

El sentido originario de la luz en la alegoría de la caverna de Platón



Hernán A. Cortez Cortez-Monroy
Universidad de Playa Ancha, Chile
hernan.cortez@upla.cl

Reçu le 15-06-2015/ Évalué le 20-08-2015/Accepté le 04-10- 2015

Le sens originel de la lumière dans l'allégorie de la caverne de Platon

Résumé

Le but de cet article est d'élucider le concept de la lumière dans l'allégorie de la caverne de Platon. Ce concept n'est pas seulement une métaphore, comme on l'entend habituellement, mais c'est ce qui détermine que la théorie des idées est plus qu'une façon de concevoir la forme des choses, son apparition, et ce qui, en même temps, permettrait de fixer des actions éthiques. Il est plutôt une manière déguisée et, à son tour essentielle, d'extérioriser une vision plus radicale et profonde de la réalité. L'homme sans chaînes ne parvient pas seulement à connaître la vérité des choses, telle est la métaphore du soleil par rapport à "l'idée du bien", mais en outre, il passe à la liberté de la pensée elle-même et même là où cette réflexion se fonde, à savoir, la lumière de son être et de l'être des choses.

Mots-clés : caverne de Platon, discours allégorique, idée, lumière

El sentido original de la luz en la alegoría de la caverna de Platón

Resumen

El objetivo del presente artículo es dilucidar el concepto de luz en la alegoría de la caverna de Platón. Este concepto no radica en ser solo una metáfora, tal cual suele entenderse, sino que es aquello que determina que la teoría de las ideas sea más que una forma de concebir el aspecto de las cosas, su aparecer, y lo que, al mismo tiempo, permitiría fijar las acciones éticas. Es más bien una manera encubierta y, a su vez esencial, de exteriorizar una mirada más radical y profunda de la realidad. El hombre sin cadenas no solo logra conocer la verdad de las cosas, tal es la metáfora del sol con respecto a la "idea del bien", sino que, además, transita en la libertad del pensar mismo y en aquello desde donde este pensar se funda, a saber, la luz de su ser y del ser de las cosas.

Palabras clave: caverna de Platón, discurso alegórico, idea, luz

The original meaning of light in the allegory of Plato's cave

Abstract

The objective of this article is to explain the concept of light in the allegory of Plato's cave. This concept does not lie in being just a metaphor, as it is usually understood, but it is what determines that the theory of ideas is more than one way to conceive aspect of things, its appearance, and what would define ethical actions. This is an undercover and fundamental way of a more radical and profound gaze of reality. The man with no chains not only gets to know the truth of things, such is the metaphor of the sun relative to the "idea of good", but also transits on freedom of thinking, and where to think is based on, that is, the light of his being and being of things.

Keywords: Plato's cave, allegorical discourse, idea, light

1. Presentación del estudio

En el Libro VII de *La República*, Platón dice lo siguiente:

“Pues bien, amigo Glaucón — dije—, debemos tratar de unir todo esta imagen (ε,,kÒna) a lo que ha sido dicho con anterioridad, comparando, por un lado, el ámbito que aparece (fainomšnhn) por medio de la vista (Ôyewj) con la morada de los encadenados, y la luz (fij) del fuego (purÕj) que hay en ella, con el poder del sol (...); compara, por otro lado, el ascenso y la mirada de las cosas de arriba con la elevación del alma hacia el ámbito del pensar (nohtÕn), y no errarás en cuanto a lo esperado, y es lo que, al mismo tiempo, deseas oír. Sólo la divinidad sabe si se ha alcanzado lo ahí descubierto (εlhq¾j); en todo caso, lo que a mí me parece es que: dentro de lo pensable (gnwstù) se deja ver (fa...netai) lo último (teleuta...a), y con gran esfuerzo, a saber, se contempla (ĐrÈsqai) la idea del bien (toà εgaqoà „dša). Una vez visto aquello, ha de concluirse que esto es justamente la causa (a,,t...a) de todas las cosas rectas (Ñrqîn) y bellas (kalîn): que en lo perceptible se ha engendrado (tekoàsa) la luz (fij) y el dominio de esta; en cambio, que en lo pensable (nohtù) se manifiesta el dominio de lo descubierto (εl»qeiai) y del pensar (noàn), y que es necesario tenerla a la vista para poder obrar sabiamente tanto en lo privado como en lo público” (Platón: 517 b).

Sin duda, la imagen referida es la llamada alegoría de la caverna: en una caverna habitan unos hombres encadenados mirando sus sombras producidas por la luz del fuego que brilla detrás de ellos. Uno de ellos es liberado y logra salir y ver la luz del sol. Logra ver las cosas tal cual aparecen bajo la luz del gran astro, aun cuando concibe, en principio, que todas las cosas que veía antes eran más verdaderas. No obstante, pronto se da cuenta de que lo que veía eran solo sombras de lo que

verdaderamente eran. Ya no se trata de lo que “aparece”, sino de lo que “es en sí mismo”.

Pues bien, el objetivo último del presente artículo no consiste en determinar la verdad de “aquello” que se pretende decir por medio de la alegoría, tal cual ha sido presentado en la tradición filosófica. No se trata de develar dos especies de dominios del conocimiento: uno, el que *se ve* a través de los sentidos; y, el otro, el que *se revela* por medio de la inteligencia. Tampoco se trata de determinar cuál funda a cuál, y hasta dónde uno es la sombra del otro. Más bien, debemos descubrir por medio del lenguaje, por medio del presente escrito, “aquello” que está oculto a la mirada del lector que busca con mucho esfuerzo la verdad misma de aquello que se quiso decir: de lo que el autor pretende explicar a través de estas bellas y magistrales imágenes. “Lo oculto” es, por de pronto, aquello que está *esotéricamente* ahí dicho, pero que no está abierto a la mirada inexperta. La verdad de lo originariamente expuesto ahí. Aquello que está “ahí” oculto en el ámbito de lo que está visible y que debe ser también descubierto. Las luces del saber y de la verdad en Platón *traspasan* las luces de aquello que, a primera vista y sin más que el deseo de conocer, se puede descubrir en un texto como este. Sin embargo, tanto el espacio como el tiempo de este artículo nos constriñe a centrar la tarea solo en uno de sus argumentos y en relación con algunas de sus singulares imágenes.

Existen párrafos que son “claves” en la decodificación del escrito. Platón no solo fijó una estructura ontológico-exotérica desde donde se disponen y evidencian ciertas verdades, por muchos ya conocidas, sino que, además, se deja ver, con mayor hondura y dificultad, un horizonte ontológico-esotérico menos conocido. Por medio de este horizonte, el sentido originario de la *idea* („*dša* o *e·doj*) exterioriza su luz más potente y determinante respecto a su ser. La destreza de Platón es, al final de cuentas, más que asombrosa, brillante. No deja de ser cierto que en relación a las discusiones filosóficas exotéricas de las llamadas “ideas”, tal cual aparece con Aristóteles, el filósofo ateniense tiende a ser opacado o bien tergiversado según cierta tradición. De este modo, da la impresión que la obra de su discípulo, a saber Aristóteles, es más cercana y mucho más realista respecto a lo que hoy entendemos por *idea*. Pero no es el momento de ingresar en dicha controversia, sino de entrar de una vez por todas en aquello que hemos de despejar, esto es, la relación de la *luz* con la *idea*.

2. Aproximación al sentido originario de la “idea”

El texto aquí traducido mienta el momento justo en que Sócrates concluye frente al tema planteado en el Libro VI de la República, y que, a su vez, se va abriendo paso en relación con el problema y la argumentación de las ideas. Desde el inicio el asunto es resolver qué sea aquello que determina que lo justo, el saber,

la educación, las virtudes, en fin, sea realmente lo que ha de ser, y no respecto a lo que se pretende y conviene, de cualquier manera, concertar. No se niega aquí que ciertas cosas han de ser ajustada a conveniencia, pero debe existir al mismo tiempo un fundamento “tal” que asiente que lo ahí ajustado de ese modo sea de ese modo, y no de cualquier manera y a voluntad de algunos. Es, en otras palabras, el fondo del asunto: el *fundamento ontológico de las ideas*. Las ideas, por de pronto, delimitan y fundan aquellas cosas que “participan de” las mismas, así, por ejemplo, la acción justa es justa porque participa de la idea de justicia o un acto de valentía es tal porque participa de la idea de valentía.

Por otro lado, qué sea la idea misma es, indudablemente, un asunto más difícil de resolver. Pero que algo sea, en realidad, difícil de resolver no significa de ningún modo que aquello no sea verdadero o que dicha teoría no tenga una real sustentabilidad. Platón, por cierto, resuelve inicialmente el problema de la idea y de lo que esta es “en sí misma” a través de los diversos planteamientos que se van entrelazando y conforme a los diferentes diálogos. Sin embargo, hay determinadas características que *dan razón de* lo que ella es en cuanto tal.

Pues bien, *las ideas son esencias* que determinan fundamental y formalmente a las cosas o a las acciones de las que se dicen que son tales. Determinar fundamental y formalmente a las cosas o a las acciones quiere decir “*dar forma a*” dicha cosa o acción. Así, una cosa es ‘una’ porque participa de la forma o idea de unidad o bien un acto es ‘prudencial’ porque este participa justamente de la forma o idea de prudencia. Dice Heidegger: “*Las ideas son lo que de cada ser está siendo*” (Heidegger, 1953: 142).

El problema aquí expuesto no radica en describir la acción de la idea ni en determinar la esencia de la misma – la idea de una cosa – sino en descubrir su esencialidad. La *esencialidad de la idea* no es, por de pronto, “la” idea entendida como “esencia de” las ideas. Pues, en efecto, la esencia de una idea es primeramente aquello que “posibilita” que una idea tal sea una idea, a saber, una idea de una cosa, o aquello que fija que una acción sea una acción tal y siempre “ajustada a” su sentido primordial. Explica, el filósofo alemán: “*La esencia de una idea se cifra, pues, en posibilitar y servir para un hacer aparecer tal que asegure la visibilidad del aspecto de una cosa*” (Heidegger, 1953: 142).

Hablar de “esencialidad de la idea” no es hablar de “la esencia de la esencia de la idea de algo”. No se trata, por lo tanto, de esto, pues aquello nos llevaría a un infundado y hasta absurdo argumento. Si hay una esencia de la idea de las cosas, entonces debe haber por lo mismo una esencia que sea anterior, y así sucesivamente. No nos referimos a eso. La esencialidad de la idea no es nunca la esencia de

la “idea de” en cuanto tal. Justamente Heidegger trata como concepto elemental de su artículo *La doctrina de la verdad según Platón* la esencia de la idea en su orientación ontológico-platónica. Ahora, esa esencia no es sino otra idea. Pues bien, aquello que hemos de llamar aquí esencialidad de la idea o esencialidad de lo que “da forma a” las cosas no es otra idea o algo similar. No se trata, por lo mismo, de la esencia de la idea, vale decir, las “ideas supremas de las ideas de las cosas”, siendo, al mismo tiempo, *cada idea la esencia misma del aparecer de las cosas*. De este modo, existiría, sin duda, una idea de la idea, y hasta ahí se cortaría esta concatenación. Así, por ejemplo, la “idea de verdad” es una “esencia de la idea” o, dicho de otro modo, una idea de una idea tal, y no una simple “idea de las cosas”, y, por lo mismo, se dice que la idea de verdad no es sino la verdad misma de la idea de una cosa. De este modo, la verdad de la moderación es ser una idea que permite que las acciones se fijen como moderadas, si participan de ella, o inmoderadas, si, por el contrario, se alejan.

Las “ideas supremas” o también llamadas “ideas trascendentales” son, por lo tanto, aquellas “ideas” que *procuran* que una idea de una cosa o de una acción tal sea lo que “es”, a saber, “*idea-de*”. Por lo mismo, las ideas supremas, en sentido estricto, no son ideas, sino más bien *principios-de* las ideas. No es “*lo que da forma a*” una idea, sino primera y apropiadamente “*lo que hace ser a*” una idea. Así, por ejemplo, el bien o la belleza. Pero, para efectos prácticos, se dicen del mismo modo que las ideas en general: idea de bien o idea de belleza. Por lo mismo, si algo participa de la idea, al mismo tiempo, participa de aquello que “*principia a*” la idea. De esta manera, un acto justo es justo porque, en efecto, participa de la idea de justicia, y como la idea misma de justicia es buena en sí misma, luego el acto justo no solo se dice y es en tanto que es justo sino que, de esta manera, es bueno. Por ende, un acto justo es, a su vez, un acto bondadoso. Así se afirma que una persona justa es una persona buena.

De lo anterior se concluye que: en *La República*, Platón desarrolla, por un lado, la idea como el “*aparecer esencial de*” las cosas y lo que “*da forma a*” las mismas, así la idea de caballo hace que un caballo aparezca y tenga la forma de caballo o bien el ser humano aparezca y tenga la forma de hombre. No se trata, por de pronto, de aquello que hace ser al caballo concreto o lo que hace ser a este hombre en particular, pues *idea* („*dŕa*) y *substancia* (*oŭs...a*) no son lo mismo, sino aquello que primera y propiamente determina en su “*aspecto*” al caballo, al hombre o aquello que se dice y es tal. Es, según Heidegger, “*lo apareciente*” que hace aparecer al ente mismo tal cual es lo que este es. “*Las cosas mencionadas en el ‘simil’, las que, una vez fuera de la caverna lleguen a hacerse visibles, son, por el contrario, imagen de aquello en que consiste lo propiamente ser de los entes.*”

Lo cual es, según Platón, aquello por lo cual y en lo cual un ente se muestra con el ‘aspecto’ que le es propio” (Heidegger, 1953: 120). Más aún dice: “*Ateniéndose a su ‘aspecto’, es como un ente se muestra en su ser”* (Heidegger, 1953: 120).

Esta es, en otras palabras, la tesis ontológico-exotérica de las ideas. Pero la “esencialidad de la idea” queda de cierto modo oculta. La esencialidad queda “oculta” en la teoría de las ideas. No se trata de la esencia de la idea de algo, insistimos, sino de aquello anterior y fundamental que nos coloca en un horizonte ontológico-esotérico que deja al descubierto aquella esencia de la idea y a la idea de una cosa. Es lo que hemos denominado *esencialidad*. Es la luz misma de la idea. He aquí donde hemos de excavar.

3. Relación ontológico-esotérica de la “luz” con la “idea”

Por de pronto, existe una relación profunda y fundamental entre el concepto de “idea” („*dša*) y el de “luz” (*fŁoj*). En principio, el concepto de “luz” (*fĭj*) tal cual aparece en el párrafo 517 b de la obra *La República* indica, sin duda, una metáfora. Pues, en efecto, se habla de luz al referirse al conocimiento de las cosas. Pero lo metafórico ciertamente encubre otra verdad. La metáfora es, por un lado, *encubrimiento*, puesto que es un modo de referirse a algo sin manifestarlo o expresarlo de forma directa, sino a través de otra cosa; pero, por otro lado, lo ahí expuesto metafóricamente *queda liberado de ser solo una imagen* (e„*kŌna*) del conocimiento. Es, evidentemente, una realidad relativa al mero lenguaje. Así, pues, la “luz” entendida como realidad física, en tanto que es aquello que “permite que” la visión sensible perciba las cosas materiales, no es solo concebida como innegable sino que, al mismo tiempo, ella misma es algo real. No acontece lo mismo, al parecer, con la “luz” en su orientación evidentemente intelectual, ya que aquella “luz” es concebida como alegórica. En relación a lo dicho debemos preguntarnos: ¿qué significa luz (*fŁoj*)? ¿La luz es tan solo una alegoría de aquella luminaria en su sentido material y perceptible tal cual nos lo dice la tradición? ¿Existe acaso en el término griego de “luz” una verdad que no ha sido todavía descubierta del todo, al amparo de la tesis filosófica de Platón?

En verdad, el vocablo “luz”, a saber *pháos* (*fŁoj*), se relaciona con el término “*phami*” (*fam...* o *fhm...*), que quiere decir: dar a conocer, expresar, pensar. También nos encontramos con el término “*phyo*” (*fŪw*) de *phyein* y con “*phos*” (*fĭj*). El primero indica: engendrar, producir naturalmente; el segundo, por su lado, significa: lucero de la mañana, cosa que brilla. Por otro lado, “*phyé*” (*fu»*) mienta: crecimiento, como también indica buena presencia o buena figura, belleza corporal. Finalmente, nos topamos con el célebre término “*physis*” (*fŸsij*) que quiere decir: naturaleza, modo natural de ser, condición natural.

Si miramos con mayor detalle cada término y permitimos, además, que el término “luz” se revele desde su orientación más originaria, a saber “*pháos*” (φῶς), este dice algo así como: *apertura en tanto que es aquel campo abierto de lo ahí abierto*. Por medio de la luz las cosas físicas y perceptibles quedan expuestas (abiertas) ante la visión. *Las cosas se abren a la mirada, y, a su vez, la mirada está abierta hacia las cosas*. No se trata de una concordancia o bien del acto de descubrir o desocultar algo, pues aquello se refiere a la “verdad” (ἀλήθεια), sino de una apertura anterior. Es lo abierto que permite que tal cosa se manifieste en otra o que un acto se develope como acto tal. *Es lo abierto como condición de posibilidad que permite que la verdad aparezca y sea, a su vez, afirmada*. Sin la luz, vale decir, sin aquel campo abierto, lo abierto o lo abriente no se podría conocer. Existe, sin duda, una relación entre la luz y la verdad, asunto que hemos de tratar más adelante.

El vocablo “luz” (φῶς) no tiene aquí y de manera primitiva el sentido físico de ser un mero fenómeno natural en tanto que objeto físico, tal cual lo expresa la ciencia física al hablar de aquella, sino de ser ontológicamente el *campo abierto o aquello que permite que lo ahí dado sea percibido o pensado*. Es lo que permite, en verdad, ver y conocer. En este peculiar sentido, la “luz sensible” y la “luz intelectual” no serían dos especies de luces distintas – una real y la otra analógica –, sino “lo mismo” vuelto sobre dos fenómenos distintos: uno, sobre los objetos sensibles; el otro, sobre los objetos pensables o inteligibles. Es, en otras palabras, la *apertura de lo sensible*, por una parte; y la *apertura de lo inteligible*, por la otra. Pero no se trata de una apertura sin más. Es aquello que permite que lo sensible sea efectivamente “visto”. Es, por otro lado, aquello que permite que lo inteligible sea realmente “pensable”. Por lo tanto, la “luz” mienta originariamente “lo que permite que” algo se coloque ante el dominio de lo sensible o mirada sensible, por un lado; y ante el dominio de lo pensable, por el otro, tal cual lo expone Platón. Es aquí donde el vocablo “luz” (φῶς) guarda relación con el término “idea”, en su doble acepción:

En primer lugar, “idea” como *idea* („dŕa) en tanto que *aspecto pensable* de aquello que participa una cosa; y, en segundo lugar, como *forma* (e·doj) en tanto que *momento real* del aparecer de una cosa.

Entiéndase por “momento” aquello que deja ver a la cosa en su totalidad, y no una parte de ella. Explica el filósofo alemán citado: *“Todo consiste en el aparecer de lo apareciente y en el hacer posible su visibilidad. Se dan, sin duda, sus debidos nombres a los diversos grados de desocultamiento; más se los está pensando en vista de cómo se vuelve accesible lo visible en su aspecto propio (e·doj) y cómo se hace visible tal ostentación de sí („dŕa)”* (Heidegger, 1953: 137).

Platón nombra la “idea” en este doble aspecto. No solo se trata de aquello que se hace presente “en” la inteligencia desde las cosas mismas, es decir, la forma; sino también aquello que la inteligencia produce “para” entender, a saber, la idea de la forma. Por lo tanto, la “*idea*” („*dša*) y la “*forma*” (*e·doj*) son dos maneras distintas de conocer algo y desde donde la cosa aparece como lo que es. No es lo mismo, por consiguiente, la “idea de” justicia a la “forma de” la justicia. La idea de justicia no es sino la forma de la justicia en tanto que ella misma es pensada y hasta definida; y, por su parte, la forma de la justicia es aquello que da forma al acto para que dicho acto sea positivamente ese acto, en este caso, sea un acto justo. Es el aparecer mismo de lo que ahí aparece. De similar modo acaece con todas las formas o ideas, sean estas las ideas más próximas a las cosas, tal cual ocurre con las formas de las virtudes; sean estas las formas más elevadas y trascendentales, tal cual es la idea de la idea, así, por ejemplo, la idea de bien, la idea de cosa, la idea de belleza, la idea de verdad.

En este aspecto esotérico-ontológico, la luz en tanto que campo abierto de lo abierto o, dicho de otro modo, aquello que hace que lo abierto se abra no es solo aquello que “da a conocer algo”, sino también “lo que permite que” una cosa posea el aspecto verdadero que ha de tener en tanto que cosa; y tal aspecto es, además, su condición natural de hacerse o estar presente “en” la inteligencia. Luego, *la luz es el fondo último desde donde la idea es idea o la forma es forma de las cosas.*

Por consiguiente, la “luz” es, por decirlo así, aquello que permite que la visión perciba físicamente los colores, las proporciones o el tamaño de las cosas. No se trata de una partícula o de una onda material, sino del fenómeno de la luz en tanto que *luminosidad*. Pero, también, la “luz” es aquello que permite que la razón pueda concebir la “forma de” las cosas. A partir de aquí se discutirá si la “forma” (*eidos*) poseerá una especie de “existencia” independiente de las cosas. Para Aristóteles, la forma es forma “en” la materia. Las formas no prevalecen “fuera” de las cosas. Una forma pensada sin la cosa desde donde ella viene a ser es tan solo un abstracto en tanto que concepto universal. No existen formas “separadas de” la materia, sino solo ideas contenidas, producidas y proyectadas en la mente. Para Plotino, en cambio, las “formas” han de ser las “ideas” que se encuentran en la mente de Dios. Por tanto, no es lo mismo una “forma aplicada en” las cosas mismas y la “forma misma” en tanto que “idea”. Pero esta discusión surge a partir de una mirada ontológico-exotérica de las ideas. Discusión que, por ahora, queda fuera de nuestro análisis. De igual modo y bajo una perspectiva ontológica tradicional, el asunto de la “luz intelectual” queda reducido y hasta resuelto desde la tesis de la alegoría.

4. Algunos errores de interpretación acerca de las ideas

No obstante, la luz responde, tal cual lo hemos afirmado, a aquello que permite que algo sea visto o pensado. Es el campo abierto de aquello que se descubre o se abre. La luz sensible es, por un lado, físicamente verdadera en tanto que corresponde al horizonte de lo abiertamente material. La luz inteligible, en cambio y por su lado, es ontológicamente verdadera en tanto que ella es el horizonte de lo abiertamente *pensado* y a su vez *traspasado* en su contenido. Es lo inteligiblemente “ideal”. Por lo tanto, la luz inteligible es el campo abierto de lo ahí abierto que solo es mirado por medio de la inteligencia, pero no es algo producido por ella, a saber, un mero objeto mental. No es algo propiamente irreal. La materia de lo ahí contenido en lo pensable traspasa lo ahí colocado y producido, tal es el fondo de la idea como forma de la cosa. No se trata de una mera abstracción, aun cuando se pueda abstraer, sino de descubrir lo ahí dado en la cosa misma, sea física, sea mental, pero no como parte de ella o como momento de la misma, sino más bien como realidad dada “en” la cosa. Así, por ejemplo, la idea de unidad o la idea de entidad. De otro modo, la luz inteligible sería únicamente una forma alegórica de la luz sensible. Asunto que hemos indicado que no es del todo cierto.

La metáfora del párrafo 517 *b* no recae, consiguientemente, en el concepto mismo de luz (*féoj*), sino en el de “la luz del fuego”, por un lado; y “la luz del sol”, por el otro. Pues, en efecto, hablar de “luz del fuego”, en principio y bajo una interpretación tradicional, se refiere al concepto de lo aparente; y con “la luz del sol” se refiere a lo que es de suyo verdadero. Así Platón compara la apertura de las cosas con la apertura de las ideas. Al parecer, aquello que “abre lo abierto” en los sentidos es justamente las formas. En otras palabras, vemos las formas de las cosas sin reconocer las formas en sí mismas. De este modo, por ejemplo, cuando contemplamos la belleza de la obra intitulada *El rapto de las hijas de Leucipo* de Peter Paul Rubens, vemos que ese cuadro es bello en tanto que cuadro tal, pero no percibimos que ese cuadro es bello porque aquel participa de la belleza. La paleta del artista “participa de” la belleza misma. No es Peter P. Rubens el que hace bello su cuadro, sino que su cuadro es el resultado de un trabajo dotado de refinamiento y armonía por medio del cual la belleza queda “ahí” plasmada. Evidentemente, la singularidad de la obra y de su peculiar pincelada es propia de la habilidad del maestro barroco; pero la “belleza misma” no es nunca algo creado por él. Lo creado es únicamente su obra: “esa” obra.

Cabe advertir que, para Platón no existen “ideas” a modo de entes existentes por sí mismos. No se trata de una cosa-justicia tal cual es la cosa-sauce o la sustancia-perro, a saber este perro. No es una substancia “dentro de” otra substancia, tal cual la tinta dentro del vidrio o el átomo dentro de la célula. Aun cuando el autor

habla que la idea es “en sí misma” y “por sí misma” no quiere decir “cosa-tal”. Ontológicamente quiere decir que cada forma o idea es aquello que da forma a la cosa; y eso que da forma no es algo relativo a la cosa (substancia), sino que posee “idealmente” un modo de ser propio. Ese modo propio de ser de la forma es lo que suele entenderse por idea en sí misma, pues, en efecto, no es parte de la cosa, sino algo que “se da en” la cosa; y tampoco es causada por la mente, por tanto, es por sí misma. Y lo que se da en la cosa no es una propiedad o una cualidad de la misma, tal cual es el color en la pintura, sino el aparecer de aquella. De hecho se dice efectiva y vulgarmente que es: la forma como aparece algo. Luego, cada forma es en sí misma y por sí misma.

Sin embargo, el problema surge cuando la tesis de Platón debe ser explicitada en términos exotéricos, pues las ideas deben ser fijadas y exhibidas bajo términos que le son, por decirlo así, extraños a su ser. Por ejemplo, que cada forma sea ontológicamente ideal. Y si por “ideal” se entiende una manera profunda de producir la idea de algo a partir de un proceso de abstracción y construcción, y luego asumir una estructura que se articula de manera separada de lo real; entonces la idea misma es una manera de entender el concepto universal con un matiz metafísico enajenante para la razón práctica y, a veces y de manera confusa, llega a ser quimérica. La idealidad no es sino entificar lo que es parte de un ente real. Dar entidad a la realidad de algo que es primeramente real y concreta. Pero fuera de ahí, dicha entidad, en verdad, ni existiría como tal ni tendría sentido pensarla como si existiera aparte del mismo pensar, a saber, se trataría de un objeto mental. Por lo mismo, la idea como ideal se constituye vulgarmente como proyección de una cualidad de la cosa o en tanto que modelo inalcanzable o bien como la excelencia misma de una cosa o de un acto.

De similar manera ocurre cuando se pretende entender elementos cabalísticos originarios, tal cual acontece con los *sephiroth*. Muchos identifican dichas estructuras ontológicas fundamentales y las asientan, definen y articulan como entidades metafísicas. Desde una mirada exotérica, dichas estructuras no son más que imaginarios o trozos idealizados de actos propios de un ser inteligente. O bien, reducen los fenómenos ontológico-esotéricos puros a través de reducciones fenomenológicas que terminan por recusar su sentido originario y más radical. Este es el error frecuente que se comete cuando se trata de explicar la teoría de las ideas de Platón, desde una mirada exotérica. La luz originaria de la idea en su sentido esotérico puro no está dada en determinar cada idea como una entidad metafísica con ciertas características, sea esta la perfección, la eternidad, la incondicionalidad, la no-relatividad, la inmutabilidad, en fin, pues aquello sería destrozar y desconocer la profundidad, realidad y dinámica de la esencia de las ideas. No nos

ha de extrañar que Kant como Hegel, entre otros autores, hablen justamente de la idea y la traten como momento eidético de la razón, extremando así sus propuestas filosóficas. En efecto, presentar y sustentar la idea o forma dentro del lenguaje exotérico es siempre problemático de proponer y de resolver.

5. Relación ontológico-esotérica de la “luz” con la “verdad”

La esencialidad de la idea es su luminosidad. La luz corresponde al campo abierto desde donde la idea se abre como idea („dša). De igual modo, ocurre con la forma (*e·doj*) de las cosas. Pero hablar de “campo abierto” puede producir una confusión con el concepto de verdad o develamiento. La verdad es, desde la perspectiva filosófica del develamiento, el ámbito de lo abierto en donde lo descubierto (el objeto verdadero o la cosa de suyo) se deja ver como tal. Por lo tanto y desde este punto de vista, el sentido de la “luz” y el de la “verdad” serían exactamente lo mismo. Es más, la luz sería remitida al concepto de la verdad en tanto que alegoría de esta última. Justamente, muchos autores han interpretado el símil de la caverna como alegoría solo de la verdad y del conocimiento de esta, y no de la luz.

Efectivamente, cabe una estrecha relación entre el término “luz” (*fłoj*) y el concepto de develamiento (*el»qeia*). “Luz” como vocablo posee una doble índole esencial:

- Una, en tanto que luz natural;
- Y, la otra, en tanto que luz del logos o luz de la razón.

Así, por ejemplo, el “fuego” produce calor, pero así también luz natural. El fuego emite, por cierto, luz. No obstante, el término “fuego” (*pàr*) en su sentido literal indica que la luz no solo es un efecto del mismo, sino que es un momento radical de este. Pero, en cambio, hablar de “lámpara”, en su respecto literal, tiene el sentido de la luz del logos. Pues, en efecto, la lámpara es una luz que se origina a partir de un aparato técnico, a saber, un momento producido “desde” la razón. De este modo, la palabra “luz” (*lampas*, *lampłj*) guarda relación con la luz del logos. No acontece así con la palabra “pháos” que dice relación con la luz natural (*physis*). El término “develamiento” por su lado y en tanto que es el “descubrir tal”, a saber *alétheia* (*el»qeia*), proviene del vocablo “logos” (*Iłgoj*). El logos es el que devela la realidad de la cosa. Pone a la cosa ante la mirada. La verdad mora así en el logos.

Bajo este preliminar y fundamental análisis se puede sostener que: la luz responde al campo abierto desde donde el aspecto de la cosa viene a ser. Es lo que permite abrir a la cosa en su ser. En cambio, la verdad, por su parte, es el ámbito

de lo abierto; no obstante, es el ámbito de lo abierto desde el campo abierto de lo ahí abierto. Vale decir, es *la verdad que se manifiesta desde las cosas mismas*. Respecto a ello, la verdad se funda en la luz del ser. Por lo mismo, la luz del logos o de la inteligencia puede penetrar la luz del ser y, a su vez, puede sacar el ser desde su aparecer, porque todo es, en última instancia, luz.

En resumen, el logos devela el ser de las cosas y el aspecto de las mismas porque aquellas están ya iluminadas. El ser mismo se abre luminosamente. Así, también, en el ser del logos se halla una luz que es justamente lo que abre lo ahí develado. Si la luz es apertura o campo abierto, entonces se puede decir con justa razón que: la luz del logos es ya apertura de lo ahí abierto y que permite que su misma apertura se ponga en lo abierto en cuanto tal. Las cosas están iluminadas “por” su ser; las cosas están, al mismo tiempo, abiertas “desde” su ser. La inteligencia lo que hace, por su lado, es “volver su mirada hacia” aquello que debe ser descubierto a partir de lo ahí abierto. Lo que debe ser descubierto es, en primer lugar, lo que pertenece a la luz de lo pensable, tal cual nos lo indica Platón, a saber, por medio de la ideas de las cosas. Lo que está ya abierto es, por lo pronto, la luz de lo sensible. Lo sensible, en este sentido, percibe solo las sombras del ser. Es el aparecer de las cosas, sin darse cuenta de “lo que aparece” de este aparecer. No se trata de meras ilusiones, sino de lo que se deja ver pero ocultando su ser mismo.

6. Acerca de la interpretación originaria de la verdad

Dice Heidegger en *Vom Wesen der Wahrheit*: “Dejar ser al ente, a saber, como el ente que es, significa aventurarse a lo abierto y a su apertura, la apertura en que está colocado cada ente, que por así decirlo la trae consigo. Esto abierto en sus inicios del pensar occidental se concibió como $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\lambda\eta\theta\acute{\iota}\varsigma$, lo develado. Cuando traducimos $\epsilon\lambda\eta\theta\acute{\iota}\varsigma$ no por ‘verdad’ sino, en lugar de eso, por ‘develamiento’, entonces la versión no solo es ‘más literal’ sino que contiene la indicación de volver a pensar y llevar de nuevo el concepto habitual de verdad en el sentido de la rectitud del enunciado a aquello aún no concebido en el develamiento y del develar del ente” (Heidegger, 1967: 16). Pues, en efecto, la “verdad” entendida como “develamiento” posee un sentido más originario que no está visto en el concepto de “concordancia de” una cosa en relación con la inteligencia, y de la inteligencia con la cosa. Es anterior también al sentido de la “rectitud del enunciado”. *Verdad (Wahrheit)* quiere decir entonces: *dejar ser al ente en su ser*.

Heidegger sostiene que la verdad como “develamiento” tiene el sentido del “abrirse a”; una apertura tal en el que cada ente está ya colocado (*hereinsteht*) en su ser. La verdad no es solo un *modo de estar abierto en lo ahí abierto*, sino un

sentido radical de *pensar lo ahí abierto* (las cosas) y *la apertura misma* (el ser). No obstante, el filósofo alemán realiza la siguiente crítica respecto al pensar de Platón y en referencia a las ideas: “*La ελθεῖν viene sometido al yugo de la „δῆα”*” (Heidegger, 1953: 145). Se trata, en otras palabras, de “*la rectitud del mirar*” (Heidegger, 1953: 146).

Cuando Heidegger se refiere al término de “*rectitud*” (*Richtigkeit*) se refiere justamente al concepto de *orthotes* (ὀρθότης). Platón, en efecto, habla de *cosas rectas* y de la *rectitud* cuando se refiere a las ideas. Si “*rectitud*” significa “*dirigir la mirada hacia*”, entonces las ideas son la fuente y el fondo primordial del acto de mirar. Se trata de mirar lo que las cosas “*son*” desde su “*aparecer mismo*”. Es, sin duda, el aparecer de lo apareciente del ser de las cosas, tal como lo hemos mentado con anterioridad. Sin embargo, el filósofo alemán ve en la verdad un estado anterior y más originario que la *rectitud*, esto es, “*aquello que dirige la mirada*” *está vuelto* primeramente a “*un modo del descubrir*”. En otras palabras, las ideas son primera y evidentemente un modo de descubrir el ser de las cosas. Pero no es el único, y, por de pronto, el más originario. Más aún, reducir la verdad originaria a la *rectitud* de las ideas es descubrir el aparecer del ser, pero no el sentido del ser en cuanto tal. Dando por sentado que las ideas son el aspecto que aparece de las cosas mismas. De esta forma se comprende que las ideas someten la verdad. Someter quiere indicar algo así como: lo *develado* toma aquí el sentido del descubrimiento en tanto que es el descubrir de aquello que está encubierto o no entregado directamente a la mirada de lo que está primeramente vuelto a los sentidos, pero que se abre a algo anterior y más esencial que rige y hace aparecer las cosas en su ser mismo, a saber, las ideas.

Pero la verdad no es develar algo anterior que dirija su mirada, sino solamente: el estar “*en*” lo *abierto* de lo *ahí abierto*. Sin duda, esta interpretación nos parece más acertada. No obstante, la tesis de Heidegger denuncia el aparecer de las ideas bajo una mirada ontológica que no logra penetrar lo *esotérico* del concepto mismo de aquella. La “*idea*” es vista tal cual lo ha concebido Plotino en su versión tardía o bien tal cual Husserl plantea la idea dentro de la fenomenología. No es, por de pronto, el momento de detenernos aquí. Pero cabe advertir que la idea o forma de las cosas no es nunca aquello que dirige la mirada y domina esa mirada cuando las ideas son descubiertas, despejadas, tal como se suele interpretar al hombre liberado de las cadenas que sale al encuentro de las ideas en la alegoría de la caverna, y logra, por lo demás, ver la verdad de las cosas, quedando así sometido a ese *develamiento* original.

Las ideas poseen una esencialidad que las articula y las orienta en su aparecer mismo: la luminosidad de aquellas. Dicha luminosidad no mienta nunca un *dirigir*

la mirada sometiendo el descubrimiento al aparecer de las cosas en su aparecer del ser. Por el contrario, es radicalmente el descubrir liberador o aquel pensar que deja libre al ser de las cosas en lo que las cosas son en su aparecer mismo. Las ideas, en su luminosidad esotéricamente originaria, permiten que el logos piense y se vuelva, a su vez, sobre aquello que lo traspassa y le da sentido: es lo que está abierto, pero a su vez no está visto a primera vista. Por consiguiente, *orthotes* (ἰρθότης) no significa primeramente “*rectitud*” (*Richtigkeit*), tal cual la tradición suele traducir y que Heidegger, indudablemente y a pesar de todo, no escapa a ella, sino que tiene el sentido del “*abrirse paso*” en el aparecer de las cosas para develar lo que aparece desde su estado de abierto. La mirada hacia las ideas “nos libera de” aquello que la mirada tiende a someternos y mantenernos en sus dominios, esto es: el dominio del aparecer de lo ahí aparecido (lo sensible y sus apetitos), pero sin ver el aparecer mismo y de aquello que permite comprender lo ahí aparecido: el ser. De este modo, es, insistimos, percibir aquello que está ahí abierto a la mirada, pero que a su vez no lo vemos.

“*Orthotes*” (ἰρθότης) responde al acto de alzar la mirada hacia lo que está presente al pensar, cuando el pensar se hace cargo de lo que ha de pensar. En este sentido, la luminosidad de las ideas y la luz de la verdad son momentos de lo mismo. El problema radica, ontológica y exotéricamente, en tomar el descubrir mismo, a saber la verdad, como aquello que solo debe descubrir las ideas. Respecto a ello, la verdad queda sometida al sentido de las ideas, tal cual lo denuncia Heidegger. Pero como las ideas son momentos del ser en su aparecer de las cosas o de las acciones, la luz de aquellas las abre a un estado más originario que mienta el sentido de la apertura misma, a saber, el ser. No se trata de la idea entendida de forma vulgar, esto es, como modelo o determinación de las cosas en su aparecer mismo, sino como aquel momento apareciente de la cosa que en su determinación esencial se abre como cosa tal y en el que cada acto toma su carácter propio de ser. Por lo mismo, dice Platón: “*que es necesario tenerla a la vista para poder obrar sabiamente tanto en lo privado como en lo público*”.

No cabe duda que la existencia de cada hombre no queda limitada bajo la mirada de las ideas, sino como aquello anterior que se abre a las ideas, como tampoco hay que confundir el ser de las cosas con las ideas o el ser del hombre con el ser de las cosas. Luego, la verdad no es solo aquello que desoculta y pone en el claro de la razón a las ideas, sino lo que se abre a lo abierto en sus distintos aspectos. En este sentido, la verdad como “*desocultamiento*” es más extensiva que la verdad entendida como “*rectitud*”. Pero, tampoco, Platón ha dicho que la verdad sea un descubrir fundado solo en las ideas, sino que la verdad “*se abre a*” las ideas. La luz misma de la ideas es ya un momento extensivo que sobrepasa a las formas

de las cosas. Pues, en efecto, no es gratuito que Sócrates le diga a Glaucón que: “no errarás en cuanto a lo esperado, y es lo que, al mismo tiempo, deseas oír”... Insistimos: “Lo que deseas oír”. Sin duda, las ideas son, por un lado, una articulación primordial de lo real y, a su vez y por el otro, se constituyen como la sustancia de una teoría fundamental: la teoría que explicita la realidad de las cosas y de los actos éticos. Pero su esencialidad es más que lo expuesto ahí. La luminosidad de las ideas permite comprender que: la filosofía de Platón se abre paso a un universo de lo pensable que no está dado solo en el aparecer de las cosas mismas, sino en la luz del ser y del sentido del ser, tanto en relación a lo exotérico como en su orientación ontológico-esotérica. Dice el filósofo: “En cuanto a las acciones de Cronos y los sufrimientos que padeció a manos de su hijo, incluso si fueran ciertas, no me parece que deban contarse con tanta ligereza a los niños aún irreflexivos. Sería preferible, en efecto, guardar silencio; pero si aquello fuera ineludible contarlos, que unos pocos lo oyesen secretamente, tras haber sacrificado no un cerdo sino una víctima más importante y difícil de conseguir, de manera que tuvieran acceso a la audición la menor cantidad posible de niños” (Platón, República: 378 a).

Bibliografía

- Arias, M. 2007. “El mito del Mito de la caverna. A propósito de saramago y el mito de la caverna de Platón”. *Eikasia. Revista de Filosofía*, nº13, p. 29-39. www.revistadefilosofia.org [Consultado el 05 de Mayo de 2015].
- Brun, J. 1960. *Platon et l'académie*. Paris: PUF.
- Delicado, M. 2000. De la caverna al panóptico. Consideraciones en torno al poder. *Cuaderno de Materiales*, nº13. <http://www.filosofia.net/materiales/fnumeros.htm> [Consultado el 05 de Mayo de 2015].
- Escudero, S. 1998. La caverna. Comunicación al I Congreso de Filosofía, Gijón.
- Heidegger, M. 1953. *Doctrina de la verdad según Platón y carta sobre el humanismo*. Santiago : Centro de Estudios Humanísticos y Filosóficos, Universidad de Chile.
- Heidegger, M. 1967. *Vom wesen der wahrheit*. Frankfurt am Main : Vittorio Klostermann
- Olivari, W. 2008. *Sobre la justicia en el libro “La República” de Platón*. Prolegómenos. Derechos y valores nº 11(21). <http://www.redalyc.org/home.oa> [Consultado el 15 de Abril de 2015].
- Platón. 1981. *La República*. Madrid : Centro de Estudios Constitucionales.
- Platón. 1998. *Diálogos, IV, La República*. Madrid : Gredos.
- Robinson, T. 2005. *Sobre una primera lectura de La República de Platón. Apuntes filosóficos, 14(27)*. <http://www2.scielo.org.ve/cgi-bin/wxis.exe/iah/> Consultado el 05 de Mayo de 2015
- Wahl, J. 1960. *Tratado de Metafísica*. México : Fondo de Cultura Económica.
- Zeller, E. 1889. *Die Philosophie der Griechen II*. Leipzig : R. Reislnd 1.