

PLATÓN Y LA UTILIDAD DE LA IDEA

WOLFGANG WIELAND · MIQUEL SOLANS (TRAD.)*

PRESENTACIÓN

ALEJANDRO G. VIGO**

Es para mí un gran gusto y un honor presentar brevemente esta traducción española de este notable artículo del profesor Wolfgang Wieland (1933-2015) por medio del cual anticipaba en 1976 algunos aspectos centrales de la interpretación, tan brillante como desafiante, de la concepción platónica del saber elaborada posteriormente de modo detallado en su libro de 1982, titulado *Platón y las formas de saber (Platon und die Formen des Wissens)*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1982, segunda ed. 1999).

No resulta posible ni necesario reseñar aquí las estaciones principales de la extraordinaria carrera de Wolfgang Wieland no solo como intérprete de grandes autores de la tradición filosófica occidental (Platón, Aristóteles, Kant, Schelling, Hegel), sino también como pensador independiente, cuyos aportes a la filosofía práctica, la epistemología y la filosofía de la medicina le valieron un amplísimo reconocimiento internacional. Alumno destacadísimo de H.-G. Gadamer, bajo cuya dirección realizó a muy temprana edad su tesis doctoral sobre el pensamiento tardío de Schelling (1955), y seguidor cercano también de K. Löwith, de quien lo impactó sobre todo la serena actitud de independencia intelectual, Wieland supo acoger de modo productivo los poderosos impulsos procedentes del pensamiento de M. Heidegger. Pero lo hizo sin ceder jamás a la tentación – lamentablemente, tan extendida ya entonces y, en alguna medida, todavía hoy – del seguimiento dogmático o la mera repetición epigonal. Por lo mismo, Wieland estuvo en condiciones de acoger también, desde el

* Presentamos la versión española a cargo de Miquel Solans (msolansblasco@gmail.com, Universidad de Navarra, Facultad de Educación y Psicología, Campus Universitario, 31009 Pamplona, España), del célebre estudio *Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten*, de Wolfgang Wieland, originalmente publicado en «Allgemeine Zeitschrift für Philosophie», vol. 1/1 (Frommann-Holzboog Verlag, Hildesheim 1976), pp. 19-33). El autor agradece al profesor Alejandro Vigo su ayuda para aclarar y precisar el sentido de algunos términos e ideas centrales del texto de Wieland. Agradece también a Ariel Vecchio, quien ha tenido la generosidad de leer y revisar detalladamente la versión final de la traducción.

** avigo@unav.es, Universidad de Navarra, Facultad de Filosofía y Letras, Campus Universitario, 31009 Pamplona, España.

comienzo, los estímulos procedentes de otras tradiciones de pensamiento y de mantenerse siempre atento a los nuevos desarrollos que marcaban el acontecer filosófico de su tiempo. Esta actitud de base explica, entre otras cosas, su temprana aproximación a la filosofía analítica anglosajona, que, a diferencia de lo que ocurrió con coetáneos suyos tan destacados como E. Tugendhat, no tomó en Wieland la forma de una suerte de conversión filosófica proclamada a los cuatro vientos, ni tampoco siquiera la de un cuestionamiento más o menos estridente de los propios orígenes.

En su escrito de habilitación dedicado a la física de Aristóteles, cuya versión publicada en 1962 obtuvo inmediata resonancia internacional y es considerada hoy en día como un verdadero clásico de la investigación aristotélica de la segunda mitad del siglo xx,¹ la confluencia de motivos procedentes de la tradición fenomenológico-hermenéutica, por un lado, y de la filosofía analítica anglosajona, por el otro, está puesta al servicio de una notable interpretación de conjunto del tratamiento de los principios en la filosofía natural de Aristóteles. Con la intención de elogiar su singular combinación de audacia y recato, un reputado reseñista (D. J. Allan) ha podido caracterizar la interpretación de Aristóteles ofrecida por Wieland por medio de una suerte de oxímoron que recoge con notable acierto su peculiar talante: “suavemente iconoclasta” (*mildly iconoclastic*) se permitió llamarla. Parte del sentido de esta caracterización se comprende mejor, cuando se toma en cuenta el hecho de que fue, precisamente, a partir de una obra que para el positivismo dominante en la filosofía de la ciencia representaba un ejemplo paradigmático de obsolescencia irrecuperable como Wieland logra hacer emerger la imagen de un Aristóteles interesado por elevar al plano del concepto las estructuras fundamentales que dan cuenta de la experiencia inmediata (*i.e.* pre-reflexiva) de la naturaleza, tal como ésta adquiere articulación ya en el uso habitual del lenguaje.

Si en su interpretación de Aristóteles Wieland ponía en el centro de la mira la irreductible función del lenguaje en la articulación de la experiencia inmediata de la naturaleza, en su abordaje de Platón el foco del interés se desliza hacia las formas práctico-disposicionales del saber, del tipo del *know how* y el “poder consciente” (*bewußtes Können*), por oposición al saber (meramente) proposicional. Ejemplo paradigmático del proposicionalismo, según una larguísima tradición interpretativa, Platón es presentado por Wieland, inversamente, como un pensador que, en su elucidación de la estructura del cono-

¹ Véase W. WIELAND, *Die aristotelische Physik. Untersuchungen über die Grundlegung der Naturwissenschaft und die sprachlichen Bedingungen der Prinzipienforschung bei Aristoteles*, Vandenhoeck & Ruprecht, Göttingen 1992³ (1962); traducción italiana de C. Gentili: *La fisica di Aristotele*, il Mulino, Bologna 1993. Algunas de las tesis fundamentales de la interpretación ofrecida en el libro habían sido anticipadas en un conocido artículo: *Das Problem der Prinzipienforschung und die aristotelische Physik*, «Kant-Studien», 52 (1960), pp. 206-219.

cimiento, se orienta en todo momento a partir de formas del saber de carácter práctico-disposicional, y no proposicional. De este modo, Platón queda interpretativamente alineado con el giro práctico de la epistemología que en la tradición de lengua inglesa tuvo lugar, desde mediados del siglo xx, de la mano de autores como G. Ryle y M. Polanyi. Sin embargo, el punto de partida originario de la interpretación de Wieland hay que buscarlo, sin duda alguna, en la ontología fundamental de *Sein und Zeit*. Salvo alguna honrosa excepción,² este hecho elemental y decisivo pasó ampliamente inadvertido durante bastante tiempo, por la sencilla razón de que el nombre de Heidegger, a diferencia de los de Ryle y Polanyi, ni siquiera es mencionado en el libro sobre Platón de 1982. Como quiera que sea, al poner en el centro de la mira las formas del saber práctico-disposicional, Wieland logra ofrecer una interpretación de conjunto altamente consistente, que toma en consideración todos los aspectos centrales puestos de relieve en la investigación platónica en las décadas precedentes, tales como la opción por la forma del diálogo, la crítica a la escritura, la función comunicativa de la composición escénica y la cronología ficcional, el papel de la figura de Sócrates, el carácter y el alcance del conocimiento dialéctico, etc.

Un aspecto central de la interpretación de Wieland concierne, como no podía ser de otro modo, a la concepción platónica de las Ideas. Recurriendo a una expresión empleada en el libro de 1982, puede decirse que el núcleo de la interpretación de Wieland consiste aquí en atribuir a Platón una concepción que se resume en la divisa “Ideas sin Teoría de las Ideas”. Esto quiere decir básicamente que el objetivo del tratamiento platónico consiste en poner de relieve el papel imprescindible que desempeña el recurso a instancias de carácter ideal como puntos de referencia criteriológicos a partir de los cuales se orientan prácticas cognoscitivas de diverso tipo, empezando por algo tan elemental como la habilidad para valerse de modo significativo de predicados dotados de valencia normativa en el contexto de la enunciación bajo la forma S-P. No hay aquí, sin embargo, una “Teoría de las Ideas”, en el sentido habitual de la expresión, por cuanto parte central de lo que Platón intenta mostrar a través del desarrollo de los diálogos es, precisamente, que la eficacia del recurso a Ideas en el contexto del trato con los entes sensibles depende ella misma, en medida fundamental, del hecho de que aquello que hace posible la predicación y el conocimiento no sea convertido ello mismo en correlato de una intención temática, tomándolo así como algo de lo cual se pretende predicar tales o cuales determinaciones. Los pasajes en los cuales se basa la interpretación tradicional que atribuye a Platón no ya la admisión de Ideas, sino, además, una Teoría de las Ideas, en el sentido de una teoría que versaría sobre cierta clase de *objetos*,

² Véase, en tal sentido, la penetrante reseña del libro de Wieland sobre Platón publicada en 1986 por D. Frede («The Philosophical Review», 95/3 (1986), pp. 464-467).

son vistos por Wieland, inversamente, como pasajes en los cuales Platón, a través de su genial dominio de la composición dialógica, busca llamar la atención, de diversos modos, sobre el carácter inevitablemente disfuncional de tales intentos de objetivación. A juicio de Wieland, las Ideas platónicas cumplen su imprescindible función trascendental de índole posibilitante, precisamente, allí donde *no* se las proyecta, por vía de una pretendida tematización objetivante, hacia un trasfondo trascendente, de carácter puramente constructivo.

Finalmente, un último aspecto a destacar en este orden de cosas corresponde a la interpretación que ofrece Wieland de la concepción platónica del Bien, que es el tema central del artículo que se ofrece a continuación. Con la referencia a la función y la utilidad del Bien, ambas peculiarísimas, Platón introduce en su concepción de las Ideas un modelo diferenciado, dentro del cual el Bien queda situado por encima de todo lo demás, en tanto constituye el nivel de conocimiento más alto al que se pueda llegar por medio de la dialéctica. De este modo Platón apunta a la instancia última por referencia a la cual se puede explicar la posibilidad misma del tipo de competencia que hace posible valerse de modo útil y provechoso de cualquier otra posible forma de conocimiento y saber. Por lo mismo, la referencia a esta instancia última marca, a la vez, el límite externo que ninguna otra forma de conocimiento, mucho menos el conocimiento objetivo, puede pretender jamás rebasar. Es aquí, pues, donde ha de buscarse también, a juicio de Wieland, la razón última por la cual en Platón la asunción de Ideas y el rechazo de la posibilidad de una Teoría de las Ideas, en el sentido habitual del término, deben verse como dos momentos inseparables dentro de una concepción unitaria, al modo de las dos caras de una misma moneda.

Espero que la excelente traducción que pone ahora a disposición del público el Dr. Miquel Solans pueda contribuir a despertar el interés por una interpretación de Platón que a muchos lectores les resultará, sin duda, desafiante y en algunos aspectos polémica, pero cuyo rigor, interés y productividad no podrán ser puestos seriamente en duda ni siquiera por aquellos que se sitúen en sus antípodas. También albergo la esperanza de que la lectura de este notable artículo preparatorio pueda abrir el camino hacia el libro de 1982 y acaso también contribuir, en un futuro no muy lejano, a motivar su traducción al español o bien al italiano.

★

PLATÓN Y LA UTILIDAD DE LA IDEA.
SOBRE LA FUNCIÓN DE LA IDEA DEL BIEN

I.

No cabe duda de que la asunción de ideas representa un tema nuclear del pensamiento platónico. La polémica surge en cuanto se trata de responder a preguntas formuladas sobre la base de dicha asunción: ¿Cómo se determina

correctamente el estatuto lógico, ontológico y axiológico de las ideas? ¿Qué valoración merecen la estructura, la fundamentación y la comunicabilidad de la teoría construida a partir de la asunción de ideas? ¿Cómo deben interpretarse las señales que parecen indicar que Platón no sostuvo esta teoría en todas las etapas del desarrollo de su pensamiento? Toda interpretación de Platón se ve obligada a explicar no solo por qué el propio Platón criticó la asunción de ideas con argumentos de peso, sino también por qué dicha asunción se echa en falta en algunos pasajes en los que, por razones sistemáticas, en principio cabría esperar que apareciera.

No siempre se repara en el hecho de que solo rara vez la asunción de ideas recibe una consideración explícita por parte de Platón. Por lo general, el discurso sobre ella es indirecto. Así ocurre, por ejemplo, cuando dicha asunción es mencionada únicamente en relación con otras cuestiones, cuando es introducida como una hipótesis fácilmente aceptable y que no requiere una fundamentación ulterior y, finalmente, también cuando Platón se refiere a ella a través de símiles. Por ello, en cualquier discusión acerca de la así llamada doctrina de las ideas será conveniente partir de la consideración de que no hay consenso alguno con respecto a lo que dicha doctrina expresa realmente. Hoy debería estar ampliamente aceptado que el consabido modelo de los dos mundos, tradicionalmente atribuido a Platón, representa una simplificación excesiva de los términos del problema. A ello se añade una dificultad metodológica: la forma literaria de los escritos platónicos, el diálogo, no permite adscribir directamente a su autor ninguna de las opiniones o doctrinas expuestas por los interlocutores como si se tratara de una teoría defendida por él mismo. Pero si, además, los diálogos no solo contienen afirmaciones temáticas sobre las ideas, sino que en ellos Platón muestra también, valiéndose de los recursos de composición dramática, de qué modo puede hacerse uso de la asunción de ideas y de qué modo puede hablarse de ella y mediante ella de manera no temática, entonces está justificado asumir que precisamente los textos que se limitan a ilustrar el trato con ideas, sin tematizarlas al mismo tiempo, pueden aportar conocimientos que escapan a una teoría sistemática de las ideas construida o reconstruida con recurso a la lógica y la filología.

Ciertamente, resulta llamativo que en la mayoría de los pasajes “clásicos” para la asunción de ideas en la obra de Platón, las ideas se introducen sin mayor problema. En dichos pasajes, la asunción de ideas aparece como algo familiar, fácilmente comprensible y que no requiere una fundamentación adicional. Por lo general, Sócrates no necesita realizar grandes esfuerzos para lograr el asentimiento de su interlocutor.³ Solo en contadas ocasiones la asunción

³ Cfr. *Fedón* 65b, 76d, 100b; *Hipias Mayor* 289; *República* 476b, 479a, 486d, 493e, 501b, 507a, 506a; *Crátilo* 389b, 390a, 439b; *Eutidemo* 300e; *Eutifrón* 5d, 6d; incluso *Parménides* 129a y ss. encaja bien en este contexto.

de ideas aparece acompañada de conversaciones en las que dicha asunción obliga a realizar esfuerzos que resultan extraordinariamente tediosos y excesivos para la mayoría de las personas.⁴ Esta discrepancia no se puede resolver adecuadamente apelando a la génesis de la obra platónica. Una explicación de tipo genético resulta en la mayoría de los casos únicamente una solución provisional. Es cierto que, en lo esencial, hoy se ha alcanzado un consenso acerca de la cronología relativa de las obras de Platón. Sin embargo, con ello apenas se ha avanzado en la comprensión real de los problemas que en ellas se tratan. Nadie estará dispuesto a sostener seriamente que los problemas relacionados con la teoría de las ideas pueden resolverse fácilmente por el hecho de contar con la posibilidad de clasificar las fuentes textuales en diferentes etapas del desarrollo de Platón. Bien puede valer aquí la hipótesis de que si, para resolver un problema de fondo, uno solo es capaz de ofrecer explicaciones genéticas, entonces es que todavía no ha comprendido el problema.

En cambio, si se tiene en cuenta no solo el contexto literario y genético, sino también y ante todo el contexto sistemático del discurso sobre la idea en cada caso, se presentan otras posibilidades de diferenciación. En este caso, se deberá distinguir, precisamente, si las ideas solo son mencionadas, si operan como hipótesis explícita o implícitamente introducidas, si cierta teoría de las ideas es desarrollada o también sometida a crítica y, finalmente, si la idea del bien es tematizada. Solo se hace referencia a ideas cuando, en el contexto de los esfuerzos por obtener la definición de un predicado normativo, Platón toma un término del lenguaje ordinario⁵ y lo usa para designar aquello a lo que apunta la pregunta por la definición, pero que no se logra alcanzar. En estos casos, la introducción de ideas no plantea dificultades: aparece precisamente como si estuviera siempre presupuesta.⁶ Cuando es introducida como una hipótesis, solo se hace explícito y se formula aquello que de modo implícito ya había sido puesto en práctica.⁷ En este caso, desaparece la necesidad de determinar su estatuto ontológico y lógico. Cuando se domina el arte de tratar con hipótesis, ya no se presentan más dificultades. Estas solo aparecen cuando las ideas mismas se convierten, como tales, en objeto de una teoría. Así se llega a la sorprendente constatación de que, precisamente en aquellos pasajes en los que se desarrolla una teoría de las ideas propiamente dicha, al mismo tiempo se ponen de manifiesto las dificultades relacionadas con dicha teoría.⁸ La exposición de la teoría de las ideas y su crítica van de la mano. De ahí que se deba

⁴ *Banquete* 209e y ss.; *República* 506d y ss.; *Timeo* 51e. Cfr. también *Filebo* 16c, donde Sócrates considera fácil caracterizar su método, pero piensa que utilizarlo resulta muy difícil.

⁵ “εἶδος” o “ἰδέα” o la indexación, mediante “αὐτό”, del predicado correspondiente.

⁶ Cfr. nota 1.

⁷ *Fedón* 100a y ss.; para el método hipotético, cfr. también *Menón* 86e y ss., *República* 510b y ss.

⁸ *Parménides* 128e-135c; *Sofista* 248a-250c.

ser escéptico ante todas las explicaciones que diagnostican un abandono de las ideas en la primera parte del *Parménides*. En realidad, en este diálogo solo se presenta una versión deficiente de la teoría de las ideas. Su deficiencia se pone de manifiesto en que dicha teoría es desarrollada como una teoría cerrada en sí misma y no es puesta en relación con la instancia metateórica de la idea del bien. Pues solo bajo estas condiciones se pueden resolver las aporías a las que conduce la discusión de la relación entre el mundo de las ideas y el mundo sensible y móvil.

El texto clásico sobre la idea del bien es la célebre serie de semejanzas de los libros VI y VII de la *República*. A menudo se pasa por alto que esta serie de semejanzas no pretende explicar una hipótesis de las ideas ni la teoría de las ideas, sino dar cuenta de la especial posición de la idea del bien. Primero, el discurso sobre la idea del bien y su conocimiento conduce a un conjunto de dificultades que en la mera asunción de ideas todavía permanecían ocultas. Se trata de dificultades que, finalmente, llevan a Platón a utilizar expresiones indirectas y formas de representación metafóricas. De este modo, la singular factura del discurso sobre la idea del bien en la *República* pone de manifiesto que se ingresa en un ámbito nuevo tanto en lo que respecta al contenido como al método. Dicha novedad no se da únicamente en relación a la actitud natural, sino también con respecto a todas las demás posibilidades de hablar sobre ideas.

II.

Bajo estas premisas, se está en condiciones de asumir que aquello que caracteriza el centro del pensamiento de Platón no es la asunción de ideas, por lo demás relativamente poco problemática, sino la primacía de la idea del bien y la prominencia que se le otorga en virtud de su especial posición. ¿En qué consiste dicha posición?

A la idea del bien se la puede caracterizar atribuyéndole el primado en la jerarquía de las ideas. En tal caso, dicha idea no se distinguiría ciertamente de las demás de modo fundamental, sino únicamente por razón de su contenido. Una interpretación de este tipo podría alegar en su favor que, en no pocas ocasiones, la idea del bien es mencionada junto con otras ideas sin ser diferenciada respecto de ellas a nivel categorial.⁹ Otro modo de intentar una interpretación de la idea del bien consiste en iterar la relación existente entre la cosa y la idea. En tal caso, la idea del bien sí se diferenciaría categorialmente de las demás. En cierto modo, se trataría de una idea de las ideas y se encontraría en un nivel superior con respecto a las ideas convencionales. Ninguna

⁹ Por ejemplo, *Fedón* 65d, 75c, 76d, 77a, 100b; asimismo, en el contexto de la consideración temática de la idea del bien, esta puede ser tratada de modo ocasional como una idea entre otras ideas (p. ej. *República* 507a).

de estas dos interpretaciones hace justicia, sin embargo, a la posición especial de la idea del bien. En efecto, en ambos casos se excluye que puedan plantearse problemas de principio en relación con el conocimiento de la idea del bien cuando se ha alcanzado el nivel del conocimiento de ideas. Sin embargo, una interpretación no reductiva de la idea del bien debe dar cuenta de que su conocimiento solo puede alcanzarse tras un camino largo y costoso, de que, además, en el estado ideal de Platón, dicho conocimiento es lo único que capacita a los gobernantes para desempeñar el cargo que les ha sido asignado y de que, finalmente, la idea del bien realiza funciones que se distinguen de las funciones de las demás ideas no solo en cuanto al contenido, sino también de modo estructural.

Aunque Platón no desarrolla ninguna teoría en relación con la idea del bien, da indicaciones suficientes para caracterizar de modo preciso las funciones que explican la especial posición que ocupa esta idea. En este contexto, resulta fundamental el concepto de *utilidad* (*Nutzen*). En efecto, solo por medio de la idea del bien deviene *provechoso* y *útil*¹⁰ lo justo y todo lo demás que se vale de ella. ¿Qué quiere decir esto? Se trata de una determinación de la idea del bien realizada en el contexto de la exposición del programa educativo previsto para los gobernantes del estado ideal. Dicha exposición, a su vez, es introducida en el tratamiento del concepto de justicia. A la vista de la correspondencia entre las partes del alma y las clases del estado, se había desarrollado una fórmula según la cual la esencia de la justicia consistía en ocuparse de lo propio, es decir, en que cada cual se ocupe no de muchas cosas, sino únicamente de lo suyo. Las demás virtudes cardinales habían sido caracterizadas sobre la base de este esquema. En este punto, el intérprete moderno puede objetar que con ello solo se da una fórmula vacía. El propio Sócrates, ejerciendo de guía de la conversación en la *República*, hace referencia a la insuficiencia de estas determinaciones: hasta este momento, de la justicia y de las demás virtudes solo se ha dado un esbozo.¹¹ Ahora bien, en tal caso, y en contra de las esperanzas iniciales, la caracterización de la justicia ofrecida hasta ese punto no es todavía el saber más alto que se está buscando. Para alcanzarlo, se hace preciso recorrer un camino mucho más largo. Con estas consideraciones comienza la exposición de la idea del bien. De este modo, el contexto pone ya de manifiesto que, en cualquier caso, una función de la idea del bien consiste en dar contenido y concretar aquello que, por el momento, solo se ha podido presentar en esbozo.

Así pues, no se trata de que deba revocarse la definición de justicia ofrecida anteriormente. Se trata de comprender que una definición, al margen de su

¹⁰ *República* 505a: ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα ... ἣ δὴ καὶ δίκαια καὶ τὰλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται.

¹¹ ὑπογραφή (*República* 504d); en este caso, el antónimo es “acribia” (ἀκρίβεια).

corrección, no es capaz de cumplir con aquello que precisamente se espera de ella. Como ocurre con todas las definiciones de las que se ocupa el Sócrates platónico, a la definición de justicia no se le pide únicamente que contenga un conocimiento válido en general; de ella también se espera que proporcione una pauta que haga posible decidir con seguridad si un determinado caso particular cae o no bajo el concepto definido. Ahora bien, esto es precisamente lo que la definición nunca será capaz de cumplir. Ella sola nunca alcanza el caso particular. En el primer libro de la *República* se muestra, justamente, que para cada intento de definición de la justicia se puede construir un caso concreto en el que dicha definición no puede aplicarse. Este peligro solo se puede salvar recurriendo a una fórmula vacía. Sin embargo, se requiere de una instancia que sea capaz de aplicar la definición de modo correcto en cada caso y de dotar adecuadamente de contenido a la fórmula vacía, evitando el abuso de su potencial ambivalencia.

Una instancia de este tipo es la que se presenta en la obra de Platón mediante la referencia a la idea del bien. Esta proporciona la capacidad para regular el uso adecuado de todo lo demás, también de las definiciones. Pues no hay nada que, bajo determinadas condiciones, no pueda ser mal utilizado. Por ello, una de las funciones de la idea del bien consiste en evitar el posible mal uso de las cosas, dado que ninguna cosa puede, por sí misma, evitar ser mala utilizada. En este sentido se dice, por lo tanto, que todo lo demás deviene útil y provechoso solo por medio de una relación con la idea del bien. El contexto del pasaje (*Rep.* 505a) muestra claramente que esto mismo vale también con respecto al conocimiento y a las posesiones. Sin el bien ninguna posesión es de utilidad. Si no conocemos la idea del bien, no obtenemos ninguna utilidad del resto de cosas, por mucho saber que podamos tener sobre ellas. Ahora bien, esto significa que solo mediante la posesión de este conocimiento está uno en condiciones de hacer uso de todos los demás conocimientos. Ningún saber da cuenta por sí mismo de si realmente merece la pena poseerlo.

Cuando Platón caracteriza la idea del bien como el único principio que confiere provecho y utilidad a todo lo demás, está aplicando un modelo conceptual del que también se vale en otros contextos. Se trata del pensamiento sobre la prioridad del uso: solo el que es capaz de usar algo posee la competencia para enjuiciarlo correctamente y no, en cambio, el que solo lo produce, diseña, o posee.¹² Esto no solo es válido para una relación tan trivial como la existente entre el jinete que usa las riendas y el guarnicionero que las fabrica. Este pensamiento es el que subyace también en los pasajes donde Platón expresa sus dudas sobre la posibilidad de fijar por escrito el pensamiento filosófico.¹³ Lo mismo vale para aquellos pasajes en los que se habla sobre el modo correc-

¹² Cfr. *Eutidemo* 280b y ss., 289a y ss., *Crátilo* 390b, *Cármides* 171e y ss., *República* 601d y ss.

¹³ Cfr. *Fedro* 274d y ss.

to de tratar con las leyes. El que juzga adecuadamente el resultado de la legislación no es el legislador, sino quien hace uso de dichos resultados. Con ello, Platón relativiza el rango de la ley, en contraste con la alta consideración que esta recibe en la tradición griega. Para él, la ley no es en ningún caso un principio último del orden político, pues siempre se requiere una instancia que sea capaz de tratar con ella de modo competente y correcto. Por ello, no resulta casual que, en la construcción platónica del estado ideal, la legislación posea solo una importancia subordinada. Esto está en correspondencia, por otro lado, con la elevada posición que se otorga a la educación de los gobernantes. Estos deben poseer un conocimiento de la idea del bien que les haga capaces de tratar cada situación política del modo adecuado. También la aplicación de leyes está regulada por esta capacidad.

Si se presta atención al hecho de que en la *República* el conocimiento de la idea del bien es presentado como el saber reservado para los gobernantes, se puede plantear una comparación con la exposición del arte regio que constituye el tema central del *Político*. En el decurso de este diálogo se examinan un buen número de disciplinas con el objetivo de esclarecer si el dominio de alguna de ellas constituye el saber que necesitan los gobernantes ideales. Se muestra, no obstante, que el arte regio que se busca no puede identificarse con ninguna de las disciplinas que se pueden caracterizar por referencia a un ámbito de competencia específico, puesto que el arte regio puede usar a cada una de estas disciplinas en su servicio. El arte regio es la única instancia que hace un uso correcto de ellas y de sus resultados. Por eso, el arte regio no se deja caracterizar como las demás disciplinas, por medio de la determinación de su contenido, sino únicamente por referencia a su capacidad para relacionarse con todas las demás disciplinas sirviéndose de ellas y regulando su aplicación. En la medida en que se trata del arte regio, este no se halla sujeto a leyes. De todos modos, las leyes nunca podrían hacer justicia a las condiciones permanentemente cambiantes del ámbito de lo humano.¹⁴ Precisamente por eso mismo el arte regio no es caracterizado mediante la referencia a una pauta de actuación establecida para todos los casos. Este arte se orienta hacia el estado, que existe en el mundo y en el tiempo y en el que todas las cosas cambian de un modo nunca completamente previsible. De este modo se puede incorporar finalmente a la caracterización de este arte nada menos que la relación con la contingencia temporal: su cometido no consiste en producir algo, sino en regir sobre todos los que son capaces de producir algo, discerniendo cuándo es el momento oportuno, y cuándo no lo es, para las decisiones sobre las cosas más importantes del estado (cfr. *Pol.* 305c y ss). Ciertamente, el discurso

¹⁴ A nivel terminológico, en relación con *República* 504e (cfr. nota 9), resulta especialmente interesante que la falta de acribia de la ley consiste, precisamente, en que esta nunca puede hacer justicia de un modo completo al caso particular (*Político* 294b).

no se refiere de modo literal a la idea del bien. Sin embargo, no puede pasarse por alto que una de sus funciones coincide con la función del arte regio tal y como se presenta en el *Político*.

El conocimiento de la idea del bien confiere la capacidad de utilizar y aprovechar correctamente todo lo demás: las posesiones, las técnicas, los contenidos de los saberes. Se trata de un conocimiento que, a diferencia de todos los demás conocimientos, no se puede instrumentalizar. Aquello que puede instrumentalizarse y ser usado para cualquier fin es por principio ambivalente. De este modo, pertenece también a la idea del bien la función de superar la ambivalencia de todas las cosas y bienes. Por ello, el bien no puede tampoco quedar apresado en una cosa, una fórmula, una pauta de actuación o una definición. En cada uno de estos casos, se debe atender siempre a la instancia que opera en el trasfondo y que tiene la capacidad de hacer un buen o mal uso de ellos. Cuando dicho uso está regulado por el conocimiento de la idea del bien, aquello que en primera instancia era ambivalente deviene *útil*. No debe sorprender, por tanto, que en la obra de Platón se dé una estrecha asociación entre el concepto de lo bueno y el de lo útil.¹⁵ En aquellos pasajes en los que no se requiere una diferenciación muy precisa, ambos conceptos son utilizados de manera intercambiable. Con todo, Platón no habla nunca de una idea de lo útil. Esto resulta fácilmente explicable si se tiene en cuenta que lo útil es bueno solo en un sentido derivado, a saber, en la medida en que está en conexión con lo bueno en sentido propio.

La ambivalencia que corresponde originariamente a cualquier concepto y a cualquier cosa se le hizo patente a Platón, ante todo, a través de la práctica de la sofística de su tiempo. En la sentencia del *homo mensura* de Protágoras fue traída al concepto y elevada a principio. La disputa de Platón con los sofistas no se da en la forma de una confrontación de tesis de contenido. La crítica se dirige hacia otro objetivo: se acusa a los sofistas de vender conocimientos como meros comerciantes, sin estar en condiciones de decir para qué son útiles tales conocimientos y para qué no (*Prot.* 313d y ss.). Tampoco se critican los conocimientos como tales. Lo que se critica, más bien, es que se trata de productos que pueden servir como instrumentos para distintos fines. De este modo, los sofistas abren la posibilidad de hacer uso sistemático de la ambivalencia de cada concepto y de cada cosa para lograr cualquier fin. Así, por ejemplo, el poder convertir, ante un tribunal, la causa más débil en la más fuerte, tal y como recoge la conocida fórmula, solo representa un caso especialmente llamativo de esto. Sobre esta base, resulta coherente que el reproche de Platón a los sofistas no se dirija tanto a sus técnicas como tales, sino a la ambivalencia de tales técnicas y, sobre todo, a los fines para los que pueden ser utilizadas, aunque no deban serlo.

¹⁵ Cfr. p. ej. *Cármides* 169b, 174b; *Menón* 87e, 97a; *Protágoras* 333d; *Lisis* 210d, 217b; *Gorgias* 477a, 499d, 525b; *Eutifrón* 13b; *Crátilo* 416e; *Eutidemo* 292d; *República* 333b, 379b; *Teeteto* 177d.

La idea del bien, que en primer lugar se ocupa de que todo saber sea “útil” y de regular su uso, tiene también la función de asegurar el trato adecuado con ideas. Resulta fácil postular la existencia de ideas; lo que no resulta tan sencillo, en cambio, es hacer un uso correcto de ellas. La doctrina de las ideas, tal y como es desarrollada en el *Parménides* de la mano de un Sócrates considerablemente joven, ejemplifica un modo de tratar con ideas que todavía no está orientado por la idea del bien.¹⁶ Las conocidas dificultades se presentan aquí de modo inmediato. Solo la autoridad del viejo Parménides, que llama la atención sobre las dificultades asociadas a la alternativa (135d), hace posible todavía salvar la asunción de ideas. Expresado en el lenguaje de la *República*, tal y como aparecen en el *Parménides* las ideas representan una asunción que, debido a su falta de conexión con la idea del bien, todavía no resulta útil. Por el contrario, en diálogos cronológicamente anteriores al *Parménides* en la producción platónica, un Sócrates más maduro – dentro de la ficción literaria – practica un modo de tratar con las ideas que no genera tales dificultades.

III.

En la exposición que introduce la presentación de los tres símiles en la *República* se señala todavía otra función por la que la idea del bien se distingue de las demás ideas. El diálogo plantea la siguiente consideración: en el caso de lo justo o lo bello, por ejemplo, es posible elegir lo que es justo o bello en apariencia, incluso cuando uno sabe que se trata solo de una apariencia que no corresponde a la realidad. Así, cuando se trata de la justicia de una acción o de la legitimidad de una propiedad, es concebible que uno se dé por satisfecho con la correspondiente apariencia. Nada equivalente es válido con respecto a lo bueno: nadie puede darse por satisfecho con lo que es bueno solo en apariencia. Todos aspiran a lo que es realmente bueno (cfr. *Rep.* 505d y ss.). ¿Cómo debe entenderse esta especial posición del bien, que prácticamente disuelve, de hecho, el ideal tradicional de *kalokagathía*?

No se afirma que en relación con el bien no se presente ninguna diferencia entre apariencia y realidad. Tampoco se afirma que no se pueda fallar en la orientación de la acción hacia el bien auténtico. La tesis sostiene sencillamente que un bien únicamente aparente y no real no constituye como tal un fin posible para la voluntad del agente. Este siempre se encuentra necesariamente orientado hacia lo que considera verdaderamente bueno. En esta medida, el bien es aquello a lo que toda alma aspira, tal y como expresa Platón en una de las fórmulas con más autoridad en la tradición de la filosofía moral.¹⁷

¹⁶ Aunque en 129a y ss. se habla de una idea del bien, esta es tratada como una idea más (cfr. nota 7). En este contexto, no se le atribuye a la idea del bien ninguna posición especial.

¹⁷ *República* 505d: ὁ δὲ διώκει μὲν ἅπασα ψυχὴ καὶ τούτου ἕνεκα πάντα πράττει. Cfr. *Gorgias* 499e, *Filebo* 20d, *Menón* 77b.

De lo que se trata, entonces, es de la afirmación de una teleología que pertenece a la voluntad del agente, o del alma, por razón de su misma esencia. Lo bueno antecede al agente. Este no tiene la capacidad de decidir si quiere aspirar a lo bueno, pues se encuentra ya siempre dirigido hacia este fin y cuenta por lo menos con un vago atisbo de él.¹⁸ No se trata de una conexión con el fin como la que se da en la teleología que opera, por así decir, en las leyes de la naturaleza. Se trata de una teleología mediada por la conciencia del agente: este aspira necesariamente a aquello que considera bueno. En esta medida, no obstante, nunca queda excluida la posibilidad de que haya caído en el error. Sin embargo, no es posible errar a sabiendas; más en particular, es imposible querer siquiera asumir como un riesgo aquello que se sabe que es un error. Por ello, cuando se rectifica un error acerca de lo bueno, simultáneamente se está corrigiendo la orientación de la voluntad. Solo es posible querer la mera apariencia de lo justo, o asumirla, si se la toma como algo bueno. También aquí está presupuesta la estructura teleológica, orientada hacia lo bueno, del agente. Es cierto, entonces, que lo justo o su apariencia no constituyen el fin propio, sino solo un medio para alcanzar dicho fin. Este es el lugar sistemático para preguntas como las que, sin referirse explícitamente a la asunción de ideas, hace Platón: ¿Por qué razón se debe preferir la justicia antes que la injusticia? ¿De qué le sirve al ser humano ser justo? ¿Es realmente mejor padecer una injusticia que cometerla? Estas preguntas no pueden responderse de modo válido si lo justo se determina únicamente por referencia a pautas de conducta, y si no se tiene en cuenta la referencia a aquel bien por razón del cual se prefiere una acción antes que otra. Se trata de aquel fin último que, a su vez, no se deja utilizar como medio. El agente no puede distanciarse de un fin de este tipo, puesto que él ya está siempre identificado de antemano con dicho fin.

Desde esta perspectiva, el vínculo que Platón establece entre lo bueno y lo útil recibe una nueva luz. Si, precisamente, una cosa resulta ser efectivamente útil cuando se la puede tomar como un medio para alcanzar lo bueno, entonces lo que se ha dicho sobre el bien es válido también para lo útil: uno elegirá siempre solo aquello que sea útil o que, por lo menos, considere como tal. Nadie puede elegir como medio para un fin algo que sabe que es inútil. En tal caso, en realidad uno está persiguiendo otro fin. La estructura teleológica de toda acción constituye también el fundamento de esto. Si se trata de una teleología mediada por la representación del fin, queda excluida, como ya se ha dicho, la representación de una teleología que opere de modo natural y puramente objetivo. Por otro lado, tampoco corresponde al agente determinar el fin último de toda acción ni decidir libremente sobre él. El fin está dado de antemano, sin que esto excluya que uno pueda errar acerca de él. Ahora

¹⁸ *República* 505e: ἀπομαντευομένη (i.e. ψυχῆ) τι εἶναι.

bien, precisamente por esto, lo bueno nunca constituye para el propio agente uno de los extremos de las alternativas con las que se encuentra en la toma de decisiones. La capacidad para decidir sobre lo bueno es tan inexistente como la posibilidad de convertir la alternativa entre verdad y error en materia de decisión. Esto es así porque uno nunca puede ser consciente de un error en el que se encuentra de manera actual. Por eso, la acción teleológicamente estructurada se orienta siempre al bien como fin y a la utilidad de los medios. Estas son las conexiones estructurales que conforman el fundamento tanto de la expresión socrática sobre la involuntariedad del obrar injusto como del proyecto platónico de educación política.

Por consiguiente, cuando se dice que, respecto del bien, nadie está dispuesto a aceptar la mera apariencia, con ello no se está diciendo que tal apariencia no se dé. Lo que se quiere decir es que, en el ámbito de lo bueno y lo útil, nunca se puede querer la mera apariencia. Se puede ser víctima de la apariencia, de modo similar a lo que ocurre en el caso del error. Por ello, el conocimiento de la idea del bien posee también la función de corregir los errores y situaciones de autoengaño en relación con los verdaderos fines, y en esta medida, también en relación con los medios de toda acción. Por esta razón, para Platón dicho conocimiento no es únicamente relevante a nivel teórico. Además, tiene también la función de motivar directamente la acción, pues quien posee dicho conocimiento ya no puede equivocarse acerca de la utilidad de los bienes y valores particulares.

Si lo anterior es correcto, la idea del bien cuenta también con la función de remitir todos los bienes y saberes a la persona del agente y cognoscente. La utilidad que la vinculación con la idea del bien confiere a todos los bienes y saberes no está relacionada con un abstracto valor supremo ni con un principio abstracto. Se trata más bien de una utilidad referida al propio agente y cognoscente y a sus verdaderos fines e intereses. No es casual que en el mismo pasaje del que han partido nuestras reflexiones se afirme que por medio de la idea del bien todo lo demás deviene útil *para nosotros*.¹⁹ La razón de esto reside en el hecho de que nadie puede decidir sobre sus fines e intereses últimos, porque ya siempre se ha identificado con ellos.

Ahora bien, ¿por qué cuenta Platón con la posibilidad de que, con respecto a lo justo, se quiera solo su apariencia? ¿Significa esto que lo justo, cuando es conocido a la luz de su idea, puede entenderse otra vez como algo instrumental y usarse como medio para fines cualesquiera, de la misma manera que lo injusto? No hay razón alguna para atribuir a Platón esta posición, pues lo justo, antes de haber devenido “útil” mediante su vinculación con la idea de lo bueno, no encarna todavía la verdadera justicia. De lo que se trata aquí es de aquello a lo que se alude en la alegoría de la caverna con la sombra de lo

¹⁹ *República* 505a: ἡμῖν ὄφελος, cfr. 343b, 367d.

justo (*Rep.* 517d). No existe tampoco ninguna forma concreta de lo justo que solamente sea una realización de la justicia y que no pueda ser también, al mismo tiempo, una realización de la injusticia.²⁰ Ahora bien, esto significa que cualquier acción concreta y cualquier pauta de actuación concreta resulta necesariamente ambivalente cuando se la pretende adoptar como criterio de lo justo. En efecto, tales criterios pueden instrumentalizarse; siempre pueden utilizarse como medios para distintos fines. Solo se puede hablar de justicia en sentido propio cuando esta ambivalencia ha sido abolida a través de la relación con la idea del bien. Por eso, la verdadera justicia es siempre solo “buena” justicia y ya no está expuesta al riesgo de su mala utilización. La idea de la justicia bien entendida no puede representarse de modo definitivo mediante una fórmula o un criterio de actuación. Su conocimiento se acredita más bien en la capacidad de hacer un uso correcto de tales criterios en cada situación a la vista de la idea del bien.

IV.

Platón nunca determina el contenido del bien mismo. También en la *República* (cfr. *Rep.* 506b y ss.), el objetivo de las expresiones que parecen ir en esa dirección consiste claramente en poner de manifiesto la inutilidad de los intentos de este tipo. Por ello, resulta comprensible que lo único que pueda sacarse en claro sean las funciones que en cada caso Platón atribuye a la idea del bien y a su conocimiento. En primer lugar, la idea del bien representa el fin último de toda acción; el agente, una vez ha captado correctamente dicho fin, pone todas las cosas a su servicio. Además, sobre la base de la estructura teleológica – mediada por la conciencia – de toda acción, el conocimiento de la idea del bien debe ser capaz también de motivar y regular directamente la acción. Finalmente, el conocimiento de la idea del bien ha de proporcionar también la capacidad de acertar en el caso particular y en la situación concreta. Dicho en lenguaje moderno, el conocimiento de la idea del bien debe realizar las funciones propias tanto de la razón práctica como del uso práctico de la facultad del juicio. Quien esté familiarizado con los problemas sistemáticos asociados a estas cuestiones, difícilmente se sorprenderá de que Platón nunca ofrezca una determinación del contenido de la idea del bien. La idea del bien no es una norma que exija, con pretensión de validez universal, un comportamiento determinado. Por otro lado, Platón tampoco indica de qué manera la idea del bien cumple las funciones que se han mencionado. Sin embargo, esto resulta fácilmente comprensible si se repara en que la idea del bien no posee el estatuto categorial de una regla, sino que constituye, más bien, el punto de referencia en vistas al cual se orienta la adecuada aplicación de cualquier regla.

²⁰ Cfr. *República* 476a, 479a.

Esto se encuentra relacionado con el hecho de que el conocimiento de la idea del bien nunca se represente mediante una proposición o mediante un sistema de proposiciones. A diferencia de lo que se suele pensar actualmente, esto no se debe, en realidad, a que Platón quisiera reservar dicho conocimiento para ser transmitido oralmente a un círculo más reducido, como si se tratara de una doctrina especial de carácter esotérico. No se puede negar la existencia de una tradición platónica de carácter oral, cuyo contenido, si bien no de modo detallado, se encuentra también en los diálogos. Sin embargo, supondría una grave equivocación pretender que aquello que Platón se calla en los diálogos – a menudo de modo muy enfático – serían proposiciones reservadas para la comunicación oral. La esotérica platónica es de otro tipo; solo conoce secretos públicos. Las excepcionales cláusulas de precaución con las que se introduce el tratamiento de la idea del bien en la *República* muestran este punto de modo claro. Sócrates reconoce que no puede ofrecer ninguna caracterización adecuada de la idea del bien. No obstante, nunca da a entender que se esté reservando enunciados al respecto. Puede asumirse que, en términos esenciales, dice efectivamente lo que es posible decir.²¹ La razón de que el conocimiento de la idea del bien no se pueda comunicar mediante proposiciones reside en que dicho conocimiento no puede adoptar la forma de una proposición. La idea del bien no transmite información alguna sobre la existencia de un estado de cosas. Esto tiene que ver, efectivamente, con la muy comentada cuestión de lo indecible. Lo indecible no debe considerarse como algo místico. No pertenece a la niebla de las emociones o de las vivencias poco claras. Posee más bien una racionalidad de tipo peculiar. Se trata de un conocimiento más próximo a la competencia práctica que al saber teórico. La competencia práctica consiste en algo que, ya en sus formas más triviales –como las capacidades técnicas mencionadas repetidamente en los discursos socráticos–, en un sentido propio resulta indecible. De ello no se sigue que sea imposible formular o justificar conocimientos teóricos acerca de una competencia de este tipo y de sus resultados. Pero el que esto pueda hacerse no convierte a dicha competencia en un saber de tipo teórico. Es posible formular proposiciones justificables acerca de cada saber y de cada competencia. Para ello, sin embargo, dicho saber o competencia ya no necesita estar presente en tales proposiciones. Dicho saber no se adquiere al adquirir el conocimiento de las correspondientes proposiciones. Se trata de un saber que se manifiesta en el uso apropiado de las cosas y en el trato adecuado con ellas. No se comunica a través de enseñanzas teóricas, sino por medio de su ejercicio.

Sin embargo, el saber referido a la idea del bien se distingue también categorialmente del saber técnico. En este sentido, en la obra de Platón, la comparación con la técnica nunca es llevada hasta el extremo de trasladar la restricción

²¹ *República* 506d y ss.

del saber técnico dentro de un ámbito específico, de contenido determinado, a la caracterización del saber más alto. Por otro lado, Platón se da cuenta también de que el saber teórico presente en las proposiciones no es autosuficiente. En efecto, incluso con respecto a las proposiciones que contienen dicho saber, se necesita el arte de saber tratar con ellas y de saber usarlas. En los diálogos de Platón, este arte recibe el nombre de dialéctica.

La dialéctica, a diferencia del conjunto de ciencias que Platón ejemplifica mediante la matemática, no pretende obtener y justificar proposiciones verdaderas sobre estados de cosas. Precisamente por eso, hay proposiciones matemáticas, pero no hay ninguna proposición dialéctica. La dialéctica es un arte que responde a un modo distinto de tratar con proposiciones. En el símil de la línea, los dialécticos y los matemáticos, cuya actividad está ordenada a las dos secciones superiores, no se distinguen en virtud del ámbito de objetos del que se ocupan. En ambos casos, el ámbito de objetos está conformado por los inteligibles. Lo que los distingue es únicamente el método conforme al cual tratan con ellos.²² El dialéctico sabe que las proposiciones que versan sobre tales inteligibles y que son formuladas de la mano de ejemplos sensibles no son definitivas. El dialéctico puede servirse de las proposiciones como medios para fines, precisamente porque sabe que el contenido de una proposición nunca expresa todo lo que puede alcanzar en el discurso práctico. En esta medida, el dialéctico se relaciona de hecho con lo indecible. Esto no significa, sin embargo, que llegado a un determinado momento deba abandonar el ámbito de las proposiciones. El trato metódicamente adecuado con proposiciones le permite alcanzar conocimientos que ya no requieren formularse en proposiciones. Como ocurre en las conversaciones socráticas recogidas en la obra de Platón, tales conocimientos pueden darse en la forma de experiencias de sí que sobrevienen a alguno de los interlocutores. Aquí se incluye también la experiencia de la propia ignorancia a la que llega el interlocutor a través de una conversación guiada. Las experiencias de este tipo pueden describirse mediante proposiciones, pero el conocimiento de dichas proposiciones no puede sustituir a tales experiencias.

El conocimiento de la idea del bien constituye únicamente el nivel más alto del saber que puede alcanzarse mediante el arte de la dialéctica. La adquisición de este saber puede ser preparada mediante el arte dialéctico, pero no se puede asegurar. Precisamente, se trata del saber que capacita a su poseedor para tratar de modo correcto con todos los demás saberes. Esto vale también con respecto al saber referido a la idea. El dialéctico sabe que las ideas no son entidades últimas, tras las cuales ya no se pudiera volver a preguntar. Por esta razón, justamente, el dialéctico se distingue del matemático. Y, sin embargo, la célebre “doctrina de las ideas”, tal y como se la ha vinculado estrechamente

²² Cfr. *República* 510b ss.

a Platón a lo largo de la historia del pensamiento hasta hoy, responde a una representación que pertenece a la perspectiva del matemático. Como formulación matemática, con su duplicación inútil de la realidad, ya fue criticada con razón por Aristóteles. Sin embargo, lo que fue sometido a crítica de esta manera fue una doctrina de las ideas sin dialéctica y, en esta medida, desvinculada de la idea del bien.

El tratamiento platónico de la idea del bien muestra, también a través de los conocidos símiles, que el saber referido a esta idea nunca puede darse completamente en la forma de un saber referido a objetos. La idea del bien indica, más bien, aquel punto por referencia al cual se debe regular de modo general el trato con todos los saberes que se puedan formular, si es que tales saberes no han de resultar incoherentes y carentes de finalidad, e inútiles para quien los posee. Este punto constituye uno de los frutos duraderos del pensamiento platónico sobre la idea del bien. Platón diagnosticó el carácter provisional de todo saber objetivo y advirtió que ni la mejor teoría ni el mejor sistema de reglas resultan de utilidad alguna, si falta la competencia práctica –cuya adquisición requiere de un ejercicio sostenido y sistemático– para tratar con las teorías y las reglas de un modo útil, es decir, de modo que sirvan al verdadero fin del agente y cognoscente.

ABSTRACT · *Plato and the Usefulness of the Idea. On the Function of the Idea of the Good* · The dialectician knows that Ideas are not ultimate entities, after which it is impossible to ask again. For this reason, precisely, the dialectician differs from the mathematician. The famous “Doctrine of Ideas”, as it has been closely linked to Plato throughout the history of thought until today, responds to a representation that belongs to the perspective of the mathematician. As a mathematical formulation, with its useless duplication of reality, it has already been rightly criticized by Aristotle. However, what was subjected to criticism in this way was a doctrine of ideas without dialectics. To this extent, it remains detached from the idea of the Good. The Platonic treatment of the idea of the Good shows that the knowledge related to this idea can never be given entirely in the form of a knowledge related to objects. The idea of the good is not an object to be known, but the correlate of the practical competence of using all forms of knowledge, giving them purpose and making them useful for the agent. This point constitutes one of the lasting fruits of Platonic thought on the idea of the Good. Plato diagnosed the provisional character of all objective knowledge and warned that neither the best theory nor the best system of rules is of any use, if there is a lack of practical competence – whose acquisition requires a sustained and systematic exercise – to deal with theories and rules in a useful way, that is, in a way that serves the actual end of the agent/knower.

KEYWORDS · Plato, Wieland, Doctrine of ideas, Idea of the Good, Dialectics, Practical knowledge.