

se al margen de la política militante. Después del 399 a.C., Platón se trasladó a Megara junto con algunos otros socráticos, como huésped de Euclides (probablemente, para evitar posibles persecuciones, como consecuencia de haber formado parte del círculo socrático). No obstante, en Megara no permaneció mucho tiempo.

En el 388 a.C., hacia los cuarenta años de edad, partió de viaje por Italia. (Si es cierto que, como se ha afirmado, Platón también viajó a Egipto y a Cirene, esto debió ocurrir antes del 388 a.C.; sin embargo, la autobiografía que aparece en la *Carta VII* nada nos dice de tales viajes.) Es probable que lo haya impulsado a ir a Italia el deseo de conocer las comunidades de los pitagóricos (como sabemos por la *Carta VII*, conoció a Arquitas). Durante este viaje, Platón fue invitado a Siracusa, en Sicilia, por el tirano Dionisio I. Platón esperaba, con seguridad, inculcar en el tirano el ideal del rey-filósofo (que ya había expuesto básicamente en el *Gorgias*, obra anterior al viaje). En Siracusa Platón chocó muy pronto con el tirano y con su corte (por sostener, precisamente, aquellos principios manifestados en el *Gorgias*). En cambio estableció un fuerte vínculo de amistad con Dión, pariente del tirano, en el que Platón creyó hallar un discípulo capaz de convertirse en rey-filósofo. Dionisio se irritó con Platón hasta el extremo de hacerlo vender como esclavo por un embajador espartano en Egina (quizás, más simplemente, al verse obligado a desembarcar en Egina, que estaba en guerra con Atenas, Platón fue retenido como esclavo). Afortunadamente, fue rescatado por Aníceris de Cirene, que se encontraba en Egina.

A su regreso a Atenas fundó la Academia (en un gimnasio situado en el parque dedicado al héroe Academo, de donde proviene el nombre de Academia), con toda verosimilitud el *Menón* constituye la primera proclamación de la nueva escuela. Muy pronto se consolidó la Academia y reclutó a gran número de jóvenes e, incluso, de hombres ilustres.

En el 367 a.C. Platón efectuó una segunda visita a Sicilia. Dionisio I había muerto y le había sucedido su hijo Dionisio II, quien en opinión de Dión habría podido favorecer mucho más que su padre los propósitos de Platón. Sin embargo, Dionisio II se reveló del mismo talante que su padre. Obligó a Dión a exiliarse, acusándolo de conspirar contra él, y retuvo a Platón casi en calidad de prisionero. Dionisio acabó por dejar en libertad a Platón para que regresase a Atenas, por la única razón de haber emprendido una guerra.

En el 361 a.C. Platón volvió por tercera vez a Sicilia. De regreso a Atenas, encontró allí refugiado a Dión, quien lo convenció de que aceptase una nueva y acuciante invitación de Dionisio (que quería que el filósofo retornase a su corte, para completar su propia preparación filosófica). Empero, el creer que habían cambiado los sentimientos de Dionisio fue un error. Hubiera corrido peligro incluso la vida de Platón, si no hubiesen intervenido Arquitas y los tarentinos, que le salvaron. En el 357 a.C., Dión logrará tomar el poder en Siracusa, pero no durante mucho tiempo; en efecto, fue asesinado en el 353 a.C.).

En el 360 Platón regresa a Atenas y allí permaneció dirigiendo la Academia, hasta su muerte en el 347 a.C.

Los escritos de Platón nos han llegado en su integridad. La ordenación que se les ha impuesto (conocida por nosotros gracias al gramático Trasi-

CAPÍTULO VI

PLATÓN Y LA ACADEMIA ANTIGUA

1. LA CUESTIÓN PLATÓNICA

1.1. *Vida y obras de Platón*

Platón nació en Atenas en 428-427 a.C. Su verdadero nombre era Aristocles; Platón es un sobrenombre añadido, debido según algunos a su vigor físico, o según otros a la amplitud de su estilo o la anchura de su frente (en griego, *platos* significa precisamente amplitud, anchura, extensión). Su padre descendía del rey Codro, mientras que su madre pertenecía a la familia de Solón. Es obvio, pues, que desde muy joven Platón considerase como su ideal la vida política: el nacimiento, la inteligencia, las aptitudes personales, todo lo impulsaba en esta dirección. Se trata de un dato biográfico absolutamente esencial, que incidirá —y en profundidad— sobre la substancia misma de su pensamiento.

Aristóteles nos refiere que Platón primero fue discípulo del heraclitiano Cratilo y, después de Sócrates (el encuentro de Platón con Sócrates se produjo probablemente cuando aquél tenía veinte años). Sin embargo, la intención inicial de Platón al frecuentar a Sócrates fue la misma que la mayoría de los otros jóvenes, y no consistía en transformar la filosofía en objetivo de su propia vida, sino en prepararse mejor para la vida política, a través de la filosofía. Más tarde, los acontecimientos encaminaron en un sentido diferente la vida de Platón.

Platón tuvo un primer contacto directo con la vida política en el 404-403 a.C., cuando tomó el poder la aristocracia y dos allegados suyos —Cármides y Critias— desempeñaron funciones de primera línea en el gobierno oligárquico. No obstante, debió constituir sin duda una experiencia amarga y desilusionadora, a causa de los métodos sectarios y violentos que Platón vio poner en práctica precisamente a aquellos en que había depositado confianza.

Su disgusto, empero, ante los métodos de la política que se practicaba en Atenas debió llegar a un punto culminante en el 399 a.C., cuando Sócrates fue condenado a muerte. De la condena de Sócrates fueron responsables los demócratas, que habían reconquistado el poder. De este modo, Platón se convenció de que por el momento le convenía mantener-

lo) se basa en el contenido de los escritos. Las 36 obras están clasificadas en las nueve tetralogías siguientes:

I: *Eutifrón, Apología de Sócrates, Critón, Fedón*;

II: *Cratilo, Teeteto, Sofista, Político*;

III: *Parménides, Filebo, Banquete, Fedro*;

IV: *Alcibíades I, Alcibíades II, Hiparco, Amantes*;

V: *Teages, Cármides, Laques, Lisis*;

VI: *Eutidemo, Protágoras, Gorgias, Menón*;

VII: *Hipias menor, Hipias mayor, Ion, Menexeno*;

VIII: *Clitofonte, República, Timeo, Critias*;

IX: *Minos, Leyes, Epinomis, Cartas*.

La correcta interpretación y la valoración de estos escritos plantea una serie de complejos problemas, que en conjunto integran lo que se denomina la «cuestión platónica».

1.2. La cuestión de la autenticidad y de la evolución de los escritos

El problema inicial que surge ante los 36 escritos es el siguiente: ¿son todos ellos auténticos, o bien hay algunos que no lo son, y cuáles se hallan en este caso? La crítica del siglo pasado ha trabajado sobre este problema hasta límites increíbles, llegando hasta extremos hipercríticos verdaderamente exagerados (se ha llegado a dudar de la autenticidad de casi todos los diálogos). Más adelante, el problema ha ido perdiendo atractivo y hoy se tiende a considerar que casi todos los diálogos son auténticos o incluso todos ellos.

El segundo problema hace referencia a la cronología de estos escritos. No consiste en un mero problema de erudición, puesto que el pensamiento platónico se fue desarrollando gradualmente, creciendo sobre sí mismo y a veces incluso autocriticándose y autocorrigiéndose. A partir de finales del siglo pasado, y en parte valiéndose del estudio científico de las características de las distintas obras, se ha logrado responder aunque sea parcialmente a dicho interrogante.

Se ha partido de las *Leyes*, que son sin duda el último escrito de Platón y, después de un cuidadoso análisis de las características estilísticas de esta obra, se ha intentado establecer qué otros escritores poseen rasgos similares. Así se ha podido concluir —apelando asimismo a criterios colaterales— que los escritos del último período son, en orden cronológico, los siguientes: *Teeteto, Parménides, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias y Leyes*. Después, se ha podido establecer que la *República* pertenece a la fase central de la producción platónica, que fue precedida por el *Fedón* y por el *Banquete* y seguida por el *Fedro*. Asimismo, se ha logrado comprobar que un grupo de diálogos representa el período de maduración y de paso desde la fase juvenil hasta la fase más original: es verosímil que el *Gorgias* pertenezca al período inmediatamente anterior al primer viaje a Italia y el *Menón* venga inmediatamente después de dicho viaje. Probablemente, también el *Cratilo* pertenece a esta etapa de maduración. El *Protágoras* constituye quizás la coronación de sus primeros años de actividad. La mayor parte de los demás diálogos, sobre todo los breves, son con seguridad escritos juveniles, lo cual nos confirma, por lo demás, la temáti-

ca fielmente socrática que se discute en ellos. Sin duda, es posible que algunos hayan sido retocados y en parte rehechos en los años de madurez. De todos modos, en el actual estado de nuestros conocimientos, una vez comprobado que los llamados «diálogos dialécticos» (*Parménides, Sofista, Político, Filebo*) son obra del último Platón y que los grandes diálogos metafísicos son obras de madurez, aunque siga existiendo una cierta incertidumbre con respecto a los primeros escritos, es posible sin embargo reconstruir el pensamiento platónico de un modo bastante satisfactorio.

La evolución espiritual de Platón avanza de acuerdo con el siguiente itinerario.

En primer término se dedicó a la problemática predominantemente ética (ético-política), partiendo desde el punto exacto al cual había llegado Sócrates. A continuación cayó en la cuenta de la necesidad de recuperar los interrogantes de la filosofía de la *physis*. Sin embargo, la recuperación de los temas onto-cosmológicos de los físicos se produjo de un modo absolutamente original: mediante una auténtica revolución del pensamiento, que el mismo Platón llamó «segunda navegación», es decir, aquella navegación que lo llevó al descubrimiento de lo suprasensible (del ser suprafísico), como veremos en la segunda sección de este capítulo.

El descubrimiento del ser suprasensible y de sus categorías desencadenó un proceso de revisión de una serie de antiguos problemas, y provocó el nacimiento de otros nuevos, que Platón afrontó y ahondó paulatinamente de modo incansable, a través de los diálogos de la madurez y de la ancianidad. Trataremos este tema en el transcurso de la exposición de su pensamiento.

1.3. Los escritos y las doctrinas no escritas: relaciones recíprocas

Sobre todo en el curso de las últimas décadas, ha aparecido un tercer problema: el de las llamadas «doctrinas no escritas», que ha complicado bastante más la cuestión platónica, pero que ha adquirido desde muchos aspectos una importancia decisiva. Muchos autores consideran hoy, en efecto, que de la solución de este problema depende la correcta comprensión del pensamiento platónico en general y de la historia misma del platonismo en la antigüedad.

Algunas fuentes antiguas nos narran que Platón, en el seno de la Academia, desarrolló cursos titulados *Acerca del Bien*, que no quiso poner por escrito. En dichos cursos trataba sobre las realidades últimas y supremas, esto es, sobre los principios primeros, y adiestraba a sus discípulos para que entendiesen tales principios a través de un severo aprendizaje metódico y dialéctico. Platón se hallaba profundamente convencido de que estas realidades últimas y supremas no podían comunicarse si no era a través de la preparación oportuna y de las severas comprobaciones que sólo pueden tener lugar en el diálogo vivo y mediante la oralidad dialéctica.

Platón mismo nos refiere en su *Carta VII*: «El conocimiento de estas cosas no es en absoluto comunicable como los demás conocimientos sino que después de muchas discusiones efectuadas sobre estas cosas, y después de una comunidad de vida, repentinamente, como una luz que se enciende gracias a que salta una chispa, así nace en el alma, y se alimenta

por sí mismo.» Más aún: «Estas cosas se aprenden necesariamente juntas, y al mismo tiempo se aprenden lo verdadero y lo falso que conciernen a toda la realidad, después de una aplicación total y después de mucho tiempo, como he dicho al principio: al entrar en contacto unas con otras, estas cosas —es decir, nombres, definiciones, visiones y sensaciones— y siendo puestas a prueba a través de benévolas refutaciones y ensayadas en discusiones sin rivalidades, resplandece súbitamente el conocimiento de cada cosa y la intuición del intelecto, para quien realice el esfuerzo máximo posible para la capacidad humana.» En resumen, alrededor de este punto Platón se ha manifestado con gran firmeza, y su decisión ha sido categórica: «Sobre estas cosas no he escrito nunca y nunca escribiré.»

A pesar de todo, los discípulos que asistieron a sus lecciones pusieron por escrito estas doctrinas *Acerca del Bien*, y nos han llegado algunas de estas relaciones. Platón desaprobó tales escritos, condenándolos expresamente, por considerarlos nocivos e inútiles debido a las razones antedichas; no obstante, también admitió que algunos de estos discípulos habían comprendido correctamente sus lecciones.

En conclusión, para comprender a Platón, además de los diálogos escritos, hemos de tener en cuenta también las doctrinas no escritas que nos han llegado a través de la tradición indirecta y que se refieren precisamente a la clave del arco del sistema. Hoy en día muchos estudiosos se hallan convencidos de que determinados diálogos y, en especial ciertas partes de algunos diálogos, que en el pasado se consideraban como algo enigmático o problemático, reciben nueva luz si se ponen en relación con la doctrinas no escritas. Los diálogos escritos inician un raciocinio que conduce a un nivel elevado, pero su punto culminante se encuentra en las doctrinas orales que se exponen en aquellas lecciones dadas en el seno de la Academia *Acerca del Bien* y que deberán constituir un punto esencial de referencia, al menos en la medida en que han llegado hasta nuestros días.

1.4. Los diálogos platónicos y el Sócrates personaje de los diálogos

Platón no quiso escribir sobre los últimos principios. Se negó asimismo a ser sistemático con respecto a aquellas cosas sobre las que se consideró en condiciones de escribir, y trató de reproducir el espíritu del dialogar socrático, imitando sus peculiaridades, es decir, reproduciendo su incesante interrogar una y otra vez, con el perpetuo aguijón de la duda, con los repentinos cambios de frente que impulsan mayéuticamente hacia la verdad, sin revelarla pero empujando al alma del oyente para que la encuentre, con las rupturas dramáticas que preparan para búsquedas posteriores: en suma, con toda la dinámica socrática en su integridad. Nació así el diálogo socrático, que se convirtió por derecho propio en un género literario propiamente dicho, adoptado por numerosos discípulos de Sócrates y más tarde por los filósofos siguientes. Probablemente, Platón fue el que lo inventó y, sin duda, su más brillante representante: más aún, el único auténtico, ya que sólo en él es reconocible la verdadera naturaleza del filosofar socrático, que en los demás escritores decae en una trillada afectación.

En consecuencia, para Platón el escrito filosófico constituirá un diálogo, cuyo protagonista será Sócrates en la mayoría de los casos, discutiendo con uno o más interlocutores. Junto a éstos, será muy importante el papel del lector, que también habrá de intervenir en calidad de interlocutor absolutamente insustituible, porque muy a menudo se dejará al lector la tarea de extraer mayéuticamente la solución de muchos de los problemas discutidos.

Con base en lo que se acaba de exponer es evidente que el Sócrates de los diálogos platónicos, de persona histórica se transforma en personaje de la acción dialógica, de modo que para entender a Platón —como Hegel comprendió a la perfección— «no es preciso en absoluto indagar qué es lo que en los diálogos pertenece a Sócrates, o bien a Platón». En efecto, Platón realiza siempre —desde el comienzo— una transposición desde el plano histórico hasta el teórico, y en esta perspectiva teórica hay que interpretar todos los escritos platónicos. El Sócrates de los diálogos es, en realidad, Platón mismo, y el Platón escrito —por las razones antes explicadas— hay que leerlo teniendo presente al Platón no escrito. En cualquier caso, sería erróneo leer los diálogos como fuente absolutamente autónoma del pensamiento platónico, sin admitir la tradición indirecta.

1.5. Recuperación y nuevo significado del mito en Platón

Hemos comprobado cómo nace la filosofía en tanto que liberación del *logos* con respecto al mito y a la fantasía. Los sofistas efectuaron un uso funcional (se ha llegado a decir que un uso ilustrado, esto es, racionalista) del mito. Sócrates, empero, había condenado también esta utilización del mito, exigiendo un riguroso procedimiento dialéctico. Al principio Platón compartió esta postura socrática. Sin embargo, a partir del *Gorgias* comenzó a conceder valor al mito y a continuación lo empleó de manera constante y le adjudicó una gran importancia.

¿Cómo se explica este hecho? ¿Cómo es posible que la filosofía vuelva a incluir el mito? ¿Se trata, quizás de una involución, una parcial abdicación de las prerrogativas propias de la filosofía, una renuncia a la coherencia o, por lo menos, un síntoma de desconfianza en sí misma? En pocas palabras, ¿qué sentido tiene el mito en Platón? A este interrogante se han dado respuestas muy diversas. Las soluciones extremas provienen de Hegel y de la escuela de Heidegger.

Hegel y sus seguidores consideraron el mito platónico como un obstáculo para el pensamiento, una inmadurez del *logos* que todavía no ha adquirido una libertad plena. Por lo contrario, la escuela de Heidegger halla en el mito la expresión más auténtica del pensamiento platónico. En realidad, el *logos* capta el ser, pero no la vida, y el mito viene a ayudar en la explicación de la vida, imposible de captar a través del *logos*. La verdad se encuentra en un punto intermedio. Platón revaloriza el mito al mismo tiempo que empieza a revalorizar algunas de las tesis básicas del orfismo y la cuestión religiosa. Para él, el mito, más que una expresión de la fantasía, es expresión de fe y de creencia. En efecto, en muchos diálogos a partir del *Gorgias* la filosofía de Platón, por lo que respecta a determinados temas, se convierte en una especie de fe razonada: el mito busca una

aclaración mediante el *logos* y el *logos* busca un complemento en el mito. En definitiva, Platón —una vez que la razón ha llegado a los límites extremos de sus posibilidades— encarga al mito la tarea de superar intuitivamente estos límites, elevando el espíritu hasta una visión o, por lo menos, hasta una tensión trascendente.

Además, es preciso señalar de un modo especial lo siguiente: el mito que Platón utiliza de forma metódica resulta esencialmente distinto del mito prefilosófico que aún no conocía el *logos*. Se trata de un mito que, como ya hemos dicho, no sólo es una expresión de fe más que de estupefacción imaginativa. Es también un mito que no subordina a sí mismo al *logos*, sino que lo estimula y lo fecunda en el sentido que hemos explicado antes. Por lo tanto, se trata de un mito que, al mismo tiempo que es creado, es también desmitificado, y el *logos* mismo le quita sus elementos fantásticos, con objeto de que conserve exclusivamente sus poderes de alusión y de intuición. El ejemplo más claro de lo que acabamos de afirmar se halla en el siguiente texto del *Fedón*, inmediatamente posterior a la narración de uno de los mitos más grandiosos, mediante el cual Platón trató de describir el destino de las almas en el más allá: «Sin ninguna duda, afirmar que las cosas sean verdaderamente así, tal como las he expuesto, no es propio de un hombre que tenga sentido común; sin embargo, afirmar que esto, o algo similar a esto, debe acontecer con nuestras almas y con nuestras moradas, ya que ha resultado que el alma es inmortal... pues bien, esto me parece que es oportuno y que justifica el arriesgarse a creerlo, puesto que el riesgo es hermoso. Y es necesario que con tales creencias nos hagamos un hechizo a nosotros mismos: y es por esto por lo que yo apelo a mi mito.»

En consecuencia, si se quiere entender a Platón, es preciso que el mito conserve su función y su validez junto con la función del *logos*, en el sentido antes expuesto. Se equivoca quien pretende eliminar el mito, en beneficio del puro *logos*, o quien se proponga colocarlo por encima del *logos*, como superación de éste (mitología).

1.6. Pluridimensionalidad y polivalencia del filosofar platónico

Con el trascurso de los siglos, Platón ha ido revelando gradualmente aspectos diferentes. En esta multiplicidad de aspectos reside precisamente el secreto de la fascinación que ha ejercido a lo largo de toda la historia espiritual de Occidente.

a) Ya a partir de los filósofos de la Academia se empezó a leer a Platón en clave metafísica y gnoseológica, hallando en la teoría de las ideas y del conocimiento de las ideas el punto de apoyo del platonismo. b) Más tarde, con el neoplatonismo, se creyó encontrar el mensaje platónico más auténtico en la temática religiosa, en el anhelo de lo divino y, en general, en su dimensión mística, que se hallan constantemente presentes en la mayoría de los diálogos. c) Estas dos interpretaciones, asumiendo diversas formas, se han perpetuado hasta la época contemporánea. En el presente siglo, sin embargo, ha surgido una tercera interpretación, original y sugerente, que considera que la esencia del platonismo reside en los temas políticos o, mejor dicho, ético-político-educativos, cuestiones que en el pasado se

habían olvidado casi del todo o a cuya validez no se le había hecho plena justicia. Platón, no obstante, en la *Carta VII* (que hasta nuestro siglo no ha sido recuperada como auténtica) afirma claramente que su pasión fundamental consistía en la política. Su vida misma lo confirma sin lugar a dudas, sobre todo a través de sus experiencias en Sicilia. Paradójicamente, también lo confirman los títulos de las obras maestras de Platón, desde la *República* hasta las *Leyes*. d) Por último desde hace algunas décadas se ha recuperado la dimensión de la oralidad dialéctica y el sentido de aquellas cosas últimas que Platón deseaba que permaneciesen no escritas. Sin embargo, creemos que el verdadero Platón no se encuentra en ninguna de estas perspectivas, si se asumen por separado como válidas únicamente en sí mismas; el auténtico Platón se halla más bien en todas estas direcciones al mismo tiempo, con la dinámica que les es peculiar. Las tres primeras propuestas de interpretación en realidad arrojan luz sobre tres aspectos de la pluridimensionalidad y polivalente especulación platónica, sobre tres dimensiones, tres componentes o tres líneas de fuerza, que surgen de forma constante —con acentos o desde ángulos diversos— de cada uno de los escritos de Platón así como de su conjunto global. La cuarta interpretación, la de la oralidad dialéctica, explica la razón misma de esta polivalencia y pluridimensionalidad, y deja que se aprecien con claridad los auténticos perfiles del sistema platónico.

2. LA FUNDACIÓN DE LA METAFÍSICA

2.1. La segunda navegación o el descubrimiento de la metafísica

En la filosofía platónica existe un punto fundamental, del que depende por completo el nuevo planteamiento de todos los problemas de la filosofía y el nuevo clima espiritual que sirve de trasfondo a dichos problemas y a sus soluciones, como hemos señalado antes. Este punto consiste en el descubrimiento de la existencia de una realidad suprasensible, es decir una dimensión suprafísica del ser (de un género de ser no físico), que ni siquiera había sido barruntada por la precedente filosofía de la *physis*. Todos los filósofos naturalistas habían tratado de explicar los fenómenos apelando a causas de tipo físico y mecánico (agua, aire, tierra, fuego, calor, frío, condensación, enrarecimiento, etc.).

El propio Anaxágoras, afirma Platón, que había aceptado la necesidad de introducir una Inteligencia universal para llegar a explicar las cosas, no supo aprovechar esta intuición y siguió concediendo un peso preponderante a las causas físicas tradicionales. Sin embargo, y éste es el fondo del problema, las causas de carácter físico y mecánico, ¿son las verdaderas causas o no serán sino simples «con-causas», es decir, causas al servicio de otras más elevadas, de nivel superior? La causa de lo que es físico y mecánico, ¿no residirá quizás en algo que no es físico y no es mecánico?

Para responder a estos problemas, Platón emprendió lo que él mismo denomina con una imagen simbólica una «segunda navegación». En la antigua terminología marinera, se llamaba «segunda navegación» a la que se emprendía cuando al desaparecer el viento y no sirviendo ya las velas, se apelaba a los remos. En la imagen platónica, la primera navegación

simboliza el recorrido que realiza por la filosofía impulsada por el viento de la filosofía naturalista. La «segunda navegación», en cambio, representa la aportación personal de Platón, la navegación realizada gracias a sus propias fuerzas, es decir —metáforas aparte— su contribución personal. La primera navegación había resultado básicamente extraviada en su rumbo, porque los filósofos presocráticos no habían logrado explicar lo sensible a través de lo sensible mismo. Por lo contrario, la «segunda navegación» halla una nueva ruta que conduce al descubrimiento de lo suprasensible, esto es, del ser inteligible. En la primera navegación se permanece en una vinculación demasiado estrecha con los sentidos y lo sensible, mientras que en la segunda navegación Platón intenta una radical liberación con respecto a los sentidos y a lo sensible, y un desplazamiento decidido hacia el plano del puro razonamiento y de lo que se puede captar con el intelecto y con la mente exclusivamente. Se lee en el *Fedón*: «Tuve miedo de que mi alma quedase completamente ciega al mirar las cosas con los ojos y al tratar de captarlas con cualquiera de los otros sentidos. Y por eso decidí que debía refugiarme en los razonamientos (*logoi*) y considerar mediante éstos la verdad de las cosas (...). Me he internado en esta dirección y, en cada caso, tomando como base aquel razonamiento que me parezca más sólido, juzgo verdadero lo que concuerda con él, tanto con respecto a las causas como con respecto a las demás cosas, y lo que no concuerda lo juzgo no verdadero.» El sentido de esta segunda navegación resulta particularmente claro, si tenemos en cuenta los ejemplos que menciona el propio Platón.

¿Queremos explicar por qué es bella una cosa? Pues bien, para explicar ese «porqué» el filósofo naturalista recurriría a elementos puramente físicos, como el color, la figura, y otros elementos de esta clase. Sin embargo —afirma Platón— éstos no son verdaderas causas, sino medios o con-causas. Por lo tanto, es preciso postular la existencia de una causa superior, que por ser una verdadera causa será algo no sensible, sino inteligible. Se trata de la idea o forma pura de lo bello en sí, que —mediante su participación, su presencia, su comunidad o, en todo caso, una cierta relación determinante— hace que las cosas empíricas sean bellas, es decir, se realicen a través de la forma, del color y de la proporción que por fuerza se requieren para ser bellas.

He aquí un segundo ejemplo, no menos elocuente: Sócrates se halla en la cárcel, a la espera de ser condenado. ¿Por qué está en la cárcel? La explicación natural-mecanicista sólo está en condiciones de afirmar lo siguiente: porque Sócrates tiene un cuerpo que está formado por huesos y por nervios, músculos y articulaciones, que mediante la tensión y el relajarse de los nervios puede moverse y poner en funcionamiento los miembros; debido a ello, Sócrates habría movido las piernas, habría ido a la cárcel y se habría quedado allí. Ahora bien, es evidente lo inadecuado de tal explicación: no nos da, en realidad, el verdadero «porqué», la razón por la que Sócrates se halla en la cárcel, sino que se limita a explicar el medio o el instrumento que Sócrates se valió para caminar y para permanecer con su cuerpo en la cárcel. La verdadera causa por la que Sócrates ha sido encarcelado no es de orden mecánico y material, sino de orden superior, es un valor espiritual y moral: decidió aceptar el veredicto de los jueces y someterse a las leyes de Atenas, juzgando que esto era el bien y lo

conveniente. En consecuencia, como resultado de dicha elección de carácter moral y espiritual, Sócrates ha movido los músculos y las piernas, ha ido a la cárcel y se ha quedado allí.

Podrían multiplicarse indefinidamente los ejemplos de este tipo. Platón afirma expresamente que lo que dice se aplica a todas las cosas. Esto significa que para que exista cualquier objeto físico, hay una causa suprema y última que no es de carácter físico, sino de carácter metafísico, como se dirá utilizando un término acuñado con posterioridad.

La segunda navegación conduce, pues, a reconocer la existencia de dos planos del ser: uno de ellos, fenoménico y visible, mientras que el otro es invisible, metafenoménico, aprehensible sólo con la mente y, en consecuencia, puramente inteligible. He aquí el texto mediante el cual Platón afirma con toda claridad este hecho:

—¿Y acaso no es verdad que, mientras estas cosas mutables las puedes ver, tocar o percibir con los otros sentidos corporales, en cambio aquellas otras que permanecen siempre idénticas no hay otro medio para captarlas si no es mediante el puro razonamiento y la mente, porque estas cosas son invisibles y no se pueden captar con la vista?

—Es muy cierto lo que dices, respondió.

—Supongamos, por tanto, si quieres —agregó él— dos especies de seres: una especie visible y otra invisible.

—Supongámoslas, respondió.

—Y que la invisible permanezca siempre en la misma condición y que la visible nunca permanezca en la misma condición.

—Supongamos esto también, dijo.

Sin ninguna duda, podemos afirmar que la segunda navegación platónica constituye una conquista que señala al mismo tiempo la fundación y la etapa más importante de la historia de la metafísica. En realidad, todo el pensamiento quedará decisivamente condicionado por esta distinción: ya sea en la medida en que se la acepte, como es obvio, o en la medida en que no se la acepte. En este último caso, tendrá que justificar de un modo polémico su no aceptación y siempre quedará dialécticamente condicionado por dicha polémica.

Con posterioridad a la segunda navegación platónica —y sólo después de ella— se podrá hablar de «material» e «inmaterial», «sensible» y «suprasensible», «empírico» y «metaempírico», «físico» y «suprafísico». Y es a la luz de tales categorías como los filósofos físicos precedentes resultan materialistas, y la naturaleza y el cosmos dejan de ser la totalidad de las cosas que son, para limitarse a ser la totalidad de las cosas que aparecen. El verdadero ser está constituido por la realidad inteligible.

2.2. *Lo supraceleste o el mundo de las ideas*

Estas causas de naturaleza no física, estas realidades inteligibles, fueron denominadas por Platón con el nombre de «idea» y *eidós*, que quieren decir «forma». Por lo tanto, las ideas de las que hablaba Platón no son simples conceptos, es decir, representaciones puramente mentales (el término adquirirá este significado mucho más tarde), sino que son entidades, substancias. Las ideas, pues, no son simples pensamientos, sino aquello que piensa el pensamiento una vez que se ha liberado de lo sensible, son el

verdadero ser, el ser por excelencia. En resumen: las ideas platónicas son las esencias de las cosas, esto es, aquello que hace que cada cosa sea lo que es. Platón utilizó también el término «paradigma», para indicar que las ideas constituyen un modelo permanente de cada cosa (lo que debe ser cada cosa).

Sin embargo, las expresiones más famosas mediante las cuales Platón ha aludido a las ideas son, sin duda alguna, las fórmulas «en sí», «por sí» e incluso «en sí y para sí» (lo bello en sí, el bien en sí, etc.), que a menudo se han entendido erróneamente, al transformarse en objeto de encarnizadas polémicas, que comenzaron apenas Platón acuñó dichas nociones. En realidad, tales expresiones indican el rasgo de no relatividad y de estabilidad: en una palabra, expresan el carácter de absoluto. Afirmar que las ideas son «en sí y por sí» significa sostener que, por ejemplo, lo bello o lo verdadero no son tales de un modo exclusivo con respecto al sujeto individual (como pretendía Protágoras, por ejemplo), y que no son manipulables de un modo arbitrario por el sujeto, sino que por lo contrario se imponen al sujeto de un modo absoluto. Afirmar que las ideas son «en sí y por sí» significa que no se dejan arrastrar por la vorágine del devenir que arrastra las cosas sensibles: las cosas bellas sensibles se vuelven feas, pero esto no implica que se vuelva fea la causa de lo bello, es decir, la idea de lo bello. En definitiva: las verdaderas causas de todas las cosas sensibles son mutables por su propia naturaleza, no pueden cambiar también ellas, o en tal caso no serían las verdaderas causas, no serían las razones últimas y supremas.

El conjunto de las ideas, con los rasgos que acabamos de describir, ha pasado a la historia con el nombre de «hiperuranio», que se utiliza en el *Fedro* y que se ha vuelto celeberrimo, si bien no siempre ha sido entendido de modo correcto. Platón escribe:

Este lugar supraceleste (hiperuranio) jamás ha sido cantado ni será cantado dignamente por los poetas de aquí abajo. Es así, empero, porque hay que tener el coraje de decir la verdad, sobre todo cuando se habla de la verdad. En realidad, la substancia (la realidad, el ser, es decir, las ideas) es la que realmente es, carente de color, sin figura e intangible, y que sólo puede ser contemplada por el timonel del alma, por el intelecto, y es el objeto propio del género de la verdadera ciencia, que ocupa este lugar. Porque el pensamiento de un dios se nutre de intelecto y de ciencia pura, también el de toda alma que se proponga acoger todo aquello que le corresponda, una vez que ha atisbado el ser, se regocija por ello y al contemplar la verdad se alimenta de ésta y se fortalece, hasta el momento en que la rotación circular la vuelve a conducir al mismo punto. Durante esta evolución contempla la justicia en sí, contempla la sabiduría, contempla la ciencia, no aquella a la que está vinculado el devenir, ni aquella que es mudable porque se halla en los distintos objetos que llamamos entes, sino aquella que es realmente ciencia del objeto que es realmente ser. Y después de haber contemplado del mismo modo las demás entidades reales y de haberse saciado de ellas, se sumerge otra vez en el interior del cielo y vuelve a casa.

Hay que advertir que «lugar hiperuranio» significa «lugar sobre el cielo» o «sobre el cosmos físico» y, por tanto, se trata de una representación mítica de una imagen que —si se entienden adecuadamente— indican un lugar que no es en absoluto un lugar. En realidad, a continuación las ideas se describen como poseedoras de rasgos que no tienen nada que ver con un lugar físico (carecen de figura y de color, son intangibles, etc.). En consecuencia, lo supraceleste constituye la imagen del mundo no espacial de lo inteligible (perteneciente al género del ser suprafísico). Platón subraya

con precisión que este lugar supraceleste y las ideas que en él se encuentran «sólo son captados por la parte más elevada del alma», es decir, por la inteligencia y sólo por ésta. En definitiva, lo supraceleste es la meta a la que conduce la segunda navegación.

A modo de conclusión, mediante su teoría de las ideas Platón ha pretendido afirmar lo siguiente: lo sensible sólo se explica apelando a la dimensión de lo suprasensible, y lo relativo exige recurrir a lo absoluto, lo móvil a lo inmóvil, y lo corruptible a lo eterno.

2.3. *La estructura del mundo ideal*

Como ya hemos mencionado en diversas ocasiones, por lo menos de forma implícita, el mundo de las ideas está constituido por una multiplicidad, en la medida en que allí hay ideas de todas las cosas: ideas de valores estéticos, ideas de valores morales, ideas de las diversas realidades corpóreas, ideas de los distintos entes geométricos y matemáticos, etc. Al igual que el ser parmenidiano, esas ideas no han sido generadas, son incorruptibles, inmutables.

Ahora bien, la distinción entre los dos planos de ser —sensible e inteligible— supera de forma definitiva la antítesis entre Heraclito y Parménides. El perpetuo fluir con todos los rasgos que le son propios es lo característico del ser sensible; en cambio, la inmutabilidad y todo lo que ella implica es lo propio del ser inteligible. No obstante, quedan por resolver los dos grandes problemas que había planteado el eleatismo y que los pluralistas no habían sabido solucionar: cómo pueden existir los múltiples y cómo puede existir un «no ser». Se trata de dos problemas conectados de un modo muy estrecho, porque poseen el mismo fundamento, como se ha comprobado. Para poder formular su propia concepción de las ideas, que implica una multiplicidad estructural, Platón se veía obligado a afrontar abiertamente y resolver de manera clara ambos problemas.

En el diálogo que lleva simbólicamente el título de *Parménides*, y que quizás sea el más difícil de todos los diálogos, Platón había puesto en crisis la concepción de la unidad, tal como la entendían los eleáticos. Lo uno (o la unidad) no puede pensarse de una manera absoluta, es decir, de una manera que excluya toda multiplicidad: lo uno no existe sin los muchos, al igual que los muchos no pueden existir sin lo uno. Sin embargo, es en el diálogo *Sofista* donde Platón brinda la solución a la posibilidad de la existencia de la multiplicidad, gracias a la intervención de un personaje al que no se otorga un rostro y que recibe el nombre simbólico de «el Extranjero de Elea». Parménides tiene razón cuando afirma que no existe el no-ser, entendido como la negación absoluta del ser; se equivoca, empero, cuando cree que ésta es la única forma de no-ser. Existe el no-ser como diversidad o alteridad, cosa ésta que los eleáticos no habían comprendido. Toda la idea, para ser aquella idea que es, debe ser diferente a todas las demás, es decir, debe «no ser» todas las otras. Por ello, cada idea tiene una determinada dosis de ser, pero un infinito no-ser, en el sentido de que precisamente para ser la que es debe no ser todas las demás, como hemos visto. Por último, también se supera a Parménides al admitir una quietud y un movimiento ideales en el mundo inteligible: cada idea es de modo

inmóvil ella misma; desde un punto de vista dinámico, sin embargo, constituye un movimiento ideal hacia las demás ideas, en la medida en que participa de otras o, por lo contrario, excluye la participación de otras.

De lo que hasta ahora llevamos dicho, se hace evidente que Platón concebía su mundo de ideas como un sistema organizado y ordenado jerárquicamente, en el que las ideas inferiores implican las superiores, que va elevándose hasta llegar hasta la Idea que se halla en el vértice de la jerarquía. Esta última Idea es condición de todas las otras, pero no resulta condicionada por ninguna (lo incondicionado o lo absoluto).

En la *República* Platón se pronunció de manera expresa aunque parcial acerca de este principio incondicionado que se halla en el vértice, afirmando que se trata de la Idea del Bien. Afirmó que el Bien no es sólo el fundamento que convierte a las ideas en cognoscibles y a la mente en cognoscente, sino que produce el ser y la substancia. Más aún: «el Bien no es substancia o esencia, sino que está por encima de la substancia, siendo superior a ésta en dignidad jerárquica y en poder». En sus diálogos Platón no escribió nada más acerca de este principio incondicionado y absoluto que está por encima del ser y del cual proceden todas las ideas. Prefirió en cambio reservar lo que tenía que decir para expresarlo en el ámbito de la oralidad, esto es, de sus lecciones, que precisamente llevaban el título *Acerca del Bien*. En el pasado, se consideraba que estas lecciones constituían la fase final del pensamiento platónico. Por lo contrario, los estudios más recientes y profundos han demostrado que fueron profesadas de forma paralela a la composición de los diálogos, como mínimo a partir de la época en que fue redactada la *República*.

Hemos hablado con anterioridad (cf. 1.3) acerca de la causa por la cual Platón se negó a escribir sobre estas cosas últimas y supremas. Lo que exponemos a continuación es cuanto se ha logrado reconstruir gracias a los relatos de sus discípulos.

El principio supremo —que era denominado «Bien» en la *República*— en las doctrinas no escritas recibía el nombre de «Uno». Sin embargo, la diferencia resulta perfectamente explicable porque, como veremos enseñada, el Uno reasume en sí mismo al Bien, en la medida en que todo lo que produce el Uno es bien (el bien constituye el aspecto funcional del Uno, como ha advertido con agudeza algún estudioso). Al Uno se contraponía un segundo principio, igualmente originario pero de inferior rango, entendido como principio indeterminado e ilimitado y como principio de multiplicidad. A este segundo principio se le denominaba «Díada» o «Dualidad de grande-y-pequeño», ya que era un principio que tendía simultáneamente a la infinita grandeza y a la pequeñez infinita y, por lo tanto, se le llamaba también «Dualidad indefinida» (o indeterminada, o ilimitada).

La totalidad de las ideas surge de la cooperación entre estos dos principios originarios. El Uno actúa sobre la ilimitada multiplicidad como principio limitante y de-terminante, es decir, como principio formal (principio que da forma, en la medida en que de-termina y de-limita). Mientras tanto el principio de la multiplicidad ilimitada sirve como substrato (como materia inteligible, para decirlo con una terminología posterior). Todas y cada una de las ideas, en consecuencia, son una mezcla de ambos principios (la delimitación de algo ilimitado). Además el Uno —en la medida en que

de-limita— se manifiesta como Bien, porque la delimitación de lo ilimitado, que se configura como una forma de unidad en la multiplicidad, es esencia, orden, es perfección, es valor. Así el Uno *a*) es principio de ser (porque, como hemos visto, el ser —es decir, la esencia, la substancia, la idea— nace precisamente gracias a la delimitación de lo ilimitado); *b*) es principio de verdad y de cognoscibilidad, porque sólo aquello que está de-terminado resulta inteligible y cognoscible; *c*) es principio de valor, porque la delimitación implica, como hemos constatado, orden y perfección, es decir, positividad.

Finalmente, «por lo que podemos concluir a través de una serie de indicios, Platón definió la unidad como medida y, de modo aún más preciso, como medida exactísima» (H. Krämer). Dicha teoría, que resulta aseverada en especial por Aristóteles y por sus comentaristas antiguos, recibe una amplia confirmación a través del diálogo *Filebo* y revela una clara inspiración pitagórica. Es una traducción, en términos metafísicos, de lo que puede considerarse como el rasgo más peculiar del espíritu griego, que en todas sus diversas expresiones se ha manifestado como un poner límite a aquello que es ilimitado, como encontrar el orden y la justa medida.

Para comprender la estructura del mundo de las ideas de Platón debemos agregar otros dos factores esenciales. La generación de las ideas a partir de los principios (Uno y Díada) «no debe entenderse como si fuese un proceso de carácter temporal, sino como una metáfora que ilustra un análisis de estructura ontológica; dicha metáfora se propone permitir que el conocimiento, que se desarrolla de modo discursivo, comprenda el ordenamiento que caracteriza al ser, a procesal y atemporal» (H. Krämer). Por consiguiente, cuando se afirma que antes se generan determinadas ideas y después otras, ello no significa suponer una sucesión cronológica, sino una graduación jerárquica, es decir una anterioridad y una posterioridad ontológicas. En este sentido, inmediatamente después de los principios vienen las ideas más generales, como por ejemplo las cinco ideas supremas de las que se habla en el diálogo *Sofista* (Ser, Quietud, Movimiento, Identidad, Diversidad) y otras similares (por ejemplo: Igualdad, Desigualdad, Semejanza, Desemejanza, etc.). Platón colocaba quizás en el mismo plano los llamados números ideales o ideas-números, arquetipos ideales que no hay que confundir con los números matemáticos. Tales ideas son jerárquicamente superiores a las demás, porque éstas participan de aquéllas (y por lo tanto, las suponen) y no al revés (por ejemplo, la idea de hombre implica identidad e igualdad con respecto a sí misma, y diferencia y desigualdad con respecto a las demás ideas; en cambio, ninguna de las ideas supremas mencionadas antes implica la idea de hombre). La relación de las ideas-número con las otras ideas era análoga: probablemente Platón consideraba que algunas ideas eran monádicas, otras diádicas, otras triádicas, y así sucesivamente, porque estaban ligadas con el uno, con el dos, con el tres, etc., por su configuración interna o por el tipo de relación que mantienen con las demás ideas. Sobre este punto, empero, nos hallamos muy mal informados.

En el escalón más bajo de la jerarquía del mundo inteligible se hallan los entes matemáticos, es decir, los números y las figuras geométricas. Tales entes (a diferencia de los números ideales) son múltiples (hay mu-

chos unos, muchos doses, etc.; muchos triángulos, etc.), aunque sean inteligibles.

Más adelante, a partir de Filón de Alejandría y de Plotino, esta compleja esfera de la realidad inteligible platónica recibió el nombre de «cosmos noético». En efecto, éste constituye la totalidad del ser inteligible, es decir, de lo pensable, en todas sus vinculaciones y todas sus relaciones. En esto consistía exactamente lo que Platón, en el *Fedro*, llamaba «lugar supraceleste» y también «llanura de la verdad», donde las almas acuden a contemplar.

2.4. Génesis y estructura del cosmos sensible

Desde el mundo sensible, a través de la segunda navegación, nos hemos remontado hasta su verdadera causa, el mundo inteligible. Ahora, una vez que se ha comprendido la estructura del mundo inteligible, se hace posible comprender bastante mejor la génesis y la estructura del mundo sensible. Al igual que el mundo inteligible procede del Uno, que actúa como principio formal, y de la Díada indeterminada que actúa como principio material (inteligible), así el mundo físico procede de las ideas que actúan como principio formal y de un principio material, sensible ésta vez, es decir, de un principio ilimitado e indeterminado de carácter físico.

Sin embargo, mientras que en la esfera de lo inteligible el Uno actúa sobre la Díada indeterminada sin necesidad de mediadores, porque ambos principios son de naturaleza inteligible, no sucede lo mismo en la esfera de lo sensible. La materia o receptáculo sensible —que Platón llama *chora* (especialidad)— sólo participa de lo inteligible en cierto modo oscuro y se halla a la merced de un movimiento informe y caótico. ¿Cómo es posible, entonces, que las ideas inteligibles actúen sobre el receptáculo sensible, y de este caos nazca el cosmos sensible? La respuesta que ofrece Platón es la siguiente. Existe un Demiurgo, esto es, un Dios hacedor, un Dios que piensa y que quiere (personal, por lo tanto), quien tomando como modelo el mundo de las ideas ha plasmado la *chora*, es decir, el receptáculo sensible, de acuerdo con dicho modelo, y de esta manera ha generado el cosmos físico.

Por consiguiente, resulta muy claro el esquema al que apela Platón para explicar el mundo sensible: hay un modelo (mundo ideal), hay una copia (el mundo sensible) y existe un Artífice que ha hecho la copia, sirviéndose del modelo. El mundo de lo inteligible (el modelo) es eterno y el Artífice (el intelecto) también es eterno. En cambio, el mundo sensible elaborado por el Artífice es algo que ha nacido, es decir, algo que ha sido engendrado en el sentido estricto del término: «Ha nacido —se lee en el *Timeo*— porque puede verse y tocarse y tiene un cuerpo, y tales cosas son todas ellas sensibles, y las cosas sensibles (...) están sujetas a procesos de generación y son engendradas.»

Sin embargo, el Demiurgo, ¿por qué ha querido engendrar el mundo? La respuesta platónica consiste en lo siguiente: el Artífice divino ha generado el mundo por bondad y amor al bien. He aquí el texto que contiene la respuesta que durante siglos será considerada como una de las cimas del pensamiento filosófico:

Digamos, pues, por qué razón el Artífice hizo la generación y este universo. Él era bueno y en alguien bueno jamás nace la envidia por algo. Al estar exento de esta última, quiso que todas las cosas se pareciesen a él lo más posible. Quien acepta como los hombres prudentes que ésta es la principal causa de la generación del universo, la acepta con toda razón. Porque Dios, queriendo que todas las cosas fuesen buenas y, en lo posible, ninguna fuese mala, tomó todo aquello que siendo visible no se hallaba en estado de quietud y se agitaba de manera desarreglada y desordenada, y lo redujo del desorden al orden, juzgando que éste era mucho mejor que aquél. Ahora bien, al óptimo jamás le ha sido lícito, ni le es lícito, hacer algo que no sea lo más bello. Discurriendo, pues, se encontró con que entre las cosas naturalmente visibles, si se consideran en su integridad, ninguna que esté privada de intelecto sería jamás más bella que una que posea intelecto, y que era imposible que algo tuviese intelecto si carecía de alma. Con base en este razonamiento, colocando el intelecto en el alma y el alma en el cuerpo, fabricó el universo, para que la obra realizada por él fuese la más bella según la naturaleza y la mejor que fuese posible. Así, pues, un animal animado e inteligente, engendrado por la providencia de Dios.

En consecuencia, el Demiurgo hizo la obra más bella posible, animado por el deseo del bien: el mal y lo negativo que sigue habiendo en este mundo se deben al margen de irreductibilidad de la espacialidad caótica (es decir, de la materia sensible) a lo inteligible, de lo irracional a lo racional.

El texto que acabamos de transcribir pone de manifiesto que Platón concibe al mundo como algo vivo e inteligente. Ello es una consecuencia del hecho que lo concibe como perfecto y del hecho de que juzga a lo viviente y a lo inteligente como más perfecto que lo no viviente y lo no inteligente. Por lo tanto el Demiurgo otorgó al mundo un alma y un intelecto perfectos, además de un cuerpo perfecto. Creó así el alma del mundo (valiéndose de tres principios: la esencia, lo idéntico y lo diverso), y en ese alma, el cuerpo del mundo. El mundo resulta ser, pues, una especie de dios visible, y dioses visibles son asimismo las estrellas y los astros. Y dado que esta obra del Demiurgo se halla perfectamente construida, no se halla sujeta a la corrupción. Por lo tanto el mundo ha nacido, pero no perecerá.

Hay que comentar todavía algo más. El mundo inteligible existe en la dimensión de lo eterno, un «es» inmóvil, sin el «era» ni el «será». El mundo sensible, en cambio, existe en la dimensión del tiempo. ¿Qué es, entonces, el tiempo? La respuesta de Platón es que el tiempo consiste en la imagen móvil de lo eterno, una especie del desarrollo del «es» a través del «era» y del «será». Este desarrollo implica, de forma estructural, generación y movimiento. El tiempo, pues, ha nacido junto con el cielo, es decir, con la generación del cosmos. Esto significa que antes de la generación del mundo no existía el tiempo y que éste se inició junto con el mundo.

De este modo, el mundo sensible se convierte en cosmos, orden perfecto, porque simboliza el triunfo de lo inteligible sobre la necesidad ciega de la materia, gracias a la inteligencia del Demiurgo: «Dios, después de haber llevado a cabo con exactitud estas cosas en todas partes, hasta donde lo permitía la naturaleza de la necesidad (es decir, de la materia) espontánea o inducida, colocó por doquiera proporción y armonía.» Platón lleva hasta sus últimas consecuencias la antigua concepción pitagórica del cosmos.

2.5. Dios y lo divino en Platón

Al exponer el pensamiento platónico hemos utilizado los términos «divino» y «dios» en varias ocasiones. Ha llegado ahora el momento de determinar cuál es exactamente el sentido de la teología platónica. Alguien ha afirmado que Platón fue el fundador de la teología occidental. Tal afirmación resulta correcta, si se la interpreta en un sentido determinado. La segunda navegación, esto es, el descubrimiento de lo suprasensible, concedió a Platón por primera vez la posibilidad de contemplar lo divino precisamente a través de lo suprasensible, al igual que harán más tarde las posteriores concepciones de lo divino, más evolucionadas. Tanto es así, que actualmente seguimos considerando como algo equivalente creer en lo divino y creer en lo suprasensible. Desde este punto de vista, Platón es sin duda el creador de la teología occidental, en la medida en que ha descubierto la categoría (lo inmaterial) gracias a la cual se hace pensable lo divino. No obstante, es preciso agregar de inmediato que Platón, aunque haya conquistado el nuevo plano de lo suprasensible y haya implantado sobre él la problemática teológica, vuelve a plantear la opinión según la cual lo divino es estructuralmente múltiple, opinión que es una constante en toda la filosofía y la mentalidad griegas.

Entretanto, hemos de distinguir en la teología platónica entre lo divino impersonal, y Dios y los dioses personales. El mundo ideal es divino, en todos sus planos. La Idea del Bien es divina, pero no es Dios-persona; en la cumbre de la jerarquía de lo inteligible hay un ente divino (impersonal) y no un Dios (personal), al igual que las ideas son entes divinos (impersonales) y no dioses (personales).

En cambio el Demiurgo posee rasgos de persona, es decir, de Dios, puesto que conoce y quiere. Jerárquicamente, sin embargo, es inferior al mundo de las ideas, ya que no sólo no lo crea, sino que depende de él. El Demiurgo ni siquiera crea la *chora* o materia de la cual está hecho el mundo, ya que también ella le preexiste. Es un hacedor o artífice del mundo, no un creador del mundo. Los astros y el mundo concebidos como inteligentes y animados, también son dioses creados por el Demiurgo. Por lo demás Platón parece conservar algunas divinidades ya mencionadas por el antiguo politeísmo tradicional. El alma del mundo es divina y también lo son las almas de las estrellas y las almas humanas, junto a las que hay que enumerar asimismo a los demonios protectores —que acepta de la tradición— y los demonios mediadores, cuyo ejemplo más típico es Eros, como tendremos ocasión de ver.

Puede apreciarse que estamos ante un politeísmo estructural, incluso en el más teológico de los pensadores griegos. A este respecto Aristóteles ha logrado avanzar un paso más, dado que, invirtiendo los términos de la jerarquía, antepone un Dios que posee rasgos de persona a lo divino impersonal. No obstante, ni siquiera Aristóteles —ni ningún otro griego— conseguirá llegar a una visión monoteísta, que Occidente sólo podrá conocer a través de los textos de la Biblia.

3. EL CONOCIMIENTO, LA DIALÉCTICA, LA RETÓRICA, EL ARTE Y LA ERÓTICA

3.1. La *anamnesis*, raíz del conocimiento

Hemos hablado hasta ahora del mundo de lo inteligible, de su estructura y del modo en que se refleja sobre lo sensible. Nos queda por examinar la forma en que el hombre puede acceder cognoscitivamente a lo inteligible. De alguna manera, todos los filósofos precedentes habían discutido el problema del conocimiento, pero no puede afirmarse que algunos de ellos lo haya planteado de forma específica y definitiva. Platón es el primero que lo expone en toda su claridad, gracias a los avances vinculados estructuralmente con el gran descubrimiento del mundo inteligible, aunque, como es obvio, las soluciones que proponen siguen siendo en gran medida aporéticas.

En el *Menón* se halla la primera respuesta al problema del conocimiento. Los erísticos habían tratado de bloquear la cuestión de una forma capciosa, afirmando que la investigación y el conocimiento son algo imposible. No se puede buscar ni conocer aquello que todavía no se conoce, porque aun en el caso de que fuese hallado no podría ser reconocido, al carecer del instrumento necesario para efectuar el reconocimiento. Tampoco es posible buscar aquello que ya se conoce, precisamente porque ya es conocido. Precisamente para superar tal aporía, Platón halla un camino novísimo: el conocimiento es *anamnesis*, esto es una forma de recuerdo, un reemerger de algo que existe desde siempre, en la interioridad de nuestra alma.

El *Menón* enuncia la doctrina desde un doble punto de vista: mítico y dialéctico. Es preciso examinar a ambos, para no arriesgarse a traicionar el pensamiento platónico. El primer punto de vista, de carácter mítico-religioso, se relaciona con las doctrinas órfico-pitagóricas, según las cuales —como ya es sabido— el alma es inmortal y renace en diversas ocasiones. Por lo tanto el alma ha contemplado y ha conocido toda la realidad, la realidad del más allá y la realidad de este mundo. Debido a ello, concluye Platón, es fácil de comprender cómo puede conocer y aprender el alma. Lo único que debe hacer es extraer de sí misma la verdad que posee substancialmente y que posee desde siempre: «extraer de sí misma» es un recordar.

Sin embargo, inmediatamente después, en el mismo *Menón*, las partes se invierten de modo absoluto: lo que era conclusión se convierte en interpretación filosófica de un dato de hecho, experimentado y comprobado. En cambio, lo que antes era suposición mitológica con funciones de fundamento se transforma en conclusión. Después de la exposición mitológica, Platón realiza un experimento mayéutico. Interroga a un esclavo, que no sabe geometría, y consigue que solucione —limitándose a interrogarle socráticamente— un complejo problema geométrico (que implica, en esencia, el conocimiento del teorema de Pitágoras). En consecuencia argumenta entonces Platón, puesto que el esclavo no había aprendido geometría con anterioridad y puesto que ninguno le había transmitido la solución, dado que él la ha obtenido por su cuenta, no cabe concluir más que la ha extraído del interior de sí mismo, de su propia alma. En otras palabras, que se ha acordado de ella. Aquí, como resulta evidente, la base

de la argumentación no es un mito, sino una constatación de hecho: el esclavo, como cualquier otro hombre, puede extraer y obtener de sí mismo verdades que antes no conocía y que nadie le ha enseñado.

Los estudiosos han escrito a menudo que la doctrina de la anamnesis surgió en Platón debido a influjos órfico-pitagóricos. Sin embargo, una vez expuesto lo anterior, se aprecia con claridad que en la génesis de esta doctrina tuvo un peso similar, por lo menos, la mayéutica socrática. Es evidente que para lograr que surja mayéuticamente la verdad desde el alma, dicha verdad debe permanecer en el alma. La doctrina de la anamnesis viene a presentarse, por tanto, no sólo como corolario de la doctrina órfico-pitagórica de la metempsicosis, sino también como una justificación y una aseveración de la posibilidad misma de la mayéutica socrática.

Una comprobación ulterior de la anamnesis nos la proporciona Platón en el *Fedón*, en referencia sobre todo a los conocimientos matemáticos (de enorme importancia para determinar el descubrimiento de lo inteligible). En resumen, Platón expone la siguiente argumentación. Gracias a los sentidos, constatamos la existencia de cosas iguales, mayores o menores, cuadradas y circulares, y otras cosas análogas. Mediante una atenta reflexión, empero, descubrimos que los datos que nos ofrece la experiencia —todos los datos, sin excepción alguna— jamás se ajustan de un modo exacto a las nociones correspondientes que, no obstante, poseemos de manera indiscutible. Ninguna cosa sensible es, en ningún caso, perfecta y absolutamente cuadrada o circular, y sin embargo nosotros poseemos estas nociones de igualdad, de cuadrado y de círculos absolutamente perfectos. Entonces es preciso concluir que existe un desnivel entre los datos de la experiencia y las nociones que poseemos nosotros: estas últimas contienen un elemento adicional, en comparación con aquellos datos. ¿De dónde procede este *plus*? Como se ha visto, no procede ni puede proceder estructuralmente de los sentidos, es decir, desde fuera. No cabe otra conclusión que reconocer que procede de nuestro interior. Sin embargo, no puede venir de nuestro interior como creación del sujeto pensante: éste no crea dicho *plus*, lo halla y lo descubre. Tal *plus* se impone al sujeto de un modo objetivo, con independencia de cualquier poder que posea el sujeto mismo, de una manera absoluta. Por lo tanto, los sentidos sólo nos dan conocimientos imperfectos; aprovechando estos datos, ahondando y casi replegándose sobre sí misma, adentrándose en su interior, nuestra mente (nuestro intelecto) encuentra los correspondientes conocimientos perfectos. Y puesto que no los produce, sólo podemos inferir que los halla en sí misma y los obtiene por sí misma, como si fuesen una posesión originaria, recordándolos.

Platón insiste en el mismo razonamiento a propósito de las diversas nociones estéticas y éticas (hermoso, justo, bueno, santo, etc.) que, debido a ese *plus* que poseen con respecto a la experiencia sensorial, no pueden explicarse más que como una posesión originaria y pura de nuestra alma, es decir, como reminiscencia. Esta supone, de modo estructural, una impronta que la Idea deja en el alma, una originaria visión metafísica del mundo ideal que permanezca siempre, aunque velada, en el alma de cada uno de nosotros. En el *Fedro*, así como en el *Timeo* posterior, Platón mantuvo esta doctrina y la reafirmó una vez más.

Algún estudioso ha reconocido en la reminiscencia de las ideas el pri-

mer descubrimiento occidental del *a priori*. Una vez aclarado que no se trata de una fórmula platónica, puede utilizarse sin duda tal expresión, a condición de que por ella no se entienda un *a priori* de tipo subjetivista-kantiano, sino un *a priori* objetivo. Las ideas son realidades objetivas absolutas que, mediante la anamnesis, se imponen como objeto de la mente. Puesto que la mente a través de la reminiscencia capta las ideas pero no las produce, ya que las capta con independencia de la experiencia (si bien con ayuda de la experiencia, en la medida en que debemos contemplar las cosas sensibles iguales para recordar lo Igual en sí mismo, y así sucesivamente), es plausible hablar de descubrimiento del *a priori* (es decir de la presencia en el hombre de conocimientos puros, con independencia de la experiencia) o de primera concepción del *a priori* en la historia de la filosofía occidental.

3.2. Los grados del conocimiento: la opinión y la ciencia

La anamnesis explica la raíz o la posibilidad del conocimiento, porque explica que el conocer se hace posible en la medida en que tenemos en nuestra alma una intuición originaria de lo verdadero. Deben determinarse posteriormente las fases y los modos específicos del conocer, cosa que Platón realizó en la *República* y en los diálogos dialécticos. En la *República* Platón parte desde el principio según el cual el conocimiento es proporcional al ser, de modo que sólo lo que es máximamente ser resulta perfectamente cognoscible, mientras que el no-ser es absolutamente incognoscible. Dado que existe una realidad intermedia entre el ser y el no-ser, esto es, lo sensible —que es una mezcla de ser y no-ser, porque está sujeto al devenir— Platón concluye entonces que existe un conocimiento intermedio entre ciencia e ignorancia, un conocimiento que no es conocimiento propiamente dicho y que se llama «opinión» (*doxa*).

No obstante, para Platón la opinión es casi siempre falaz. También puede ser veraz y correcta, pero jamás puede poseer en su interior la garantía de la propia corrección. Siempre sigue siendo lábil, al igual que es lábil el mundo sensible al que hace referencia. Según afirma Platón en el *Menón*, para otorgar un fundamento a la opinión sería preciso vincularla con el conocimiento causal, es decir, consolidarla mediante el conocimiento de la causa (de la idea). Entonces, sin embargo, dejaría de ser una opinión y se transformaría en ciencia, o *episteme*.

Platón, empero, especifica más adelante que tanto la opinión (*doxa*) como la ciencia (*episteme*) poseen dos grados distintos. La opinión se divide en la mera imaginación (*eikasia*) y en creencia (*pistis*), mientras que la ciencia se divide en conocimiento medio (*dianoia*) y en pura intelección (*noesis*). De acuerdo con el principio antes enunciado, cada grado y forma de conocimiento posee una forma y un grado correspondientes de realidad y de ser. La *eikasia* y la *pistis* se corresponden con dos grados de lo sensible: la primera se refiere a las sombras y a las imágenes sensibles de las cosas, y la segunda, a las cosas y a los objetos sensibles en sí mismos. La *dianoia* y la *noesis* hacen referencia a dos grados de lo inteligible o, según algunos expertos, a dos modos de captar lo inteligible. La *dianoia* (conocimiento medio, según una traducción bastante oportuna) sigue es-

tando relacionada con elementos visuales (por ejemplo, las figuras que se dibujan durante las demostraciones geométricas) y con hipótesis; la *noesis* es una captación pura de las ideas y del principio supremo y absoluto del cual dependen todas (es decir, la Idea del Bien).

3.3. La dialéctica

Los hombres comunes se detienen en los dos primeros grados de la primera forma del conocer, es decir, en el opinar. Los matemáticos se elevan hasta la *dianoia* y sólo el filósofo accede a la *noesis* y a la ciencia suprema. El intelecto y la intelección, dejando de lado las sensaciones y todos los elementos ligados a lo sensible, captan —a través de un procedimiento que es a la vez discursivo e intuitivo— las ideas puras y sus nexos positivos y negativos, es decir, todos sus vínculos de implicación y de exclusión, elevándose de idea en idea hasta llegar a captar la Idea suprema, lo Incondicionado. Este procedimiento, mediante el cual el intelecto avanza o se mueve de idea en idea, constituye la dialéctica y por ello el filósofo es un dialéctico.

Ahora bien, habrá una dialéctica ascendente, que es aquella que libera de los sentidos y de lo sensible, lleva hasta las ideas y más tarde, de idea en idea, hasta la Idea suprema. Y habrá también una dialéctica descendente que recorre el camino opuesto: parte de la Idea suprema o de ideas generales y —avanzando por división (*diairesis*), esto es, distinguiendo paulatinamente aquellas ideas particulares que están contenidas en las generales— llega a determinar cuál es el lugar que una idea en particular ocupa dentro de la estructura jerárquica del mundo ideal. En los diálogos de la última fase queda ilustrado con una especial amplitud este aspecto de la dialéctica.

Para concluir cabe afirmar que la dialéctica constituye la captación, basada en la intuición intelectual, del mundo ideal, de su estructura y del lugar que cada idea ocupa en dicha estructura, en relación con las demás: en esto consiste la verdad. Es evidente que el nuevo significado de «dialéctica» depende por completo de los resultados de la segunda navegación.

3.4. El arte como alejamiento de lo verdadero

La problemática platónica del arte hay que contemplarla en estrecha vinculación con la temática metafísica y dialéctica. Al determinar la esencia, la función, el papel y el valor del arte, Platón sólo se preocupa por establecer cuál es el valor de verdad que posee. Como es sabido, su respuesta es totalmente negativa: el arte no desvela, sino que vela la verdad, porque no es una forma de conocimiento; no mejora al hombre, sino que lo corrompe, porque es engañoso; no educa, deseduca, porque se dirige a las facultades arracionales del alma, que constituyen las partes inferiores de nuestro ser.

Ya en sus primeros escritos, Platón asume una actitud negativa ante la poesía, considerándola como algo decididamente inferior a la filosofía. El poeta jamás llega a ser tal por la ciencia o por el conocimiento, sino por una

intuición irracional. El poeta, cuando compone sus obras, se halla fuera de sí, está obsesionado y, por lo tanto, no es consciente: no sabe dar razón de lo que hace ni sabe enseñar a los demás aquello que hace. El poeta es poeta por designio divino, no por virtud de un conocimiento.

Las concepciones acerca del arte que Platón manifiesta en el libro décimo de la *República* son más precisas y determinadas. El arte, a través de todas sus expresiones (como poesía, arte pictórico o plástico) es, desde un punto de vista ontológico, una *mimesis*, una imitación de acontecimientos sensibles (hombres, cosas, hechos y cuestiones de distintas clases). Ahora bien, sabemos que las cosas sensibles desde el punto de vista ontológico constituyen una imagen del eterno paradigma de la Idea, y por ello se alejan de lo verdadero en la misma medida en que la copia es algo que se aparta del original. Si el arte, a su vez, es una imitación de las cosas sensibles, de ello se infiere que se trata de una imitación de una imitación, una copia que reproduce una copia y que, por lo tanto, se halla triplemente alejada de la verdad.

El arte figurativo imita la mera apariencia y por eso los poetas hablan sin saber y sin conocer aquello de lo cual hablan. Su lenguaje desde el punto de vista de lo verdadero, no es más que un juego, una broma. Por consiguiente Platón está convencido de que el arte se dirige a la parte menos noble de nuestra alma y no a su parte más elevada. El arte corrompe y hay que apartarlo —o incluso eliminarlo— del Estado perfecto, a menos que se someta a las leyes de lo bueno y de lo verdadero. Adviértase que Platón no negó la existencia y el poder del arte, pero rechazó que el arte tuviese valor por sí mismo: el arte sirve a lo verdadero o sirve a lo falso, porque *tertium non datur*. Si se abandona a sus propios medios, el arte sirve a lo falso. Pero si quiere salvarse, el arte debe someterse a la filosofía, que es la única capaz de alcanzar lo verdadero, y el poeta ha de sujetarse a las reglas del filósofo.

3.5. La retórica como mixtificación de lo verdadero

En la antigüedad clásica la retórica poseía una enorme importancia, como hemos comprobado al hablar de los sofistas. No constituía, como para nosotros en épocas más modernas, algo relacionado con el artificio literario y, por lo tanto, situado al margen de la vida práctica. Se trataba, en cambio, de una fuerza civil y política de primerísima magnitud. Según Platón, la retórica —el arte de los políticos atenienses y de sus maestros— no es más que halago, lisonja, adulación, falsificación de la verdad. Al igual que el arte pretende representar e imitar todas las cosas sin poseer un verdadero conocimiento de ellas, la retórica se propone persuadir y convencer a todos acerca de todo, sin tener ningún conocimiento. Y así como el arte crea meros fantasmas, la retórica crea persuasiones vacuas y creencias ilusorias. El retórico es aquel que, aunque no sabe, posee la habilidad ante la mayoría de las personas de mostrarse más persuasivo que aquel que sabe de veras, apelando a los sentimientos y a las pasiones.

La retórica, al igual que el arte, se dirige pues a la parte menos noble del alma, a la parte más crédula e inestable. Por lo tanto, el retórico se halla tan apartado de lo verdadero como el artista, o más todavía, porque

otorga voluntariamente a los fantasmas de lo verdadero las apariencias de la verdad, manifestando así una malicia que el artista no posee o tiene sólo en parte.

Al igual que la filosofía substituye a la poesía, la retórica debe ser reemplazada por la política verdadera, que coincide con la filosofía. Los poetas y los retóricos son al filósofo lo mismo que las apariencias son a la realidad, y los fantasmas de la verdad a la verdad.

Este severo juicio acerca de la retórica, que se emite en el *Gorgias*, queda un poco suavizado por el *Fedro*, donde se reconoce al arte de los discursos, esto es a la retórica, un derecho a la existencia, con la condición de que se someta a la verdad y a la filosofía. Sólo si se conoce la naturaleza de las cosas mediante la dialéctica y la naturaleza del alma, a la que se dirigen los discursos, será posible construir un verdadero arte retórico, un verdadero arte de persuadir mediante discursos.

3.6. La erótica como vía alógica hacia lo absoluto

Platón no vincula la temática de la belleza con la temática del arte (que es una imitación de la mera apariencia y no revela la belleza inteligible), sino con la temática del eros y del amor. Éste es entendido como fuerza mediadora entre lo sensible y lo suprasensible, fuerza que otorga alas y eleva, a través de los diversos grados de la belleza, hasta la metaempírica Belleza en sí. Y puesto que lo Bello, para los griegos, coincide con el Bien o es un aspecto del Bien, así el Eros es una fuerza que eleva hacia el Bien, y la erótica a su vez se manifiesta como una vía alógica que lleva hasta lo Absoluto.

El análisis que realiza Platón acerca del Amor es uno de los más espléndidos que llevó a cabo este pensador. El Amor no es ni bello ni bueno, sino que es sed de belleza y de bondad. El Amor, pues, no es un Dios (Dios es, sólo y siempre, bello y bueno), pero tampoco un hombre. No es mortal, pero tampoco es inmortal: es uno de aquellos seres demoníacos intermedios entre el hombre y Dios. El Amor es filo-sofo, en el sentido más rico del término. La *sophia*, esto es, la sabiduría, es poseída sólo por Dios; la ignorancia es propia de aquel que se halla totalmente exento de sabiduría. En cambio, la filo-sofía es lo propio de quien no es ni ignorante ni sabio, no posee el saber pero aspira a él, se halla siempre buscándolo, cuando encuentra algo se le escapa y debe volver a buscarlo, precisamente como hace un amante.

Aquello que los hombres acostumbran a llamar amor no es más que una partícula del verdadero amor: éste consiste en el deseo de lo bello, del bien, de la sabiduría, de la felicidad, de la inmortalidad, de lo Absoluto. El Amor posee muchos caminos que conducen a diversos grados de bien (toda forma de amor es deseo de poseer el bien para siempre). El verdadero amante, empero, es aquel que los sabe recorrer todos hasta el final, para alcanzar la visión suprema, es decir, hasta llegar a la visión de lo que es absolutamente bello.

a) El grado más bajo en la escala del amor es el amor físico, que es el deseo de poseer el cuerpo bello con objeto de engendrar, en lo bello, otro cuerpo. Éste amor físico ya es deseo de inmortalidad y de eternidad,

«...porque la generación, aunque sea en una criatura mortal, es perennidad e inmortalidad».

b) A continuación, está el grado de los amantes que son fecundos no en sus cuerpos sino en sus almas, portadores de una simiente que nace y crece en la dimensión del espíritu. Entre los amantes pertenecientes a la dimensión del espíritu se hallan, en una escala progresivamente más elevada, los amantes de las almas, los amantes de las artes, los amantes de la justicia y de las leyes, los amantes de las ciencias puras.

c) Finalmente, en la culminación de la escala del amor, se halla la visión fulgurante de la Idea de lo Bello en sí, de lo Absoluto.

Platón profundiza en el *Fedro* acerca del problema de la naturaleza sintética y mediadora del amor, conectándolo con la doctrina de la reminiscencia. Como sabemos, en su vida originaria cuando formaba parte del séquito de los dioses, el alma había contemplado lo supracelste y las ideas; después, al perder sus alas y precipitarse en un cuerpo, ha olvidado todos.

Sin embargo, aunque sea con esfuerzo, filosofando, el alma recuerda aquellas cosas que antes había visto. Tal recuerdo, en el caso particular de la Belleza, tiene lugar de un modo muy específico, porque es la única entre todas las ideas que posee la suerte privilegiada de ser extraordinariamente evidente y extraordinariamente amable. Este traslucirse de la Belleza ideal en lo bello sensible es algo que enardece el alma, que se ve presa del deseo de echarse a volar, para regresar al sitio desde donde había descendido. Este deseo constituye precisamente el Eros que, mediante el anhelo de lo suprasensible, hace que reaparezcan en el alma sus antiguas alas y pueda elevarse.

El amor (el «amor platónico») es nostalgia de lo Absoluto, tensión trascendente hacia lo metaempírico, fuerza que nos impulsa a volver hacia nuestro originario ser junto a los dioses.

4. LA CONCEPCIÓN DEL HOMBRE

4.1. La concepción dualista del hombre

En la sección anterior, hemos explicado que la relación entre las ideas y las cosas no es dualista en el sentido más usual del término, puesto que las ideas constituyen la verdadera causa de las cosas. En cambio la concepción platónica de las relaciones entre el alma y cuerpo es dualista (en algunos diálogos, en un sentido total y radical) porque además del elemento metafísico-ontológico se introduce el factor religioso del orfismo, que transforma la distinción entre el alma (suprasensible) y cuerpo (sensible) en una oposición. Por dicho motivo, se considera que el cuerpo no es tanto el receptáculo del alma, a quien le debe la vida y sus capacidades (y en consecuencia, es un instrumento al servicio del alma, como afirmaba Sócrates), sino más bien la tumba y la cárcel del alma, es decir, un lugar de expiación del alma. Leemos en el *Gorgias*: «Y yo no me maravillaría si Eurípides estuviese en lo cierto cuando dice: “¿Quién podría saber si el vivir no es morir, y el morir no es vivir?”, y que nosotros, en realidad, quizás estamos muertos. Ya he oído decir, por hombres sabios, que nos-

otros ahora estamos muertos, y que el cuerpo es una tumba para nosotros.»

Mientras tengamos cuerpo, estamos muertos, porque somos fundamentalmente nuestra alma, y el alma mientras se halle en un cuerpo está como en una tumba y por lo tanto insensibilizada. Nuestra muerte corporal en cambio es vivir, porque al morir el cuerpo el alma se libera de la cárcel. El cuerpo es la raíz de todo mal, es origen de amores alocados, pasiones, enemistades, discordias, ignorancia y demencia: precisamente, todo esto es lo que lleva la muerte al alma. Esta concepción negativa del cuerpo se atenúa en cierta medida en las últimas obras de Platón, pero jamás desaparece del todo.

Una vez dicho esto, es necesario además advertir que la ética platónica sólo en parte se halla condicionada por este dualismo extremo. De hecho sus teoremas y sus corolarios de fondo se apoyan más sobre la distinción metafísica de alma (ente afin a lo inteligible) y cuerpo (ente sensible) que sobre la contraposición misterioso-filosófica entre alma (demonio) y cuerpo (tumba y cárcel). De esta última proceden las formulaciones extremistas y la paradójica exageración de algunos principios, que en cualquier caso son válidos en el contexto platónico, incluso en el plano puramente ontológico. En definitiva, la segunda navegación sigue constituyendo el verdadero fundamento de la ética platónica.

4.2. *Las paradojas de la huida del cuerpo y la huida del mundo y su significado*

Una vez establecido esto, examinamos a continuación las dos paradojas más conocidas de la ética platónica, que con frecuencia han sido malinterpretadas, porque se ha atendido más a su apariencia externa de orden misterioso-filosófico, que a su substancia metafísica. Nos estamos refiriendo a las dos paradojas de la huida del cuerpo y de la huida del mundo.

1) La primera paradoja ha sido desarrollada sobre todo en el *Fedón*. El alma debe tratar de huir lo más posible del cuerpo y por ello el verdadero filósofo desea la muerte, y la verdadera filosofía es un ensayo de muerte. El sentido de esta paradoja se nos presenta con mucha claridad. La muerte es un episodio que, desde un punto de vista ontológico, únicamente hace referencia al cuerpo. No sólo no perjudica al alma, sino que le acarrea un gran beneficio, al permitirle una vida más verdadera, una vida completamente recogida en sí misma, sin obstáculos ni velos y plenamente unida a lo inteligible. Esto significa que la muerte del cuerpo inaugura la auténtica vida del alma. Por tanto al invertir la formulación de la paradoja no se cambia su sentido, sino que se especifica mejor: el filósofo es aquel que desea la vida verdadera (la muerte del cuerpo), y la filosofía es un ejercitarse en la verdadera vida, la vida en la pura dimensión del espíritu. La huida del cuerpo es el reencuentro con el espíritu.

2) También se hace evidente el significado de la segunda paradoja, la huida del mundo. Por lo demás Platón nos lo desvela de modo muy explícito, explicándonos que huir del mundo significa transformarse en virtuoso y tratar de asemejarse a Dios: «El mal no puede desaparecer, porque siempre tiene que haber algo opuesto y contrario al bien; tampoco puede

hallar cobijo entre los dioses, sino que debe por necesidad merodear sobre esta tierra y alrededor de nuestra naturaleza mortal. Por esto nos conviene disponernos a huir de aquí con la máxima celeridad, para subir más arriba. Y este huir es un asemejarse a Dios en aquello que le es posible a un hombre; y asemejarse a Dios es adquirir justicia y santidad y, al mismo tiempo, sabiduría.»

Como se ve, ambas paradojas tienen idéntico significado: huir del cuerpo quiere decir huir del mal del cuerpo, a través de la virtud y el conocimiento; huir del mundo quiere decir huir del mal del mundo, también a través de la virtud y el conocimiento; lograr virtud y conocimiento quiere decir hacerse semejantes a Dios, que, como se afirma en las *Leyes*, es medida de todas las cosas.

4.3. *La purificación del alma como conocimiento y la dialéctica como conversión*

Sócrates había considerado el cuidado del alma como la suprema obligación moral del hombre. Platón reafirma el mandamiento socrático, pero le añade un matiz místico, señalando que «cuidado del alma» significa «purificación del alma». Tal purificación se lleva a cabo cuando el alma trascendiendo los sentidos se posesiona del puro mundo de lo inteligible y de lo espiritual, uniéndose a él como a algo que le es similar y connatural. En este caso la purificación —algo muy diferente a las ceremonias órficas de iniciación— coincide con el proceso de elevación hasta el supremo conocimiento de lo inteligible. Hay que reflexionar precisamente sobre este valor de purificación que se atribuye a la ciencia y al conocimiento (valor que, en parte, los antiguos pitagóricos ya habían descubierto), con objeto de comprender las novedades del misticismo platónico. Éste no consiste en una contemplación estática y alógica, sino en un esfuerzo catártico de búsqueda y de ascenso progresivo hasta el conocimiento. Por eso se entiende a la perfección que, para Platón, el proceso del conocimiento racional sea al mismo tiempo un proceso de con-versión moral: en la medida en que el proceso del conocimiento nos lleva desde lo sensible hasta lo suprasensible, nos lleva desde un mundo hasta otro, nos conduce desde la falsa dimensión del ser hasta la verdadera. Por tanto, conociendo es como el alma se cuida, se purifica, se convierte y se eleva. En esto reside la verdadera virtud.

Esta tesis no sólo se expone en el *Fedón*, sino también en los libros centrales de la *República*: la dialéctica es una liberación de las servidumbres y las cadenas de lo sensible, es una conversión desde el devenir hasta el ser, es una iniciación al Bien supremo. Por lo tanto con toda justicia ha podido escribir W. Jaeger a este respecto: «Cuando se plantee el problema, no ya del fenómeno de la conversión como tal, sino del origen de la noción cristiana de conversión, hay que reconocer en Platón al primer autor de este concepto.»

4.4. La inmortalidad del alma

Sócrates consideraba que, para fundar la nueva moral, bastaba con comprender que la esencia del hombre es su alma (*psyche*). Por lo tanto no era necesario en su opinión determinar si el alma era o no inmortal; la virtud tiene su premio en sí misma, al igual que el vicio tiene el castigo en sí mismo. En cambio, el problema de la inmortalidad se convierte en algo esencial: si al morir el hombre se disuelve totalmente en la nada, no bastaría con la doctrina de Sócrates para refutar a quienes niegan todo principio moral (como por ejemplo los sofistas políticos, de los cuales Calicles, personaje del *Gorgias*, era un representante típico). Además, el descubrimiento de la metafísica y la aceptación del núcleo esencial del mensaje órfico imponían la cuestión de la inmortalidad como algo fundamental. Es muy explicable, pues, que Platón haya vuelto en más de una ocasión sobre este tema: de forma breve en el *Menón*, luego en el *Fedón* con tres pruebas sólidas, y más tarde con nuevas pruebas de refuerzo, en la *República* y en el *Fedro*.

Vamos a resumir brevemente la prueba central que se halla en el *Fedón*. El alma humana —afirma Platón— es capaz, como acabamos de ver, de conocer las cosas inmutables y eternas. Sin embargo, para poderlas captar, debe poseer como *conditio sine qua non* una naturaleza afín a ellas: en caso contrario, aquéllas superarían la capacidad de esta naturaleza. Y como aquellas cosas son inmutables y eternas, también el alma debe ser inmutable y eterna.

En los diálogos anteriores al *Timeo*, las almas parecían carecer de final y de nacimiento. En cambio, en el *Timeo* son engendradas por el Demiurgo, con la misma substancia con la que ha sido hecha el alma del mundo (compuesta de esencia, de identidad y de diversidad). Por tanto, se originan mediante un nacimiento pero, por peculiar disposición divina, no están sujetas a la muerte, al igual que no está sujeto a la muerte nada de lo que ha sido producido directamente por el Demiurgo.

Las diversas pruebas que proporciona Platón nos ofrecen un factor común: la existencia y la inmortalidad del alma únicamente tienen sentido si se admite que hay un ser metaempírico; el alma constituye la dimensión inteligible y metaempírica —y, por ello, incorruptible— del hombre. Con Platón, el hombre descubre que posee dos dimensiones. Y tal adquisición será irreversible, porque incluso aquellos que nieguen una de las dos dimensiones, otorgarán a la dimensión física —la única a la que le conceden existencia— un significado por completo distinto al que tenía cuando se ignoraba la dimensión espiritual.

4.5. La metempsicosis y los destinos del alma después de la muerte

Platón narra a través de numerosos mitos cuál será el destino del alma después de la muerte del cuerpo, cuestión que se manifiesta con bastante complejidad. Sería absurdo el pretender que las narraciones míticas tengan una linealidad lógica, que sólo puede proceder de los discursos dialécticos. El objetivo de los mitos escatológicos consiste en hacer creer, en formas diversas y mediante diferentes representaciones alusivas, ciertas

verdades profundas a las que no se puede llegar con el puro *logos*, si bien éste no las contradice y en parte las rige.

Para hacerse una idea precisa acerca de cuál será el destino de las almas después de la muerte, en primer lugar hay que poner en claro la noción platónica de la metempsicosis. Como es sabido, la metempsicosis es una doctrina que afirma que el alma se traslada a través de distintos cuerpos, renaciendo en diversas formas vivientes. Platón recibe esta doctrina desde el orfismo, pero la amplía en distintos aspectos, presentándola básicamente en dos formas complementarias.

La primera forma es la que se nos presenta en el *Fedón* con todo detalle. Allí se dice que las almas que han vivido una vida excesivamente atada a los cuerpos, a las pasiones, a los amores y a los gozos de esos cuerpos, al morir no logran separarse completamente de lo corpóreo, que se les ha vuelto connatural. Por temor al Hades, esas almas vagan errantes durante un cierto tiempo alrededor de los sepulcros, como fantasmas, hasta que, atraídas por el deseo de lo corpóreo, se enlazan nuevamente a otros cuerpos de hombres o incluso de animales, según haya sido la bajeza de la vida moral que hayan tenido en su existencia anterior. En cambio, las almas que hayan vivido de acuerdo con la virtud —no la virtud filosófica, sino la corriente— se reencarnarán en animales mansos y sociables, o incluso en hombres justos. Según Platón, «a la estirpe de los dioses no puede agregarse quien no haya cultivado la filosofía y no haya abandonado con toda pureza su cuerpo, sino que solamente se le concede a aquel que ha sido amante del saber».

No obstante en la *República* Platón menciona un segundo tipo de reencarnación del alma muy distinto del anterior. Existe un número limitado de almas, de modo que si en el más allá todas recibiesen un premio o un castigo eterno, llegaría un momento en el que no quedaría ninguna sobre la tierra. Debido a este motivo evidente, Platón considera que el premio y el castigo ultraterrenos, después de haber vivido en este mundo, deben tener una duración limitada y un plazo establecido. Puesto que una vida terrena dura cien años como máximo, Platón —obviamente influido por la mística pitagórica del número diez— considera que la vida ultraterrena debe durar diez veces cien años, esto es, mil años (en el caso de las almas que han cometido crímenes enormes e irredimibles, el castigo continúa más allá del milésimo año). Una vez transcurrido este ciclo, las almas deben volver a encarnarse.

En el mito del *Fedro*, si bien con diferencias de modalidad y de ciclos de tiempo, se manifiestan ideas análogas, de las que se infiere que las almas recaen cíclicamente en los cuerpos y más tarde se elevan al cielo.

Nos encontramos, pues, ante un ciclo individual de reencarnaciones, vinculado a los avatares del individuo, y ante un ciclo cósmico, que es el ciclo del milenio. Precisamente a este último hacen referencia los dos célebres mitos: el de Er, que aparece en la *República*, y el del carro alado, que figura en el *Fedro*. Ambos serán examinados a continuación.

4.6. El mito de Er y su significado

Una vez finalizado su viaje milenario, las almas se reúnen en una llanura, donde se determinará su destino futuro. A este respecto, Platón lleva a cabo una auténtica revolución de la creencia griega tradicional, según la cual los dioses y la Necesidad serían los encargados de decidir el destino del hombre. Platón afirma que, al contrario, los paradigmas de las vidas se encuentran en el regazo de la moira Láquesis, hija de la Necesidad, pero que esos paradigmas no son impuestos, sino sólo propuestos a las almas. La elección queda atribuida por entero a la libertad de las almas. El hombre no es libre de vivir o no vivir, pero es libre de escoger cómo vivir desde un punto de vista moral, esto es, de vivir según la virtud o según el vicio:

Y Er narró que, al llegar allí, debían aproximarse a Láquesis; y que antes que nada, un profeta puso en orden las almas, y tomando luego del regazo de Láquesis las suertes y los paradigmas de las vidas, encaramado en un elevado púlpito dijo: Esto dice la virgen Láquesis, hija de la Necesidad: «Almas efímeras, éste es el principio de otro período de aquella vida que consiste en correr hacia la muerte. No será el demonio quien os elija a vosotras, sino que vosotras escogeréis a vuestro demonio. Y el primero que eche a suertes que elija primero la vida a la cual más tarde se verá ligado por necesidad. La virtud no tiene dueño: según que uno la honre o la desprecie, tendrá más o menos parte de ella. La culpa es de quien escoge: Dios no tiene la culpa.»

Una vez dicho esto, un profeta de Láquesis echa a suertes los números que sirven para establecer el orden según el cual cada alma debe llevar a cabo su elección: el número que le cae más cerca es el que le toca a cada alma. Luego, el profeta extiende sobre la hierba los paradigmas de las vidas (paradigmas de todas las posibles vidas humanas y animales), en cantidad muy superior a la de las almas presentes. El alma a la que le toca escoger en primer lugar tiene a su disposición muchos más paradigmas vitales que la última. Sin embargo, esto no condiciona de modo irreversible el problema de la elección: también para el último existe la posibilidad de escoger una vida buena, aunque no una vida óptima. La elección realizada por cada uno es sellada más tarde por las otras dos moiras, Cloto y Átropos, convirtiéndose así en irreversible. Luego, las almas beben el olvido en las aguas del río Ameletes (río del olvido) y bajan a los cuerpos, en los que realizan la vida elegida.

Hemos dicho que la elección depende de la libertad de las almas, pero sería más exacto afirmar que depende del conocimiento o de la ciencia de la vida buena y de la mala, esto es, de la filosofía, que en Platón se convierte en fuerza que salva en este mundo y en el más allá, para siempre. El intelectualismo ético llega aquí hasta sus últimas consecuencias. Platón afirma: «Siempre que uno, cuando llega a esta vida de aquí, se dedique a filosofar de forma saludable y no le toque elegir suerte entre los últimos, existe la posibilidad —según lo que Er contaba de aquel mundo— no sólo de ser feliz en esta tierra, sino también de que el viaje desde aquí hasta allá, y el regreso hasta aquí, no se lleve a cabo de modo subterráneo y penoso, sino cómodamente y por el cielo.»

4.7. El mito del carro alado

En el *Fedro* Platón propuso otra visión del más allá, aún más complicada. Los motivos hay que atribuirlos probablemente al hecho de que ninguno de los mitos examinados hasta ahora explica la causa del descenso de las almas hasta los cuerpos, la vida inicial de las almas y las razones de su afinidad con lo divino. Originariamente, el alma estaba próxima a los dioses y en compañía de éstos vivía una vida divina. Debido a una culpa, cayó a un cuerpo sobre la tierra. El alma es como un carro alado tirado por dos caballos y conducido por un auriga. Los dos caballos de los dioses son igualmente buenos, pero los dos caballos de las almas humanas pertenecen a razas distintas: uno es bueno, el otro malo, y se hace difícil conducirlos. El auriga simboliza la razón, los dos caballos representan las partes alógicas del alma, es decir, la concupiscible y la irascible, sobre las que volveremos más adelante. Algunos creen, sin embargo, que auriga y caballos simbolizan los tres elementos con que el Demiurgo, según el *Timeo*, ha forjado el alma. Las almas forman el séquito de los dioses, volando por los caminos celestiales, y su meta consiste en llegar periódicamente junto con los dioses hasta la cumbre del cielo, para contemplar lo que está más allá del cielo: lo supraceleste (el mundo de las ideas) o, como dice también Platón, la Llanura de la verdad. No obstante, a diferencia de lo que sucede con los dioses, para nuestras almas resulta una empresa ardua el llegar a contemplar el Ser que está más allá del cielo y el lograr apacentarse en la Llanura de la verdad, sobre todo por causa del caballo de raza malvada, que tira hacia abajo. Por ello, ocurre que algunas almas llegan a contemplar el Ser, o por lo menos una parte de él, y debido a esto continúan viviendo junto con los dioses. En cambio, otras almas no llegan a alcanzar la Llanura de la verdad: se amontonan, se apiñan y, sin lograr ascender por la cuesta que conduce hasta la cumbre del cielo, chocan entre sí y se pisotean. Se inicia una riña, en la que se rompen las alas, y al perder su capacidad de sustentación, estas almas caen a la tierra.

Mientras el alma logra contemplar el Ser y verse apacentada en la Llanura de la verdad, no cae a la tierra y, ciclo tras ciclo, continúa viviendo en compañía de los dioses y de los demonios. La vida humana a la que da origen el alma al caer, resulta moralmente más perfecta en la medida en que haya contemplado más la verdad en lo supraceleste y será menos perfecta moralmente si es que ha contemplado menos. Al morir el cuerpo, es juzgada el alma, y durante un milenio —como sabemos a través de la *República*— gozará de su premio o sufrirá penas, de acuerdo con los méritos o deméritos de su vida terrena. Después del milésimo año, volverá a reencarnarse.

Con respecto a la *República*, sin embargo, en el *Fedro* aparece una novedad ulterior. Pasados diez mil años, todas las almas recuperan sus alas y regresan a la compañía de los dioses. Aquellas almas que durante tres vidas consecutivas hayan vivido de acuerdo con la filosofía, constituyen una excepción y disfrutan de una suerte privilegiada: recuperar las alas después de tres mil años. Por lo tanto, no hay duda de que en el *Fedro* el lugar en que las almas viven junto con los dioses (y al que retornan a los diez mil años) y el lugar en el que gozan del premio milenario, después de cada existencia vivida, son dos sitios distintos.

4.8. Conclusiones acerca de la escatología platónica

La verdad de fondo que los mitos tratan de sugerir y hacer creer consiste en una especie de fe razonada, como hemos visto en la sección introductoria. En síntesis, se reduce a lo siguiente. El hombre se encuentra de paso en la tierra y la vida terrena es como una prueba. La verdadera vida se halla en el más allá, en el Hades (lo invisible). El alma es juzgada en el Hades con base en el único criterio de la justicia y la injusticia, de la templanza y el libertinaje, de la virtud y del vicio. Los juicios del más allá no se preocupan de otra cosa. No se tiene en cuenta para nada el que se trate del alma del Gran Rey o del más humilde de sus súbditos: sólo se tiene en cuenta las señales de justicia o injusticia que lleve en sí misma. La suerte que le corresponde a las almas puede ser triple: *a*) si ha vivido en total justicia, recibirá un premio (irá a lugares maravillosos en las Islas de los Bienaventurados o a sitios aún mejores e indescriptibles); *b*) si ha vivido en total injusticia, hasta el punto de volverse incurable, recibirá un castigo eterno (será arrojada al Tártaro); *c*) si sólo cometió injusticias subsanables, es decir si vivió en una justicia parcial, arrepintiéndose además de sus propias injusticias, entonces sólo será castigada temporalmente (una vez expiadas sus culpas, recibirá el premio que merezca).

Además de las nociones de «juicio», «premio» y «castigo», en todos los mitos escatológicos se trasluce la idea del significado liberador de los dolores y sufrimientos humanos, que adquieren así un significado muy preciso: «El provecho llega a las almas sólo a través de dolores y padecimientos, tanto aquí en la tierra como en el Hades: nadie puede liberarse en otra forma de la injusticia.» Finalmente, se trasluce asimismo la idea constante de la fuerza salvífica de la razón y de la filosofía, esto es, de la búsqueda y de la visión de la verdad, que salva para siempre.

5. EL ESTADO IDEAL Y SUS FORMAS HISTÓRICAS

5.1. La estructura de la «República» platónica

En el *Gorgias*, Platón pone en boca de Sócrates las siguientes palabras: «Creo ser uno de los pocos atenienses, si no único, que examina el verdadero arte de la política, y el único entre sus contemporáneos que la practica.» El verdadero arte de la política es el arte que se cuida del alma y la convierte en lo más virtuosa posible. Por esto, es el arte del filósofo. A partir del *Gorgias*, en Platón ha ido madurando la tesis, que en la *República* se manifiesta de forma muy elaborada, según la cual la verdadera filosofía coincide con la verdadera política. Sólo si el político se transforma en filósofo (o viceversa) puede construirse la verdadera ciudad, es decir, el Estado auténticamente fundamentado sobre el supremo valor de la justicia y del bien. Es evidente, empero, que estas tesis sólo resultan plenamente inteligibles si se recobra su sentido histórico y, más en particular, si se recuperan determinadas concepciones refinadamente griegas: *a*) el antiguo sentido de la filosofía como conocimiento integral (de las razones supremas de todas las cosas); *b*) el sentido de la reducción de la esencia del hombre a su alma (*psyche*); *c*) la coincidencia entre individuo y

ciudadano; *d*) la ciudad-estado como horizonte de todos los valores morales y como única forma posible de sociedad.

Sólo si se tienen muy presentes tales factores, cabe comprender la estructura de la *República*, la obra maestra de Platón, que constituye casi una *summa* del pensamiento del filósofo o por lo menos de aquel pensamiento que fue plasmado por escrito: Construir la ciudad quiere decir conocer al hombre y el lugar que éste ocupa en el universo. Según Platón, el Estado no es más que una ampliación de nuestra alma, una especie de gigantesca reproducción en enormes dimensiones de nuestra propia *psyche*. El problema central de la naturaleza de la justicia, que constituye el eje en torno al cual giran todos los demás temas, recibe una adecuada respuesta precisamente cuando se observa cómo nace (o cómo se corrompe) una ciudad perfecta.

El Estado nace porque cada uno de nosotros no es autárquico, es decir, no se basta a sí mismo y tiene necesidad de la ayuda de muchos otros hombres. 1) En primer lugar, se hacen necesarios los servicios de todos aquellos que satisfacen las necesidades materiales, desde el alimento hasta el vestido y la vivienda. 2) En segundo término, se requieren los servicios de algunos hombres que se dediquen a la custodia y a la defensa de la ciudad. 3) En tercer lugar, es necesario el esfuerzo de unos cuantos hombres que sepan gobernar de forma adecuada.

Por consiguiente, la ciudad tiene necesidad de tres estamentos: 1) la de los campesinos, artesanos y comerciantes; 2) la de los guardianes, y 3) la de los gobernantes.

1) El primer estamento constituido por hombres en los que predomina el aspecto concupiscible del alma, que es el aspecto más elemental. Esta clase social es buena cuando en ella prevalece la virtud de la templanza, que es una especie de orden, de dominio y disciplina de los placeres y deseos, y constituye asimismo la capacidad de someterse del modo conveniente a las clases superiores. La riqueza y los bienes materiales, que son administrados exclusivamente por esta clase, no deben ser ni demasiados ni demasiado escasos.

2) El segundo estamento está constituido por hombres en los que predomina la fuerza irascible (volitiva) del alma, es decir, hombres que se parecen a los perros de noble raza, dotados al mismo tiempo de mansedumbre y de fiereza. La virtud de esta clase social debe ser la fortaleza o la bravura. Los guardianes han de vigilar no sólo los peligros que provengan del exterior, sino también aquellos que procedan del interior. Por ejemplo, tendrán que evitar que en la primera de las clases sociales se produzca excesiva riqueza (que engendra ocio, lujo, amor indiscriminado por las novedades) o demasiada pobreza (que engendra los vicios opuestos). Además deberán proceder de forma que el Estado no crezca demasiado ni tampoco se empequeñezca en exceso. Han de procurar, asimismo, que los cargos otorgados a los ciudadanos sean los que correspondan a las naturalezas de éstos, y que se imparta a todos la educación más conveniente.

3) Los gobernantes, finalmente, son aquellos que saben amar a la ciudad más que los demás, cumpliendo con el celo necesario sus obligaciones y, sobre todo, conociendo y contemplando el Bien. Por lo tanto, en los gobernantes predomina el alma racional y su virtud específica es la sabiduría.

La ciudad perfecta es aquella en la que predomina la templanza en la primera clase social, la fortaleza o el valor en la segunda, y la sabiduría en la tercera. La justicia no es sino la armonía que se instaura entre estas tres virtudes: cuando cada ciudadano y cada clase social realizan lo mejor posible las funciones que les son propias y hacen aquello que por naturaleza y por ley están llamados a hacer, entonces se lleva a cabo la perfecta justicia.

Hablábamos antes del Estado como ampliación del alma. En efecto, en cada hombre se hallan las tres facultades del alma que se encuentran en los tres estamentos de la ciudad. He aquí la prueba de ello. Frente a los mismos objetos, existe en nosotros *a*) una tendencia que nos impulsa hacia ellos, el deseo; *b*) otra que, en cambio, nos refrena ante ellos y domina el deseo, esto es, la razón; *c*) empero, existe también una tercera tendencia, aquella por la cual nos airamos y enardecemos, y que no es ni razón ni deseo (no es razón, porque es pasional, y no es deseo, porque a menudo choca con éste, como sucede cuando nos airamos por haber cedido ante un deseo). En consecuencia, al igual que en la ciudad hay tres estamentos, también son tres las partes del alma: la concupiscible (*epithymetike*), la irascible (*thymoeides*) y la racional (*logistike*). La parte irascible (en el sentido mencionado), por su propia naturaleza, suele ponerse del lado de la razón, pero también puede aliarse con la parte inferior del alma, si se somete a los perniciosos efectos de una educación equivocada. Por lo tanto, habrá una perfecta correspondencia entre las virtudes de la ciudad y las del individuo. Éste es templado, cuando las partes inferiores armonizan con la superior y le obedecen; es fuerte o valeroso, cuando la parte irascible del alma sabe mantener con firmeza los dictados de la razón a través de cualquier peligro; es sabio, cuando la parte racional del alma posee la verdadera ciencia acerca de lo que conviene a todas las partes (la ciencia del bien). La justicia será aquella disposición del alma según la cual cada parte de ésta hace lo que debe hacer y como lo debe hacer.

Éste es, pues, el concepto de justicia según la naturaleza: que cada uno haga lo que le corresponde hacer, los ciudadanos y los estamentos en la ciudad, y las partes del alma en el alma. Hay justicia hacia fuera, en sus manifestaciones, sólo si la hay dentro, en su raíz, es decir, en el alma.

De este modo, Platón deduce el catálogo de las virtudes, la enumeración de las que más tarde serán denominadas «virtudes cardinales». Muy a menudo se olvida que este catálogo se halla ligado intrínsecamente con la psicología platónica y, de un modo particular, con la triple distinción entre alma concupiscible, irascible, y racional.

La ciudad perfecta debe tener una educación perfecta. La primera clase social no requiere una educación especial, porque las artes y los oficios se aprenden fácilmente a través de la práctica. Para las clases de los guardianes, Platón propuso la clásica educación gimnástico-musical, con objeto de robustecer de manera adecuada aquel elemento de nuestra alma del cual procede el valor y la fortaleza. En esta clase, Platón propuso la comunidad de todos los bienes: comunidad de los maridos y de las mujeres, y por lo tanto de los hijos, y la abolición de toda propiedad de bienes materiales. Era responsabilidad de la clase inferior —poseedora de la riqueza— proveer a las necesidades materiales de los guardianes. Los hombres y las mujeres de esta clase deben recibir idéntica educación y

ocupar cargos idénticos. Los hijos, apartados enseguida de sus padres, deben ser criados y educados en sitios oportunos, sin que conozcan a sus propios padres. Esta concepción teórica tan aventurada fue sugerida por Platón con la intención de crear una especie de gran familia, en la que todos se amasen como padres, madres, hijos, hermanos, hermanas, parientes. Creía que de esta forma se eliminarían las razones que alimentan el egoísmo y las barreras de «lo mío» y «lo tuyo». Todos tendrían que decir «lo nuestro». El bien privado debería transformarse en bien común.

La educación que Platón proponía para los gobernantes coincidía con el aprendizaje requerido para dominar la filosofía (dada la coincidencia existente entre verdadero filósofo y verdadero político) y debía durar hasta los 50 años (Platón lo calificaba de «largo camino»). Entre los 30 y los 35 años tenía lugar el aprendizaje más difícil, es decir, el enfrentamiento con la dialéctica, y desde los 35 hasta los 50 años había que reemprender los contactos con la realidad empírica, desempeñando diversos cargos oficiales. La finalidad de la educación del político-filósofo consistía en llegar a conocer y contemplar el Bien, el máximo conocimiento, y en una fase posterior plasmar en sí mismo el Bien, con objeto de implantar más tarde el propio bien en la realidad histórica. De esta manera, el Bien emerge como primer principio, del cual depende todo el mundo ideal; el Demiurgo ha resultado ser el generador del mundo físico porque es bueno, y el Bien una vez más es considerado como fundamento de la ciudad y del actuar político.

Se comprenden, en consecuencia, las afirmaciones de Platón al final del libro IX de la *República*, según las cuales importa poco que exista o que pueda existir tal ciudad. Es suficiente con que cada uno viva de acuerdo con las leyes de esta ciudad, las leyes del bien y de la justicia. En definitiva, antes que en la realidad externa —en la historia— la ciudad platónica se realiza en el interior del hombre. Aquí radica en último término su auténtica sede.

5.2. El «Político» y las «Leyes»

Después de la *República*, Platón volvió a ocuparse expresamente de los temas políticos, sobre todo en el *Político* y en las *Leyes*. No se retractó del proyecto de la *República*, porque representa un ideal, pero intentó dar forma a algunas ideas que sirviesen para la construcción de un «Estado segundo», es decir, un Estado que venga después del ideal, un Estado que tenga en cuenta especialmente a los hombres tal y como son en la realidad, y no sólo como deberían ser.

En la ciudad ideal no se plantea el dilema acerca de quién debe ser el soberano: el hombre de Estado o la ley. La ley no es más que el modo que utiliza el perfecto hombre de Estado para realizar en la ciudad el Bien contemplado. En el Estado real, no obstante, donde con mucha dificultad cabría hallar hombres capaces de gobernar con virtud y ciencia por encima de la ley, ésta debe mostrarse soberana, y se hace preciso elaborar constituciones escritas.

Las constituciones que se han dado en la historia, imitaciones de la constitución ideal —o corrupciones de ella— pueden ser de tres tipos. 1)

Si gobierna un solo hombre, e imita al político ideal, tendremos una monarquía; 2) si es una multitud de hombres ricos la que imita al político ideal, habrá una aristocracia; 3) si es todo el pueblo el que gobierna, tratando de imitar al político ideal, hay una democracia. Cuando se corrompen estas formas de constitución y los gobernantes buscan su propio beneficio y no el del pueblo, aparecen: 1) la tiranía, 2) la oligarquía y 3) la demagogia. Cuando los Estados se hallan correctamente gobernados, la primera forma de gobierno es la mejor. En cambio, cuando están corrompidos, es mejor la tercera forma, porque al menos queda garantizada la libertad.

En las *Leyes*, finalmente, Platón aconseja dos nociones básicas: la constitución mixta, y la igualdad proporcional. Un exceso de poder produce un absolutismo tiránico, y demasiada libertad provoca demagogia. Lo mejor consiste en libertad atemperada, en su justa medida, por la autoridad. La verdadera igualdad no es la del abstracto igualitarismo a cualquier precio, sino la igualdad proporcional. En general, la noción de justa medida se halla presente desde el principio hasta el final de las *Leyes*. Platón revela expresamente cuál es su fundamento, de una gran finura teológica, cuando afirma que para nosotros los hombres Dios es la medida de todas las cosas.

6. CONCLUSIONES ACERCA DE PLATÓN

6.1. *El mito de la caverna*

En el centro de la *República* se halla situado un mito celeberrimo, el de la caverna. Paulatinamente el mito ha ido siendo interpretado como símbolo de la metafísica, la gnoseología y la dialéctica, e incluso de la ética y la mística platónica: es el mito que mejor expresa todo el pensamiento de Platón, y con él concluiremos.

Imaginemos unos hombres que viven en una habitación subterránea, en una caverna cuya entrada está abierta hacia la luz en toda su anchura y con un largo vestíbulo de acceso. Imaginemos que los habitantes de esta caverna tienen las piernas y el cuello atados de una forma que les impide darse vuelta y que, por consiguiente, únicamente pueden mirar hacia la pared del fondo de la caverna. Imaginemos, luego, que a escasa distancia de la entrada de la caverna existe un muro de la altura de una persona; que detrás de esta pared —lógicamente, del todo ocultos por ella— caminen otros hombres que llevan sobre los hombros diversas estatuas de piedra y de madera, que representan toda clase de objetos; y que detrás de éstos arde encendida una hoguera. Imaginemos, además, que en la caverna haya eco y que los hombres que pasan más allá del muro hablen entre sí, de modo que por efecto del eco retumben sus voces desde el fondo de la caverna.

Si tales cosas ocurriesen, aquellos prisioneros no podrían ver más que las sombras de las estatuas que se proyectan sobre el fondo de la caverna y oírían el eco de las voces. Sin embargo, al no haber visto jamás otras cosas, creerían que aquellas sombras constituían la única y verdadera realidad, y también creerían que las voces del eco eran las voces producidas

por aquellas sombras. Ahora bien, supongamos que uno de estos prisioneros logre con gran esfuerzo zafarse de sus ligaduras. Le costaría mucho acostumbrarse a la nueva visión que adquiriría. Una vez acostumbrado, empero, vería las estatuas moviéndose por encima del muro, y por detrás de ellas el fuego; comprendería que se trata de cosas mucho más verdaderas que las que antes veía y que ahora le parecen sombras. Supongamos que alguien saca fuera de la caverna a nuestro prisionero, llevándole más allá del muro. Al principio, quedaría deslumbrado por la gran luminosidad. Luego, al acostumbrarse, vería las cosas en sí mismas y por último —primero, reflejada en algo, y luego en sí misma— vería la luz del sol y comprendería que éstas —y sólo éstas— son las auténticas realidades y que el sol es causa de todas las demás cosas visibles.

¿Qué simboliza este mito?

6.2. *Los cuatro significados del mito de la caverna*

1) Antes que nada los distintos grados ontológicos de la realidad, es decir, los géneros del ser sensible y suprasensible, junto con sus subdivisiones: las sombras de la caverna son las meras apariencias sensibles de las cosas y las estatuas son las cosas sensibles. El muro es la línea divisoria entre las cosas sensibles y las suprasensibles. Más allá del muro, las cosas verdaderas simbolizan el verdadero ser y las ideas y el sol simbolizan la Idea del Bien.

2) En segundo lugar el mito simboliza los grados del conocimiento, en sus dos especies y en sus dos grados. La visión de las sombras simboliza la *eikasía* o imaginación y la visión de las estatuas es la *pistis* o creencia. El paso desde la visión de las estatuas hasta la visión de los objetos verdaderos y la visión del sol —primero mediata, y luego, inmediata— representa la dialéctica en sus diversos grados y la pura intelección.

3) En tercer lugar, el mito de la caverna simboliza también el aspecto ascético, místico y teológico del platonismo. La vida en la dimensión de los sentidos y de lo sensible es la vida en la caverna, mientras que la vida en la dimensión del espíritu es vida a plena luz. El pasar desde lo sensible hasta lo inteligible está específicamente representado como una liberación de las ataduras, una con-versión. La visión suprema del sol y de la luz en sí es la visión del Bien y la contemplación de lo divino.

4) No obstante, el mito de la caverna también manifiesta una concepción política refinadamente platónica. En efecto, el filósofo nos habla de un regreso a la caverna, por parte de aquel que se había liberado de las cadenas, y tal regreso tiene como objetivo la liberación de las cadenas que sujetan a quienes habían sido antes sus compañeros de esclavitud. Dicho regreso es sin duda el retorno del filósofo-político, quien —si se limitase a seguir sus propios deseos— permanecería contemplando lo verdadero. En cambio, superando su deseo, desciende para tratar de salvar también a los demás. El verdadero político, según Platón, no ama el mando y el poder, sino que usa el mando y el poder como un servicio, para llevar a cabo el bien. ¿Qué sucederá, por cierto, con el que vuelve a bajar a la caverna? Al pasar desde la luz a la sombra, dejará de ver, hasta no haberse acostumbrado otra vez a las tinieblas. Le costará readaptarse a los viejos hábitos

de sus compañeros de prisión, se arriesgará a que éstos no le entiendan y, considerado como un loco, quizás se arriesgue a ser asesinado. Esto fue lo que le sucedió a Sócrates y podría acontecerle lo mismo a cualquiera que actúe igual que él. Sin embargo, el hombre que haya «visto» el verdadero Bien tendrá que correr este riesgo y sabrá hacerlo, ya que es el que otorga sentido a su existencia.

7. LA ACADEMIA PLATÓNICA Y LOS SUCESORES DE PLATÓN

La fundación de la escuela de Platón es posterior, en muy poco tiempo, al 388 a.C. y señala un acontecimiento memorable, dado que en Grecia no habían existido antes instituciones de esta clase. Es posible que el filósofo, para lograr el reconocimiento jurídico de la Academia, la presentase como comunidad de culto consagrada a las Musas y a Apolo, Señor de las Musas. Una comunidad de hombres que buscaban lo verdadero podía ser legalmente reconocida, con toda razón, bajo esta forma peculiar. La finalidad de la escuela no consistía en impartir un saber con objeto de una pura erudición, sino que se proponía formar —mediante el saber y su sistematización— hombres nuevos, capaces de renovar el Estado. Mientras vivió Platón la Academia estuvo regida bajo el principio de que el conocimiento vuelve mejores a los hombres y, por consiguiente, también a la sociedad y al Estado.

Precisamente con el fin de alcanzar este objetivo ético-político, la Academia abrió sus puertas a personalidades que poseían una formación y unas tendencias muy diversas. Ampliando en gran medida los horizontes socráticos, Platón invitó a dar clases a matemáticos, astrónomos e incluso a médicos, que promovieron fértiles debates en el seno de la escuela. Eudoxo de Cnido, por ejemplo, que fue el matemático y astrónomo más conocido de aquellos tiempos, participó en los debates acerca de la teoría de las ideas.

Con el primer sucesor de Platón, su sobrino Espeusipo —que dirigió la Academia desde el 347/346 hasta el 339/338— dio comienzo una acelerada involución de la escuela. Espeusipo negó la existencia de las ideas y de los números ideales, y redujo todo el mundo inteligible de Platón únicamente a los entes matemáticos. Además de éstos, admitió la existencia de magnitudes, el plano del alma y el de lo sensible, pero no supo deducir de manera orgánica y sistemática estos planos, a partir de principios supremos comunes.

A Espeusipo le sucedió Jenócrates, que estuvo al frente de la Academia desde el 339/338 hasta el 315/314 a.C. Rectificó las teorías de su predecesor, buscando una vía media entre éste y Platón. El Uno y la Díada son los principios supremos desde los cuales provienen todas las demás cosas. Jenócrates influyó, en especial, gracias a su división de la filosofía en tres partes: física, ética y dialéctica. Tal división gozó de un notable éxito, ya que durante medio milenio la utilizaron el pensamiento helenístico y el de la época imperial, para fijar la estructura del saber filosófico, como tendremos ocasión de comprobar.

Durante el medio siglo posterior a la muerte de Jenócrates, la Academia estuvo dominada por tres pensadores que provocaron una mutación

de su clima espiritual, hasta el punto de volver casi irreconocible la escuela de Platón. Dichos pensadores fueron Polemón —que estuvo a cargo de la escuela—, Crates —que sucedió a Polemón durante un breve lapso— y Crantor, compañero y discípulo de Polemón. Tanto en sus escritos y en sus enseñanzas, como en su forma de vivir, dominan ya las solicitaciones de una época nueva. Como veremos, epicúreos, estoicos y escépticos dieron a tales demandas una expresión muy diferente.