

## EL ORIGEN DE LA AXIOMETRÍA EN LA REPÚBLICA DE PLATÓN

Qué absurdo es no exigir la mayor precisión en los asuntos mayores.

*República*, 504 E

### I. *La medición de los tangibles y los intangibles*

Así como, de acuerdo con Whitehead, toda filosofía es una nota a pie de página a Platón, así también lo es toda ciencia, de acuerdo con Taylor. El ideal matemático de una ciencia estricta es un ideal platónico. “Debemos recordar —escribe Taylor— que lo que ahora llamamos física matemática y, por ello, estrictamente científica, fue un ideal creado primariamente por Platón...; la física matemática en la que no haya elementos incalculables e impredecibles está, en sí misma, sólo construida... a expensas de remplazar ‘el curso real de los acontecimientos’ por una ‘gran abstracción’. Como ha dicho Eddington, sustituye toda la riqueza de los hechos concretos por ‘lecturas-señal’ ‘*pointer readings*’”.<sup>1</sup> Sin embargo, estas lecturas-señal delinean el curso de los acontecimientos concretos, tal como otras construcciones, por ejemplo, las coordenadas de latitudes y longitudes, junto con las agujas magnéticas, delinean el curso de los barcos. En la época de Platón, se trataba de la posición de las estrellas; y Platón creía que, de manera similar, debería delinearse el curso de todo, ya fuera la nave del Estado o los asuntos humanos en general. No establecía distinciones entre la medición de lo tangible y la de lo intangible, si bien daba por supuesto que lo intangible no podía ser medido con instrumentos como los del carpintero o aun los del navegante. Debían ser instrumentos de naturaleza adecuada a lo que habían de medir. Dado que Platón vivía en una edad sencilla y bucólica, tenía ante sí los instrumentos de medición del artesano, el carpintero, el constructor de barcos; regla (*kanōn*), compás, plomada, tornillo de banco (*Filebo* 56 C). Éstos eran cosas tangibles que medían cosas tangibles. Si por principio, y como un ideal, todo era considerado como mensurable, ¿cómo podía imaginarse la medición de entidades abstractas, como la belleza o la bondad? Resulta obvio que por medio de entidades abstractas, como los pensamientos. ¿Y cómo podían medir los pensamientos? Sólo si ellos mismos fueran medidos, como lo son los instrumentos

<sup>1</sup> A. E. Taylor, *Plato's Philebus*, Londres, 1956, p. 86.

de medición en el mundo físico. Estos instrumentos, por ejemplo, la regla, contienen una secuencia de entidades numeradas. Estos números no están contenidos por naturaleza en estos instrumentos, sino que son puestos ahí por la mente humana. En verdad, la imposición de los números sobre alguna cosa configurada hace de esta cosa un instrumento de medición. Entonces, ¿por qué no habría de imponerse la mente humana números a sí misma, como lo hace con otras cosas? ¿Por qué no habría de convertirse el pensamiento, sujeto así al número, en un instrumento de medición para lo que existe en su propio reino? Así, de la misma manera que hay números y proporciones tras los instrumentos físicos de medición, así debe de haber números y proporciones tras el instrumento noético de medición, el pensamiento. Así, pues, los pensamientos deben ser numerables y la posición de cada pensamiento en el orden numérico de pensamientos debe ser determinable. Entonces, cualquier cosa o situación que pueda ser pensada debe ser determinable por el número del pensamiento que se refiere a ella y por la posición de este pensamiento en la serie numerada de pensamientos. Y si, de hecho, la cosa corresponde a su pensamiento, y su posición real en el mundo de las cosas a la posición del pensamiento correspondiente en el sistema de pensamientos, entonces la cosa es como debe ser y buena. Si no es así, si no corresponde a su pensamiento o está en una posición u orden erróneos, entonces no es como debe ser y mala. Sería buena sólo en la medida en que participara del correspondiente orden de pensamientos. Este último no sería arbitrario, como lo son las cosas en el espacio y el tiempo, sino que estaría fijo como los números y sus símbolos en los instrumentos físicos de medición que participan de ellos. Así, pues, el problema no es cómo medir las propiedades de un buey o un hombre —lo que puede hacerse por medio de instrumentos físicos—, sino cómo medir *aquellos pensamientos que se refieren al buey y al hombre*, los conceptos que miden al buey y al hombre, “Buey”, “Hombre”, y los conceptos generales tales como la belleza o la bondad misma (*Fil.* 15 A).

No es de extrañar, pues, que Taylor haya escrito sus palabras en relación con la noción de la ciencia en el *Filebo*, un diálogo ético. Sin embargo, es un accidente que el ideal platónico de la ciencia matemática exacta se haya realizado en nuestro tiempo *no* en el terreno en el que Platón lo consideraba básicamente aplicable, el de la medición moral, sino en el terreno que para Platón era secundario, la medición de las cosas tangibles, las artes manuales e industriales de la época de Platón, en las que vio ejemplos, pero no prototipos de la ciencia exacta (*cheirotechnikai epistēmai*. *Fil.* 55 D). Estas artes eran científicas precisamente en la proporción en que contenían matemáticas. Si de todas estas artes se quitara la aritmética, la ciencia de la medición (*metretikē*) y del peso, poco quedaría (*Fil.* 55 E), a no ser conjeturas y el ejercicio de nuestros sentidos sobre la base de la experiencia (*empeiria*) y la práctica cruda, con el uso adicional de los poderes de conjeturar (*Fil.* 55 D).

Por lo tanto, dividió las artes en dos clases, de acuerdo con la mucha o poca medida exacta (*akribeia*) que contuvieran (*Fil.* 56 C). Como observa acertadamente Taylor, “la noción de ciencia ‘exacta’ parece haber sido definitivamente formulada aquí por primera vez en la literatura; el pensamiento es el mismo de Kant: que cada rama del conocimiento contiene precisamente tanta ciencia cuanto matemática contiene.”<sup>2</sup>

El considerar toda medida como fundamentalmente una, la de los tangibles, como las longitudes, y la de los intangibles, como la bondad, parece peculiar sólo de una época en la que la primera clase de medida se ha desarrollado hasta llegar a una precisión increíble, en tanto que la de la segunda clase se ha desarrollado de manera menos consciente que en la época de Platón (cuando existían, por lo menos, Platón y su Academia). Sin embargo, no debería sorprendernos demasiado que fuera posible medir lo que no puede ser percibido; pues la medición de los tangibles mismos ha progresado hasta un punto en el que mucho de lo que se mide es intangible, imperceptible —y de acuerdo con *principios de medición*—, como ciertos estados del electrón. Nada hay, en principio, de extraño en la medición de intangibles, aun en una época de medición material unilateral.

Si quitamos todo lo que nuestra época contiene de medición, toda nuestra tecnología y nuestro equipo científico, nuestros teléfonos y telégrafos, radios y televisores, tranvías, automóviles, aviones, cohetes, alambres eléctricos, desagües, instalaciones, telescopios, microscopios, satélites, refrigeradores, calentadores, en suma, si volvemos a la existencia bucólica de épocas pasadas, todo lo que nos quedaría sería la simetría y caos de la naturaleza y el orden y desorden de los humanos. ¿Cómo podría entonces pensar una persona muy perceptiva un orden medido en el mundo? No pensaría en forma separada las mediciones en la naturaleza y en los asuntos de la vida; pensaría en la medición de todo lo que acontece, ya fuera en la esfera animada o en la inanimada. No pensaría en hacer una distinción entre la naturaleza y los asuntos humanos. El hecho de que la medición se haya desarrollado más bien en los asuntos naturales que en los morales se debe, como hemos visto, a un accidente histórico, la aparición del genio de Newton. La medición de valores por medio del método platónico es, en realidad, tanto más natural y adecuada a la mente humana que la medición de acontecimientos naturales, que el desarrollo anterior de la última, con su tecnología subsecuente, parece ser una anomalía. Puede muy bien llevar a la extinción de la vida en este planeta; y la secuencia de los acontecimientos bien puede haber sido la inversa en algún otro planeta. Hasta fines del siglo XVII, se daba por supuesto que una ciencia exacta de la ética precedería a la de la naturaleza. Todavía en 1692, Locke escribió que “filosofía natural, como ciencia especu-

<sup>2</sup> A. E. Taylor, *Plato: The Man and His Work*, London, 1949, p. 429.

lativa, imagino que no tenemos ninguna; y quizá puedo pensar que tengo razón para decir que nunca seremos capaces de hacer una ciencia de ella. Las obras de la naturaleza son hechas por una sabiduría y son operadas en formas que sobrepasan nuestras facultades de descubrimiento o nuestras capacidades de concebir, de modo que es imposible que alguna vez logremos reducir las a una ciencia”, aun cuando “el incomparable señor Newton haya enseñado cuán lejos pueden llevarnos las matemáticas aplicadas a algunas partes de la naturaleza, basándose en principios justificados por los hechos, hasta el conocimiento de algunas provincias particulares, como bien puedo llamarlas, del incomprensible universo”.<sup>3</sup> Por otra parte, una ciencia matemática de la ética le parecía a Locke no sólo posible, sino obvia.

Como el significado preciso de los nombres de los modos mixtos, o lo que es lo mismo, la esencia real de cada especie es algo que puede conocerse, ya que no son obra de la naturaleza, sino del hombre, resulta gran negligencia y perversidad el disertar incierta u oscuramente sobre cosas morales, lo que es más excusable cuando se trata de las sustancias naturales donde los términos dudosos apenas pueden evitarse por una razón muy opuesta, según veremos más adelante.

Fundado en eso, tengo la osadía de pensar que la moral es susceptible de demostración, así como las matemáticas, puesto que la esencia real precisa de las cosas morales significadas por las palabras puede conocerse de un modo perfecto, de manera que se pueda descubrir con certidumbre la congruencia o incongruencia de las cosas mismas, que es en lo que consiste el conocimiento perfecto... Si se usan los nombres de las sustancias como deben usarse en los discursos de orden moral, no pueden causar más desorden que en los discursos matemáticos, donde, si el matemático nos habla de un cubo o de un globo de oro o de cualquier otro cuerpo, su idea es clara y determinada, y es invariable, aunque, por error, se aplique a un cuerpo particular al cual no pertenece.<sup>4</sup>

Son las definiciones las que “pueden hacer que los discursos morales sean claros”<sup>5</sup> y es tal claridad por definición del discurso moral —cuyo orden es parte del orden del universo— la que “bastaría para situar a la moral entre las ciencias capaces de demostración. Y, a este respecto, no dudo que se podrán deducir, partiendo de proposiciones de suyo evidentes, las verdaderas medidas del bien y del mal”, de manera que la “moral sea susceptible de demostración al igual que las matemáticas”.<sup>6</sup>

Como puede verse, Locke asume la misma base para la medición moral que asumió Platón, la precisión del pensamiento. Como Platón, vivió en un

<sup>3</sup> *Some Thoughts Concerning Education*, 1962.

<sup>4</sup> Locke, *An Essay Concerning Human Understanding*, libro III, cap. XI, §§ 15-16. (Hay trad. esp.)

<sup>5</sup> *Ibid.*, § 17.

<sup>6</sup> *Ibid.*, libro IV, cap. III, § 18; cap. XII, § 8.

ambiente bucólico, cerca de la naturaleza, con los mismos prototipos de medición que Platón, aun cuando algún nuevo instrumento de medición hubiera hecho su aparición entre la *élite* de investigadores (microscopio, telescopio, termómetro, barómetro y similares). Pero éstos eran aún rarezas y no instrumentos usuales; la revolución industrial habría de necesitar dos generaciones aún. Los instrumentos básicos de medición eran todavía los del carpintero, el constructor de barcos, el pequeño artesano, los mismos que Platón menciona en el *Filebo*. Y la medición de la bondad era pensada aún en analogía con la medición de las cosas, de la medición matemática, por medio de secuencias de número y coherencia de sistemas.

La conexión entre bondad y número no es una peculiaridad del pensamiento de Platón o de Locke. Los dos temas corren como un hilo entrelazado a lo largo de la historia de la filosofía. El tema fue iniciado por Platón, quien se basó en algunas notas de Pitágoras. Filósofos subsecuentes lo han desarrollado de varias maneras, cuyas variantes más significativas son las de Aristóteles y Plotino, los escolásticos y Spinoza, Descartes y Leibniz, Kepler y Galileo y, en nuestros tiempos, Whitehead y G. E. Moore. Henry Lanz y el presente autor han dado variaciones modernas, en términos del estado presente de las matemáticas.

En Platón, el tema es profundo pero también oscuro y confuso —como lo era el conocimiento de las matemáticas en su tiempo. En general, puede decirse que la relación entre número y valor ha seguido el nivel del conocimiento en el campo del número. Sin embargo, dado que, durante la mayor parte de la historia, no se conoció la naturaleza del número mejor que la de la bondad, no tenía una importancia particular el que la bondad fuera tomada como prototipo del número o el número como prototipo de la bondad. A lo largo de la historia encontramos, pues, oscilaciones entre la primacía ya sea de la bondad o del número para la determinación del otro. En Pitágoras y Platón, el número tenía la primacía y la bondad era explicada en sus términos, en la época del escolasticismo, la bondad tuvo la primacía y el número era explicado en términos de bondad. En verdad, el argumento en contra de Galileo se centraba en la convicción de que en las matemáticas no hay lugar para la bondad: dado que el núcleo de la naturaleza era movimiento y el núcleo del movimiento era lo bueno —como final de un proceso—, se sostenía que el orden del mundo sólo podía ser entendido en términos de lo bueno. Por lo tanto, el crimen de Galileo era el extirpar la bondad del orden del mundo. Después de Galileo, la relación se invirtió una vez más. En el pensamiento de Descartes y de Leibniz, como actualmente en el de Whitehead y algunos otros axiólogos como Henry Lanz, son las matemáticas las que determinan la naturaleza de la bondad. Las matemáticas son conocidas y la bondad debe ser entendida a través de ellas. Descartes y Leibniz proyectaron una *mathesis* tanto del número como de la bondad, y

Whitehead ve la ciencia del bien como la del orden lógico. Ahora, la objeción es que las matemáticas cortan el corazón de la bondad y que una ciencia del valor haría aún más cruel un mundo sin corazón. En contra de esto, los filósofos mencionados sostienen que la falta de corazón y la crueldad del mundo presente se deben a nuestra ignorancia de los valores y al contraste entre esta ignorancia y la precisión de nuestro conocimiento de la naturaleza. Sostienen que la bondad no es asunto de sentimiento, sino de razón. Una vez que se haya desarrollado el conocimiento moral hasta el grado del conocimiento natural, este último será guiado por el primero, y el primero difundirá al último. El accidente de la historia antes mencionado será corregido y se restaurará el balance platónico.

Es señal de la visión de Platón el que su obra encarne toda la gama del pensamiento acerca del número y de la bondad que se encuentra en la filosofía posterior. Sería interesante seguir el hilo platónico, aclarar, en la medida de lo posible, sus vueltas y revueltas, y relacionarlo con futuras exposiciones en la relación en cuestión. Esta tarea sería tema de un libro. En este ensayo nos hemos propuesto una meta más modesta. La medición de valores o axiometría está actualmente en la infancia. Por ello, es especialmente interesante el trazar los orígenes de esta ciencia en Platón, cuando aún estaba combinada con el origen de la ciencia en general, tanto natural como moral. En la axiometría, siguiendo el programa de Platón y de Locke, el valor de una cosa se mide por el grado en que el estado real de ella corresponda a su estado ideal, en cuanto determinado por la definición del concepto de la cosa. La definición o, en un sentido más amplio, la intensión del concepto de la cosa se toma así como norma para medir el valor de ésta. En este sentido, la medición axiológica incluye tres ingredientes: 1) la estructura numérica de la intensión, 2) el uso de la intensión como un instrumento de medición, 3) el valor de la cosa como sujeto de esta medición, es decir, como aquello que es medido. Esta noción de medición se remonta a Platón. En el *Filebo*, se examina la medición en términos de lo ilimitado, lo limitado y la mezcla de ambos; lo ilimitado (*apeiron*) con el significado de lo no medido aún, lo que *ha de ser* medido; límite (*peras*) significa la medida; y el resultado, la mezcla de ambos (*meikton*) es lo medido, el resultado de la medición, que consiste en la *ratio* o proporción adecuada dentro del objeto medido, su *valor o bondad*. Todas las cosas buenas de la vida pertenecen a esta última clase de lo mezclado o medido. La génesis de esta noción de medición se encuentra en las secciones correspondientes de la *República* y el *Político* (*Rep.* 504 A-C, *Pol.* 283 B-285 B). La secuencia que va de la *República* al *Político* y de allí al *Filebo*, con corolarios en el *Sofista* y el *Parménides*, representa una determinación cada vez más precisa de la medida en cuestión. Resulta ser, de modo preciso, la estructura numérica de la intensión con-

ceptual usada como medida de valor —la estructura axiométrica de la intención conceptual.

Examinaremos el primero de estos pasajes, *República* 504, en este ensayo. Así, pues, examinaremos una página de las obras de Platón. Acerca de esta página se han escrito bibliotecas. Debe contársela, junto con las cuatro páginas del *Proslogion* de San Anselmo, como las más fértiles que se hayan escrito en filosofía. En ambos casos, la razón es que en estas páginas tenemos los únicos ejemplos en la historia del pensamiento de un método filosófico completamente nuevo, método que es el opuesto exacto de lo que comúnmente se considera tal. Es el método de las matemáticas aplicado en forma válida a los temas más altos posibles del pensamiento humano. Sin embargo, en ambos casos las páginas son desconcertantes y significan un reto, ya que, si bien se presupone todo un nuevo sistema de pensamiento, el argumento presentado es en sí mismo sólo una parte, un fragmento de tal sistema; es como un promontorio de un vasto continente cubierto de niebla. El método parece ser una rigurosa demostración y sin embargo carece, al parecer, de todas las propiedades de tal demostración. Es como si Newton, en vez de dejar la fórmula axiomática de su sistema, hubiera dejado sólo un teorema, por ejemplo, el de las mareas. Hay que imaginar la confusión e inspiración, la excitación burlona, las batallas intelectuales que hubieran resultado. En vez de ello, Newton decidió las cosas de una vez por todas y escribió un clásico. La excitación subsecuente fue serena y constructiva; había aquí un edificio para morar en él y reflexionar sobre él; y con el tiempo se convirtió en el centro de toda una nueva ciudad. La conmoción siguió un orden a lo largo de los lineamientos trazados por Newton.

La prueba de San Anselmo es una fórmula solitaria, la determinación platónica de lo bueno es en gran parte una metáfora. Ambas son fragmentos de clásicos, clásicos incipientes, y por ello parecidas a piezas de un rompecabezas del que faltara la pieza central. Ambas nos dan la premisa de un axioma sin un sistema, son, en verdad, un teorema de un sistema y dentro de él, pero nos falta el sistema. Tras la prueba anselmiana, lo mismo que tras la metáfora platónica, se esconde un sistema axiomático del que estos textos son pequeñas partes. Como dijo Leibniz de San Anselmo, es “una demostración imperfecta que asume algo que aún debe ser probado a fin de hacerlo matemáticamente evidente... Es de desear que hombres inteligentes logren la demostración con el rigor de una prueba matemática”.<sup>7</sup> Así como el sistema tras la prueba anselmiana ha sido llamado una axiomática meta-anselmiana,<sup>8</sup> así el sistema tras la metáfora platónica podría ser llamado una axiomática meta-platónica; el presente artículo quiere ser los *prolegomena* a tal axiomática.

<sup>7</sup> Leibniz, *Nouveaux Essais*, libro 4, cap. 10, par. 7 s.

<sup>8</sup> Véase Robert S. Hartman, “Prolegomena to a Meta-Anselmian Axiomatic”, *The Review of Metaphysics*, vol. 14, n.º. 4, junio de 1961, pp. 637-674.

Tendremos que interpretar a Platón en los términos de la lógica y las matemáticas modernas; y podrá sostenerse que leemos demasiado en el texto platónico. Por otra parte, lo que se pregunta no es lo que Platón quiso decir, sino *lo que dijo*; y, desde luego, el lector debe leer el texto en su propio contexto y no en el de Platón. Platón nada sabía de lógica, en sentido aristotélico, escolástico o moderno, ni del método matemático-empírico, ni de las matemáticas modernas. Pero cualquiera que se interese por estos temas y esté familiarizado con ellos, verá de inmediato, el texto platónico en estos contextos y hará las conexiones que sus intérpretes modernos hacen. La señal de un clásico es precisamente, y más si se trata de un clásico incipiente, el contener más de lo que el autor puso allí y el tener un nuevo significado para cada generación sucesiva. En esta forma tal clásico es una verdadera demostración de lo uno y lo múltiple, de la unidad dentro de la diversidad que es, en Platón, el núcleo de la noción de lo bueno. No sabemos lo que Platón tenía en mente, retuvo el significado último de su texto escrito, como nos dice en la Carta VII. Bien pudiera ser que su mente poderosa viera más del futuro de lo que escribió, pues en su propia época lo que así adivinó sólo podía ser considerado como algo fantástico.

## II. Bondad axiológica frente a bondad ética. (*Rep.* 504 A-C)

### 1. El "largo rodeo" (*makrotera perihodos*, 504 A-C)

*Pero ¿a qué llamas sublimes estudios?*

*Como recordarás, sin duda, después de haber distinguido tres partes en el alma, nos servimos de esta distinción para explicar la naturaleza de la justicia, de la templanza, del valor y de la prudencia o sabiduría.*

*Si no lo recordara, no sería merecedor de seguir escuchando.*

*¿Recuerdas también lo que dijimos antes de esto?... que para conocer con la mayor exactitud posible estas cualidades era indispensable hacer un largo rodeo, o que podíamos conocerlas también por un camino que nos separase menos del que habíamos emprendido. Vosotros respondisteis que os bastaba...*

Este pasaje ha provocado un gran número de comentarios. ¿Cuál es el "largo rodeo" por el que podría obtenerse la visión más clara posible de las cualidades éticas? Los comentarios en cuestión son de tres clases que pueden ser llamadas, respectivamente, empírica, *a priori* y empírico-*a priori*. De acuerdo con la primera, Platón se refirió sencillamente aquí a la larga educación del filósofo en lo bueno; de acuerdo con la segunda clase, se refirió al método mismo de lo bueno; y de acuerdo con la tercera, se refirió a algo intermedio. Shorey es un comentarista de la primera clase, Krämer de la segunda, y Adam de la tercera.



a) Shorey<sup>9</sup> comenta acerca de este pasaje que no hay en él “misticismo ni oscuridad. El largo rodeo es la educación superior que capacitará al lector no sólo para hacer lo bueno por hábito y aprendizaje, como los ciudadanos comunes, sino a entender las razones de ello. El resultado de tal educación es descrito como la visión de la idea de lo bueno, que, con respecto a la ética y la política, significa una reafirmación de la definición psicológica provisional de las virtudes cardinales en términos de los elementos últimos del bienestar humano. Con respecto a la metafísica y la cosmogonía, la visión de la idea de lo bueno puede significar una interpretación teleológica del universo y la interpretación de todas las cosas en términos de un proyecto benevolente”. Shorey hace referencia a la *República* 435, donde Sócrates dice que “con métodos como los que venimos aplicando en nuestra discusión es muy difícil alcanzar pronto lo que nos proponemos; el camino que nos debe conducir al término es mucho más largo y complicado” (*allē gar makrotēra kai pleiōn hodos*). Se refiere, dice Shorey, no sólo al problema del alma tripartita, sino que incluye toda la cuestión de las virtudes y así, en última instancia, toda la filosofía ética y política. Sin embargo, en opinión de Shorey, Platón no propone el camino más largo como “un método de razonamiento que él mismo empleara para corregir las aproximaciones de la discusión presente, simplemente lo describe como la educación superior que capacitará a los gobernantes filosóficos a hacerlo. Debemos desechar todas las ociosas conjeturas acerca de una ‘nueva lógica’ indicada por el largo camino”.<sup>10</sup> En otro lugar,<sup>11</sup> Shorey dice que el camino más largo ha causado muchas dificultades innecesarias a los comentaristas. Schleiermacher, por ejemplo, piensa que el camino más largo se refiere a la doctrina de la formación del alma universal en el *Timeo*; Jowett, en su introducción a la traducción de la *República*, conjetura que se trata quizá de una insinuación de una metafísica del futuro, que no se satisfará con argumentar a partir del principio de contradicción. Jowett y Campbell sugieren que Sócrates “pudo haber seguido especulando acerca de la identidad del ego y lo universal”. De hecho, dice Shorey, “el significado de Platón es aquí, como sucede con frecuencia, mucho más simple que el descubierto por sus expositores. La tricotomía del alma, doctrina por la que no siente una gran confianza científica, le interesa sólo en la medida en que le proporciona una base para su definición aproximada de las virtudes cardinales —definiciones... (que) carecen de la profundidad alcanzada por quienes siguieron el camino más largo. Este camino más largo definirá las virtudes no como el trabajo armonioso y ordenado de ciertas supuestas facultades plausibles del alma, sino en su relación con la

<sup>9</sup> Paul Shorey, *Plato, The Republic* (Loeb Classical Library), Cambridge Mass., 1946, vol. II, pp. 82 s.

<sup>10</sup> Shorey, *Plato, The Republic*, vol. I, p. 378.

<sup>11</sup> Paul Shorey, “The Idea of Good in Plato’s Republic”, *Studies in Classical Philosophy*, vol. I, Chicago, 1895, p. 190.

idea de lo bueno, por medio de la cual se hacen realmente útiles y provechosas, y con abstracción de la cual no pueden ser entendidas verdaderamente". Hasta aquí, Shorey tiene razón desde luego. Pero ahora aparece la sorprendente conclusión: "Así, pues, el camino más largo es simplemente toda la disciplina intelectual a punto de ser esbozada, que permitirá a los guardianes platónicos sustituir, de acuerdo con la fraseología moderna, la definición psicológica del valor, es decir, como una manifestación particular del temperamento, por una definición sociológica que consiste en una deducción racional de la virtud a partir de las condiciones generales de la vitalidad social, bienestar o 'bien' ". Lo bueno es, por lo tanto, una categoría sociológica. Shorey cree que Platón desea simplemente sustituir, al hablar del camino más largo, la psicología por la sociología. "Es característico de la reserva platónica el hablar de la penosa disciplina que nos dará el poder, en vez de aventurar una descripción de la facultad misma."

Como se ve, la interpretación de Shorey es lo que podría llamarse empírica; el camino más largo es simplemente el aprendizaje y educación más largos, el largo rodeo de la disciplina<sup>12</sup> que los guardianes necesitan a fin de entender lo bueno en un sentido sociológico. No es el método para entender lo bueno mismo; Platón no nos da ningún atisbo de este método o de la naturaleza de lo bueno, simplemente parece enfocar la disciplina exigida a los neófitos, pero no se compromete describiendo la futura ciencia de lo bueno.

b) Krämer centra su interpretación<sup>13</sup> precisamente en esta ciencia. Tenemos aquí, nos dice, la incorporación ontológica de las virtudes individuales a la naturaleza de lo bueno mismo. El *makrotera hodos*, el largo camino ya mencionado en 435, es puesto ahora en relación con la idea de lo bueno y la medida más precisa, *akribestaton metron* (504 C). Esta última permite al gobernante-filósofo, a partir del conocimiento de los principios supremos, *megiston mathēma*, entender cómo la justicia, lo bello y las otras virtudes se relacionan con lo bueno, pues es su referencia a la idea de lo bueno la que hace que lo justo, lo bello y todas las demás actitudes virtuosas resulten útiles y beneficiosas. Lo bueno es lo común a todas las virtudes. En consecuencia, la cuestión es cuál es la relación de los varios valores individuales o virtudes con lo bueno y con la idea de lo bueno. Platón deja atrás el examen empírico, psicológico del Libro Cuarto y se pregunta, más allá del Estado y del alma, por la noción de la justicia misma. Objetiva así un paso más la justicia. Más que ser incorporada al cosmos del alma, la justicia es referida ahora a lo bueno mismo y determinada según su importancia ontológica. Por lo tanto, no sólo se combinan los diversos actos justos en la idea de justicia, y esta última es incorporada al reino de las ideas, sino que, de

<sup>12</sup> Shorey, *Plato, The Republic*, vol. I, p. 378.

<sup>13</sup> H. J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, 1959, pp. 117 s.

acuerdo con 500 C, se da tanto en la cosa individual como en el ser puro y su formación estructural. Esto, nos dice Krämer, plantea la pregunta acerca de la posición de la justicia en el orden del ser puro y la relación de la justicia con las otras virtudes, y con la virtud misma, es decir, con la idea de lo bueno. Parece posible que la justicia tenga, dentro del cosmos del ser puro, un alto rango similar al que tiene en las cosas individuales, donde es la proporción de las partes y casi idéntica a la *aretē* del todo, con su significado de *kosmos* y *taxis*. Tanto las cosas individuales como el orden inteligible, incluso la idea de justicia, deben fundarse en la idea de lo bueno en una forma determinada. Así, la idea de lo bueno<sup>14</sup> es el prototipo de todo orden. El camino más largo sobrepasa los *methodoi* usados hasta ahora para la precisión pues, dado que lleva a la idea de lo bueno, revela, a través de esta idea, las virtudes morales individuales con completa precisión y pureza. De allí fluye el verdadero conocimiento de la justicia y el perfecto orden del Estado. La estructura del alma, lo mismo que la del Estado, sólo puede ser conocida a través de un largo rodeo (*perihodos*), y el modo en que "las cosas bellas y justas son buenas" (506 A) sólo puede conocerse por referencia al prototipo del orden eterno. Krämer aclara que Platón postula aquí la consideración supraempírica del alma y que la dialéctica es un *anhodos*, un ascenso a la idea de lo bueno que cubre, encarna y hace posible el conocimiento verdadero de todas las cosas, pues cada cosa tiene su propio bien. El conocimiento de lo bueno es, pues, el único que garantiza la comprensión tanto del orden moral como del orden físico del universo.

Añadamos algunas observaciones a esta exposición; el instituto platónico de investigaciones sobre la bondad, el Consejo Nocturno de las *Leyes*, es amonestado a "apesar la razón que controla lo que existe entre las estrellas, lo mismo que las ciencias preliminares necesarias [aritmética, la ciencia de medir longitudes, superficies y sólidos y el curso de las estrellas y cómo viajan naturalmente en relación unas con otras, *Leyes* 818 A]; también debe observar la conexión entre esto y la teoría musical, y aplicarlo armónicamente a las instituciones y reglas de la ética; y debe ser capaz de dar una explicación racional de todo lo que puede ser explicado racionalmente" (*Leyes* 967 E). En otras palabras, la ciencia de lo bueno es la superestructura de relaciones puras que sirve como marco relacional para la comprensión de todo lo que hay. Nuestra época se ha dado cuenta de esto sólo en relación con la naturaleza, empezando con la comprensión matemática del "curso de las estrellas y cómo viajan naturalmente en relación unas con otras", lograda por Newton. El universo moral no está aún bajo la regla del orden y la proporción racionales. Con respecto a las cuatro virtudes, se instruyó a los guardianes "a observar con precisión (*akribōs*), en primer lugar, lo que es ese elemento idéntico que penetra todas las cuatro virtudes y que —dado que

<sup>14</sup> *Op. cit.*, pp. 131 s.

existe como una unidad en el valor, la templanza, la justicia y la sabiduría— puede ser llamado con justicia con el nombre único de ‘virtud’. Este elemento, amigos míos, debemos retenerlo con fuerza y no dejarlo ir hasta que hayamos explicado de modo adecuado la naturaleza esencial del objeto al que se aspira —es decir, si existe por naturaleza como unidad o como un todo, o como ambos o de alguna otra manera. Pero si esto nos elude ¿podemos suponer acaso que seremos capaces de apresar adecuadamente la naturaleza de la virtud, si somos incapaces de afirmar si son muchas, cuatro o una sola?” (*Leyes* 965 D-E). Así, los guardianes deben resolver el problema que ocupa a Platón a lo largo de todos sus escritos, la naturaleza de la clasificación vista en términos de números: ¿en qué aspecto puede decirse que las cuatro virtudes son la sola virtud? En estos números entran las relaciones entre el género único y las muchas especies, las matemáticas, en un contexto peculiarmente lógico, en la naturaleza del bien platónico. La ciencia de lo bueno es el estudio supremo, el *megiston mathēma*, por el que todo lo que es y deviene, todos los fenómenos, lo mismo que todas las clases de fenómenos, son ordenados y cada cosa es determinada en su posición en un cosmos que refleja el cosmos de las ideas, ordenadas ellas mismas por la idea de lo bueno, con precisión matemática. Tal sistema de determinación ideal-real, *a priori-empírica*, existe hoy día en la ciencia natural en la que las matemáticas determinan los fenómenos naturales justo en la forma que Platón vislumbró para todos los fenómenos. Si imaginamos una ciencia de lo bueno, o del valor en general, que haga con respecto a los fenómenos morales lo que las matemáticas hacen con respecto a los naturales, tendremos la visión platónica en nuestra propia época. Así, pues, esta ciencia de una axiología general está prefigurada en la visión platónica; en el pasaje en cuestión tenemos la concepción de la axiología como una ciencia formal, basada en una proporción matemática y desempeñando con respecto al cosmos moral el mismo papel que las matemáticas desempeñan con respecto al cosmos de la naturaleza. Vista bajo esta luz, la interpretación *a priori*, supraempírica, del “largo rodeo” parece correcta. No hay ciencia en sentido estricto que no tenga tal superestructura. Es ésta, por ejemplo en las fórmulas de la física matemática, la que determina con precisión los acontecimientos en el espacio y el tiempo. En Platón, lo bueno desempeña un papel análogo. Se considera que la estructura de la idea de bueno determina con precisión, por medio del proceso de aplicación e interpretación —llamado por Platón participación, *methexis*, “tener parte en”—, la estructura de las otras virtudes. La tercera interpretación se centra en la relación de la superestructura con el campo de virtudes, o con los valores en general. Surge aquí cierto número de problemas que son examinados por Adam.

c) Sócrates sostiene, dice Adam,<sup>15</sup> que la relación psicológica del alma

<sup>15</sup> James Adam, *The Republic of Plato*, Cambridge, 1965, p. 48.

es inadecuada e incompleta. Los guardianes deben seguir el camino más largo si quieren llegar a su meta adecuada, es decir, deben seguir el estudio supremo que es algo que está por encima y más allá aún de las virtudes. Estas virtudes no deben ser ya vistas en un mero bosquejo; deben ser estudiadas en toda su plenitud y perfección, y esto sólo puede hacerse estudiando la idea de lo bueno, que es la única que hace que todo otro conocimiento sea útil y provechoso. Así, pues, el “más largo rodeo”, dice Adam, “parece ser un camino más largo para determinar no la naturaleza esencial de las virtudes, sino si el alma tiene o no ‘partes’”. El camino más corto de Sócrates no es el que deben seguir los guardianes, sino un método que él emplea para estudiar primero el alma y segundo las virtudes. Adam pregunta ¿cuál es entonces la relación entre la concepción psicológica de la virtud y la metafísica? ¿Implica o no la concepción metafísica una concepción psicológica revisada? Así, Adam plantea cuando menos una pregunta acerca de lo que pueda significar el camino más largo, si no se lo considera empíricamente como un modo de aprendizaje. La pregunta de Adam puede responderse —y es parcialmente respondida por Adam en su comentario a la *República* 611 B— diciendo que aun si nuestro pasaje concerniera sólo a las partes del alma y al aprendizaje en psicología, más que a la naturaleza esencial de las virtudes, el argumento de la *República* llega a esta naturaleza esencial por la aplicación de la relación de lo uno y los muchos —que es la esencia de las virtudes en su relación con lo bueno— al alma y considerando ésta a la luz de esta relación. En tanto que en el Libro IV el alma era considerada como compuesta, en el Libro X se revisa esta psicología. El alma, puesto que se ha probado que es inmortal, no puede ser compuesta, sino que debe ser una. Por lo tanto, sus “partes inferiores” no pueden ser de la esencia del alma, sino que son incidentales a su asociación con el cuerpo y son perecederas. No debemos pensar, dice Sócrates (*República* 611 F), “que el alma, en su más verdadera naturaleza, sea algo que rebose diversidad y desigualdad en relación consigo misma. . . Para conocer cómo es ella en verdad hay que contemplarla no degradada por su comunidad con el cuerpo. . . sino que hay que percibirla adecuadamente con el raciocinio (*logismō*), tal como ella es en sí misma, en su pureza, desprendida de todo lo que a ella es extraño. Entonces se la hallará mucho más hermosa y se distinguirán más claramente las obras justas y las injustas, y todas las demás cosas de que hemos hablado antes (*Rep.* 611 C). . . Entonces será cuando se podrá ver la verdadera naturaleza del alma, si es compuesta o simple; en una palabra, cuáles son su esencia y su manera de ser” (*Rep.* 612 A).

En otras palabras, el alma, al participar de la idea de lo bueno, aparece en su unidad eterna más que en una multiplicidad efímera, pero esta última es determinada precisamente por la primera. Es el mismo proceso por el que

las virtudes aparecen con precisión gracias a la estructura de la virtud, la idea de lo bueno.

a) La conclusión acerca de la estructura verdadera, axiológica más que psicológica, del alma es preparada en la *República* por muchos argumentos, de los cuales los más impresionantes y significativos, para el desarrollo posterior de la medición del valor en Platón, son quizá los que aparecen en la sección acerca del aprendizaje y *curriculum* de los guardianes en el Libro VII, que queremos tomar como corolario de nuestro texto. Adam, en contraste con Shorey, dice que “la novedad del *curriculum* platónico estriba en la interpretación que da a las materias prescritas y en su concepción de los métodos científicos, más que en su selección de los estudios que habrán de seguirse”.<sup>16</sup> Todas las artes, dice Sócrates al resumir el examen precedente, son bajas y mecánicas (*República* 522 B). Después dice, respondiendo a la pregunta de Glaucón acerca de qué otro estudio hay además de la música, la gimnasia y las artes:

Si no la encontramos entre éstas, tomemos, pues, una de las que se aplican a todas ellas. —¿Y cuál es? —La que es tan común, que todas las artes, ciencias y quehaceres se sirven de ella, y que es forzoso aprender en primer lugar. —¿Qué enseña? —La que enseña a conocer lo que es uno, dos, tres. La que, en una palabra, yo llamo número y cálculo. ¿O no es cierto que todo arte y conocimiento no puede prescindir de ella? —Convengo en ello. (*Rep.* 522 C.)

Platón introduce aquí como de juego, dice Shorey, sus diversos tratamientos de la psicología del número o, podemos añadir, las matemáticas del alma. Es más, sin embargo, prepara su examen de la verdadera medida desarrollado en el *Político* y en el *Filebo*. El alma no es provocada por los sentidos que le informan sobre cosas claramente definidas. Si yo te enseño tres dedos, el meñique, el anular y el medio, no hay duda alguna que cada uno de ellos es un dedo,

poco importa que se le vea en medio o en un extremo, blanco o negro, grueso o delgado, o bien de cualquier otro modo. Nada de esto obliga al alma de los más a preguntar a la inteligencia qué cosa es un dedo; porque jamás la vista ha atestiguado, al mismo tiempo, que un dedo fuese otra cosa que un dedo. (*Rep.* 523 D.)

Pero es diferente por lo que respecta a las *cualidades* de estos sujetos. Aparecen con poca claridad a los sentidos, con frecuencia de modo contrario, como grueso y delgado, duro y suave, grande y pequeño, distintamente como dos, más que claramente como uno; y es aquí donde el alma debe llamar en su ayuda al cálculo (*logismon*), a fin de “considerar si cada uno

<sup>16</sup> *Op. cit.*, p. 164.

de estos juicios recae sobre una sola cosa o sobre dos" (*Rep.* 524 B). *Logismos* puede significar "cálculo" o "razonamiento", es decir, la operación de la aritmética (*logistikē*) o la actividad del elemento racional (*logistikon*) en el alma, por la que el alma es inmortal y participa directamente de lo bueno.<sup>17</sup> La vista de la proporción matemática hace que el alma participe en la idea de lo bueno. Por ejemplo, en el caso de los tres dedos, el dedo medio es grande y el meñique pequeño. Pero el anular es grande en relación con el meñique y pequeño en relación con el medio. Su cualidad es una, o grande o pequeño, y dos tanto grande como pequeño. A fin de saber cuál es, el alma debe distinguir las proporciones que el dedo anular tiene en relación o con el meñique o con el dedo medio. Esta relación no es perceptible —sólo lo son los dedos—, es sólo inteligible (*noēton*, *Rep.* 524 D).

Puesto que éste es el corolario más fundamental para nuestro texto, citémoslo completo:

¿Acaso la vista, por lo que toca a su grandeza o pequeñez, los distingue suficientemente y no le importa en nada que uno esté en medio o en un extremo? ¿Ocurre lo mismo al tacto con el grosor y la delgadez, o la blandura y la dureza? Y en cuanto a los demás sentidos, ¿no proceden acaso de una manera igualmente deficiente sobre estos puntos? ¿O bien es que cada uno de los sentidos actúa, viéndose obligado a percibir o juzgar lo que es duro y después a percibir o juzgar lo que es blando, y comunica al alma que percibe cómo la misma cosa es a la vez dura y blanda? —Así es. —¿No es inevitable entonces que el alma se pregunte por su parte, con perplejidad, qué entiende el sentido de lo ligero y pesado por ligero y pesado, puesto que llama ligero a lo pesado y pesado a lo ligero? —Semejantes juicios deben parecer bien extraños al alma, y es inevitable que los examine seriamente por su parte. —Pues es natural que el alma empiece en casos semejantes por reclamar el auxilio del cálculo y la inteligencia, para intentar el examen de si cada uno de estos juicios recae sobre una sola cosa o sobre dos. —De acuerdo. —Si juzga que son dos cosas, cada una de ellas le parecerá una y distinta de la otra. —¿Cómo no? —Ahora bien, si cada una de ellas le parece una, y la una y la otra dos, las concebirá a las dos como separadas; pues si no estuviesen separadas no las concebiría como dos, sino como una sola. —Sí. —Por otra parte, decimos que la vista percibe la magnitud y la pequeñez, pero no separadas, sino como cosas confundidas. ¿No es eso? —Así es. —Y para aclarar esta confusión, la mente se ha visto obligada a ver la magnitud y la pequeñez, no confundidas, sino como distintas la una de la otra. —Cierto. —Entonces, ¿no es de aquí de donde proviene el que nos preguntemos a nosotros mismos qué es lo grande y qué lo pequeño? —Sí. —Es también de la misma manera que hemos distinguido en esta clase de sensaciones lo *inteligible* y lo *visible*. —Exactamente. (*Rep.* 523 E-524 D.)

<sup>17</sup> Cf. Shorey, "The Idea of Good in Plato's Republic", *op. cit.*, p. 222; F. M. Cornford, *The Republic of Plato*, Oxford, 1950, pp. 239 s.

Vemos aquí la distinción entre lo relativo, grande sensorialmente y pequeño a la vista, y lo absolutamente grande y pequeño a la inteligencia, *noēsis*, la proporción aritmética pura. Esta diferencia aparece con mayor claridad en el *Político* (283-285) y el *Filebo* (23-25). Lo importante es observar que la aplicación del número a la cualidad da origen a la confusión, pero que la aplicación del número a cosas bien definidas no lo hace. De aquí habría de seguirse, desde luego, que la cualidad también habría de definirse precisamente. Pero este pensamiento no es elaborado en la *República*.

Shorey comenta en forma correcta que con esta línea de pensamiento, Platón anticipa la doctrina aristotélica de que las sustancias no admiten, como las cualidades, un más o menos.<sup>18</sup> Pero su imagen pedestre de Platón no ve —y de hecho lo niega esforzadamente— que Platón anticipa aquí la doctrina de la medida de lo bueno y de lo malo como medida, que encontramos en el *Filebo*. De acuerdo con Shorey, todo lo que Platón nos ofrece aquí es “una explicación psicológica muy modesta” de las relaciones entre la percepción y el pensamiento, anticipándose “a mucha psicología moderna, supuestamente nueva”.<sup>19</sup> Platón, dice Shorey, no intenta más que señalar “el origen psicológico de nuestro intento de formar ideas abstractas y generales”.<sup>20</sup> En particular, Shorey considera que la conexión establecida hace dos mil años entre este pasaje y el *Filebo* 24 C, 25 C, es una “comprensión errónea de los textos hecha por lectores apresurados o imaginativos de todas las épocas”. El *mallon kai ētton*, el más o menos del *Filebo*, dice, nada tiene que ver con el *mega kai mikron*, lo grande y pequeño de nuestro pasaje de la *República* 524. Shorey está en un error en la medida en que se trata del sentido absoluto de lo grande y lo pequeño, pero no en la medida en que se trata del sentido relativo. Pues este último es, justo, el sentido de lo más y lo menos en el *Filebo*.

e) De las tres interpretaciones de nuestro texto —la empírica que sostiene que el “más largo rodeo” significa sólo el *curriculum* y aprendizaje de los guardianes, pero no el método de lo bueno, la *a priori* que sostiene que se refiere a este método, y la mixta que considera ambos como un nuevo procedimiento axiológico—, la primera es decididamente errónea, en tanto que las otras dos son ambas correctas, considerando la vaguedad de Platón sobre lo que debe entenderse por “método científico”. Sólo hoy día comprendemos lo que esto significa; y aún ahora es difícil vislumbrar un método científico de lo bueno o ciencia de la bondad en el estricto sentido matemático y en paralelo con las ciencias naturales. Sin embargo, así como la ciencia natural se debe a la inspiración platónica, así la ciencia axiológica habrá de deberse a ella, y con mayor legitimidad. En Platón, *toda* ciencia era la

<sup>18</sup> Shorey, *Plato, The Republic*, vol. II, p. 155.

<sup>19</sup> Shorey, *op. cit.*, p. 156.

<sup>20</sup> *Op. cit.*, pp. 158 s.



ciencia de lo bueno, tanto la ciencia de la naturaleza como la de la moral. El desarrollo de la primera ha confirmado la visión platónica. El desarrollo de la segunda está a punto de hacerlo.

Nuestra interpretación del “más largo rodeo” como camino de construcción formal es confirmada por los intérpretes de un pasaje similar en el *Fedro*. El argumento platónico presentado en la *República* con respecto a la naturaleza tripartita del alma se ofrece en el *Fedro* con respecto a la retórica. El orador es un “psicagogo”, se dirige a las almas humanas e intenta influir en ellas. Por lo tanto, debe poseer un conocimiento de las almas, basado en la perspectiva y método de la filosofía. Debe discernir el “alma” en su generalidad y en sus diversas especies y debe aprender cómo adecuar los distintos tipos de discurso a los diversos tipos de alma que se le enfrenten. “Ya que la virtud del discurso consiste en ser psicagogía o conducción de almas, quien intente llegar a orador deberá saber cuántas especies de alma hay” (*Fedro* 271 D), debe clasificar los tipos de almas y los tipos de discursos —y así surge de nuevo la necesidad del arte y la ciencia de la clasificación, la dialéctica.

Hasta que se vea la verdad de cada cosa que se habla o escribe y resulte uno capaz de definir toda cosa por sí misma y, una vez definida, sepa dividirla de nuevo según ideas hasta llegar a la indivisible y, discerniendo parecidamente la naturaleza del alma, encuentre para cada naturaleza su idea apropiada, disponga y adorne su discurso de manera que a alma compleja de complejos y armonizados discursos y sencillos a la sencilla, entonces y no antes llegará a dominar el arte en lo que según su naturaleza se puede manejar el linaje de las palabras, no en lo que vale para enseñar ni en lo que sirve para persuadir (*Fedro* 277 B-C).

Para enseñarle este método es necesario un discurso enteramente divino y largo, y los humanos sólo pueden hablar de él breve y metafóricamente (*Fedro* 246 A). El verdadero *methodos* de un orador, dialéctico, reconoce el alma de inmediato como una y muchas. Las redivisiones y subdivisiones del género “alma” se entienden de nuevo matemáticamente. “De manera que si la vuelta es larga, no te admires” (*Fedro* 274 A), “un largo rodeo”, *makra perihodos*. “Que por las grandes cosas hay que dar muchas vueltas” (*megalōn gar heneka*). G. J. de Vries comenta acerca de este pasaje: “Comparado con el método empírico, el camino científico parece siempre un rodeo.”<sup>21</sup> La verdadera naturaleza del alma sólo se revela en una ciencia del orden mismo que se extienda como una bóveda, donde la completa *aretē*, virtud o el bien, aparezca como orden en el sentido de convertirse en una a partir de muchas (*hena genomenon ek pollōn*, *República* 443 E). Así, pues, las “grandes

<sup>21</sup> *A Commentary on the Phaedrus of Plato*, Amsterdam, 1969, p. 246. Las cursivas son mías.

cosas" por las que hay que dar muchas vueltas, no son aquellas que tiene en mente el interlocutor de Sócrates, sino que son las metas últimas de la dialéctica. "Las cosas mayores y más nobles no tienen una imagen que pueda ser vista llanamente por los hombres... Pues las cosas inmateriales (*asōmata*), que son las más nobles y mayores, sólo pueden ser exhibidas por la razón" (*Pol.* 286 A). En otras palabras, el largo rodeo, por el que las cosas empíricas pueden ser vistas con la mayor precisión, es la formalización del pensamiento.

f) En la época moderna, el largo rodeo de Platón es la "paradoja de la ciencia moderna" descrita por Eddington o Whitehead. "La paradoja de que las abstracciones últimas sean el arma verdadera con la cual controlar nuestro pensamiento de los hechos concretos ha quedado plenamente establecida... Las matemáticas son la ciencia de las mayores abstracciones que la mente humana puede alcanzar... Nada resulta más impresionante que el hecho de que cuanto más se han retirado las matemáticas a las regiones más altas de extremos aún mayores de pensamiento abstracto, tanto más han vuelto a la tierra con un correspondiente aumento de importancia para el análisis de los hechos concretos. La historia de la ciencia del siglo xvii se lee como si fuera un vívido sueño de Platón o de Pitágoras."<sup>22</sup> Por lo que respecta a esta característica, continúa Whitehead, el siglo xvii fue sólo el predecesor de sus sucesores. "Estamos entrando en una época de reconstrucción, en la religión, en la ciencia y en el pensamiento político. Tales épocas, si han de evitar la mera oscilación ignorante entre extremos, deben buscar la verdad en sus mayores profundidades. No puede haber otra visión de las etapas de la verdad fuera de una filosofía que tome plenamente en cuenta esas abstracciones últimas, cuyas interconexiones es tarea de las matemáticas explorar."<sup>23</sup> En otras palabras, Whitehead propone aplicar las matemáticas como ciencia del orden, de la mayor abstracción, no sólo a la ciencia natural como se hizo en el siglo xvii, sino también a la religión, al pensamiento político y, desde luego, a la ética. Llama a ésta la ciencia de lo bueno, como lo hizo Platón.<sup>24</sup> En última instancia, dice Whitehead, lo bueno sólo puede ser revelado por un patrón matemático formal que representa la estructura del valor. No hay razón alguna para creer que el método del conocimiento que mostró ser correcto en el reino de los hechos, no muestre lo mismo en el reino del valor: que sólo en la mayor abstracción podrá ser comprendido por completo el fenómeno del valor. El largo rodeo de Platón es, pues, el rodeo hacia la formalización, que la ciencia ha tomado por el camino de la abstracción matemática y que debe ser tomado en la axiología en la misma forma, si ha de entenderse la naturaleza de lo bueno.

<sup>22</sup> A. N. Whitehead, *Science and the Modern World*, Cambridge, 1943, pp. 41, 44.

<sup>23</sup> *Op. cit.*, p. 44.

<sup>24</sup> "Mathematics and the Good", *The Philosophy of Alfred North Whitehead*, Paul Arthur Schilpp, ed., Evanston, 1941, pp. 666 ss. Véase también Paul Arthur Schilpp, "White-

## 2. Lo Bueno como medida. (República 504 C.)

En consecuencia traté esta cuestión, a mi entender, de una manera muy imperfecta. Ahora os toca a vosotros decidir si quedasteis o no satisfechos.

Todos pensamos que nos diste una medida (*metriōs*) adecuada de verdad. Ninguna medida (*metron*) que se aparte en algo, por poco que sea, de la verdad, en materia tan importante, puede ser tenida por adecuada. Porque de ninguna cosa puede ser justa medida lo imperfecto. En verdad son demasiados los que se dan por satisfechos al creer que no hay necesidad de llevar las investigaciones más adelante.

a) Sócrates juega aquí con la diferencia entre *metriōs* y *metron*. En tanto que *metron* es un sustantivo que significa “medida”, *metriōs* es un adjetivo que significa “medido”, como en “palabras medidas”, “en cierta medida”, “de la justa medida” (ni mucho ni poco), “proporcionado”, “adecuado”, “justo” (como en alemán “*massvoll*”, “*angemessen*”, “*mässig*” frente a “*Mass*”, medida). *Metron* es un término matemático, *metriōs* un término de valor. El primero es medida externa, extensional, el segundo es interna, intensional. *Metriōs* es una cualidad de un grupo de cualidades; a saber, la proporción correcta entre los diversos miembros de un grupo. A su vez, esta cualidad puede ser medida por un *metron*, una norma de medida. Cualquier compuesto que debe mantenerse a sí mismo en existencia, debe ser “medido” internamente y, por ello, es externamente medible. “Cualquier compuesto (*synkrisis*), sea la que fuera la forma en que esté hecho, que carezca de medida y proporción (*metrou kai symmetrou*), debe destruir necesariamente sus componentes y, en primer lugar, a sí mismo; pues en verdad no es un compuesto (*krasis*), sino un montón informe (*akratos sympephorēmenē... xymphora*), una masa miserable de mezcla informe” (*Filebo* 64 D-E).<sup>25</sup> ¿Cómo puedes decir —amonesta Sócrates a su interlocutor— que algo imperfecto (*ateles*), a saber, el examen psicológico precedente acerca de la pluralidad del alma, puede contener “una medida adecuada”? Nada imperfecto puede tener medida alguna, ni tampoco puede haber una medida imperfecta. Como señala Adam,<sup>26</sup> *ateles metron hydatos*, una medida imperfecta de agua, es un absurdo pues la medida debe medir el agua exactamente. De allí que el *metron tōn akribestatōn*, la medida de lo más preciso, debe ser el mismo *akribestaton*, el más preciso.

Así, pues, ¿cómo puede ser la bondad una medida precisa, un *metron* en este sentido? ¿Cómo puede medirse el orden y cómo puede aplicarse esta medida a todo lo que es, midiendo así su bondad o su carencia de ella? Aquí, en el “vestíbulo de lo bueno y de la morada de todo lo que es bueno”

head's Moral Philosophy”, *ibid.*, p. 595, y John Goheen, “Whitehead's Theory of Value”, *ibid.*, pp. 437 ss.

<sup>25</sup> Las traducciones al inglés son de Fowler y Hackforth.

<sup>26</sup> Adam, *op. cit.*, p. 49.

(*Filebo* 64 C), Sócrates retrocede —y habla “de modo humano, brevemente y con imágenes, más que en forma divina y largamente”. Es aquí donde Platón retiene la verdad. Pero si hemos de creer su testimonio no escrito, que nos legaran Aristóteles y otros, por ejemplo, su *Conferencia sobre el Bien*, aun cuando hable aquí el lenguaje divino de las matemáticas puras, su significado no es más claro que en las metáforas del Sol, la Caverna y la Línea dividida. Nos ha proporcionado la visión de la ciencia axiológica —de la causa que hace que cualquier compuesto sea del mayor valor o de ninguno (*ē pantos axia... ē to parapan oudenos*, *Filebo* 64 D), a saber, la medida—, pero no nos dejó la ciencia. Volvámonos, pues, hacia una interpretación en la que lo bueno aparezca como tal medida, y en un sentido matemático que es de hecho la forma en la que la axiometría ve la esencia de la valoración. La interpretación en cuestión es una cuarta metáfora con la que Crombie ilustra las tres metáforas platónicas de la *República*<sup>27</sup> —pues “para que la cuña apriete ha de ser del mismo palo”.

Nos dice que el resultado general de las tres analogías es

que Platón quiere decirnos que ciertas condiciones intelectuales pueden graduarse en orden de “claridad” y que es así porque sus objetos pueden graduarse por orden de “verdad” o “genuinidad”. Tomamos esto en el sentido de que un término general, como la justicia, puede ser aprehendido tal como es, como un principio racional abstracto independiente del espacio y del tiempo; pero que si bien tal aprehensión es posible no se logra normalmente.

Más bien, en la mente del hombre hay toda clase de nociones mezcladas de justicia, de tal modo que lo que entiende por comportamiento justo no es de manera alguna idéntico a lo que hace que tal comportamiento sea justo. “Es, pues comparable a un hombre que no puede ver un objeto en forma directa, sino sólo viendo una imagen de él, y quien además supone que en principio no es posible obtener una mejor visión del objeto.”

Lo importante aquí es la noción de órdenes graduados de claridad, es decir, diferenciaciones en el significado de las cosas que hacen que estas cosas sean más o menos claras para la mente humana. Este resultado se sigue tanto de las metáforas platónicas acerca de lo bueno como de sus muchos intentos de determinarlo como la medida dentro de la división... del género en especies y de especies en casos. Sin embargo, de esto se siguen tres problemas. “Primero, ¿qué se quiere decir con la pregunta ‘¿Qué es lo bueno?’, con la que se inicia todo? Segundo, ¿qué se quiere decir al hablar de que la bondad da a las formas tanto su existencia como su inteligibilidad y a nuestras mentes el poder de entender? Tercero, ¿qué intenta decirnos Platón acerca del papel

<sup>27</sup> I. M. Crombie, *An Examination of Plato's Doctrines*, London, 1962, vol. I, pp. 121-127.

del pensamiento hipotético o (pues parece identificar ambos en cierta forma) de las matemáticas?"

Crombie encuentra la clave de las respuestas, de modo correcto, en la naturaleza de la clasificación. "Si las cosas físicas no 'participaran' de las formas, no habría clases de cosas, sino sólo (según una frase del *Político*) un 'infinito mar de semejanza'. Por ello, sean lo que fueren las formas, son responsables del hecho de que las cosas pueden ser clasificadas. Así, pues, tomemos nuestra imagen del campo de la clasificación."

Su ejemplo es ingenioso:

En principio, una biblioteca erudita podría ser clasificada de muchas maneras. Los libros podrían arreglarse por tamaño, color, editor, por la primera letra del título, etc. Quien quiera clasificar una biblioteca debe decidir cuál ha de ser su principio guía en la clasificación. Las secciones en las que clasificará los libros serán creadas por la elección del principio guía. Si el principio guía es *el color*, los *libros rojos* quedarán en una sección y así sucesivamente. Ahora bien, supongamos que sólo hay una manera racional de arreglar una biblioteca erudita, y digamos que es por la *materia de que se trate*. Si entro en una biblioteca que sé que está más o menos bien arreglada, si tengo cierto sentido común no esperaré encontrar los libros arreglados por color, sino por materia. En la medida en que puedo entender el arreglo, tendré cierta comprensión de lo que es arreglar por materia. Si digo que un libro parece estar en un lugar equivocado, en comparación con sus vecinos, tengo una comprensión bastante buena del principio guía... Un lector que pueda manejar bastante bien el arreglo de los libros... podrá dar un nombre al principio guía (es que los libros deben arreglarse 'racionalmente') y tendrá cierta comprensión de lo que debe ser una clasificación racional. Si tiene un conocimiento bastante adecuado de las secciones que hay, tiene también una comprensión bastante adecuada del principio guía; *pues es éste el que crea las secciones*. Pero puede ser que no sepa aún cuál es el principio guía, a no ser en términos más o menos vagos. Sólo alcanzando un conocimiento más o menos preciso de las secciones que hay, puede esperar adivinar cuál es precisamente el principio guía de la clasificación racional. Pero no puede mejorar su conocimiento de las secciones mirando los libros, pues siempre es posible que estén fuera de su lugar. Sólo puede hacerlo viendo si realmente tiene sentido el que éste y este otro constituyan una sección. Pero al hacerlo así emplea, desde luego, un entendimiento implícito del principio guía. Por lo tanto, cuando al fin llega a adivinar cuál es el principio guía, sólo se da cuenta explícitamente de lo que ha empleado de modo implícito a lo largo de todo el proceso que lo llevó al punto desde el cual resultó posible el salto al explícito darse cuenta. Por último, sólo cuando ha dado el salto puede ver tanto lo que son precisamente las secciones, como también por qué son justo ésas, y no otras.

Crombie parece distinguir el principio de clasificación de su biblioteca de un principio de clasificación *racional*; pero no parece haber ninguna otra

clase de clasificación que no sea la racional. Pues, a menos que la clasificación sea racional, los libros no estarán clasificados y reinará el azar. Por otra parte, puede haber alguna duda en cuanto a la clasificación de algún libro particular en una u otra sección; y para ello ayudará la definición cada vez más precisa del principio.

Generalicemos ahora la imagen de Crombie y consideremos *todo el pensamiento* en vez de una pequeña sección de él puesto en una biblioteca, como un único y gran depósito u orden de pensamiento. Entonces debe haber un principio para ordenar todo pensamiento, y este principio debe ser capaz de ser dividido en especies y estas últimas en subespecies, etc., hasta que lleguemos al ordenamiento de los pensamientos individuales, que deben encontrar su lugar exacto en el orden total. *Platón da a este principio el nombre de idea de lo bueno o bondad*. Es lo que da su valor a cada cosa al determinar su posición exacta en el orden total. Una cosa es buena en la medida en que se conforma a su especie próxima; esta última es buena si se conforma a su especie próxima, esta última a su vez si se conforma a la especie próxima a ella (y así sucesivamente, en una Gran Cadena del Ser, hasta llegar al principio del Orden mismo, la Bondad. Así, pues, cada cosa tiene su bondad en la especie próxima y esta última en su género. De allí, dado que la definición es por género y especie, *cada cosa tiene su bondad en su definición*, es decir, en su conformidad con su definición; y por ella, en su conformidad al orden racional total. Cada definición de una cosa, cada especie, cada género y así sucesivamente en la divina ascensión de la dialéctica, es a su vez un principio de ordenamiento —justo como cada sección de la biblioteca es tanto un principio de ordenamiento como algo ordenado por un principio.

El bibliotecario que arregló la clasificación tenía una finalidad: que su clasificación fuera lo más racional posible. Su finalidad era conformarse con aquello que satisface a la razón y fue esto lo que dió origen a las secciones. Por un entendimiento implícito de las exigencias de la razón, un lector podría entender las secciones que hay. Esto corresponde en forma lo bastante cercana a lo que Platón dice acerca del estatus de la bondad, *que crea las otras formas y nos permite entenderlas al ser, por así decirlo, la luz que usamos para verlas*. Diremos, pues, que la "bondad" significa en este pasaje algo como "aquello que es conformable a la razón". Nada hay de alambicado en esto, si recordamos que Platón diría ciertamente que la razón sólo aprueba lo que es bueno y que sólo es bueno lo que la razón aprueba. Así, pues, para resumir lo más posible la doctrina, lo que Platón nos dice es: *a)* que no pensaríamos si no tuviéramos un cierto entendimiento de lo que es y no es conforme a la razón; pero, *b)* que no seremos capaces de pensar con verdadera corrección hasta no alcanzar un entendimiento explícito de lo que es la conformabilidad a la razón; *c)* que no podremos esperar lograrlo sin proponernos primero lograr un entendimiento cada vez más adecuado de los otros principios generales (es decir, qué es la justicia, qué es la

triangularidad, etc.); y, por último, *d*) que la existencia de tales principios inteligibles es una consecuencia, en cierto sentido, de la existencia de la bondad, ya que si no hubiera una conformabilidad a la razón, no habría cosas tales como justicia y triangularidad; ya que éstas son principios de ordenamiento *racional*.<sup>28</sup>

Bien está. Ahora se nos plantea la pregunta de cómo puede hacerse efectiva esta naturaleza general de lo bueno, como principio universal del orden, en los casos de la vida cotidiana. Hasta ahora, Platón sólo ha enunciado un principio general y una tarea para el hombre en cualquier situación: "Que el problema para un hombre, ya sea como individuo o como gobernante de un Estado, es el problema de imponer un orden a lo que en potencia es desordenado". En consecuencia, ¿cómo se logra hacer esto? ¿Cuál es el *método* de la bondad? ¿Cómo pueden bajarse a tierra las "doctrinas vagas y nebulosas" de lo bueno? Crombie dice que no hay otro pasaje en la obra de Platón, salvo el que estamos considerando con sus tres imágenes (*República* 504-521), a partir del cual pudiéramos precisar más nuestra interpretación y que, por ello, "es legítimo sospechar que tratamos más con una visión que con una idea clara y que bien pudiera deberse a que la visión se desvaneció al tratar de aclararla, el que Platón no repita este tema en ninguna otra parte". No comprendo esta afirmación de Crombie, en especial cuando "por ello" se mete en la naturaleza del pensamiento matemático en Platón. Más bien, la matematización platónica de la clasificación, tal como aparece en el *Político* y el *Filebo*, debería ser considerada como la especificación del principio general de la *República*. Sin embargo, sea de ello lo que fuere, las secciones subsecuentes de la *República* y las proporciones matemáticas de la Línea dividida, ofrecen pistas suficientes a Crombie para especificar algo más en detalle la visión del Principio General.

El Principio debe ser entendido matemáticamente. "Las formas son los principios del orden. Las matemáticas son el estudio del orden. . . Me parece evidente que Platón intentó que pensemos que cada forma tiene su imagen, que es manejada al nivel de la *diánoia* o pensamiento hipotético; y dado que prácticamente identifica la *diánoia* con las matemáticas, pienso que debemos concluir que quería que pensáramos que cada forma tiene su imagen que puede ser estudiada en las matemáticas." Sin embargo, las matemáticas son, en sí mismas, una subforma o especie, de un género aún más alto que no es discernido por la *diánoia* sino por la *nóesis*; y en la cima de este ascenso hasta este reino supremo alcanzamos la Idea de lo Bueno. Así, pues, lo Bueno es un principio totalmente abstracto de orden; y lo último son ciertas formas o principios totalmente abstractos. Las matemáticas no son, en sí mismas, totalmente abstractas, ya que se adhieren, como han mostrado

<sup>28</sup> Cursivas mías.

Platón y Kant, a formas del espacio. Sin duda, una de las razones por las que Platón “quería dar un sentido a la noción de entidades que son aún más abstractas que las de las matemáticas, es que creía que la razón, y con ella en consecuencia los principios que conoce, es independiente de la existencia de cualquier cosa espacial. La inteligencia, las formas y el espacio son las tres postrimerías de Platón en el *Timeo*; por ejemplo, si dijéramos que la triangularidad, pensada como algo esencialmente espacial, está entre las formas, se seguiría que las primeras dos postrimerías no serían independientes de la tercera, y a Platón no le habría gustado esto.” Crombie cierra su consideración preguntando: “¿no podríamos acaso decir que la noción de que las matemáticas no alcanzan el límite de abstracción está implícita en el intento de Russell y Whitehead de ‘derivar las matemáticas de la lógica’? Así, pues, la idea no es ni sólo no platónica, ni sólo platónica.” De aquí se sigue una conclusión que Crombie no saca: que la Bondad es, en última instancia, una *entidad lógica*.

b) Y ésta es la noción por la que empieza la axiología formal. En ella, el principio de ordenamiento se aplica a las entidades lógicas distinguidas por Platón, especies y géneros, de tal modo que la *definición de una cosa es considerada como la norma de su bondad*. El principio del orden matemático, a saber, el análisis combinatorio, se aplica a los grupos de predicados que constituyen la definición o, en general, la intensión del concepto de una cosa, y la bondad de la cosa es definida como la correspondencia de la cosa al grupo total de sus predicados intensionales. Cada uno de los *subgrupos* es, pues, un valor distinto de lo bueno de la cosa —justo de la misma manera que cada sección en la biblioteca de Crombie es un valor especial en términos del principio ordenador de toda la biblioteca. El grupo total de subgrupos de la intensión es, pues, el valor total de la cosa; y cada uno de estos subgrupos está controlado y ordenado por el grupo total que es la bondad de la cosa.<sup>29</sup>

Así, pues, los valores de la cosa se miden exactamente lo mismo que se ordenan exactamente por la intensión del concepto de la cosa que sirve, en una *función axiométrica*, como la *medida* de la bondad de la cosa. En esta forma la noción de Bondad es bajada a la tierra; es inherente al nombre de cada cosa. El significado del nombre mide la bondad de la cosa: el *nombre* de la cosa es al mismo tiempo la *norma* de su valor. Esto confirma otra de las intuiciones de Platón, la importancia de los nombres que permea toda su obra, desde el *Cratilo* a *Las leyes*. En toda ella el análisis axiométrico del valor constituye la contrapartida lógico-matemática exacta de todo lo que Platón dice de la Bondad de las cosas, desde la importancia de los nombres hasta la interpretación de la división (*diairesis*). Es más, estos análisis pue-

<sup>29</sup> Para mayores detalles, véase Robert S. Hartman, *La estructura del valor*, México. FCE, 1959, pp. 265-275 (“La esencia de la valoración”).



den ser extendidos desde la axiometría de intensiones específicas como actos limitados de predicados hasta la intensión del Ser mismo como la totalidad de todos los predicados. Sigue después una contrapartida lógico-matemática exacta de lo que Platón dice de la Idea de la Bondad. Esta Idea se convierte entonces en el significado del grupo total de todos los predicados; y subgrupos de ella son las varias Ideas que existen abajo de la Bondad, tanto entendidas como ordenadas por la Idea de Bondad —justo como cada grupo particular de libros en la biblioteca de Crombie es entendido y ordenado por el principio de clasificación de la biblioteca total. En verdad, lo que Crombie describe no es más que el principio combinatorio: el ordenamiento de un grupo de  $n$  ítems en posibles subgrupos, cada uno de los cuales está determinado por la fórmula combinatoria que define el número de maneras de seleccionar subgrupos de un grupo dado.<sup>30</sup> De acuerdo con Platón, el significado es asunto del discurso y es la misma propiedad del discurso que la unidad en el alma o en las virtudes: aquello que une sus partes en una. El significado es la unidad que gobierna y ordena los discursos, es *la bondad del discurso* (*Fil.* 15 E, 16 C-E); como la bondad del alma, o Bondad en general, es lo que gobierna y ordena las virtudes. En consecuencia, el significado es lo que hace bueno el discurso, es decir, racional; y es ese grupo entre todos los grupos que forman parte del discurso, es decir, entre todos los grupos de predicados, en cuyos términos se ordena el total de todos estos grupos;<sup>31</sup> es, en otras palabras, ese grupo en cuyos términos todos los otros grupos se convierten en subgrupos. En la biblioteca de Crombie, un grupo particular de todos los grupos de libros es el único en cuyos términos se ordenan todos los demás.

Si aplicamos este análisis a la naturaleza del Ser, se sigue una definición exacta del Ser y su relación con la Bondad. El Ser es extensionalmente la totalidad de todos los seres, intensionalmente es la totalidad de todas las propiedades coherentemente pensables y grupos de tales propiedades; es aquello de lo cual no puede pensarse nada más rico en propiedades, es decir, más plenamente ordenado en forma combinatoria. El grupo de propiedades en cuyos términos se ordena la totalidad de todos los grupos es tanto el Significado como la Bondad del Ser. De aquí que la Bondad sea una propiedad secundaria de los grupos de propiedades del Ser y sea lógicamente de un tipo más elevado que el Ser, más allá tanto del Ser como de sus propiedades, tal como lo sostenía Platón. Es más, cada subgrupo del grupo de propiedades del Ser es un *valor* del Ser, pero un valor que es menos valioso que la Bondad misma; tenemos aquí las Virtudes platónicas como tales, partes de las

<sup>30</sup>  ${}_nC_r = \frac{n(n-1) \cdots (n-r+1)}{r!}$  donde  $r$  es cualquier grupo dentro del grupo total  $n$ .

<sup>31</sup> Si ese total iguala  $2^n$ , entonces el significado del total es  $\log_2 n$ . Para detalles véase Robert S. Hartman, *La estructura del valor*, ed. cit., pp. 268 s.

cuales se ejemplifican en entidades reales. Pero hay algo más en el valor de Ser que la Bondad, y aquí nuestro análisis de Crombie trasciende el pensamiento platónico. El valor total del Ser, esto es, la totalidad de todos los subgrupos de las propiedades del Ser, es un valor mayor que el Significado o Bondad del Ser; pues es el valor de todos los valores —incluso el de la Bondad— posible en el mundo. Este valor total, infinitamente más rico que el valor del Ser mismo, o Bondad, es otorgado al Ser cuando se realiza en grupos reales de propiedades, es decir, en la existencia real de los seres. Así, pues, la existencia añade una infinita riqueza al Ser. Cada cosa existente es un subgrupo del grupo de propiedades del mundo y, como tal, un *valor del mundo*.<sup>32</sup>

Con esta conclusión, la axiología formal trasciende el pensamiento de Platón. Señala en la dirección del existencialismo —como si, tras su culminación en la Idea del Bien, la dialéctica platónica, en forma hiperbólica, regresara a su punto de partida en la multiplicidad de los seres, entendidos y ordenados ahora, sin embargo, a la luz de la Idea de lo Bueno, como *valores*.

ROBERT S. HARTMAN

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS  
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

<sup>32</sup> Para detalles, véase Robert S. Hartman, "The Good is a non-natural quality' and The Good is a transcendental'", *Review of Metaphysics*, vol. 16, nº 1, septiembre de 1962, pp. 149-155.