

# EL PLATÓN DE KANT<sup>1\*</sup>

## KANT'S PLATO

Ivana Costa

Universidad de Buenos Aires – Universidad Católica Argentina

ORCID 0009-0008-1468-1261

ivanaevacosta@gmail.com

### Resumen

La importancia de la filosofía de Platón en la elaboración y desarrollo del proyecto crítico, a partir de la *Disertación* y hasta las últimas obras de Kant, ha sido puesta de relieve ampliamente desde la primera mitad del siglo XX. Así como también la dependencia que Kant revela, en lo que hace a su conocimiento de los diálogos, del trabajo de recopilación histórica de Jacob Brucker. Sin embargo, el interés por las fuentes del Platón de Kant ha llevado a detectar otros puntos de contacto a través del estudio de la circulación, a fines del siglo XVIII, de nuevas traducciones de los diálogos. Asimismo, se han estudiado con más atención la obra y las fuentes del propio Brucker. En lo que sigue, desde la perspectiva de los estudios platónicos, propongo: (1) un panorama muy sintético del *status quaestionis* de la recepción que hizo Kant de Platón, y (2) de los principales rasgos del abordaje que lleva a cabo Brucker en su *Historia crítica de la filosofía*. Luego, (3 y 4) analizo el modo en que Brucker transmite dos motivos del *Timeo*, que son de especial relevancia para la filosofía crítica. Por último, (5) a raíz de una polémica que entabla Kant acerca de la comprensión de la Carta VII, me concentraré (6) en las referencias a un célebre pasaje del *Fedón* en el tratado *Acerca de un tono exaltado que se alza recientemente en filosofía*, ya que ellas revelan una lectura bien meditada de un tema y un texto cruciales en Platón. Al final (7), algunas conclusiones.

**Palabras clave:** Platón, Kant, Brucker, *Timeo*, *Fedón*, teleología.

### Abstract

The importance of Plato's philosophy in the development of the critical project, as early as the *Dissertation* and up to Kant's later works, has been widely studied since the first half of the 20th century. The dependence of Kant's knowledge of the dialogues on Jacob Brucker's historical enquiries has also been widely emphasized. However, growing interest in the sources of Kant's Plato has led to the detection of other points of contact, especially through the study of the circulation of new translations of the dialogues at the end of 18th century. Moreover, Brucker's own work and sources have also been studied more closely. In what follows, from the perspective of Platonic studies, I propose: (1) a very synthetic overview of the *status quaestionis* on Kant's reception of Plato, and (2) the main features of Brucker's approach in his *Historia critica philosophiae*. Then, (3 and 4) I analyze the way in which Brucker conveys two motifs of the *Timaeus*, which are of particular relevance for critical philosophy. Finally, (5) following a polemic that Kant engages in about the understanding of Letter VII, I will (6) focus on the implicit references to a famous passage from the *Phaedo* in the treatise *On an exalted tone recently raised in philosophy*, since they reveal a well-considered reading of a crucial theme and text in Plato.

**Keywords:** Plato, Kant, Brucker, *Timaeus*, *Phaedo*, teleology.

---

<sup>1\*</sup> Recibido el 22/09/2023. Aprobado el 22/01/2024. Publicado el 30/07/2024.

## I.

En el siglo XX, la influencia de Platón en la filosofía de Kant fue motivo de interés, especialmente entre los estudiosos del filósofo de Königsberg. En los años 60, Heinz Heimsoeth volvió a llamar la atención acerca del explícito reconocimiento de Kant a la herencia platónica en el conjunto del proyecto crítico, y en su ensayo, que sigue siendo referencia obligada en este tema, clarificó el alcance de ese legado a través de un recorrido por las principales menciones a Platón en las obras de Kant, en sus notas y Problemas (Heimsoeth, 1965: 352). Queda allí establecido que con la reivindicación de la noción de Idea, entendida ahora como ideal, Kant lleva adelante el “cambio profundo desde una metafísica teológicamente determinada” cuyo punto de partida es Dios “a una filosofía que procede fundamentalmente de la conciencia finita [...] de la experiencia y el diseño, el esfuerzo y la comprensión humanos”. De esta manera, la trayectoria que había comenzado ya en 1770, con la re-significación de *tà nouúmena*, contrapuestas a los objetos de la sensibilidad, como correspondientes a dos facultades distintas<sup>2</sup>, el ideal moldeado a partir de la Idea llega a ser entonces no sólo fundamento de la vida moral sino también “meta de la teología natural” y, en un grado máximo de perfección, “medida común para todo lo demás con respecto a sus realidades” (Heimsoeth, 1965: 355).

En su recorrido textual, Heimsoeth constata lo que Max Wundt había planteado en 1941: “No es exagerado decir que sólo a través de esta adquisición completa de la idea platónica la filosofía kantiana encontró su terreno firme” (Wundt, 1941: 155-156). Pero la clave de esa firmeza está en el modo polémico en que se lleva a cabo esa adquisición, ya en la *Disertación (MSI)*. Como señala Manfred Baum, el énfasis en las nociones de *idéa* y *noúmena*, como distintas de los objetos de la sensibilidad, debe comprenderse al interior de la polémica de Kant con Christian Wolff acerca del genuino significado de metafísica. Mientras que para Wolff la diferencia entre mundo sensible y mundo inteligible era “meramente lógica”, Kant llama a identificarlos como los objetos respectivos y distintos de facultades distintas, y no como grados de una misma

---

<sup>2</sup> *De mundi sensibilis atque intelligibilis forma et principiis (MSI)*, §§ 9 y 25.

potencia cognoscitiva, jerarquizados según su diverso nivel de claridad o confusión (algo que volvía irreconocible la dicotomía entre sensibilidad y entendimiento) (Baum, 2019: 110, 114).

Si bien esa simiente platónica acompaña a Kant en la mayor parte de su vida intelectual, desde la *Disertación (MSI)* de 1770 y hasta su *Opus Postumum (OP)*, se advierte, no obstante, la distancia de Kant respecto del elemento misticador en Platón, que a juicio de Kant “debe ser rechazado” (Heimsoeth, 1965: 355, n. 20). La crítica al misticismo, aunque difuminada aquí y allá en la reflexión kantiana, encuentra su prueba textual más patente al final de la *Crítica de la razón pura (KrV)*. Allí, a modo de balance, se observa la filosofía pasada desde la perspectiva de los logros presentes y del trabajo por hacer. Bajo el título algo exagerado de “Historia de la razón pura”, Kant traza en rigor un “somero bosquejo” de los sistemas precedentes según su manera de acceder el objeto del conocimiento (sensualistas o intelectualistas), el origen que atribuyen a los conocimientos racionales puros (la experiencia o la razón) y el método empleado (dogmático o escéptico). Ubica a Platón entre los intelectualistas y *noologistas*, al igual que Leibniz, quien lo siguió, “aunque a bastante distancia del sistema místico de aquél” (*KrV* A 853/4; B 881/2). El hecho de coincidir intelectualismo y *noologismo* con anti-misticismo marca una diferencia de gran importancia respecto de la venerable concepción antigua.

El modo en que Kant comprende ese aspecto en particular del pensamiento de Platón depende en gran medida de configuraciones tardo-antiguas, medievales y modernas que la mayor parte de las veces no reflejan lo expresado en los diálogos. La filosofía de Platón llega al siglo XVIII a través de un conjunto muy heterogéneo de fuentes, cuya articulación textual, ideológica y aun sociológica se encuentra todavía hoy –a más de un siglo de la publicación de los primeros estudios comprensivos sobre el tema– en proceso de indagación y discusión. En cuanto a la tarea de determinar puntualmente la recepción que hizo Kant de algunas de esas fuentes, y de la filosofía de Platón, algunas certidumbres fundamentales que había legado el siglo XX han debido ser reconsideradas y precisadas en lo que va del siglo XXI, especialmente en lo que hace al significado de Jacob Brucker como vehículo de conocimiento de la filosofía platónica<sup>3</sup>, y a la convicción de que Kant no tuvo una lectura directa de los diálogos<sup>4</sup>. Por otra parte, el ámbito de los estudios platónicos, que viene llevando a cabo un análisis en profundidad del *corpus* –en especial, de los diálogos tardíos–, ha hecho en las últimas décadas algunos aportes que contribuyen a un balance más complejo e integral de este encuentro. Es cierto que a la hora de ponderarlo, los dos aspectos de la cuestión (a saber: las fuentes en las que –hipotetizamos– Kant abreva para adherir a algunos elementos de la filosofía de Platón y rechazar otros; y el significado

---

<sup>3</sup> Además de los referidos aquí, más adelante, son obras de referencia los volúmenes editados por G. Santinello y G. Piaia de la *Storia delle storie generali della filosofia*, Brescia, La Scuola, 1979. También la compilación W. Schmidt-Biggemann y T. Stammen (eds.), *Jacob Brucker (1696-1770): Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*, Berlin, Akademie, 1998.

<sup>4</sup> Cf. aquí, más adelante.

que atribuimos a esos elementos, según la interpretación que juzgamos correcta o no de los diálogos) se encuentran enlazados y mutuamente condicionados. Por mi parte, sobre la base de algunos ensayos ya clásicos y otros más recientes, intento acercar elementos de juicio en relación con *Fedón* y *Timeo*, dos diálogos de especial relevancia para el proyecto de la filosofía crítica, que pueden tener interés para continuar estas líneas de trabajo.

## II.

La dependencia de Kant respecto de la *Historia critica philosophiae* de Jacob Brucker<sup>5</sup>, en lo que hace a su conocimiento de Platón, había sido advertida ya entre la segunda mitad del siglo XIX y comienzos del siglo XX<sup>6</sup>. Los primeros trabajos señalaron también la libertad de Kant para ampliar, intervenir o circunscribir las palabras de Brucker. A partir de estas investigaciones, y otras afines<sup>7</sup>, en 1935 Gerhard Mollowitz se propuso “demostrar con toda exhaustividad” que Kant había extraído de la *Historia critica* de Brucker “todos y cada uno de los pasajes en los que se refiere a Platón y a su filosofía” (Mollowitz, 1935: 17-18)<sup>8</sup>. Más allá de la contundencia de esta conclusión, quedó en evidencia la necesidad de investigar la figura del propio Brucker<sup>9</sup>, sus fuentes y, sobre todo, sus presupuestos hermenéuticos. En aquel artículo Mollowitz ofrecía un panorama sintético de la “condicionalidad histórico-intelectual” del Platón de la *Historia critica*, que se concentraba mayormente en la transformación cristiana —primero agustiniana, luego tomista— de la doctrina de las Ideas. Quienes retomaron esta tarea, en la segunda mitad del siglo XX, destacaron también que a fines del siglo XVII junto con la tendencia a leer a Platón como

---

<sup>5</sup> *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*, Lipsia, 1741-1744 et 1767, especialmente vol. I, pp. 627-728.

<sup>6</sup> Los primeros estudios citan ya la disertación de Julius Heidemann, *Platonis de Ideis doctrinam, quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit* (Berlín, 1863) y la de Theodor Valentiner, *Kant und die Platonische Philosophie* (Heidelberg, 1904), quien apuntó también a la dependencia de Malebranche; ambos autores citados, entre otros, por M. Wundt, 1941.

<sup>7</sup> Cf. Friedrich Hemann (1903) y los trabajos de M. Wundt.

<sup>8</sup> En la *Historia critica*, Brucker refiere a su trabajo anterior, *Historia philosophica doctrinae de Ideis*, de 1723. En lo que sigue, no voy a ocuparme del aporte singular de este ensayo previo sino sólo a la *Historia critica*.

<sup>9</sup> Mollowitz lamenta que a Brucker se lo conozca apenas “como alumno de J. F. Buddeus, adversario de Wolff” (1935: 17-18).

“precursor del cristianismo” convivía otra en la que “platonismo” significaba herejía pagana (Neschke, 1992: 382)<sup>10</sup>.

Sin embargo, más allá del horizonte polémico (inclinado al énfasis teológico) en el que se proyectan las primeras reconstrucciones modernas de Platón, Ada Neschke-Hentschke puso de relieve un presupuesto teórico de gran importancia en la *Historia critica* al señalar que Brucker, como Leibniz, intentaban reconstruir un *systema Platonis* (Neschke, 1992: 388)<sup>11</sup>. En el siglo XVIII, el anhelo sistematizador, que Brucker adopta “de la tradición escolástica de su tiempo, del racionalismo leibniziano” (Santinello, 1965: 310), estaba guiado –observa Neschke– por la convicción de que toda filosofía, por lejana que esté, puede formularse a la manera de un sistema como quien sigue el curso natural de la “luz innata” (*lux connata*) de la razón (Neschke, 1992: 388-389). Es un empeño que luego se vio favorecido y posiblemente estimulado por la reforma educativa que llevó adelante Karl von Zedlitz a fines de los años 70 y comienzos de los 80 del siglo XVIII, y que tenía, a su manera, una impronta “platónica”<sup>12</sup>.

El estudio específico de la Modernidad puede analizar el afán sistematizador de Brucker a la luz de sus motivaciones más inmediatas, pero debe advertirse que una ansiedad sistematizadora análoga –estimulada por motivos diferentes<sup>13</sup>– había impregnado también en su tiempo a diversos pensadores medioplatónicos, cuyas reconstrucciones fueron decisivas en la elaboración del neoplatonismo de época imperial. Ahora, la sistematización de la filosofía de Platón es una tentativa que choca una y otra vez en la historia con el obstáculo ineludible de la forma dialógica. Es decir, con la elección deliberada y meditada de su autor de emplear ese único vehículo expresivo para la preservación de *su filosofía*, con toda la ambigüedad y la apertura especulativa, genuina *sképsis*, que ella comporta<sup>14</sup>.

Con todo, Brucker tiene la intención de elaborar su reconstrucción a partir de la letra de los diálogos. Según Neschke, fue el “primer autor moderno” (1992: 382) en aplicar ese criterio metodológico a Platón. André Laks (2010) advierte que su tarea se inscribe en realidad en una tradición reconocible<sup>15</sup>, uno de cuyos representantes, Jakob Thomasius, había formulado el

---

<sup>10</sup> Sobre el relativo “olvido” de Platón en el siglo XVI, y su discusión casi exclusivamente en ámbito teológico, cf. también Santozki, 2004: 31, n. 74 (hay edición posterior, en Berlin-Boston, De Gruyter, 2006; aquí, citado según la primera versión).

<sup>11</sup> Sobre las implicancias de la noción de “sistema de filosofía”, cf. Catana (2008).

<sup>12</sup> Cf. Santozki, 2004, p. 36, quien recuerda a propósito la obra de Jacob Engels, *Versuch einer Methode, die Vernunftlehre aus Platonischen Dialogen zu entwickeln* (1780) y la traducción de Friedrich Gedike de cuatro diálogos de Platón.

<sup>13</sup> Cf. F. Ferrari, “Quando, come e perche nacque il platonismo”, *Athenaeum* 100, 2012, 71-92, esp. pp. 77-88 (“Strategie di sistematizzazione”).

<sup>14</sup> Sobre la última tentativa conocida de reconstruir el sistema de la filosofía de Platón, en el siglo XX, a partir de las doctrinas no escritas, cf. H.-J. Krämer, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, Caracas, Monte Avila, 1996 (trad. del original italiano, de 1982). Cf. también las visiones críticas de L. Brisson, C. Gill, M. Isnardi Parente, y otros, en *Methexis* vol. VI, 1993.

<sup>15</sup> Cf. también Laks (2021).

principio *ad veros fontes*, cuya máxima –buscar las fuentes, y las corrientes para determinar las fuentes– se retoma en las consideraciones preliminares de la *Historia critica*<sup>16</sup>. Sin embargo, a muy poco de andar, el método de Brucker sufre importantes replanteos: las fuentes se amplían considerablemente, “al propio Platón y a sus intérpretes más cercanos”<sup>17</sup>; e incluso muy pronto se confía “la guía del viaje” a algún otro autor que reconozca “el orden y las conexiones de la filosofía platónica”<sup>18</sup>. Brucker explica este cambio de rumbo por la dificultad de la forma dialógica, que enmascara la auténtica filosofía (Neschke, 1992), y por la oscuridad e irracionalidad del propio autor, arraigadas en su esencial sincretismo que mezcla lo que se debería distinguir (Laks, 2010: 354-355). Así, a falta de herramientas conceptuales más adecuadas, termina encomendado el *Timeo* –diálogo de gran interés para quien busca un sistema platónico– a los intérpretes de época imperial, cuya visión está atravesada ya por reelaboraciones peripatéticas, estoicas y judeocristianas. Reintroduce así dosis enormes del sincretismo que pretendía evitar.

La dificultad de Brucker con el *Timeo* no es menor. La comprensión filosófica del diálogo sigue siendo hoy motivo de controversia en muchos aspectos. En lo temático, ha sido fuente de inspiración para quienes fortalecieron la visión del Platón mistificante y también para quienes encontraron allí un núcleo escéptico, tanto antiguos como modernos. Y en un contexto complejo de la transmisión de los diálogos, dado el relativo eclipse de la obra de Platón en ese periodo<sup>19</sup>, el *Timeo* constituye un caso de circulación particularmente errática<sup>20</sup>.

---

<sup>16</sup> *Quaerendi sunt fontes, ubi haberi possunt proximi, et examinandi ad fontes rivuli* (*Historia critica*, p. 676).

<sup>17</sup> *Quantum licet, Platonem ipsum et Platonis interpretes ipsi propiores audiemus* (*Historia critica*, p. 692).

<sup>18</sup> Brucker, *Historia critica*, p. 669: *qui, ut omnium optime ad ordinem nexumque philosophiae Platonicae attendit, ita dux erit in itinere...* Entre otros intérpretes *confiables*, Brucker acude a Cicerón, Apuleyo, Alcinoos; luego a Calcidio, Diógenes Laercio y Plutarco; más adelante a Séneca, Justino Mártir, Ps. Orígenes, aunque sin señalar las interpretaciones diversas, a veces contrarias, que unos y otros tienen sobre el *Timeo*.

<sup>19</sup> Cf. Santozki (2004: 31): "En el transcurso del siglo XVII y principios del XVIII, Platón fue prácticamente olvidado (...). Desde fines del siglo XVII, en realidad sólo se encuentra una discusión sostenida sobre Platón en contextos teológicos, en los que se discute el tema de la compatibilidad del platonismo con el cristianismo".

<sup>20</sup> En Alemania, incluso la demorada edición de Fischer de los diálogos, que culminó en 1776, no incluía al *Timeo*. Las ediciones de este diálogo prácticamente saltan del siglo XVI a comienzos del siglo XIX. Cf. Henri Martin, *Etudes sur le Timée de Platon*, Paris, 1841.

### III.

Brucker llega a detectar la tensión entre su vocación sistematizadora (que –acaso para evitar las distorsiones escolásticas y renacentistas<sup>21</sup>– abrevia en reducciones previas, de época tardoantigua), y un texto cargado de esquemas explicativos diversos que se resiste a ser reducido. Hace explícita una primera dificultad al tratar de conciliar entre el dualismo básico que identifica dos principios “primeros e incorruptibles”: la materia desordenada y el dios que la ordena, tal como plantea Diógenes Laercio<sup>22</sup>, y la distinción platónica entre tres principios, ya que a los dos mencionados “habrá que agregar las Ideas”<sup>23</sup>. Vislumbra Brucker el problema exegético que comportan las Ideas, concebidas como entidades trascendentes, “seres reales” (*óntos ónta*), o como pensamientos en la mente divina, tal como las interpreta Alcinoos<sup>24</sup>. Además hay otro esquema triádico, y Brucker también parece dudar entre seguir a las fuentes que entienden “el orden y las conexiones” del pensamiento platónico, y consideran principios a la divinidad demiúrgica, la materia y las Ideas; o seguir al *Timeo* cuando “distingue entre Dios, la materia y el universo”, una tríada notablemente diferente. El texto que Brucker tiene en mente (aunque no cita allí explícitamente) dice así:

Demos entonces, según mi voto, una síntesis razonada de lo principal de mi argumento: hay ser (*ón*), espacio (*chóran*) y devenir (*génesis*), una tríada de tres, incluso antes de que naciera el universo (*Ti.* 52d)<sup>25</sup>.

Como corolario de un razonamiento que ocupa no menos de seis páginas (*Ti.* 47d-53d), *Timeo* amplía la dicotomía propuesta al comienzo del diálogo entre ser y devenir (*Ti.* 27d-28a) y distingue ahora entre tres “especies” (*eídē*) o “géneros” (*géne*). Su enfática redundancia en el aspecto triádico desdice el dualismo afirmado por Diógenes Laercio<sup>26</sup>. A un lector familiarizado con el diálogo y su historia no le costaría reconocer la transformación del *espacio* o *receptáculo* en “materia”<sup>27</sup>; ni tampoco la del *ser* en “dios” (aunque las “Ideas” serían candidatas igualmente

---

<sup>21</sup> Brucker advierte, en efecto, las posibles deformaciones del neoplatonismo florentino, de talento pitagorizante: los comentarios y notas de Ficino y Serranus, dice, deben “leerse con cautela”.

<sup>22</sup> En *Historia crítica*, p. 679 se resume, parafraseándolo, VFI III 69: “El propio Platón en el *Timeo* expresa la misma doctrina prácticamente en los mismos términos”, escribe Brucker, invirtiendo la carga de la prueba (el original parece tener que adecuarse al intérprete posterior y no viceversa). Cf. Laks (2010: 356).

<sup>23</sup> Tres principios admiten, entre otros, Alcinoos (*Didask.* XI), pseudo Plutarco (*Epit.*, 1.3 878b1-7) y Estobeo (*Ecl.* 1.10.16).

<sup>24</sup> En el *Didaskalikós*, Alcinoos sigue una línea que podría haber surgido en el siglo I aC. Sobre la plausibilidad de que haya surgido de una combinación de la letra del *Timeo* con dogmas estoicos, cf. Sharples (1999).

<sup>25</sup> Las traducciones de los pasajes y citas, salvo cuando se indica lo contrario, son propias.

<sup>26</sup> La aparente contradicción se desdibuja cuando se considera al dualismo (ser/devenir) como condiciones del obrar inteligente y al esquema triádico como exigencia de toda explicación de lo corpóreo.

<sup>27</sup> Una metamorfosis que tiene su origen en el análisis que propone Aristóteles en *Física* IV 1-2.

válidas para esa categoría: *ser*). Por su parte, el “universo” toma el lugar del *devenir*, tal como sugiere Timeo, con la metáfora biológica: el *ser* es padre, el *espacio/materia* es la madre y el *universo* es el vástago (*Ti.* 50d). Así, ser, devenir y espacio resultan ser géneros o clases que a veces Platón considera desde una perspectiva intensional (como en *Ti.* 27d-28a: “¿Qué es lo [característico de algo] que siempre es y carece de devenir...?”) y otras veces, de manera extensional, identificando a las entidades o realidades que cumplen esas características (como en *Ti.* 51b-c: “Acaso existe algún fuego en sí y por sí y así también todas las cosas sobre las cuales siempre discutimos cada una de ellas es en sí y por sí misma?”)<sup>28</sup>.

Es una pena que Brucker, llamado a ser fuente de tanta importancia en la recepción kantiana de Platón, no se haya adentrado aquí en el texto, en el que se puede vislumbrar una concepción de las Ideas como clases (a la manera de estructuras, o incluso de leyes)<sup>29</sup>, en lugar de ceñirse a la comprensión de las Ideas como contenidos mentales de la divinidad, típica de Alcinoos y otros autores medioplatónicos, respecto de los cuales el propio Brucker advierte con tanta lucidez<sup>30</sup>. Justamente el elemento místico de Platón, del cual Kant busca distanciarse, aparece referido, tanto en la *Historia crítica* como en la obra kantiana, siempre mediante la reconducción de las Ideas a pensamientos de Dios<sup>31</sup>, algo que nunca se afirma en el *Timeo*, ni en ningún otro diálogo.

Ahora, como bien advierte Neschke, Brucker “es muy consciente” de que esta comprensión de las Ideas como pensamientos de la divinidad “se contradice con el testimonio de los diálogos, según el cual las Ideas tienen una existencia independiente”, pero atribuye esta incoherencia “a la oscuridad de Platón” (1992: 398). Así, Brucker termina confiando la interpretación de las Ideas, en el *Timeo*, al manual de Alcinoos, pieza clave en la fijación de la tesis mistificante que remite a Dios. Una inmersión más directa en el texto podría haber detectado, en el pasaje inmediatamente anterior al recién citado, *Ti.* 51b-d, el único *argumento* que Platón ofrece

---

<sup>28</sup> Cf. D. Zeyl y B. Sattler (2022).

<sup>29</sup> Recientemente, John Dillon insistió en que una comprensión de las Ideas como patrones o leyes impresas sobre el espacio/materia es razonable y “contó con la aprobación de la gran mayoría de los sucesores de Platón, empezando por sus herederos inmediatos, Espeusipo y Jenócrates” (2017: 201).

<sup>30</sup> Cf. en *Historia crítica*, las reticencias de Brucker frente a la “adulteración” de la “escuela alejandrina” – autores que hoy incluimos en la categoría más amplia de medioplatónicos–, que intentaron “amoldar” la filosofía de Platón al pensamiento egipcio, a la sabiduría oriental y a las creencias sagradas judeocristianas. También la referencia a “la confusión de los platónicos posteriores”, y al error de quienes “quieren hacer coincidir a Moisés con Platón”. Cf., entre otros *loci*, *Historia crítica* p. 638. Como se verá aquí más adelante, Kant hace suya esa desconfianza respecto de las interpretaciones del platonismo posterior.

<sup>31</sup> *KrV* A568/B596: “Lo que para nosotros es un ideal era para Platón una idea del entendimiento divino, un objeto singular en la intuición pura de él, lo más perfecto de cada especie de entes posibles, y el fundamento originario de todas las copias en el fenómeno”. (Traducción de Mario Caimi, en I. Kant, *Crítica de la razón pura* (traducción, notas e introducción de M. C.), Buenos Aires, Colihue, 2007).

en favor de la existencia de Ideas. Si bien se trata de una analogía, una distinción “breve y contundente”, y no de una explicación exhaustiva, lo cierto es que el único pasaje en que Platón intenta *deducir* la existencia de Ideas, y se las deduce del hecho de que los seres humanos tenemos dos formas diferentes de conocer:

Si la inteligencia y la opinión verdadera son dos géneros, sin duda alguna [existen] estas [cosas] que son en sí, formas imperceptibles por nosotros, sólo inteligibles; pero si, tal como les parece a algunos, la opinión verdadera no difiere en nada de la inteligencia, tenemos que considerar que todo lo que percibimos a través del cuerpo es lo más firme. Pero hay que decir que aquellas [facultades cognitivas] son dos, porque se han generado de manera separada y se dan de manera desemejante (*Ti.* 51d-e).

De aquí se sigue que es “forzoso acordar” (*homologetéon*) que existe una clase o especie (*eídos*) cuyos miembros, las Ideas (o formas: lo “en sí”), siempre se encuentran de la misma manera, ingénitas, indestructibles, inalterables, imperceptibles. También que hay entidades sensibles y –se añade– entidades de un tercer género: el de la configuración espacial<sup>32</sup>. Esta comprensión de la Idea –cuya necesaria existencia deriva de la propia naturaleza del conocimiento humano, con sus dos modos radicalmente diversos, tanto en lo que hace a su facultad como a los objetos a los que cada uno de ellos se dirige– podría haber sido de gran interés en el debate metafísico del siglo XVIII.

#### IV.

El otro elemento que llama la atención en la síntesis de Brucker es la manera en que se transmite la enseñanza teológica fundamental del *Timeo*. Leemos en la *Historia crítica*:

El principio opuesto a la materia, en el sistema de Platón, es dios. Enseñó que hay una causa inteligente, que es el origen de todo ser espiritual y quien forma el mundo material. Afirmó que la naturaleza de este gran ser es difícil de descubrir, y una vez descubierta, imposible de divulgar. La existencia de dios se infiere a partir de las marcas de inteligencia que aparecen en la forma y arreglos de los cuerpos en el mundo visible; y de la unidad del sistema material él concluyó que la mente por la cual este se formó debe ser una (*Historia crítica*, p. 676).

---

<sup>32</sup> Cf. el desarrollo completo en *Ti.* 52a-b.

Lo dicho en el *Timeo* es diferente<sup>33</sup>. Se afirma que de “la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo” surgirá la posibilidad de “aplicarlas a las [revoluciones] del entendimiento”<sup>34</sup>, para incidir en el orden interno, mental, “imitando las revoluciones estables del dios” (*Ti.* 47b-c). Pero esto no *prueba* la existencia de dios. De hecho, en este diálogo ni se *demuestra* por deducción ni por inferencia, sino que la existencia de un dios bueno e inteligente se *acepta* al final de un razonamiento que afirma: (1) que hay algo que es y algo que deviene/se genera; (2) que “todo lo generado se genera por una causa” (*Ti.* 28a y 28e); y (3) que “encontrar al artífice y padre de este universo no sólo es tarea [difícil], sino que, además, una vez encontrado, es imposible comunicárselo a todos (*heureîn te êrgon kai heurônta eis pântas adýnaton lêgein*)” (*Ti.* 28c). Brucker cita dos veces esta frase: en una enfatiza la imposibilidad de divulgar; en la otra invoca incluso motivos religiosos de esa prohibición<sup>35</sup>. El original sólo niega la posibilidad de una comunicación universal (*eis pântas*) pero no incluye nada esotérico ni sagrado. Al contrario, incluso mientras enuncia la dificultad de encontrar y definir a la causa, se ofrecen ya varias pistas: el dios es artífice, es padre, y es “la mejor de las causas”, ya que obra tomando a la inteligencia como modelo (*Ti.* 29a-b).

Ahora, justo aquí, delante de la dificultad que propone el tema de la causa del universo en su conjunto –un problema que el *Timeo* retoma del importante planteo previo en el *Fedón*<sup>36</sup>–, Platón introduce un llamado a la prudencia epistémica: un excursus metodológico en el que se advierte la peculiaridad de las explicaciones que seguirán, “acerca de los dioses y de la generación del universo”, ya que ellas pueden no ser “total y completamente exactas”, aunque sí esforzadamente próximas a la verdad. Esta limitación, se aclara, obedece a la singularidad del tema tratado y sobre todo a las limitaciones cognitivas humanas:

hay que contentarse y recordar que yo, el que explica, y ustedes, los jueces, tenemos una naturaleza humana, de manera tal que respecto de estos temas

---

<sup>33</sup> El mensaje de los otros pasajes del *corpus* referidos aquí por Brucker también parece ser diverso. Por ejemplo, *Leyes* X 886a no concluye la existencia de dios a partir del orden del cosmos sino que, en el marco de la polémica contra el ateísmo, se dice que los astros son divinidades y que la mayoría de los griegos cree en dioses.

<sup>34</sup> Revoluciones internas: circuitos por los que circulan la sangre, el aire y la actividad mental. Cf. Jouanna (2012).

<sup>35</sup> Cf. *Historia critica*: “es imposible –incluso ha de ser impío– exponer el descubrimiento a la comprensión vulgar”. Esta expresión, que Brucker remite a la versión que da Joannes Serranus de *Ti.* 28c, ilustra a su juicio el modo esotérico en que Platón concebía la filosofía.

<sup>36</sup> La llamada autobiografía de Sócrates, *Fd.* 95a-102a, surgía por la inquietud que lo perseguía desde su juventud: responder a la pregunta de *por qué todo se genera, por qué se corrompe, por qué es o existe*. Cf. aquí, más adelante.

conviene que *aceptemos* un relato *verosímil* (*tòn eikóta mûthon apodechomévous*) y que no investiguemos más allá de esto (*Ti.* 29c-d, el subrayado es mío).

Hecha esta importante precisión sobre los límites del modo humano de conocer, Platón en la voz de Timeo formula su convicción teológica, partiendo de una pregunta básica: ¿por qué causa el que compuso este universo lo compuso? La respuesta es que por ser bueno y al no tener envidia en absoluto, “el dios quiso que todas las cosas fueran buenas y que, en la medida de lo posible, nada fuera malo”, por eso llevó todo “del desorden al orden, ya que consideró que éste era absolutamente mejor que aquél” (*Ti.* 29e-30b). La validez epistémica de esta certidumbre crucial no proviene de una prueba demostrativa, sea deducción o inferencia, ni de una prueba empírica:

De la manera más correcta se podría *aceptar* (*apodechoit'án*), –puesto que se lo *acepta* de hombres sabios (*par'andrôn phronímon apodechomévous*)– que éste es por encima de todos el principio más importante (*archên kyriotátên*) del devenir y del cosmos. (*Ti.* 29e-30a, el subrayado es mío)

Subrayo en estos dos breves pasajes del *Timeo* recién citados la triple ocurrencia del verbo *apodéchomai*, que significa “aceptar” una enseñanza o un relato<sup>37</sup>, “admitir”, “creer”, incluso “conformarse”<sup>38</sup>. Se trata de un verbo de uso frecuente en diálogos tempranos, en el contexto de una conversación o ejercicio refutativo para dar cuenta de la admisión y conformidad frente a la tesis rival. En los diálogos de madurez se emplea en sentido análogo, al cabo de una indagación dialógica, para indicar la renuncia a ulteriores revisiones, con el significado de “estar satisfecho” con la conclusión o respuesta lograda. En el contexto del *Timeo*: planteados los límites del conocimiento humano, Platón funda la certidumbre del orden teleológico de la naturaleza en una sabiduría humana, práctica<sup>39</sup>, que nos precede, que se acepta con respeto, y de la cual pende el relato explicativo *eikós*.

Subrayo también este término, *eikós*, que figura en *Ti.* 29d, y que siguiendo sus usos retóricos se suele traducir como “verosímil”, “probable”, “razonable”<sup>40</sup>, para observar que, como participio perfecto del verbo *éiika* –“pensar”, “creer”, “imaginar”, “figurar[se]”, incluye una alusión a lo que es imagen o imaginado, es decir, a los usos imaginativos de la intelección. Entiendo que la fundamentación de la causa teleológica en el *Timeo* también podría haber resultado de interés a Kant.

---

<sup>37</sup> Como en *Protágoras* 323c, *Crátilo* 430d, *Banquete* 194d, *República* 531e.

<sup>38</sup> Como en *Fedón* 96e y *República* 329e.

<sup>39</sup> Esa sabiduría es la de hombres *phronímous*, es decir, no se trata de una sabiduría puramente teórica o contemplativa sino que incluye necesariamente una dimensión práctica. Sobre el matiz práctico que el término *phronesis* adopta ya en Platón, cf. Buff (1962: 66-101). Menos enfático, Berti (2013: 20-21).

<sup>40</sup> Sobre el *lógos eikós* y su herencia retórico-forense, cf. Johansen (2006: 52).

## V.

En años recientes, la tesis de la total dependencia de Kant respecto de Brucker en lo que hace a su conocimiento de Platón –tesis que desde 1935 se había considerado indiscutible<sup>41</sup>– tuvo que ser matizada. Por un lado, Kant menciona la traducción al alemán de *Menón*, *Critón* y los dos *Alcibiades*<sup>42</sup>, y en las *Lecciones de Lógica* la recomienda a sus alumnos para que aprendan de ella el “método socrático”<sup>43</sup>. Por otro lado, Manfred Baum detectó una alusión al *Fedro* en la “Solución crítica del conflicto cosmológico de la razón consigo misma” (*KrV* B525 y ss.), en la referencia a Zenón y a su modo de argumentar (2019: 129). Por último, el platonista Rafael Ferber identificó pasajes en *Acerca de un tono exaltado adoptado recientemente en filosofía (VAVT)*, de 1796, en los que Kant “parece referirse a la *ipsissima verba* de Platón” (2020: 296). En ese ensayo, Kant polemiza con Johann Georg Schlosser a propósito de un comentario que éste había deslizado contra “la nueva filosofía alemana”, en las notas a su traducción de las epístolas platónicas; es en ese marco que refiere a un pasaje de la Carta VII<sup>44</sup>, y también a un importante pasaje del *Fedón*.

Más allá de su contenido biográfico<sup>45</sup>, la Carta VII incluye un excursus filosófico, que ha sido discutido *in extenso* en el ámbito de los estudios platónicos debido a la dificultad que propone su clasificación gnoseológica a la luz de otros desarrollos del *corpus*. En la Carta VII se afirma que para que se produzca el conocimiento deben darse cinco elementos: el nombre, el *lógos*, la imagen, el conocimiento y “en quinto lugar: el objeto en sí, cognoscible y verdadero” (*bó dē gnostón te kai alethós estin ón*) (Carta VII, 342a-b). Schlosser toma a este quinto elemento como la Idea, o la realidad metafísica, que no se puede captar de manera directa pero sí puede ser intuita. Según su lectura, con tendencia a la mistificación, la “contemplación directa” de nuestros principios de acción internos y de nuestra sensibilidad nos da “derecho a extraer una conclusión analógica sobre los objetos externos”. Habla de la “verdad guía” que nos “ilumina”, y dice que ese arrebató nos puede llevar hasta “el velo de Isis”, casi hasta tocarlo y aun adivinar “la silueta de la diosa debajo de él”, empleando la conocida metáfora de la naturaleza como una divinidad que cubre

<sup>41</sup> Se reitera, entre otros, en Santozki (2004).

<sup>42</sup> Cf. Friedrich Gedike, *Vier Dialogen des Plato: Menon, Kriton und beyde Alcibiades* (1780).

<sup>43</sup> Cf. Baum (2019: 126), y los estudios de W. Stark y R. Brandt allí citados.

<sup>44</sup> Schlosser publicó en 1792 *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*, su traducción alemana de las epístolas. En 1795, dio a conocer una segunda edición (en Königsberg) y en el prefacio a esta desliza la crítica a Kant, sin mencionarlo. Cf. Ferber (2020: 301).

<sup>45</sup> Dentro del epistolario, cuya autenticidad se cuestionaba ya en la Antigüedad, la Carta VII es la única que tiene alguna probabilidad de haber sido redactada por Platón, enteramente o en parte. En los estudios platónicos, esta discusión (que alcanzó picos de intensidad en el siglo XX) parece inclinar hoy la balanza hacia el lado de la autenticidad. Cf. Butti de Lima (2015: 23-33).

sus secretos con un velo y se resiste a ser profanada por la sabiduría humana. Schlosser considera que “la nueva filosofía alemana” (...) arroja un nuevo velo sobre el anterior, o hace que la diosa desaparezca de modo que ya a nadie se le ocurra preguntar por ella”.

Kant lee estas palabras como un ataque a la filosofía crítica y reacciona. En *Acerca de un tono exaltado...* acusa a Schlosser de “filosofar bajo la influencia de un *sentimiento superior*”<sup>46</sup>, y de hablar con “ínfulas”, con un tono “de soberano” que, a diferencia de quien trabaja de filosofar y debe esforzarse por probar sus conclusiones, “está eximido de la molestia de validar su título de propiedad”. Ese “tono exaltado” es de “mistagogo”. Propio del “sectario” que se vale de la equivocada idea de la filosofía como un “misterio” para así introducir entre las esferas de validación cognitiva –saber, creencia y opinión– un “presentimiento de lo suprasensible”, de carácter “místico”, gestionado en lo pedagógico por una logia<sup>47</sup>. En rigor, advierte Kant, la propuesta de Schlosser consiste en “un salto (*salto mortale*) de los conceptos a lo impensable”: una promesa que para la filosofía es imposible de cumplir. En cuanto a “la diosa velada”, la única ante cuya majestad debemos inclinarnos, la realidad suprasensible o diosa velada, “no se nos presenta en *lógoi* de la razón teórica”, replica Kant, sino “en un *lógos* de lo práctico: la ley moral en nosotros” (*VAVT* A422).

Kant no se detiene en los detalles de la Carta VII, ni en una discusión sobre la comprensión en clave mística del excursus filosófico, que puede leerse –como es más habitual hoy– de manera escéptica o racionalista<sup>48</sup>: su objetivo es la defensa de la filosofía crítica, y en ella Platón juega un doble papel. Por un lado, fue “padre de toda exaltación mística en la filosofía”, pero por otro lado Kant distingue aquí entre “el académico” y “el Platón de las Cartas” (el que traduce Schlosser). El Platón *académico*, no obstante su responsabilidad en la génesis del hábito mistificante, puede ser en parte exculpado del embate contra los modos válidos de conocimiento filosófico ya que:

sólo utilizaba sus intuiciones intelectuales de modo regresivo, para explicar la posibilidad de un conocimiento sintético a priori, y no de un modo progresivo, para ampliarlo en virtud de ideas legibles en el entendimiento divino (*VAVT* A408 -trad. de Carlos Másmela, empleada –a veces con modificaciones– en las citas de *VATV*).

El Platón genuino, “el viejo Platón”, es decir, el que no ha sido deformado ni por la tradición platónica de época imperial ni por el autor de la Carta, comparte con el proyecto crítico la conciencia de la necesidad de un fundamento para la operación del entendimiento. Quienes

---

<sup>46</sup> Kant cita a Schlosser (*Platos Briefe...*, p. 194): “La filosofía tiene sus misterios sólo accesibles por el sentimiento”.

<sup>47</sup> Sobre el interés político de la polémica a raíz del alto compromiso de Schlosser con la masonería, cf. Ferber (2020: 304).

<sup>48</sup> Para una interpretación racionalista, cf. Trabattoni (1994).

imaginan Ideas en el intelecto divino son, en cambio, “el Platón de las Cartas” y los “nuevos platónicos”<sup>49</sup>, a los que se acodan en el siglo XVIII “el filósofo del sentimiento puesto a platonizar” y su “pseudo Platón”<sup>50</sup>. Kant emplea aquella lúcida herramienta de análisis de Brucker que discriminaba entre platónicos “de Alejandría” o “de escuelas posteriores”, responsables de haber “adulterado” y creado “confusión” en la comprensión de Platón. Como se vio, en la *Historia critica* no se llega a usar esa distinción de manera consistente, pero es evidente que el trabajo de Brucker no era mero sembrar jardines de Adonis.

## VI.

La polémica de Kant con Schlosser revela, por último, su “familiaridad”<sup>51</sup> con un pasaje muy puntual del *Fedón*, que forma parte de la *autobiografía intelectual* que relata el Sócrates platónico<sup>52</sup>, en la que se distingue por primera vez entre causalidad mecánica y teleológica, y que por esto mismo resulta de interés para la discusión filosófica del siglo XVIII. Dice allí un Sócrates a punto de morir que cuando era joven buscaba respuesta a la pregunta *por qué todo se genera, por qué se corrompe, por qué es (o existe)* pero se decepcionó con la explicación materialista-mecanicista. Por eso emprendió una “segunda navegación”<sup>53</sup>, refugiándose “en los *lógoi*”. Ese refugio en explicaciones de orden lógico-conceptual, es sabido, llevará a la postulación de Ideas. Pero antes de proponer la “hipótesis” de las Ideas, se ilustra el cambio de rumbo que tomó la búsqueda con una analogía. Los que estudian los eclipses no miran directamente al sol porque se quedan ciegos, por eso “examinan su imagen en el agua” o en algún otro reflejo. Y sigue:

También yo pensé algo así, y temí que pudiera cegar completamente mi alma, si miraba hacia las cosas con los ojos y trataba de captarlas por medio de cada una de las percepciones. Me pareció entonces que convenía refugiarme en los *lógoi* y examinar en ellos la verdad de las cosas existentes (*Fd.* 99d-e -traducción de A. Vigo).

---

<sup>49</sup> Se trata de platónicos de época posterior (época imperial o acaso renacentista), “a quienes la filosofía alemana en ese momento se acercaba” para fortalecer su lectura intuicionista, según Ferber (2020: 305).

<sup>50</sup> Cf. *VAVT* A409-A410.

<sup>51</sup> La expresión es de Ferber (2020: 305 y ss). Se debe recordar que Moses Mendelssohn había publicado *Fedón o sobre la inmortalidad del alma* en 1767. En *KrV*, en su discusión de la sustancialidad del alma, Kant le dedica algunas páginas. A juicio de Klaus Reich, el trabajo de Mendelssohn inspiró el interés kantiano por Platón; cf. Reich (1935: 15).

<sup>52</sup> Cf. *Fd.* 95a-102a.

<sup>53</sup> *Fd.* 99c-d. Heimsoeth (1965: 356) confunde esta referencia a la analogía del eclipse del *Fedón* y la menciona como si fuera una alusión a la alegoría de la caverna en *República* VII.

En *VAVT*, Kant cita a Schlosser, quien en su “nuevo lenguaje místico-platónico” se aventura en otra metáfora solar: “toda la filosofía de los hombres sólo puede describir la aurora, [mientras que] el sol tiene que ser presentido”<sup>54</sup>. Pero Kant protesta: no hay forma de presentir al sol si antes no se lo ha visto; pero aun quien nunca hubiera visto el sol (en un sitio siempre nublado, por ejemplo) podría no obstante “conjeturar acerca de ello” por medio de hipótesis y dar en el blanco. Entonces, la referencia implícita de Kant al *Fedón*, y la objeción a los “nuevos platónicos”:

En realidad, mirar directamente el sol (lo suprasensible) sin quedar ciego, es imposible, pero verlo en el reflejo (de la razón que ilumina moralmente el alma) y por lo demás de manera suficiente desde el punto de vista práctico, como lo hace el viejo Platón, es completamente viable. Por el contrario, los nuevos platónicos “no nos dan seguramente más que un sol de teatro” [Idem]<sup>55</sup>, porque quieren engañarnos por medio de sentimientos (presentimientos), es decir, únicamente por medio de lo subjetivo, que no da ningún concepto de objeto en absoluto, para hacemos perseverar en la ilusión de un conocimiento de lo objetivo, lo cual queda irremediabilmente expuesto al delirio (*VAVT* A409, A410- trad. de C. Másmela, con modificaciones).

Kant adopta la comparación de Platón porque cree que le permite llevar agua a su molino crítico. Para él la realidad suprasensible no puede captarse con el entendimiento, y parece interpretar que Platón coincide con él hasta cierto punto, ya que en la analogía del eclipse advierte contra la posibilidad de enceguecer el alma por la extraviada pretensión de un acceso directo, es decir, intuitivo<sup>56</sup>. El sol –la realidad suprasensible– sigue siendo parte del campo de interés filosófico, y esto es así para Kant no menos que para Platón, por más que ciertamente difieren respecto de qué los espera cuando la “segunda navegación” los deje en puerto (para seguir con las imágenes platónicas que se superponen unas a otras en el pasaje del *Fedón*). A diferencia del Sócrates platónico, señala Ferber, Kant no se refugia en *lógoi*, porque confía en que será posible encontrar esa realidad suprasensible si se la reconoce de manera adecuada “como reflejo del sentimiento de respeto con propósito práctico”<sup>57</sup>.

Ahora bien, lo que Kant correctamente subraya al retomar la imagen del eclipse es en realidad la metáfora mayor de la cual esta otra (la de quedarse ciego por imprudencia o temeridad epistémica) es sólo un apéndice. Me refiero a la analogía central de la autobiografía, la que pone

---

<sup>54</sup> Schlosser, *Platos Briefe...* p. 191.

<sup>55</sup> La cita es de Schlosser.

<sup>56</sup> Por cierto, en el pasaje del *Fedón*, el refugio en *lógoi* que postula Ideas a la manera de hipótesis o suposiciones de base, no consiste en una intuición ni una iluminación, sino que involucra un esforzado método de examen dialéctico, es decir, refutativo, de las hipótesis. Cf. al respecto el análisis de Alejandro Vigo, *Platón, Fedón* (Traducción, notas e introducción de A. V.), Buenos Aires, Colihue, 2009, esp. pp. 136-137 y 249.

<sup>57</sup> Cf. Ferber (2020: 305).

en paralelo dos tipos de explicación en ámbito natural, una mecanicista-materialista y otra teleológica, con las opciones de la mente que razona frente a un dilema moral. Ante la situación límite de tener que beber la cicuta, Sócrates podría fugarse o podría –como de hecho hace– quedarse conversando tranquilamente con sus amigos hasta que llegue el momento de decir adiós. Si alguien preguntara entonces *¿por qué Sócrates decidió hacer lo segundo?* –razona Platón– la explicación mecanicista (la posición de huesos, tendones, aparato fonológico, etc.) no sería suficiente, ya que los mismos mecanismos son condición de cualquiera de las dos alternativas en juego. La causa verdadera (o explicación verdadera<sup>58</sup>) tiene que dar cuenta de “lo mejor para cada cosa y el bien común a todas”<sup>59</sup>. Y esa es la verdadera respuesta al por qué. En su escrito de la vejez, Kant adopta el esquema general de la analogía del *Fedón* reivindicando la presencia del bien suprasensible, como “reflejo” que protege contra toda ceguera, en la elección moral racional.

Dos corolarios sobre esto. Uno muy evidente. En sus últimos años, Kant se coloca junto al “viejo Platón” como férrea línea de defensa contra la filosofía de tono mistificador. El padre de toda mistificación vuelve sus armas hacia su criatura monstruosa. Otro corolario, un poco más especulativo: resulta difícil comprender cómo podría llevarse a cabo este empleo tan específico de las dos analogías, la del eclipse y la de los dos tipos de explicación, si Kant no hubiese contado con algo más que “familiaridad”: con una reflexión razonada del pasaje del *Fedón*.

## VII.

A modo de conclusión. El conocimiento que Kant revela de Platón proviene de fuentes diversas y se despliega en contextos heterogéneos. Kant acude al filósofo antiguo con propósitos

---

<sup>58</sup> La palabra *aitía*, que se emplea en este pasaje, puede significar tanto “causa” como “explicación”; cf. Sedley (1998) y Vlastos (1969).

<sup>59</sup> *Fd.* 98b; cf. la recurrencia de la referencia a lo bueno y lo mejor en todo el pasaje, desde 97c y ss. En el comentario a este pasaje, Vigo (2009: 141-142) observa que en el planteo de dos tipos de causa en el *Fedón*, Platón advierte acerca “un *aspecto estructural* de gran importancia, a saber: que una explicación realmente suficiente de los fenómenos naturales no podrá prescindir de un aspecto de integración reflexiva de las explicaciones formuladas en términos puramente mecánicos en contextos explicativos más amplios, que contienen no sólo la referencia a razones específicas de orden lógico-conceptual (...) sino también la referencia de todas y cada una de las explicaciones de ambos tipos a una cierta *unidad de carácter sistemático, anticipada a modo de principio regulativo*, en la cual cada una de ellas encuentra su lugar apropiado y realiza un aporte específico al conocimiento del orden cósmico como un todo” (itálicas mías).

constructivos (en la elaboración de su propio pensamiento), pedagógicos, o polémicos. Su dependencia de Jacob Brucker, aunque fundamental, no deja de ser crítica<sup>60</sup>, y a la vez atenta.

A su vez, en un periodo particularmente complejo de la transmisión de los diálogos, Brucker reconoce el carácter problemático de las exégesis antiguas para la comprensión de la filosofía de Platón. Pero termina confiando en ellas para el análisis del *Timeo*, cuyo argumento sirve en buena medida a su proyecto de reconstruir el sistema platónico. Hemos mostrado con unos pocos ejemplos hasta qué punto la letra del diálogo difiere de la versión que, siguiendo a Alcino y a Diógenes Laercio, brinda la *Historia critica*.

Por otra parte, el análisis de algunos pasajes del ensayo *Acerca de un tono elevado...*, en el que Kant discute la interpretación que brinda Schlosser de la Carta VII, revela algunos rasgos de su lectura de Platón. En primer lugar, su atención a aquellas advertencias de Brucker frente a las “adulteraciones” tardoantiguas del pensamiento platónico; advertencias con las que el propio Brucker no llegó a ser consecuente. Kant atribuye al menos una parte del elemento mistificante del platonismo a un añadido posterior (añadido en el que son solidarios filósofos antiguos y modernos). Pero afirma que este tono mistificante es en parte ajeno al pensamiento del “viejo Platón”. En segundo lugar, su cita velada de la analogía del eclipse, en el *Fedón*, da cuenta no sólo la reflexión de Kant sobre un pasaje decisivo del *corpus*, sino también su convicción del papel rector que juega la *theoría* de Platón en su propia filosofía crítica.

## Bibliografía

- Baum, M. (2019). Kant and Plato: An Introduction. En A. Kim (ed.). *Brill's Companion to German Platonism* (109-130). Leiden-Boston: Brill.
- Berti, E. (2013). La *phronesis* nella filosofia antica. En A. Fidora et al. (eds.). *Phronesis – Prudentia - Klugheit. Das Wissen des Klugen in Mittelalter, Renaissance und Neuzeit*. Porto: Fédération Internationale des Instituts d'Études Médiévales.
- Brucker, J. (1741-1744 y 1767). *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram usque aetatem deducta*. Lipsia: Literis et impensis, Bern: Christoph. Breitkopf.
- Buff, N. (1962). *Phronesis in the Works of Plato's Last Period*. Cornell University.
- Butti de Lima, P. (2015). *Platone, L'utopia del ptere (La settima lettera)*. Venezia: Marsilio.
- Caimi, M. (2007). Kant, *Crítica de la razón pura* (traducción, notas e introducción de M. Caimi). Buenos Aires: Colihue.

---

<sup>60</sup> En las páginas que dedica a la pertinencia de la palabra *idea* para referirse a los “conceptos de la razón pura”, fustiga la incompreensión de Brucker frente a la *República*. Puntualmente, que juzgue inútil la tesis del necesario compromiso del gobernante con las ideas, “con el miserable y dañoso pretexto de la impracticabilidad” (*KrV* A316 / B372-374; trad. de M. Caimi).

- Costa, I. (2024). El Platón de Kant. *Siglo Dieciocho*, 5, 19-37.
- Catana, L. (2008). *The Historiographical Concept 'System of Philosophy'. Its origin, nature, influence and legitimacy*. Leiden-Boston: Brill.
- Dillon, J. (2017). The Platonic Form as *Gesetze*: could Paul Natorp have been right? En K. Corrigan, A. Turner. *Platonism Ancient, Modern and Postmodern* (191-204). Leiden-Boston: Brill.
- Ferber, R. (2020). Platon und Kant. En *id.* *Platonische Aufsätze* (295-312). Berlin: De Gruyter.
- Ferrari, F. (2012). Quando, come e perche nacque il platonismo. *Athenaeum*, 100: 71-92.
- Heidemann, J. (1863). *Platonis de Ideis doctrinam, quomodo Kantius et intellexerit et excoluerit*. Berlin: Schade.
- Heimsoeth, H. (1965). Kant und Platon. *Kant Studien*, 56: 349-372.
- Hemann, F. (1903). Kants Platonismus und Theismus, dargestellt im Gegensatz zu seinem vermeintlichen Pantheismus. *Kant-Studien* 8: 47-96.
- Johansen, T. J. (2006). *Plato's Natural Philosophy. A Study of the Timaeus-Critias*. Cambridge, CUP.
- Jouanna, J. (2012). The Theory of Sensation, Thought and the Soul in the Hippocratic Treatise *Regimen*: Its Connections with Empedocles and Plato's *Timaeus*. En *id.*, *Greek Medicine from Hippocrates to Galen - Selected Papers*, Leiden – Boston: Brill.
- Krämer, H.-J. (1996). *Platón y los fundamentos de la metafísica*. Caracas: Monte Ávila.
- Laks, A. (2010). Éclaircir l'obscurité. Brucker et le syncrétisme platonicien. En A. Neschke-Hentschke (Hrsg.), *Argumenta in dialogos Platonis. Vol. 1: Platoninterpretation Und Ihre Hermeneutik Von Der Antike Bis Zum Beginn Des 19. Jahrhunderts* (352-369). Basel: Schwabe.
- Laks, A. (2021). *Historiographies de la philosophie ancienne. Neuf études*. Paris: Les Belles Lettres.
- Martin, H. (1841). *Etudes sur le Timée de Platon*, 2 vol. Paris: Ladrangue libraire.
- Másmela, C. (1991). Kant, *Acerca de un tono exaltado que recientemente se alza en filosofía* (trad. y notas de C. M.). *Revista Estudios de Filosofía*, 4: 99-112.
- Mollowitz, G. (1935). Kants Platoauffassung. *Kant Studien* 40: 13-67.
- Neschke, A. (1992). Le degré zéro de la philosophie platonicienne. Platon dans l' *Historia critica philosophiae* de J. J. Brucker (1742). *Revue de Métaphysique et de Morale*, 97 (3): 377-400.
- Reich, K. (1935). *Kant und die Ethik der Griechen*. Tübingen: Mohr.
- Santinello, G. (1965). Il problema metodológico nella *Storia critica della filosofia* di Jakob Brucker. En *id.*, *Metaphysica e critica in Kant* (293–315). Bologna: Pàtron.
- Santinello, G., Piaia, G. (eds.). (1979). *Storia delle storie generali della filosofia*. Brescia: La Scuola.
- Santozki, U. (2004). *Die Bedeutung antiker Theorien für die Genese und Systematik von Kants Philosophie. Eine Analyse der drei Kritiken*. Dissertation, Philipps-Universität Marburg.
- Schlosser, J. G. (1795). *Plato's Briefe nebst einer historischen Einleitung und Anmerkungen*. Heidelberg: Friedrich Nikolovius.
- Schmidt-Biggemann W., Stammen, T. (eds.). (1998). *Jacob Brucker (1696-1770): Philosoph und Historiker der europäischen Aufklärung*. Berlin: Akademie.
- Sedley, D. (1998). Platonic Causes. *Phronesis*, 43 (2), 114-132.

- Sharples, R. (1999). Counting Plato's Principles. En L. Ayres (ed.), *The Passionate Intellect. Essays on the transformation of classical traditions presented to Prof. I. G. Kidd* (67-82). New Brunswick-London; Rutgers.
- Trabattoni, F. (1994). *Scrivere nell'anima: dialettica e persuasione in Platone*. Firenze: La Nuova Italia.
- Valentiner, T. (1904). *Kant und die Platonische Philosophie*. Heidelberg: C. Winter.
- Vigo, A. (2009). Platón, *Fedón* (traducción, notas e introducción de A. Vigo). Buenos Aires: Colihue.
- Vlastos, G. (1969). Reasons and causes in the *Phaedo*. *The Philosophical Review*, 78, 291-325.
- Wundt, M. (1941-1942). Die Wiederentdeckung Platons im 18. Jahrhundert. *Blätter für deutsche Philosophie* 15: 149-158.
- Zeyl D. y Sattler, B. (2022). Plato's *Timaeus*. En N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2022 Edition). Recuperado de <https://plato.stanford.edu/archives/sum2022/entries/plato-timaeus/>

### **CV de la autora**

Ivana Costa es doctora en Filosofía por la Universidad de Buenos Aires (UBA). Investigadora y profesora de Historia de la Filosofía Antigua en la UBA y en la Universidad Católica Argentina. Su principal tema de investigación: el pensamiento de Platón y los platonismos antiguos y modernos. Publicó artículos sobre estos temas, y el libro *Había una vez algo real. Ensayo sobre filosofía, hechos y ficciones* (Mardulce, 2019). Tradujo y anotó *El príncipe* de Maquiavelo (Colihue, 2013) y el *Lisis* de Platón (Colihue, 2019). Es miembro de la International Plato Society, y desde 2019, integrante de su comité ejecutivo.