
LA DETERMINACIÓN TEMPRANA DE LA VERDAD DEL SER COMO IDEA EN EL HIPIAS MAYOR DE PLATÓN

*Mag. Gonzalo Díaz Letelier**

Desde el supuesto de que la filosofía de Platón es un momento decisivo de la tradición en que arraiga hermenéuticamente nuestra existencia occidental, y particularmente a partir de una lectura del diálogo temprano *Hippias Mayor*, este artículo intenta exponer algunos elementos fundamentales de la determinación interpretativa de la verdad del ser como “idea” (ἰδέα) en el pensamiento de Platón.

Palabras clave: Platón, verdad, ser, apariencia, ἰδέα, φαινόμενον, λόγος.



THE EARLY DETERMINATION OF THE TRUTH OF BEING IN PLATO'S *GREATER HIPPIAS*

Starting with the supposition that Plato's philosophy is a decisive moment of the tradition in which our Western existence is hermeneutically rooted, and specifically starting from a reading of the early dialogue *Greater Hippias*, this article tries to expose some fundamental elements of the interpretative determination of the truth of Being as “idea” (ἰδέα) in Plato's thought.

Keywords: Plato, truth, Being, appearance, ἰδέα, φαινόμενον, λόγος.

* Universidad de Chile, Santiago, Chile. Correo electrónico: gdiaz@uchile.cl

Die ἀλήθεια –kaum wesend und nicht zurückgehend in den Anfang, sondern fortgehend in die blosse Unverborgenheit– kommt unter der Joch der ἰδέα¹.

1

LA FILOSOFÍA DE PLATÓN ES UNO DE LOS HITOS del pensamiento occidental, es decir, se trata de un momento decisivo de la tradición que es el suelo en que arraiga hermenéuticamente nuestra existencia, considerando de esta última su facticidad más profunda, esto es, su historicidad. Partiendo de este supuesto, buscaremos exponer algunos elementos básicos de la interpretación del ser como ἰδέα en la obra de Platón, en este caso concentrándonos particularmente en uno de sus diálogos tempranos, el *Hipias Mayor* (Ἰππίας Μείζων)².

El diálogo acontece entre Sócrates y el sofista Hippias de Elide. En el curso del mismo se pone en cuestión lo que sea la belleza misma (τὸ καλόν). Empero, la cuestión más profunda es la cuestión de la definición misma (τί ἐστὶ): *la determinación del ser de algo como algo es el tema del diálogo.*

¹ HEIDEGGER, Martin, *Nietzsche*, Band II, Gesamtausgabe 6.2, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1975, p. 458. Traduzco: “La ἀλήθεια –apenas esenciante y no retrocediendo al inicio, sino progresando al mero desocultamiento– viene a caer bajo el yugo de la ἰδέα”.

² De entre los diálogos de juventud de Platón, el *Hipias Mayor* es uno cuya autenticidad en ocasiones ha sido puesto en duda. Los principales argumentos en contra de su autenticidad son: 1) que nunca aparece mencionado en las fuentes antiguas, y 2) que estilísticamente aparece como un escrito que difiere en algunos aspectos de las otras obras de Platón, por ejemplo, en su carácter cómico y en el acentuado tono de agresividad de algunos de sus pasajes. Si bien no podemos afirmar cerradamente su autenticidad, tales objeciones en su contra no son tan admisibles como para así mismo negarla, pues, respecto de la primera objeción, podemos aducir que las fuentes antiguas conservadas no son exhaustivas, y respecto de la segunda, que una variante estilística en un joven escritor que aún no madura su estilo no es algo tan raro.

Tras el encuentro entre Sócrates e Hippias, y transcurrido ya un preámbulo, Sócrates relata que en cierta conversación *alguien*³ le puso de manifiesto su ignorancia respecto del fundamento de sus juicios acerca de lo bello y lo feo. Platón, por boca de Sócrates:

ἔναγχος γάρ τις, ὃ ἄριστε, εἰς ἀπορίαν με κατέβαλεν ἐν λόγοις τισὶ τὰ μὲν ψέγοντα ὡς αἰσχροῦ, τὰ δ' ἐπαινοῦντα ὡς καλὰ, οὕτω πως ἔρομενος καὶ μάλα ὑβριστικῶς. " Πόθεν δέ μοι σύ, " ἔφη, " ὃ Σώκρατες, οἴσθα ὅποια καλὰ καὶ αἰσχροῦ; ἐπεὶ φέρε, ἔχοις ἄν εἰπεῖν τί ἐστὶ τὸ καλόν; " καὶ ἐγὼ διὰ τὴν ἐμὴν φαυλότητα ἠπορούμην τε καὶ οὐκ εἶχον αὐτῷ κατὰ τρόπον ἀποκρίνασθαι⁴.

Recientemente, excelente Hippias, alguien me llevó a quedar en apuro en una conversación—cuando censuré unas cosas como feas y alabé otras como bellas—, preguntándome esto y muy insolentemente: “¿Desde dónde—dijo—sabes tú, Sócrates, cuáles cosas son bellas y cuáles son feas? Pues dime, ¿has de anunciarnos qué es lo bello?” Y yo, por mi ignorancia, quedé en apuro y no tuve qué responder a ello⁵.

Lo primero que se deja ver en este pasaje es la condición de oscuridad—ignorancia o pobreza de saber de fondo: φαυλότης— en la que se mueve la existencia cotidiana en su medianía, pese a su aparente claridad. La existencia, digamos, se mueve cotidianamente en un “claroscuro”. Sócrates, en verdad, tras su irónica simulación está recordando una ocasión en que, en medio de una conversación, opinaba espontáneamente que ciertas cosas eran feas y otras bellas, y de pronto él mismo—su δαίμων— preguntó: ¿Desde dónde dices lo que dices? La pregunta inquiere sobre el saber de fondo acerca de lo bello mismo desde el cual Sócrates declara la belleza o fealdad de las cosas particulares. La pregunta busca retrotraer al pensamiento desde la mera opinión hacia un saber fundamental que las sostiene. Esto quiere decir que la pregunta busca exponer el desde-dónde (πόθεν) del comportamiento declarativo de Sócrates, pues si este es capaz de decir que una cosa es bella (καλός), es porque en el fondo tiene que saber qué es la belleza misma (τὸ καλόν). Pero cuando se le pide explicitar ese saber fundamental, Sócrates queda en apuro (ἀπορία)⁶: tal saber permanece en la oscuridad, tácito, implícito, sin poder ser expuesto. La opinión se

³ Sócrates le cuenta a Hippias que hace un tiempo *alguien* le había puesto en apuros respecto de la cuestión de la definición de “la belleza”, y le propone en ese momento asumir él mismo el rol de aquel interlocutor en un diálogo acerca de tal cuestión, diálogo en el que Hippias por su parte ofrecería una respuesta digna de su pretendida sabiduría. El diálogo discurriría, pues, entre Hippias y el interlocutor ausente emulado por Sócrates. Lo que no sabe Hippias es que aquel *alguien* referido por Sócrates como un insistente interlocutor es el mismo Sócrates o, mejor dicho, su propio δαίμων que insistentemente lo empuja a profundizar hacia los fundamentos de sus acciones y declaraciones.

⁴ PLATÓN, Ἱππίας Μείζων, texto griego editado por Burnet, John (en adelante Ἱππίας Μείζων), en *Platonis Opera*, tomo III, Oxford University Press, Oxford, 1903, 286c5-d3.

⁵ La traducción del griego al español de este texto de Platón y de todos los que siguen en este artículo son mías.

⁶ Una ἀπορία es una situación en la que se permanece *sin salida* (ἀ-πόρος), perplejo.

revela así como un comportamiento declarativo infundado –o, mejor dicho, no fundado en propiedad–, esto es, sostenido por un saber de fondo no apropiado, latente pero no explícito ni de momento explicitable (οὐκ εἶχον αὐτῶ κατὰ τρόπον ἀποκρίνασθαι).

2

Tras el reconocimiento de la propia ignorancia en el sentido de la falta de fundamento propio en el hacer y decir, viene el momento de preguntar por tal fundamento. Esta pregunta es expresada por Sócrates en el *Hipias Mayor* del siguiente modo:

με δίδαξον ἱκανῶς αὐτὸ τὸ καλὸν ὅτι ἐστί, καὶ πειρῶ μοι ὅτι μάλιστα ἀκριβῶς⁷.

Enséñame suficientemente lo que sea lo bello mismo, y procura enseñármelo con la máxima agudeza.

La pregunta apunta a *lo bello mismo* (τὸ καλὸν αὐτὸ), que en cada caso posibilita el reconocimiento de ello en las cosas y su afirmación o negación. Si la pregunta busca ascender desde la opinión hacia el saber fundamental, la pregunta no busca apuntar a algo bello, sino que busca exponer *qué es* (τί ἐστί) lo bello mismo. Tal pregunta esencial requiere de una especial agudeza (ἀκριβήης) para llegar a dar con lo bello mismo más allá de todas las apariencias, más allá de todas las opiniones referidas a ellas: más allá de todos los casos particulares. El término griego ἀκριβήης tiene la misma raíz (ακ- = *ac-*) que el latino *acer*; ambos apuntan a lo agudo (*acutus*), afilado, acerado. La agudeza es la capacidad de ir al punto y sin mezcla, sin confusión, para extraer así sólo y precisamente lo esencial, lo universal y necesario. Como veremos a continuación, es de tal agudeza de la que carece Hipias –y lo contrario de ser agudo es ser obtuso, es decir, alguien que no da con el punto y confunde las cosas–.

-ΣΩ. (...) ἄρ' οὐ δικαιοσύνη δίκαιοί εἰσιν οἱ δίκαιοι;

-ΙΠ. Ἀποκρινούμαι ὅτι δικαιοσύνη.

-ΣΩ. Οὐκοῦν ἔστι τι τοῦτο, ἢ δικαιοσύνη;

-ΙΠ. Πάνυ γε.

-ΣΩ. Οὐκοῦν καὶ σοφία οἱ σοφοὶ εἰσι σοφοὶ καὶ τῷ ἀγαθῷ πάντα τὰγαθὰ ἀγαθὰ;

-ΙΠ. Πῶς δ'οὔ;

-ΣΩ. Οὔσι γέ τισι τούτοις· οὐ γὰρ δήπου μὴ οὔσι γε.

-ΙΠ. Οὔσι μέντοι.

-ΣΩ. Ἐὰρ οὖν οὐ καὶ τὰ καλὰ πάντα τῷ καλῷ ἐστί καλά;

-ΙΠ. Ναί, τῷ καλῷ.

⁷ Ἰππίας Μείζων, 286d8-e1.

- ΣΩ. "Οντι γέ τιμι τούτω;
-ΙΠ. "Οντι· ἀλλὰ τί γάρ μέλλει;
-ΣΩ. (...) Τί ἐστὶ τοῦτο τὸ καλόν;
-ΙΠ. "Άλλο τι οὔν, ὧ Σώκρατες, ὁ τοῦτο ἐρωτῶν δεῖται πυθέσθαι τί ἐστὶ καλόν;
-ΣΩ. Οὐ μοι δοκεῖ, ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν, ὧ Ἰππία.
-ΙΠ. Καὶ τί διαφέρει τοῦτ' ἐκείνου;
-ΣΩ. Οὐδέν σοι δοκεῖ;
-ΙΠ. Οὐδέν γάρ διαφέρει.
-ΣΩ. (...) ἐρωτᾷ γάρ σε οὐ τί ἐστὶ καλόν, ἀλλ' ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν⁸.

- ΣÓC. (...) *¿Acaso no son por la justicia justos los justos?*
-HIP. *Responderé que por la justicia.*
-ΣÓC. *Entonces, ¿esto de la justicia es algo?*
-HIP. *Totalmente cierto.*
-ΣÓC. *Y, entonces, por la sabiduría son sabios los sabios y por el bien todas las cosas buenas son buenas.*
-HIP. *¿Cómo no?*
-ΣÓC. *Ciertamente son estas por aquellas, pues por cierto que estas no serían si aquellas no fueran.*
-HIP. *Ciertamente son.*
-ΣÓC. *Y en efecto, ¿acaso no son bellas las cosas bellas todas por la belleza?*
-HIP. *Sí, por la belleza.*
-ΣÓC. *¿Siendo esta ciertamente algo?*
-HIP. *Siendo, si no, ¿cómo sería pensable?*
-ΣÓC. (...) *¿Qué es esto, la belleza?*
-HIP. *Pero el que pregunta esto, Sócrates, ¿quiere averiguar qué es bello?*
-ΣÓC. *No me parece (que pregunte eso), sino lo que es la belleza, Hipias.*
-HIP. *¿Y en qué difiere una cosa de la otra?*
-ΣÓC. *¿Te parece que no hay diferencia?*
-HIP. *Pues en nada difieren.*
-ΣÓC. (...) *pues no te pregunta qué es bello, sino lo que es la belleza.*

La pregunta metafísica busca aquí el ser mismo de lo que es: el ser de lo ente. *¿Qué es, verdaderamente, lo que es?* A partir del reconocimiento de que algo es, se quiere retroceder a su ser mismo. En este caso: a partir del reconocimiento de algo como siendo bello, se quiere retroceder al ser-bello mismo, a la contemplación de *la belleza misma* a la luz de la cual algo luce como bello –o como feo en su ausencia–. La decisión interpretativa del ser que aquí despinata en la obra de Platón es un preludio de lo que en su obra posterior se

⁸ Ἰππίας Μείζων, 287c1-e1.

llamará ἰδέα. El φαινόμενον queda determinado para el humano λόγος, en un momento devenido hito de la historia occidental, como ἰδέα. Así se decide aquí, históricamente, el vínculo íntimo entre el hombre en cuanto comprensor y el ser como lo que se muestra (λόγος καὶ φαινόμενον). El ser verdadero de algo queda determinado como el “aspecto” (εἶδος) universal y necesario que de antemano destaca e impera en el aparecer de lo que es: este aspecto es “lo que más brilla” (τὸ ἐκφανεστάτου), otorgando sentido –estancia y prestancia– a cada cosa o carácter de cosa que se nos muestra como tal. Siendo así, la ἰδέα es el fondo que soporta decisivamente nuestros comportamientos prácticos y declarativos.

Lo que es preciso buscar con agudeza es la causa (αἴτιον⁹) de que podamos reconocer unas y otras cosas particulares como bellas, lo que a su vez es lo único, estable y común a todas ellas: la ἰδέα de la belleza, *lo bello mismo* (τὸ καλὸν αὐτὸ). Hipias, sin embargo, en lugar de apuntar al ser de lo bello mismo, persiste en la actitud de dar ejemplos particulares de cosas que le parecen bellas. No da así con el ser de lo bello, con la causa del aparecer como bello. En efecto, Sócrates insiste –frente a la visión obtusa de Hipias– en apuntar la diferencia en el modo de preguntar mismo: no es lo mismo preguntar τί ἐστὶ καλόν (qué es bello) que preguntar τί ἐστὶ τὸ καλόν (qué es la belleza), es decir, poner en cuestión ὅτι ἐστὶ τὸ καλόν (lo que es la belleza). Sócrates no le pide a Hipias ejemplos de cosas que se le muestren bellas, sino más bien le pide que exponga *lo que* (ὅτι) la belleza misma es, lo que posibilita que ciertas cosas se le muestren bellas y otras no.

3

En el curso de su confrontación dialéctica con Sócrates nos encontramos con tres respuestas de Hipias a la cuestión de la belleza, que corresponden respectivamente al recurso a los ejemplares de la “joven hermosa” (287e), el “oro” (289e) y el “ser saludable, rico, respetado y bien enterrado por los hijos” (291d).

Respecto de la primera respuesta –la belleza misma es una joven hermosa (287e)–, a la que Hipias sustenta en el sentido común (*cf.* 288a), Sócrates objeta su relatividad en orden a la gradación de la belleza en los ejemplares bellos (289a): una olla bella es fea en comparación con una joven bella, y esta última es fea en comparación con una diosa bella. En consecuencia, la joven no es lo bello mismo, pues es bella y fea a la vez (289d): bella en relación con la olla, fea en relación con la diosa. La joven hermosa es una cosa bella más entre las cosas bellas, y no es la más bella de todas. Pero la cuestión no es apuntar a una cosa bella o a la cosa más bella de todas, sino a la causa (αἴτιον) de que las cosas bellas se muestren más o menos bellas.

⁹ La noción de αἴτιον aparece en este respecto especialmente en Ἱππίας Μείζων, 297a.



Respecto de la segunda respuesta –la belleza misma es el oro (289e)–, también sustentada en el sentido común (289e4-6), según la cual el oro sería la belleza misma pues él mismo es bello y es “causa” de que aquello a lo que él acompaña como adorno aparezca como siendo bello, Sócrates objeta lo siguiente: 1) el oro es una cosa bella entre las cosas bellas, de tal modo que, por ejemplo, las estatuas de oro pueden ser bellas, pero también lo son las estatuas de Fidias, que no son de oro, sino de mármol o marfil; 2) si se admite, además, que lo que es conveniente (ὀμολογός) a cada cosa la hace bella (290d5-6), entonces la respuesta de Hipias se torna más insostenible, pues se da el caso de que si estamos cocinando lentejas en una olla de greda y debemos elegir entre una cuchara de oro y una de madera, resulta que la de oro rompe la olla y se calienta mucho, mientras que la de madera no rompe la olla y le aporta buen aroma a la comida; la contradicción aquí es entre la tesis de que el oro es causa del mostrarse bello y la de que lo conveniente es causa del mostrarse bello –la cuchara de oro es bella pero inadecuada y la de madera es adecuada pero no tan bella–.

Respecto de la tercera respuesta –la belleza misma es ser saludable, rico, respetado y bien enterrado por los hijos (291d9)–, nuevamente con base en el sentido común (291d1), Sócrates objeta que si así fuera, entonces para Aquiles y Hércules, hijos de inmortales, hubiera sido imposible enterrar a sus padres y por tanto en sus vidas no habría belleza sino fealdad –la belleza sería asunto de los mortales, pero sería ajena a héroes y dioses–. Con esta objeción extrema Sócrates apunta a lo mismo que antes señalaba: que la respuesta de Hipias se mantiene en el caso particular y relativo de lo bello, pero no alcanza *la belleza misma* (τὸ καλὸν αὐτὸ).

En las tres respuestas examinadas Hipias particulariza y relativiza lo bello en ejemplos, mientras que lo que pide la pregunta es la exposición de lo universal y necesario: la *ἰδέα* explicitada en una definición. Tal *ἰδέα* es el fundamento *desde donde* algo *se libera como lo que es* al *λόγος* humano: ἡ ὑπαρχή (el verbo es ὑπάρχειν). En un pasaje muy expresivo, Sócrates, tras la máscara de su personaje ficticio, le dice a Hipias lo siguiente:

οἶει ἂν ἀδίκως πληγὰς λαβεῖν, ὅστις διθίραμβον τοσοῦτον ἄσας οὕτως ἀμούσως πολὺ ἀπῆσας ἀπὸ τοῦ ἔρωτήματος; (...) οὐχ οἶός τ' εἶ μεμῆσθαι ὅτι τὸ καλὸν αὐτὸ ἡρώτων, ὃ παντὶ ᾧ ἂν προσγένηται, ὑπάρχει ἐκείνω καλῶ εἶναι, καὶ λίθῳ καὶ ξύλῳ καὶ ἀνθρώπῳ καὶ θεῶ καὶ πάσῃ πράξει καὶ παντὶ μαθηματι; αὐτὸ γὰρ ἔγωγε, ὦνθρωπε, κάλλος ἔρωτῶ ὅτι ἐστίν, καὶ οὐδέν σοι μᾶλλον γεγωνεῖν δύναμαι ἢ εἶ μοι παρεκάθησο λίθος, καὶ οὗτος μυλίας, μήτε ᾧτα μήτε ἐγκέφαλον ἔχων¹⁰.

¹⁰ Ἰππίας Μείζων, 292c9-d6.

¿Consideras que injustos golpes recibirías, tú que perturbas con este diti-rambo tan desafinado y tan apartado de lo preguntado? (...) ¿Es que no recuerdas que te preguntaba por lo que es la belleza misma, aquello que a todo lo que se añade lo libera-desde-sí [ὑπάρχει] en su ser bello, ya sea a la piedra, madera, hombre, dios o cualquier acción o conocimiento? Pues yo, hombre, te pregunto por lo que sea la belleza misma, y no puedo más que gritar como si tuviera a mi lado una piedra, una rueda de molino que no tiene ni oídos ni cerebro.

4

Ahora pasemos a examinar las respuestas tentativas que Sócrates aporta a la confrontación dialéctica en pos de la idea de la belleza misma. Estas respuestas son tres: la belleza es “lo excelso” (294a); la belleza es “lo útil” (295c); la belleza es “el placer que viene de ver y oír” (297e).

Respecto de la primera respuesta –la belleza misma es lo excelso (τὸ πρέπον, 294a)–, el propio Sócrates da con una objeción: lo excelso hace que parezca bello algo que no lo es, por ejemplo, un hombre feo con una vestimenta excelsa. Y lo que se busca es lo que hace que algo sea bello, no lo que hace que algo parezca bello sin serlo –como llegará a afirmar Hipias (294e)–.

Respecto de la segunda respuesta –la belleza misma es lo útil (τὸ χρήσιμον, 295c)–, el problema es el siguiente: hay cosas útiles para hacer el bien, pero también hay cosas útiles para hacer el mal; si la utilidad es la causa de la belleza, entonces aquello que es útil para hacer el mal es tan bello como aquello que es útil para hacer el bien (296c5). Para salvar este argumento lo reducen en su alcance: la causa de la belleza es lo provechoso (τὸ ὠφέλιμον), es decir, lo que es útil para hacer el bien. Pero si esto es así (belleza = lo provechoso), la belleza sería la causa del bien; y si la belleza es la causa (αἴτιον) y el bien es lo producido (ποιούντος), y si la causa y lo producido son distintos uno del otro, de allí se sigue que lo bello y lo bueno no son lo mismo: lo bello no es bueno y lo bueno no es bello, lo que a juicio de los dialogantes no es aceptable (297b-c).

Y por último, respecto de la tercera respuesta de Sócrates –la belleza misma es el placer que viene de ver y oír (ἡδονή - αἴσθησις, 297e)–, los problemas que se suscitan son los siguientes: 1) que las otras sensaciones, que según el sentido común son más bajas y vergonzosas, también pueden ser placenteras –tacto, gusto, olfato– (298d-e); 2) que hay cosas tales como las costumbres y las leyes que, en cuanto nos parecen bellas, no nos dan placer ni por los oídos ni por los ojos, sino un placer de otra índole que el placer sensual (298b2-4); y 3) que resulta una paradoja de la consideración de la vista y el oído como causas de lo bello: si lo bello fuera lo producido por la vista, lo producido por el oído no sería bello, pues si lo fuera, serían dos bellezas distintas y la belleza como causa es una y la misma. Además, según este argumento lo que es uno –la belleza– es común a ambos –vista y oído–

en cuanto causa de lo bello; de ser así, entonces se genera un absurdo: lo bello producido por la vista es bello por la vista y el oído, y lo bello producido por el oído es bello por el oído y por la vista¹¹ (300a-302b y 303d), lo cual no se da siempre así, pues una música bella no es bella por la vista y una rosa bella no es bella por el oído.

5

De este diálogo de Platón, temprano y aporético, se desprende una determinación metafísica del ser del ente como ἰδέα. La ἰδέα es *causa* (αἴτιον) de la estancia y prestancia de algo *como algo*. La ἰδέα es *el fundamento desde donde se libera algo en cuanto algo* (ὑπαρχή). La ἰδέα es “lo que más brilla” (τὸ ἐκφανήστατον) del φαινόμενον para el λόγος, determinando el sentido del ente y con ello descansando como el fundamento de nuestros comportamiento prácticos, declarativos y teóricos.

Lo paradójal es que, siendo la idea lo que más se muestra de lo que se muestra, pasa desapercibida y sin ser apropiada explícitamente, constituyendo así el carácter de “claroscuro” en el que se mueve la existencia. Esta condición de claroscuro existencial es precisamente algo que los diálogos de Platón constantemente ponen de relieve: la claridad del sentido, la oscuridad del fundamento.

Tal como sucede con Hippias, la mayoría de los hombres –respondiendo desde el mero sentido común– no son capaces de elevarse desde el caso particular a la idea universal de algo: del sentido del ente al ser mismo que funda ese sentido de un modo tácito. Por ello en un pasaje del diálogo Sócrates le espeta a Hippias, para que este despache esta común actitud y se disponga a buscar y exponer lo esencial:

ἀλλ' ἐγὼ οὐ τοῦτο ἡρώτων, ὃ δοκεῖ τοῖς πολλοῖς καλὸν εἶναι, ἀλλ' ὅτι ἔστιν¹².

Pero yo no preguntaba esto –qué le parece ser bello a la mayoría–, sino lo que sea [la belleza misma].

A pesar de ello, el claroscuro existencial y la obtusa porfía propia del hombre corriente se manifiestan hasta en la última tentativa de respuesta de Hippias, cuando termina sosteniendo que la belleza misma consiste en “ofrecer discursos bellos que sean convincentes y resulten victoriosos en un tribunal”¹³. Se cierra el círculo pero sin progreso alguno, pues ante esta proposición nuevamente se pone de manifiesto la aporía: ¿cómo se sabe que el discurso ofrecido es bello si no se sabe con claridad qué es la belleza?

¹¹ De igual modo que si tú y yo somos dos, entonces yo soy dos y tú eres dos.

¹² Ἰππίας Μείζων, 286d8-e1.

¹³ Ἰππίας Μείζων, 304a6-b3 y 304d8-e2.

Estando la cuestión en su etapa germinal en este diálogo temprano y, como tal, decisivo, habrá que esperar a la obra madura de Platón para contemplar la determinación metafísica del ser del ente como ἰδέα en todo su alcance y con su arquitectónica más nítidamente elaborada.

Pero desde ya se nos abre un horizonte de cuestionamiento crítico, en el cruce de una perspectiva a la vez ontológica e histórica: hermenéutica. La determinación metafísica del ser del ente como ἰδέα implica una decisión hermenéutica no menor al acuñar el concepto a partir del verbo εἰδέναι: *ver*. El λόγος mismo es interpretado como un εἰδέναι: el pensamiento, en cuanto pro-ductivo, es un ver lo que se da a ver (φαινόμενον), y lo que más se muestra es la idea (ἰδέα) o aspecto universal y necesario de algo (εἶδος). De aquí el trinomio antiguo *ver, aspecto, especie*: εἰδέναι, εἶδος, ἰδέα (*aspicere, aspectus, specie*). En la metafísica de Platón ya estaría latente –como posibilidad en ciernes– lo que fue históricamente la *progresiva reducción del ser al ver humano*: que el pensar humano se ponga a sí mismo, unilateralmente, como la medida suprema del ser en un despliegue histórico que llevará al *humanismo* (cristianismo, Descartes) como centralidad del “sujeto” (*persona, subiectum*) y al consecuente *imperio de la tecnociencia*, ligado íntimamente a la determinación filosófica del *pensamiento como productor y regente* (Kant y el idealismo alemán).

¿En qué medida la obra de Platón preludia en la historia de Occidente esta suerte de *cancelación de la finitud humana* en virtud de un hiperbólico acento ontológico en el carácter productivo y regente del pensar? Esta pregunta queda aquí solo esbozada y abierta. Con la cancelación de la finitud señalada apuntamos a que, a través de la historia de Occidente –extendida ahora planetariamente–, el hombre se ha puesto a sí mismo como “señor del ser” (centro y medida absoluta), en la ilusión de que puede hacer retroceder toda oscuridad y sin-sentido con su luz: explotación técnica incondicionada, objetivación científica sin límite, en suma, aseguramiento y dominio de todo lo ente a partir del saber. La determinación de la verdad de lo que es como ἰδέα sería, en tal dirección, signo de lo que en los siglos venideros se desplegará como un progresivo *olvido del misterio del ser* y olvido de la correlativa finitud, nebulosidad y fragilidad de la existencia humana, dado que tal determinación metafísica descuida la pregunta por el ser mismo y solo cuestiona lo que sea el ser del ente en cuanto y solo en cuanto correlato del pensamiento humano en el sentido de un ver.*

* Artículo recibido: 18 de marzo de 2011. Aceptado: 25 de abril de 2011.

Bibliografía

HEIDEGGER, MARTIN, *La doctrina de Platón de la verdad*, edición bilingüe alemán-español, traducción del alemán al español por Abalo, Francisco y Sandoval, Pablo, Universidad de Chile, Santiago, 2000.

....., *Nietzsche*, Band II, Gesamtausgabe 6.2, Vittorio Klostermann Verlag, Frankfurt am Main, 1975.

KRAUT, RICHARD (ED.), *The Cambridge Companion to Plato*, Cambridge University Press, Cambridge, 1992.

PLATÓN, Ἰππίας Μείζων, en *Platonis Opera*, tomo III, texto griego editado por Burnet, John, Oxford University Press, Oxford, 1903.

WINDEL BAND, WILHELM, «*Platon*», fünfte durchgesehene Auflage, Frommanns Verlag, Stuttgart, 1910.