna otra concepción ontológica o epistemológica? ¿Existe un fundamento radical y decisivo sobre el que dicha teoría reposa o por el contrario con ella quiere establecerlo? El propósito de esta investigación quizá no esta en condiciones de responder a estos interrogantes, lo que pretendemos es mostrar que la función de las ideas es dar al conocimiento estabilidad y permanencia, como independencia y universalidad. Según Ross "... la esencia de la teoría de las ideas consiste en la aceptación consciente de una clase de entidades, cuya mejor denominación quizá sea la de universales, que son por entero diferentes de las cosas sensibles aceptadas implícitamente por 'cualquier uso del lenguaje', pues a excepción de los nombres propios, toda palabra es un nombre de algo, de lo que hay o puede haber ejemplos"<sup>20</sup>.

El camino hasta ahora recorrido nos ha llevado a esclarecer el procedimiento empleado, hemos querido resaltar no tanto la condición *a priori* de los conceptos platónicos, cuanto el hecho de tener que dar cuenta de una comprensión de los usos cotidianos del decir y del hablar que no pueden quedar huérfanos de una fundamentación; en otros términos, se nos da todo un acontecer fisco-empírico manifestado a nuestra inmediatez en el que las cosas (las *ta física* y las *ta pragmata*) pueden ofrecer las pistas y el rumbo adecuado a su propia comprensión, requiriendo eso sí, la imprescindible rectitud del mirar.

El hecho de no partir sin más ni más de ese estado apriorístico y arquetípico de la filosofía de Platón, nos evitó el tener que hacer el esfuerzo teórico de sintetizar dos realidades que si bien diferentes, efectivamente están unidas; al respecto Jorge F. Aguirre Sala nos aclara: "... la ontología está para explicarnos el mundo y no precisamente para deducirlo desde un lugar que *a priori* no tendríamos porqué entender"<sup>21</sup>. Ahora bien, habíamos señalado

---

<sup>20</sup> ROSS, W.D. *Teoría de la ideas de Platón*. Madrid: Cátedra, 1986. p. 266.

<sup>21</sup> AGUIRRE S. JORGE F. "La ontología platónica de los géneros supremos" (I). *En: Revista Antología Filosófica*. México: No. 1, Vol. 15 (Enero-junio 2001); p. 128.

el porqué de la teoría de las ideas, su razón de ser en el despliegue lógico del pensamiento de Platón, pero es el momento de consignar o por lo menos enunciar algunos obstáculos inherentes a dicha teoría. Ella presenta problemas como el de entender las relaciones o vínculos de las cosas, las ideas a ellas referidas, los nombres de las mismas y las relaciones de las ideas entre sí. El mismo Platón realizó una revisión consciente de estos problemas, que son completamente significativos para el interés de esta investigación sobre el concepto que venimos desarrollando. Que quede claro que en una indagación por el concepto en Platón, su pedagogía ha de recoger el paso de las ideas a los géneros, sus relaciones problemáticas en términos de organización, jerarquías, clasificación, en la medida de las implicaciones y pertinencias entre tales ideas y los géneros.

### **De las ideas a los géneros en los diálogos mayores.**

Un interrogante nos sale al paso: ¿qué significación tiene para una pedagogía del concepto y su esclarecimiento, la nueva posición ontológica que Platón propone con su teoría de los géneros supremos?; ¿en qué medida puede abrir el horizonte de comprensión de nuestro asunto la discusión y debate sobre dichos géneros? Es indudable que Platón arriba a este momento por una revisión, llamémosla interna, de su propio pensamiento, como lo advertiremos un poco mas adelante, debido al planteamiento de dudas y dificultades, pero ¿cómo nos involucra toda esta reflexión en el proyecto de una filosofía y lógica del concepto, que pretende un discurso mediador, unificador y clarificador?

Pero ¿cómo llega Platón a tal puerto? ¿A cuáles necesidades de pensamiento responde esta postulación de los géneros? ¿A qué problemas de orden teórico-práctico pretende responder? Veamos algunos puntos:

Uno de los problemas graves que plantea la postulación de las ideas es la posibilidad de la autopredicación de sí mismas, que brota de considerar a la idea como un individuo y un universal; la idea es ella misma según ella



misma (*eidos auto kathauto*). Es decir, que encarnaría una contradicción en sí misma como se desprende de algunos pasajes de varios diálogos: *República* (597C), *Timeo* (31 a) y *Parménides* (132 a-b).

En caso de aceptarse dicha contradicción se daría pie a la emergencia de la conocida hipótesis del tercer hombre o regresión al infinito, pero que, según Platón, esto sólo sería posible en una errónea interpretación de la naturaleza óntico-epistemológica de las ideas.

Ahora bien, y que quede claro que no es que el filósofo no advierta la dificultad o el problema, de hecho lo aborda y le da solución al permitir la idea contradictoria pero tratada desde aspectos distintos como ya se atisba en la *República* con el ejemplo del bailarín y del trompo, y en el *Sofista* con relación al movimiento y al reposo, pero enunciados con respecto a momentos distintos. A propósito, Aguirre Sala nos comenta:

Las Ideas pueden resultar contradictorias, o al menos incompatibles, cuando se les considera absolutamente, pero resultan compatibles si se les mira relativamente. Las Ideas, consecuentemente son relativas y relativizables, lo que, por demás, habrá de otorgarles mayor poder de participación y aplicabilidad<sup>22</sup>.

Vamos a abordar los problemas derivados de las relaciones entre las cosas, las ideas y sus respectivos nombres, para ello continuaremos aprovechando algunos elementos que Jorge F. Aguirre Sala ha aportado en el esclarecimiento de dicho asunto. Hay que señalar que estas dificultades son identificadas y enunciadas por el mismo Platón en una especie de autocrítica propia, él había presentado en una serie de diálogos (*Fedón*, *Cratilo*, *Timeo*, *Fedro* y *República*) las características asociadas a las ideas en cuanto representan esencias permanentes y eternas poseyendo simplicidad y unidad, en una vinculación simétrica con las cosas de tal

---

<sup>22</sup> AGUIRRE SALA, J. F. *Op. Cit.*, p. 152.

manera que constituían relaciones isomórficas, esto es, que a cada cosa o tipo de cosas corresponde una idea o arquetipo que la funda.

Nos dice Aguirre Sala: “La Teoría de las ideas, podríamos decir, conforma una representación epistemológica y ontológica pictórico-inteligible del mundo, pues además las ideas inspiran en igual relación uno a uno a cada nombre con el que se denominan a los casos de la clase a la que se hace referencia”<sup>23</sup>.

Será precisamente el estatuto ontológico de las ideas el que de pie al mismo Platón, para formularse una serie de interrogantes que dé al traste con la solidez de su teoría y a favor de la temporalidad propia del pensamiento: así, ¿la eternidad de las ideas se refiere a su esencia (no pueden devenir distintas de sí), a su existencia (es decir, pudiendo devenir distintas de sí, no dejarían de ser eternas) o a ambas dimensiones? ¿Si la idea es una y simple, cómo es que se multiplica y está presente en la diversidad de lo sensible? Además, ¿cómo es posible la participación entre ideas y cosas?

Son estos algunos problemas que de alguna manera la filosofía del concepto recoge cuando plantea, precisamente, las relaciones entre las ideas y las cosas que aquel subsume o le son subordinadas. Así pues, Platón ya advertía una serie de dificultades lógicas, ontológicas y epistemológicas, parte de las cuales van a ser explicitadas en su reconocido diálogo del *Parménides* y que posteriormente en el *Sofista* encontrarán una nueva formulación a partir de la tesis acerca de la comunidad recíproca de los géneros.

Detengámonos un poco en algunas de estas dificultades que aborda este diálogo: al introducir Platón el método de Zenón a su propio pensamiento, así sea solo estratégicamente, se plantea la inevitable necesidad de aplicarlo a su teoría de las ideas, este hecho nos suscita una pregunta: ¿es la dialéctica del diálogo del *Parménides*, la misma de los diálogos anteriores? Esta

---

<sup>23</sup> *Ibid.*, p. 135.

confluencia de “dialécticas” en revisión de las tesis básicas modifica –en el mismo proceso estratégico– la perspectiva formal de las contradicciones y afecta simultáneamente la estructura comprensiva-explicativa expuesta en la teoría de las ideas, al introducir nuevas exigencias analíticas a través del problema de la relación entre “lo uno y lo múltiple”.

Dice Platón al final de su ejercicio: “...de que lo Uno sea o no sea, depende que él mismo y los otros sean, enteramente o no, tanto en su relación consigo mismos como en su relación mutua, y que, así mismo, parezcan o no parezcan ser”<sup>24</sup>.

Enunciemos por vía de inventario algunos interrogantes que recogidos en este clima de dificultades, el diálogo nos evidencia. Las ideas son problemáticas si son unas, permanentes y eternas y si son solo unas, cada una por cada cosa. Si son el verdadero objeto del conocimiento y sólo podemos partir del mundo sensible ¿cómo llegamos a conocerlas si son trascendentes? Son las ideas inmóviles, y si es así, ¿cómo son el arquetipo de lo móvil? ¿Cómo fundan lo diverso siendo idénticas a sí mismas? Generándose de esta manera una serie de paradojas como la de que la temporalidad estaría fuera de toda cronología, la muerte sería inmortal, la complejidad simpleza y la multiplicidad uno.

Estas objeciones fructifican en tener que aceptar unas condiciones de contradicción para las ideas, inaceptables en la teoría clásica de las mismas; así serían móviles e inmóviles, tendrían ser y no ser, y no serían absolutamente permanentes ni unas ni múltiples.

Ahora bien, si con ello se demarca una crisis interpretativa de dicha teoría\* de las formas, no por esto estaríamos autorizados a pensar que Platón

---

<sup>24</sup> PLATÓN. *Diálogos. Parmenides*, Op. Cit., 166c.

\* Aunque no desconocemos la discusión que existe al respecto entre los intérpretes de Platón acerca de si hay o no crisis en su pensamiento.

tiene duda de su necesidad óntico-epistemológica, tratándose más bien de un ajuste a su pensamiento y no del abandono definitivo de su búsqueda hacia el concepto y lo que ello implica. Como consecuencia de esta posición, el interés de Platón en los diálogos de madurez caminará hacia el cuestionamiento de la absoluta separación entre los dos mundos.

Además, esto significará un paso adelante hacia la formulación de la ontología de los géneros supremos, que si bien conserva las ideas, las precisa, delimita y les da una nueva jerarquización, pero cuestionando las características que le fueron atribuidas en su primera interpretación; es decir, llega a atenuar la trascendencia de las ideas, por la acogida en el cosmos noético del no-ser de la diferencia y de las relaciones.

Este desplazamiento, de una perspectiva a otra, viene involucrado con un paso del nivel lógico al nivel ontológico, ya que la relación de lo uno y lo múltiple está sustentada en una interpretación de la realidad y subordinada al asunto de la separación entre las cosas y las ideas. Siendo la idea una- idéntica consigo misma, su ser y su unidad son indisociables, en cambio lo sensible uno y múltiple, su identidad y nominación reside en su relación con la idea, es decir, su fundamento reposa en otro distinto de sí y por ello es necesariamente múltiple.

Ambos (ideas y mundo sensible) se relacionan por la participación la cual aparece como fundamento óntico de la relación entre lo uno y lo múltiple.

De esta manera, es importante señalar el aspecto de cómo se significan o nombran las ideas, para ello es preciso advertir que la intelegibilidad de esta nominación está determinada por el lenguaje, en la medida en que plantea el problema de la unidad presente en la diversidad, que acontece como tal en la palabra que nombra. Ya Platón en la *República* había establecido que entre la idea única para cada cosa y las cosas se postula la aplicación de un nombre común. Este acontecimiento provoca los siguientes interrogantes: ¿cuando algo tiene varios nombres, entonces se

encuentra bajo la determinación de varias ideas? ¿De entre todos los nombres que una cosa puede tener, cuál de todos le corresponde verdaderamente como realidad? Cuando a una diversidad de cosas le corresponde un nombre común, ¿cómo predicar dicho nombre que es uno a cosas que son diversas cuando éstas son sólo ejemplos de aquello que se predica?

Nos dice Aguirre Sala: “El *Sofista* discute la imposibilidad de denominar con diversas maneras al mismo ser, y también de atribuir distintos predicados a una realidad, si utilizamos diversos nombres para una misma cosa, ello implica la diversidad de ideas que corresponden a la cosa en cuestión”<sup>25</sup>.

Podemos advertir que la filosofía platónica enfrenta intrínsecamente el problema de constatar la multiplicidad en las mismas ideas en una forma doble: o bien sea que a una idea se le predique algo más que ella misma o, cuando a las cosas que le corresponde se atribuyen también a otras ideas.

En el camino platónico que debe dar cuenta en la conversación del paso de la palabra al concepto, se visualizan todas estas dificultades enunciadas y se revelan insuficientes desde la teoría de la participación como explicación de dichas relaciones. Es por esto que se enfrenta explícitamente en el *Sofista* la transformación de la teoría de las ideas a la teoría de los géneros, lo que conllevará no sólo a resolver el problema de la jerarquía entre ellos –para lo cual Platón hablará de géneros supremos– sino también, el esclarecimiento de los vínculos entre ideas y géneros. Este desplazamiento supone un cambio en la propia concepción del ser en la filosofía platónica, desde el concepto de comunidad, en la que dicho ser se comprende como capacidad de relación tanto con los principios de identidad y diferencia, como con las categorías físicas del movimiento y el reposo y su posible vínculo con el concepto de no ser.

---

<sup>25</sup> AGUIRRE, S, J. F. *Op. Cit.*, p. 142.

La Ontología de los Géneros Supremos responde más a la autocrítica platónica que al intento de sostener una dimensión de inteligibilidad salvada o condenada por la interpretación substancialista. Pero la viabilidad del proyecto Platónico debe cumplir con la siguientes estipulaciones: como teoría general, ontológica y epistemológica, debe ser omniabarcante, inclusive de sí misma; debe evitar la división de las ideas y su simultánea presencia en diversas instancias o cosas; también debe evitar el regreso al infinito planteado por la objeción del “tercer hombre”; **no debe presentar a las ideas sólo como conceptos mentales universales**; y que la explicación del vínculo ideas-cosas, no debe quedar reducida a una simple metáfora de “imitación”, es decir, debe considerar a las cosas mucho más que *mimesis*<sup>26</sup>.

En la teoría de las ideas tal como la reconocemos en los diálogos antes mencionados, las ideas eran consideradas como el fundamento de la realidad e inteligibilidad de lo común (de la palabra al concepto). Ahora bien, al confrontarlas en el *Parménides* advertirá Platón que ya no es posible que ellas den cuenta de dicha realidad y mucho menos del devenir. Advertirá además, que una cosa pueda participar de diferentes ideas e incluso de ideas opuestas y que las ideas pueden entre sí mezclarse y separarse, pues es necesario que tanto lo uno como lo múltiple, el movimiento y el reposo, sean atributos relativos tanto para las cosas como para las ideas.

La ontología de los géneros supremos ofrecerá entonces la red y jerarquía, no ya de esencias, sino de géneros como predicados de ideas en un sistema en el cual se pueden dar posibilidades extremas que son enunciadas por el extranjero de Elea en *el Sofista*<sup>27</sup>: el caso en el cual ninguna idea se mezcla con ninguna otra, o que se mezcla con todas o con algunas sí y otras no. Es así como se presenta la ley de la mezcla y la no mezcla de los géneros,

---

<sup>26</sup> *Ibid.*, p. 141. El subrayado es nuestro.

<sup>27</sup> Cfr. *Diálogos. Sofista*. 248a/249d.

que implica que los géneros del ser, el movimiento, el reposo, la identidad y la diferencia puedan combinarse con toda idea aunque no siempre en igual significación, sino que sean predicables de todas ellas. Retomando la figura de la analogía, no se trata de que su predicación sea relativa sino que poseen diferentes atribuciones. Será esto lo que conoce el dialéctico y desconoce el sofista, cómo introducir un orden del ser en el lenguaje.

Así en el diálogo el *Sofista* Platón propone una nueva concepción del ser (el ser puede ser absoluto respecto de sí o relativo) desde la capacidad de relación y de comunidad, donde se ponen en juego las ideas y los géneros dado que ya se encuentran referidos a la ubicación que guardan dentro del sistema, la jerarquía en el orden de lo inteligible y el movimiento de lo uno y lo múltiple que se propone: el mundo de las ideas es una multiplicidad de ideas singulares unitarias en sí mismas –cada idea en tanto es singular respecto de sí misma conserva su unidad– pero a su vez es una multiplicidad en la cual se apunta a otra idea más comprensiva que la fundamente. Por tanto, los géneros serán esas instancias comprensivas que garanticen la comunidad de diversas ideas-unidades entre sí.

Nos atreveríamos a formular la hipótesis de que en la teoría de los géneros logra Platón ofrecer una comprensión del concepto y de su función, la cual ha sido ignorada por la tradición, cuando al sólo instalarse en la primera formulación de la teoría de las ideas, considera el concepto desde su esencia o naturaleza y no desde su función. Platón atenúa en los diálogos de madurez la trascendencia de las ideas, por la acogida en el cosmos noético del no ser de lo diferente y de las relaciones, de modo que las realidades ideales no son más entendidas como objetos asequibles a la intuición intelectual sino como una especie de gramática conceptual y categorial útil para comprender la realidad y el orden en ella existente. Lo que encontramos, pues, con la ontología de los géneros supremos es la intelección del concepto como una función mediadora entre lo sensible y lo inteligible (la multiplicidad de ideas y sus relaciones), rompiéndose a su vez con la interpretación dualística tan ampliamente extendida y enseñada.

Vemos como Platón, en un ejercicio dialéctico que marcaría una diferencia entre el *Fedro* y el *Sofista*, nos revela que la dialéctica como método de la división ya no puede consistir en una simple división por clases y sus posibles relaciones sino: "... ser capaz de todo esto, es saber discernir, género por género, qué asociaciones son posibles para cada uno de ellos y qué asociaciones para cada uno de ellos son imposibles"<sup>28</sup>.

Advertimos que en esta diferenciación no se hace referencia a una construcción jerárquica de las ideas desde el género superior sino que propone las relaciones de compatibilidad, incompatibilidad, comunidad e implicación entre las ideas y géneros.

De la reflexión llevada a cabo hasta este momento, podemos ir dejando en claro que con Platón la filosofía y la pedagogía del concepto entran en escena pues, como hemos visto, con la teoría de las ideas y los géneros, se nos traza el sendero del concepto por donde el pensamiento posterior tendrá que transitar, inaugurando de este modo su historicidad para la filosofía, al acreditarse para su reflexión, la eficacia del carácter comprensivo del mismo, proponiendo su elaboración, composición, creación y uso en cada contexto cultural significativo.

Para el caso específico de Platón lo constituyó la *polis* ateniense en su realidad multifacética, vivida por la cotidianidad del hombre común que habitaba los problemas y las dificultades propias del mundo de la vida, siendo precisamente la capacidad pensante, como capacidad de interrogar, la que asume al *logos* como posibilitador de todo ejercicio comprensivo del mundo. Paso que bien lo propicia la obra platónica, que como lo expusimos en su momento, al explorar la dimensión especulativa de la lengua griega, convirtió a la conversación, la cual probablemente era una práctica cotidiana en los vínculos humanos griegos, en el centro de atención y conducción de los conceptos, logrando, y a su vez consolidando y transformando por

---

<sup>28</sup> PLATÓN. *Sofista*. 253 b.



medio de dicha conversación la doxa u opinión común del hombre de la calle en un saber interrogado y reflexionado, en el cual el habla y los códigos cotidianos en los que se expresaba dicho hombre acerca del mundo y sus diversas experiencias, se confronta en la búsqueda de un lenguaje conceptual que precisará, perfilará y recortará las palabras desde el horizonte de una interpretación comprensiva y esencial del mismo, como producto de la reflexión del lenguaje general precomprensivo, en el que se habitaba casi en forma natural.

Surge así la necesidad de un conocimiento que reclama en el concepto su lugar de expresión propia, de selección y muy concretamente en Platón, de diferenciación. En el diálogo el *Sofista* vemos cómo se pone en obra dicha intención, dado que de manera privilegiada podemos asistir en su despliegue a la puesta en escena de todo su potencial dialéctico, que parte de la inquietud de definir al sofista con su bien conocido método de la división y que conducirá a una redefinición de la dialéctica.

Inicialmente, el método de la división se explicita partiendo de un concepto genérico, a las especies contrarias (las cuales son a su vez conceptos, ilustrando algo fundamental: un concepto solo se despliega en otros conceptos, el lenguaje remite al lenguaje) para subsumir la cosa buscada bajo la especie adecuada. En este ejercicio selectivo se jugará el mejor concepto, el más apropiado y excelente, el que conduzca y represente mejor la idea, en donde su pretensión sea mejor lograda y expuesta frente a la cosa. De los seis aspectos que del sofista logra establecer este ejercicio, y enfrentando la dificultad de su rasgo de contradictorio, la obra platónica avanza hacia una estrategia diferente en la cacería del sofista. En el acontecer del diálogo, buscando definir al sofista se encuentra con el filósofo como dialéctico, es por esto que una vez expresada la comunidad recíproca de los géneros tal como se enuncia en el texto: "... Entre los géneros, unos se prestan a una comunidad recíproca y los otros no, comunidad que algunos admiten respecto de algunos, otros respecto de muchos y otros, finalmente, penetrando en todo y todas partes, no encuentran nada que les impida

entrar en esa comunidad con todos”<sup>29</sup>; señalará la tarea propia del amigo del concepto: actividad que el filósofo, desde la rectitud del mirar, orientará y sabrá presentar a juicio público, que expondrá a debate y discusión, jugándose de esta manera su propia y diferencial interpretación.

El problema del concepto solo es posible entonces en el razonamiento y la conversación, para lo cual dice el extranjero de Elea “... porque el razonamiento y la charla nos han nacido por la recíproca combinación de las formas”<sup>30</sup> por tanto es como decíamos anteriormente, su función y no su naturaleza, lo que queremos resaltar con este artículo, para el cual, rehabilitar la problemática del concepto para la filosofía ha significado hacer que los conceptos nos hablen de nuevo un lenguaje vivo dentro de su contexto, o lo que es lo mismo: la tarea permanente de poner al descubierto la imbricación histórica de los conceptos, tal como se hallan enraizados en el lenguaje cotidiano.


Es así como hemos abordado este momento platónico, para lograr leer la manera como se revela la ocupación de la filosofía en una renovación permanente de la tensión del pensar, en la que se despliega cada vez el esfuerzo del concepto. De ahí la tarea pedagógica de volver a examinar los conceptos, reelaborarlos, corregirlos o formarlos, en nuestras actuales condiciones.

Si comprendemos, entonces, el concepto como singularidad ofrecida en la escritura dentro del campo conceptual platónico, que nuestra lectura actualiza y transforma participando de su sentido y no como generalidad abstracta que requiere una definición precisa, sino más bien, como aquella “palabra conversada” la cual escapa a cualquier encasillamiento de diccionario, porque es invitación a pensar, estamos afirmando que el concepto significa según los usos que le damos, es decir, que debe ser palabra común a todos y al

---

<sup>29</sup> PLATÓN. *Sofista*, 254b.

<sup>30</sup> *Ibid.*, 260a.

alcance de todos, sin excluir las múltiples significaciones de la lengua; sin embargo, ello también significa, que la filosofía requiere que el concepto obre, ofrezca una nueva luz, tal como se revela el *eidos* desde sus inicios: como aspecto bajo el cual se nos hacen visibles las cosas en lo que son. Que de la palabra al concepto sea posible de nuevo el movimiento del concepto a la palabra del lenguaje vivo, de tal manera que, en todo su rendimiento iluminador, se convierta en lenguaje para lo común, tal como lo ambicionó enseñar Platón con la propuesta implicada en una comunidad de formas, las cuales únicamente tienen sentido si se relacionan para hacer visible la posibilidad del entendimiento y la participación que requieren todas nuestras preguntas y problemas en la experiencia cotidiana del mundo. 

### *Bibliografía*

AGUIRRE SALA, Jorge F. "La ontología platónica de los géneros supremos (I)". En: *Revista Analogía Filosófica*. México. Vol. 15 No 1. (Enero-junio) 2001.

DELEUZE-GUATTARI. ¿Qué es filosofía? Barcelona: Anagrama, 1994.

DELEUZE, G. La lógica del sentido. Barcelona: Seix Barral, 1970.

GADAMER H-G. El giro hermenéutico. Madrid: Cátedra, 1998.

\_\_\_\_\_ Mito y razón. Barcelona: Paidós, 1997.

\_\_\_\_\_ Verdad y Método I y II. Salamanca: Sígueme, 1993.

\_\_\_\_\_ Elogio de la Teoría. Barcelona: Península, 1993.

GRUBE, G. M. A. El pensamiento de Platón. Madrid: Gredos, 1984.

HEIDEGGER, M. Introducción a la metafísica. Madrid: Labor, 1966.

LORITE MENA, J. El Parmenides de Platón. Un diálogo de lo indecible.  
Bogotá: F.C.E., 1985.

MARTÍNEZ MARZOA, F. Ser y Diálogo. Leer a Platón. Madrid: Istmo SA.  
1996.

NIETZSCHE, F. El Crepúsculo de los Ídolos. Madrid: Alianza Editorial,  
1995.

PLATÓN. Obras completas. Madrid: Aguilar, 1974.

REALE, Giovanni. En busca de la sabiduría secreta. Barcelona: Herder,  
2001.

ROSS, W.D. Teoría de la ideas de Platón. Madrid: Cátedra, 1986.