

CAPÍTULO XVII

VIDA DE PLATÓN

Platón, uno de los más grandes filósofos que ha habido en el mundo, nació en Atenas (o en Egina), muy probablemente el año 428-427 a. J. C., en el seno de una distinguida familia ateniense. Su padre se llamaba Aristón, y su madre Perictione era hermana de Cármides y sobrina de Critias, dos personajes que figuraron entre los oligarcas en 404-403. Es fama que originariamente se le llamó Aristocles y que sólo después se le dio el nombre de Platón, aludiendo a sus robustas espaldas¹, si bien la autenticidad de esta noticia, dada por Diógenes Laercio, es dudosa. Sus dos hermanos, Adimanto y Glaucón, aparecen en la *República*, y tenía también una hermana llamada Potone. Muerto Aristón, Perictione se casó con Pirilampo, y el hijo de este segundo matrimonio, Antifón (medio hermano de Platón), aparece en el *Parménides*. Sin duda alguna, Platón se educó en casa de su padrastro, y aunque era de ascendencia aristocrática y su crianza se verificase en un ambiente aristocrático, se ha de tener presente que Pirilampo era amigo de Pericles, por lo que Platón debió de ser formado en las tradiciones del régimen de Pericles. (Pericles murió en 429-428.) Varios autores han señalado que la ulterior animosidad de Platón contra la democracia no es probable que se debiera únicamente a su educación, sino que en ello hubo de influirle Sócrates y, más todavía, el trato que éste recibió de la democracia. Por otra parte, tampoco es inverosímil que la desconfianza de Platón para con la democracia proviniese de una época muy anterior a la de la muerte de Sócrates. Durante la última fase de la guerra del Peloponesio (y es probabilísimo que Platón combatiera en las Arginusas, en 406), no pudo menos de advertir el hecho de que la democracia carecía de un caudillo verdaderamente responsable y capaz, y que sus dirigentes se veían obstaculizados a cada paso por la necesidad de complacer a la masa del pueblo. La decisión de Platón de abstenerse definitivamente de tomar parte en la política de Atenas data sin duda del inicuo proceso y de la condena de su Maestro; pero la formulación de sus convicciones sobre que el navío del Estado necesita un piloto firme que lo guíe y que este piloto debe ser un hombre conocedor de la ruta que ha de seguirse y pronto a actuar conscientemente según tal conocimiento, es lo más probable que se fuera gestando ya en él durante los años del declinar del poderío ateniense.

Según noticias que nos transmite Diógenes Laercio, Platón «se dedicó al estudio de la pintura, y escribió poemas, primeramente ditirámicos y después líricos, y tragedias»¹
². Hasta qué punto fuese esto cierto, nos es imposible decirlo; pero Platón vivió en la época del mayor florecimiento de la cultura ateniense y debió de recibir una educación refinada. Aristóteles nos dice que Platón se relacionó en su juventud con Crátilo, el filósofo heraclitiano³. De él habría aprendido Platón que el mundo de la percepción

¹ Dióg. Laerc.. 3. 4.

² Dióg. Laerc.. 3. 5.

³ *Met.*, A 6, 987 a 32-5.

sensible es un mundo en movimiento, en perpetuo fluir, y que, por ende, no hay objeto alguno susceptible de conocimiento verdadero y cierto. Que el conocimiento cierto y verdadero es asequible en el plano de lo conceptual lo habría aprendido de Sócrates, con quien debió de trabar relaciones desde la primera juventud. Diógenes Laercio afirma, ciertamente, que Platón «se hizo discípulo de Sócrates» cuando tenía ya 20 años de edad⁴, pero como Cármides, el tío de Platón, empezó a relacionarse con Sócrates en el año 431,⁵ nuestro filósofo debió de conocer, al menos, a Sócrates antes de llegar a los 20 años. De todos modos, no tenemos razón alguna para suponer que Platón se hiciese «discípulo» de Sócrates en el sentido de que se dedicara de lleno y declaradamente a la filosofía, puesto que él mismo nos dice que en un principio trató de embarcarse en la carrera política, como era natural tratándose de un joven de su alcurnia⁶. Los parientes que tenía entre los oligarcas que gobernaban en 404-403 urgíanle para que se introdujera en la vida política bajo su protección; pero, cuando la oligarquía empezó a practicar una política de violencias y trató de complicar a Sócrates en sus crímenes, Platón se disgustó con sus parientes. Mas los demócratas no eran mejores, y ellos fueron quienes condenaron a muerte a Sócrates, por lo que Platón abandonó el propósito de dedicarse a seguir la carrera política.

Platón asistió al proceso de Sócrates y fue uno de los amigos que urgieron a éste para que aumentara a treinta minas su proposición inicial de que se le multase en una mina, para lo cual se ofreció él, Platón, a salir garante⁷; en cambio, no estuvo presente a la muerte de su amigo, pues se lo impidió una enfermedad⁸. Muerto Sócrates, Platón se retiró a Megara, donde fue acogido por el filósofo Euclides, pero según todas las probabilidades volvió en seguida a Atenas. Refieren sus biógrafos que viajó por Cirene, por Italia y por Egipto, pero no se sabe con certeza qué habría de verdad en tales historias. Por ejemplo, Platón mismo nada dice de una visita a Egipto. Quizá su conocimiento de las matemáticas egipcias y hasta de los juegos de los niños de aquel país sea indicio de que estuvo verdaderamente en él; por otro lado, la historia del viaje podría haberse inventado como colofón de lo que Platón dijo acerca de los egipcios. Algunas de estas historias son, en parte, evidentemente legendarias; así, por ejemplo, las que le dan por compañero de viaje a Eurípides, aunque el poeta murió en 406. Esto nos hace más bien escépticos respecto a los relatos de sus viajes en general; pero, así y todo, no podemos decir con certeza que Platón no visitó Egipto: tal vez lo visitara. Si en verdad lo hizo, hubo de ser hacia el año 395, y regresaría a Atenas al comienzo de las guerras corintias. Ritter cree muy probable que Platón formara parte del ejército ateniense durante los primeros años de aquellas guerras (395 y 394).

Lo que sí es cierto es que Platón estuvo en Italia y en Sicilia cuando tenía ya 40 años⁹. Posiblemente querría visitar a algunos miembros de la escuela pitagórica y conversar con ellos: sea como fuere, trabó amistad con Arquitas, el docto pitagórico. (Según Diógenes Laercio, Platón emprendió aquel viaje para conocer Sicilia y ver sus volcanes.) Fue invitado Platón a vivir en la corte de Dionisio I, tirano de Siracusa, donde se hizo amigo de Dión, el cuñado del tirano. La tradición prosigue diciendo que la franqueza de Platón excitó la cólera de Dionisio, quien le entregó a la custodia de

⁴Dióg. Laerc., 3, 6.

⁵Por lo menos, esto implica la referencia a Potidea (*Cármides*, 1953).

⁶Ep., 7, 324 b 8-326 b 4.

⁷*Apol.*, 34 a 1, 38 b 6-9.

⁸Fedón, 59 b 10.

⁹Ep., 7, 324 a 5-6.

Polis, un embajador de los lacedemonios, para que éste le vendiese como esclavo. Polis vendió a Platón en Egina (a la sazón enemiga de Atenas), y nuestro filósofo estuvo a punto de perder hasta la vida; pero, por fortuna, un hombre de Cirene, un tal Aníceris, lo rescató y lo envió libre a Atenas¹⁰. Resulta difícil apreciar la veracidad de esta historia, pues Platón nada dice al respecto en sus *Cartas*; si en realidad sucedió (Ritter la acepta como verdadera) debió de acontecer en el año 388 a. J. C.

De regreso a Atenas, parece que Platón fundó la Academia (388-387), cerca del santuario dedicado al héroe Academo. A la Academia se la puede llamar con razón la primera universidad europea, pues los estudios que en ella se seguían no se limitaban a los filosóficos propiamente dichos, sino que abarcaban gran cantidad de ciencias auxiliares, tales como las matemáticas, la astronomía y las ciencias físicas; los miembros de la escuela se reunían en el culto común a las Musas. A la Academia venían jóvenes no sólo de Atenas, sino también de otras ciudades; y un homenaje al espíritu científico que en la Academia reinaba, así como una prueba de que no fue simplemente una sociedad filosófica y misteriosa», puede verse en el hecho de que el célebre matemático Eudoxo se pasó, con toda su escuela, a la Academia, trasladándose desde Cízico. Vale la pena también insistir en este espíritu científico de la Academia, porque aunque es muy cierto que Platón trataba de formar políticos y gobernantes, su método no consistía simplemente en enseñar cosas que pudieran tener aplicación práctica e inmediata, por ejemplo la retórica (como lo hacía Isócrates en su escuela), sino en fomentar el amor desinteresado a la ciencia. El programa de los estudios culminaba en el de la filosofía, pero incluía como materias preliminares las matemáticas y la astronomía, y seguramente la armonía, todo lo cual evidencia un espíritu desinteresado y no meramente utilitario. Platón estaba convencido de que el mejor entrenamiento para la vida pública no consiste en las prácticas puramente «sofísticas», sino más bien en la prosecución de la ciencia por sí misma. Las matemáticas, aparte por supuesto su importancia para la filosofía de las Ideas platónicas, ofrecían un campo abierto al estudio desinteresado, y habían alcanzado ya un alto nivel de desarrollo entre los griegos. (En los estudios de la Academia parece que se incluían también las investigaciones biológicas, por ejemplo las de botánica, hechas en relación con los problemas de las clasificaciones lógicas.) El político así formado no será un oportunista a merced de las ocasiones, sino que actuará firmemente y sin miedos, de acuerdo con convicciones fundadas en verdades eternas e inmutables. Dicho de otro modo: Platón trataba de formar hombres de Estado y no demagogos.

Además de dirigir los estudios de la Academia, Platón daba él mismo lecciones y sus oyentes tomaban notas. Es importante advertir que aquellas lecciones no se publicaban, contrariamente a lo que sucedió con los diálogos, que eran obras escritas con miras al gran público. Si tenemos esto presente, algunas de las mayores diferencias que tendemos naturalmente a encontrar entre Platón y Aristóteles (quien ingresó en la Academia en el año 367) desaparecen, por lo menos en parte. Lo que de Platón nos ha llegado son sus diálogos, no sus lecciones académicas: exactamente al revés de lo que ocurre con Aristóteles, pues las obras de éste que poseemos representan sus cursos académicos, mientras que sus obras destinadas al público, o diálogos, no han llegado hasta nosotros —solamente se conservan escasos fragmentos—. Por lo tanto, no podemos inferir conclusiones, mediante una

¹⁰ Dióg. Laerc., 3, 19-20.

comparación entre los diálogos platónicos y las lecciones aristotélicas y sin pruebas ulteriores, sobre si entre ambos filósofos se daba una fuerte oposición en el campo, por ejemplo, de las habilidades literarias, o en el orden de las emociones estéticas o «místicas». Dícese que Aristóteles solía contar que los asistentes a las conferencias de Platón sobre el Bien se admiraban con frecuencia de no oír hablar más que de aritmética y de astronomía, del límite y del Uno. En la *Carta 7ª* repudia Platón las exposiciones que algunos habían publicado de las conferencias en cuestión. En esa misma Carta, dice: «Así, pues, ni hay ni podrá haber jamás ningún tratado mío, al menos sobre estas cosas, porque este tema no es comunicable mediante palabras como lo son las demás ciencias. En él sólo se entra después de frecuentarlo mucho y de gastar toda una vida en meditarlo: sólo entonces se enciende una luz en el alma, cual llama viva que, en adelante, se alimenta a sí misma.» Y en la *Carta 7ª*: «Yo nunca he escrito ni una palabra sobre estas materias, por lo que ningún tratado hay, ni lo habrá nunca, escrito por Platón; el que hoy corre a su nombre pertenece a Sócrates, embellecido y rejuvenecido»¹¹. A la vista de estos pasajes sacan algunos la conclusión de que Platón no estimaba mucho los libros compuestos con fines educativos. Bien puede ser así, pero esto no debemos exagerarlo, ya que, después de todo, Platón publicó libros... y hemos de recordar también que los citados pasajes quizá no sean de Platón. Sin embargo, hay que conceder que la teoría de las Ideas, en la forma precisa como se enseñaba en la Academia, no fue comunicada por escrito al público.

La fama de Platón como maestro y consejero de hombres de Estado debió de contribuir a hacerle emprender su segundo viaje a Siracusa (369). Aquel mismo año había muerto Dionisio I, y Dión invitó a Platón a ir a Siracusa para encargarse de la educación de Dionisio II, quien tenía ya entonces treinta años de edad. Platón aceptó y persuadió al tirano a que estudiara geometría. Pronto, no obstante, se hicieron sentir los celos de Dionisio hacia Dión, y cuando éste partió de Siracusa, nuestro filósofo, tras algunas dificultades, consiguió volver a Atenas, desde donde continuó instruyendo a Dionisio por carta. No logró, sin embargo, que el tirano y su tío se reconciliaran; y Dión fijó su residencia en Atenas y frecuentó al filósofo. Mas, en 361, marchó Platón por tercera vez a Siracusa, respondiendo a los incesantes requerimientos de Dionisio, que deseaba proseguir sus estudios filosóficos. Al parecer, Platón esperaba establecer allí una constitución con vistas a confederar a las ciudades griegas contra la amenaza de Cartago. Pero la oposición se mostró muy fuerte; por lo demás, Platón fue incapaz de conseguir el retorno de Dión, cuya fortuna fue confiscada por su sobrino. Como consecuencia, Platón ingresó a Atenas (360), donde continuó sus actividades en la Academia hasta morir (347-348).^{11 12} (Dión había logrado hacerse, por fin, el amo de Siracusa (357), pero fue asesinado poco después (353), con gran pena para Platón, quien vio cómo se desvanecía con ello su sueño de un filósofo-rey.)

¹¹ *Ed.*. 7. 341 c 4-d 2: *Ed.* 2. 314 c 1-4.

¹² Uno et octogesimo, anno scribens est mortuus. Cic., *De Senect.*, 5,13

CAPÍTULO XVIII

LAS OBRAS DE PLATÓN

SU AUTENTICIDAD

En general, puede decirse que poseemos todo el Corpus de las obras de Platón. Como observa Taylor: «No se halla, en ninguno de los escritores antiguos posteriores, referencia alguna a obra de Platón que no poseamos ya.»¹³ Cabe, pues, suponer que han llegado hasta nosotros todos los diálogos de Platón que se publicaron. Lo que no poseemos es, como decíamos en páginas anteriores, un repertorio de las lecciones que dio en la Academia (aunque tenemos las referencias, más o menos oscuras, que a ellas hace Aristóteles), y esta falta sería tanto más de lamentar si estuvieran en lo cierto quienes ven los Diálogos como obras de divulgación dirigidas a gentes cultas pero no especializadas en filosofía, en contraposición con las lecciones dadas a quienes se dedicaban más por entero a los estudios filosóficos. (Se ha supuesto que Platón disertaba sin necesidad de apuntes escritos. Fuese así o no, lo cierto es que no ha llegado hasta nosotros el texto de ninguna de las conferencias dadas por Platón en la Academia. Mas, de todos modos, no nos asiste ningún derecho para establecer una distinción rigurosa entre las doctrinas de los diálogos y las sustentadas por su autor dentro del recinto académico. A fin de cuentas, no todos los Diálogos admiten el calificativo de «obras de divulgación», y especialmente algunos contienen bastantes indicios de que Platón procuró exponer en ellos con toda claridad sus opiniones.) Pero decir que lo más probable es que poseamos todos los diálogos de Platón no es lo mismo que decir que todos los Diálogos que a nombre de Platón han llegado hasta nosotros sean, en realidad, obras de Platón: hay que separar los diálogos auténticos de los espurios. Los más antiguos manuscritos platónicos son los de una recolección de sus obras atribuida a Trasilo y su fecha se ha de poner hacia los comienzos de la Era cristiana. En todo caso, esta recolección, dispuesta en «tetralogías», se basó, al parecer, en otra que hizo en «trilogías» Aristófanes de Bizancio en el siglo 3 a. J. C. Según parece, pues, los 36 Diálogos (contando como uno de ellos las *Cartas*) eran admitidos en general por los eruditos de aquellos tiempos como auténticas obras de Platón. El problema puede reducirse, por tanto, a esta pregunta «¿Son genuinos los 36 Diálogos, o hay algunos espurios? Y, en este segundo caso, ¿cuáles son los de atribución dudosa?»

Ya en la Antigüedad se formularon sospechas respecto a algunos de los Diálogos. Así, sabemos por Ateneo (que floreció c. 228 a. J. C.) que no faltaban quienes atribuyesen el *Alcibíades II* a Jenofonte. Parece también que Proclo no sólo rechazaba como inauténticos el *Epínomis* y las *Cartas*, sino que llegaba a negar la autenticidad del *Leyes* y del *República*. Como era de esperar, las investigaciones sobre los diálogos dudosos se llevaron mucho más adelante en el siglo 19, especialmente en Alemania, donde se distinguieron entre todos los investigadores Ueberweg y Schaarschmidt. «Si se incluyen como aceptables los ataques de todos los críticos antiguos y modernos, resulta que, de los 36 Diálogos que figuran en las tetralogías de Trasilo, solamente 5 se han visto libres de todo reproche.»¹⁴ Sin embargo, la crítica actual es más conservadora, y existe un acuerdo general respecto a la autenticidad de todos los

¹³ *Plato*, p. 10.

¹⁴ Ueberweg-Praechter, p. 195. La inestimable obra de Praechter no representa, desde luego, la tendencia hipercrítica de la época de Ueberweg.

diálogos importantes, así como en cuanto al carácter dudoso de algunos de los diálogos menos importantes, mientras que sigue siendo materia de discusión la autenticidad de unos pocos diálogos. Los resultados de las investigaciones críticas se pueden resumir del siguiente modo:

1. Los Diálogos que generalmente se rechaza son: el *Alcibíades II*, el *Hiparco*, el de los *Amantes* o *Rivales*, el *Teages*, el *Clitofón* y el *Minos*. Todos los de este grupo, excepto el *Alcibíades II*, son, probablemente, obra de contemporáneos, del siglo 4, y no falsificaciones deliberadas, sino sencillamente obras más superficiales aunque de las mismas características que los diálogos platónicos; y hasta cierto punto podemos tomarlos como fuente que contribuye en algo a nuestro conocimiento de la concepción que de Sócrates se tenía ordinariamente en el siglo 4. El *Alcibíades II* es, con probabilidad, obra posterior.

2. Discútese la autenticidad de los 6 Diálogos siguientes: *Alcibíades I*, *Ión*, *Menexeno*, *Hippias Mayor*, *Epínomis* y *Cartas*. Piensa Taylor que el *Alcibíades I* es obra de un discípulo inmediato de Platón¹⁵, y Praechter cree también que probablemente no es obra auténtica del Maestro¹⁶. Praechter considera que el *Ión* es original, y Taylor observa que «es razonablemente aceptable el considerarlo como original, a menos que se descubran buenas razones para rechazarlo»¹⁷. El *Menexeno* lo tiene claramente Aristóteles por platónico de origen, y la crítica moderna se inclina a aceptarlo así¹⁸. Al *Hippias Mayor* lo más probable es que haya de considerársele como obra genuina de Platón, pues parece que se alude a este diálogo, aunque no por su título, en un pasaje de los *Tópicos* de Aristóteles.¹⁹ En cuanto al *Epínomis*, aunque Jaeger se lo atribuye a Filipo de Opunte²⁰, Praechter y Taylor lo estiman obra de Platón. Las *Cartas* 6^a, 7^a y 8^a son generalmente aceptadas como auténticas, y Taylor juzga que la aceptación de éstas obliga a aceptar lógicamente todas las restantes, excepto la 1^a y quizá la 2^a. Verdad es que no resultaría nada grato tener que renunciar a las *Cartas*, pues tan valiosos informes nos proporcionan para trazar la biografía de Platón; pero debemos cuidar de que este deseo naturalísimo de utilizarlas no nos influya indebidamente²¹.

3. La autenticidad de los restantes diálogos parece del todo aceptable. Así que el resultado que da la crítica viene a ser que, de los 36 Diálogos de las tetralogías, 6 son en general rechazados, otros 6 se pueden aceptar, salvo prueba en contrario (aparte, probablemente, del *Alcibíades I* y, ciertamente, de la *Carta 1^a*), y 24 son, en consecuencia, obra con seguridad auténtica de Platón. Tenemos, pues, un conjunto muy considerable de obras en las que basar nuestra concepción del pensamiento de Platón.

CRONOLOGÍA DE LAS OBRAS

1. Importancia de determinar la cronología de las obras.

¹⁵ Plato, p. 13.

¹⁶Ueberweg-Praechter, p. 199.

¹⁷Plato, p. 13.

¹⁸Aristót., *Ret.*, 1415 b 30.

¹⁹ *Tóp.*, A 5, 102 a 6; E 5, 135 a 13; Z 6, 146 a 22.

²⁰ *Aristotle*, por ej. En p. 132. Cfr. Dióg. Laerc., 3, 37. Taylor (*Plato*, 497) piensa que Diógenes sólo quiere decir que Filipo transcribió el *Epínomis* de unas tabletas de cera.

²¹ Ritter acepta como auténticas las *Cartas* 3.a y 8.a, así como las partes narrativas de la 7.a.

Evidentemente, tratándose de cualquier pensador es importante ver cómo se desarrolló su pensamiento, cómo fue cambiando —si es que cambió— y en qué consistieron sus modificaciones a lo largo del tiempo, qué ideas nuevas se produjeron en su mente. La ilustración habitual a este respecto es la de las obras de Kant. Poco exacto sería nuestro conocimiento de este filósofo si pensáramos que sus *Críticas* fueron fruto de su juventud y que más tarde, con la madurez, volvió a una posición «dogmática». Podríamos citar también el ejemplo de Schelling. Elaboró éste varias filosofías durante su vida, y para comprender su pensamiento es sumamente conveniente saber que empezó partiendo del mismo punto de Fichte, y que sus devaneos teosóficos son cosa de sus últimos años.

2. Métodos para determinar la cronología de las obras.^{22 23}

1) El criterio que ha resultado más útil en la determinación de la cronología de las obras de Platón es el del lenguaje. El argumento basado en el lenguaje es el más seguro de todos; efectivamente, mientras las diferencias del contenido se pueden atribuir a la elección consciente y a los propósitos del autor, en cambio, los giros del estilo lingüístico son en gran parte inconscientes. De esta manera, Dittenberger refiere el frecuente uso de TL qfv y el empleo cada vez más habitual de ye qfv y áMa qfv, como fórmulas convencionales, a la primera estancia de Platón en Sicilia. Las *Leyes* pertenecen sin duda a la vejez de Platón¹¹, mientras que la *República* es obra de un período anterior. Pues bien, no sólo decrece notoriamente en las *Leyes* el vigor dramático, sino que se encuentran además modalidades lingüísticas que habían sido introducidas por Isócrates en la prosa ática y que no aparecen en la *República*. Estos detalles nos sirven para establecer un orden cronológico de los escritos intermedios, según su estilo se aproxime más o menos al de los últimos escritos.

Pero, aunque se ha demostrado que el atenerse al criterio estilístico es el mejor método para fijar la cronología de los Diálogos, no se debe menospreciar, naturalmente, el recurso a otros criterios, que pueden ayudar muchas veces hasta a decidir la cuestión en litigio, sobre todo cuando los datos lingüísticos son poco claros o, inclusive, contradictorios.

2) Un criterio obvio para determinar el orden de los Diálogos es el que proporciona el testimonio directo de los autores antiguos, aunque de esta fuente no se consigue tanto como quizá pudiera esperarse. Así, la afirmación de Aristóteles según la cual las *Leyes* fueron escritas después de la *República* es un valioso elemento informativo, mientras que resulta inaceptable el aserto de Diógenes Laercio de que el más antiguo de todos los diálogos platónicos es el *Fedro*. Tal aserto corre a cuenta del propio Diógenes, pero está claro que se basa para enunciarlo en el contenido (la primera parte del diálogo trata del amor) y en lo poético del estilo²⁴. A nosotros el hecho de que Platón trate del amor no nos sirve como argumento para concluir que el diálogo haya de ser obra de juventud, y tampoco es concluyente el empleo del estilo poético y del mito. Como advierte Taylor, erraríamos mucho si del elevado tono poético y de los vuelos «míticos» de la segunda parte del *Fausto* dedujésemos que Goethe escribió esta segunda parte antes que la primera²⁵. Caso parecido es el de Schelling, cuyos vuelos teosóficos, como ya hemos dicho, tuvieron lugar en su edad avanzada.

²² Cfr. Ueberweg-Praechter. pp. 199-218.

²³ Aristót.. *Pol.*. B 6. 1264 b 27.

²⁴ Dióg. Laerc., 3, 38.

²⁵ *Plato*, p. 18.

3) En cuanto a las referencias, que en los Diálogos se hallan, a personas y acontecimientos históricos, no son muchas, y en ningún caso nos dan a conocer más que un *terminus post quem*. Por ejemplo, si hubiere referencias a la muerte de Sócrates, como sucede en el *Fedón*, indudablemente el diálogo tendrá que haber sido compuesto después de aquella muerte, pero esto no nos dice cuánto tiempo después. Sin embargo, los críticos se han ayudado algo de este criterio. Han deducido, por ejemplo, gracias a él, que el *Menón* fue escrito probablemente cuando aún estaba fresco en la memoria del pueblo el incidente de la corrupción del tebano Ismenias²⁶ ²⁷. Asimismo, dado que el *Gorgias* contiene la réplica a un discurso de Polícrates contra Sócrates (393-392), este diálogo se escribiría casi seguramente entre 393 y 389, o sea, antes del primer viaje a Sicilia.

Cabe suponer, lisa y llanamente, que la edad atribuida a Sócrates en los Diálogos sea una indicación de la época en que se compusieron, pero querer aplicar este criterio como regla universal es llevar demasiado lejos las cosas. Por ejemplo, un novelista puede muy bien introducir a su héroe detective presentándole desde la primera novela como un hombre ya maduro y como oficial de policía ya experimentado, y después, en otra novela posterior, contar el primer asunto que ocupó a su personaje. Es más, aunque no deje de haber razones para suponer que los diálogos que tratan del destino personal de Sócrates fueron compuestos no mucho después de su muerte, sería palmariamente anticientífico el dar por averiguado que los diálogos que versan sobre los últimos años de la vida de Sócrates, por ejemplo, el *Fedón* y la *Apología* fueron todos publicados al mismo tiempo.

4) Las referencias de un diálogo a otro serían de obvia utilidad para establecer el orden de su composición, puesto que el diálogo que se refiere a otro diálogo tiene que haber sido escrito después que aquel al que se refiere; pero no resulta siempre fácil decidir si las referencias aparentes a otros diálogos son en realidad tales referencias. Hay, con todo, algunos casos en los que la alusión es clara, por ejemplo, la referencia a la *República* que aparece en el *Timeo*.¹⁵ De igual modo, el *Político* es, evidentemente, continuación del *Sofista*, y, por lo tanto, debe de haber sido compuesto más tarde que aquél²⁸.

5) En lo tocante al contenido real del diálogo, hemos de proceder con la mayor prudencia para usarlo como criterio clasificatorio. Supongamos, por ejemplo, que una doctrina filosófica se halla resumida en una breve sentencia del diálogo X, mientras que en el diálogo Y está tratada por extenso. Un crítico acaso diga: «No hay duda: en el diálogo X tenemos un esbozo preliminar, y en el diálogo Y se desarrolla ya el tema extensamente.» Mas, ¿no podría ser que en el diálogo X se hiciera un resumen de lo ya tratado con anterioridad por extenso en el diálogo Y? Un autor²⁹ ha sostenido que el examen negativo y crítico de los problemas precede a su exposición positiva y constructiva. Si nos atuviésemos a este criterio, resultaría que el *Teeteto*, el *Sofista*, el *Político* y el *Parménides* deberían preceder al *Fedón* y al *República*; pero la investigación ha patentizado que no puede ser así.

Sin embargo, decir que el criterio del contenido ha de emplearse con mucha cautela no es negar su utilidad. Por ejemplo, la actitud de Platón respecto a la doctrina de las Ideas sugiere que el *Teeteto*, el *Parménides*, el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo* y el *Timeo*

²⁶ *Menón*, 90 a.

²⁷ 17 v sig.

²⁸ *Polit.*. 284 b 7 v sig., 286 b 10.

²⁹ K. Fr. Hermann.

pertenecen todos ellos a un mismo grupo, y la conexión del *Parménides*, el *Sofista* y el *Político* con la dialéctica eleática permite conjeturar que estos diálogos se hallan especialmente relacionados entre sí.

6) Las diferencias en la construcción artística de los diálogos pueden ayudar también a determinar sus relaciones en cuanto al orden de su composición. Así, en algunos de ellos, los detalles de ambientación y las caracterizaciones de los interlocutores están trabajados con gran cuidado: hay alusiones humorísticas y divertidas, digresiones muy espontáneas y otras cosas por el estilo. A este grupo de diálogos pertenece el *Banquete*. En cambio, en otros diálogos, el aspecto artístico se relega a segundo término, y la atención del autor se centra manifiestamente toda ella en el contenido filosófico. En los diálogos de este segundo grupo —al que pertenecen el *Timeo* y las *Leyes*—la forma queda más o menos descuidada: sólo el contenido importa. Una conclusión probablemente legítima es la de que los diálogos escritos con más intención artística son anteriores a los otros, puesto que la fuerza artística de Platón fue disminuyendo en sus últimos años y su atención fue cada vez más atraída por la filosofía teórica. (Lo cual no quiere decir que el uso del lenguaje poético tenga que ser por necesidad menos frecuente, sino que el vigor de la conciencia artística tiende a disminuir con los años.)

3. Difieren los especialistas en su estimación de los resultados obtenidos mediante el empleo de criterios tales como los que acabamos de examinar; pero los siguientes esquemas cronológicos pueden considerarse, en sus líneas principales, como satisfactorios (aunque difícilmente les parecerán aceptables a quienes piensen que Platón no escribió diálogos durante sus primeros años de director de la Academia).

PERÍODO SOCRÁTICO:

En este período Platón está influido todavía por el determinismo intelectualista de Sócrates. La mayor parte de los Diálogos terminan sin llegar a ningún resultado definido. Tal es la característica del socrático «no saber nada».

1. *La Apología*. Defensa de Sócrates en su proceso.
2. *Critón*. Se describe a Sócrates como el buen ciudadano que, a pesar de lo injusto de su condena, desea dar su vida obedeciendo a las leyes del Estado. *Critón* y otros sugieren la fuga, y se acude con dinero; pero Sócrates declara que se mantendrá fiel a sus principios.
3. *Eutifrón*. Sócrates espera su proceso por impiedad. Tema del diálogo: la naturaleza de la piedad. No se llega a ningún resultado definido.
4. *Laques*. Sobre la valentía. Ningún resultado definido.
5. *Ión*. Contra los poetas y los rapsodas.
6. *Protágoras*. La virtud es conocimiento y puede ser enseñada.
7. *Cármides*. Sobre la templanza. Sin resultado.
8. *Lisis*. Sobre la amistad. Sin resultado.
9. *República*. Libro I. Sobre la justicia.

(La *Apología* y el *Critón* debieron de ser escritos, evidentemente, en fecha muy temprana. Es probable que los demás diálogos de este grupo los compusiera Platón antes de su primer viaje a Sicilia, del que regresó hacia 388-387.)

PERÍODO DE TRANSICIÓN:

Platón está dando con el camino de sus propias opiniones.

10. *Gorgias*. El político práctico, o los derechos del más fuerte contra el filósofo, o la injusticia cueste lo que cueste.
11. *Menón*. La virtud es enseñable; correcciones con vistas a la teoría de las Ideas.
12. *Eutidemo*. Contra las falacias de los últimos sofistas.
13. *Hippias I*. Sobre lo bello.
14. *Hippias II*. ¿Es mejor hacer el mal voluntariamente o sin querer?
15. *Crátilo*. Sobre la teoría del lenguaje.
16. *Menexeno*. Una parodia de la retórica.

(Los diálogos de este período fueron compuestos, probablemente, con anterioridad al primer viaje a Sicilia, aunque Praechter piensa que el *Menexeno* es posterior al viaje.)

PERÍODO DE MADUREZ:

Platón está ya en posesión de sus propias ideas.

17. *Banquete*. Toda la belleza terrestre es sólo una sombra de la verdadera Belleza, a la cual aspira el alma en virtud del Eros.
18. *Fedón*. Las Ideas y la inmortalidad del alma.
19. *República*. (Libros II-X.) El Estado. Dualismo metafísico muy acentuado.
20. *Fedro*. De la naturaleza del amor; posibilidad de la retórica filosófica. Naturaleza tripartita del alma, como en el República.

(Estos diálogos fueron compuestos, probablemente, entre el primer viaje a Sicilia y el segundo.)

OBRAS DE LA VEJEZ:

21. *Teeteto*. (Quizá su última parte fuese compuesta después del *Parménides*) El conocimiento no es la percepción sensible, o del verdadero juicio.
22. *Parménides*. Defensa de la teoría de las Ideas contra la crítica.
23. *Sofista*. Nueva consideración de la teoría de las Ideas.
24. *Político*. El verdadero gobernante es el que sabe. El Estado legal es un sucedáneo del que sería deseable.
25. *Filebo*. Relación entre el placer y el bien.
26. *Timeo*. La ciencia natural. Aparece el Demiurgo.
27. *Critias*. El Estado ideal agrario contrastado con el poderío marítimo imperialista; la «Atlántida».
28. *Leyes y Epínomis*. Platón hace una concesión a la vida real, modificando lo utópico de su República.

(Algunos de estos diálogos tal vez fuesen escritos entre el segundo y el tercer viaje a Sicilia, pero el *Timeo*, el *Critias*, las *Leyes* y el *Epínomis* fueron compuestos, muy probablemente, con posterioridad al tercer viaje.)

29. *Las Cartas 7^a y 8^a* debieron de escribirse después de la muerte de Dión (353).

NOTA:

Platón no publicó nunca un sistema filosófico completo, bien ordenado y acabado: su pensamiento siguió desarrollándose a medida que iban surgiendo en su espíritu problemas nuevos, dificultades que debían tenerse en cuenta, aspectos de su doctrina que necesitaban mayor insistencia o elaboración, y según consideraba que debía introducir diversas modificaciones.³⁰ Sería, pues, muy indicado estudiar la génesis del pensamiento de Platón, tratando los diferentes diálogos por orden cronológico, hasta el punto en que éste pueda darse por cierto. Tal es el método adoptado por A. E. Taylor en su notable estudio titulado *Platón, el hombre y su obra*. Mas, en un libro como el presente, semejante tarea no tiene cabida, por lo que he juzgado necesario dividir el estudio del pensamiento de Platón en varios capítulos. No obstante, para evitar, en cuanto sea posible, el peligro de agrupar opiniones pertenecientes a distintas épocas de la vida de Platón, trataré de no perder de vista la génesis gradual de las doctrinas platónicas. En todo caso, si mi exposición de la filosofía de Platón indujera a los lectores a adentrarse en los diálogos mismos del filósofo, me consideraría ampliamente recompensado de mis trabajos.

³⁰ Cfr. Las palabras de Praechter «Platon ist ein Werdender gewesen sein Leben lang». Ueberweg- Praechter, p. 260.

CAPÍTULO XIX

LA TEORÍA DEL CONOCIMIENTO

En ninguno de los diálogos de Platón se hallará una teoría del conocimiento expuesta sistemáticamente. El *Teeteto* está dedicado, sí, al examen de los problemas que plantea el conocimiento, pero su conclusión es negativa, pues en este diálogo trata Platón de refutar algunas teorías del conocimiento falsas, especialmente la de que el conocimiento consiste en la percepción sensible. Por lo demás, en la época en que se puso a escribir el *Teeteto*, Platón había elaborado ya su teoría de los grados del conocer, correspondientes a los de la jerarquía del ser tal como los expone en la *República*. Podemos decir, por tanto, que el estudio positivo precedió al negativo y crítico, o que Platón, después de haberse hecho su propia opinión acerca del conocimiento, volvió en seguida la atención hacia las dificultades, a fin de refutar sistemáticamente las teorías que consideraba falsas³¹. No obstante, en un libro como éste, parece preferible tratar primero el lado negativo y crítico de la epistemología platónica, antes de proceder al examen de su doctrina positiva. Por consiguiente, resumiremos en primer lugar la argumentación del *Teeteto* y estudiaremos a continuación la doctrina del *República* en lo tocante al conocimiento. Esta manera de proceder justifica las exigencias de la exposición lógica y el hecho de que el diálogo *República* no sea, esencialmente, una obra epistemológica. Ciertamente que en él hay una doctrina epistemológica positiva, pero algunos de los presupuestos lógicamente previos de esa doctrina se hallan en el *Teeteto*, diálogo que fue compuesto más tarde.

La tarea de resumir la epistemología platónica y de presentarla en forma sistemática es una tarea complicada, porque resulta difícil separar la epistemología de Platón de su ontología. Platón no fue un pensador crítico en el sentido en que lo fue Manuel Kant, y, aunque se pueda discernir en su pensamiento un anticipo de la filosofía crítica (al menos, esto es lo que han tratado de hacer algunos autores), propende más bien a afirmar que el hombre puede conocer verdaderamente, y trata ante todo de averiguar cuál sea el objeto genuino del conocimiento. Ésta es la causa de que los temas ontológicos y los epistemológicos aparezcan frecuentemente entremezclados por él o tratados *pari passu*, como en la *República*. Intentaremos, pues, separar la epistemología de la ontología, pero semejante tentativa no puede ser coronada del todo por el éxito, dado el carácter mismo de la epistemología platónica.

EL CONOCIMIENTO NO ES LA PERCEPCIÓN SENSIBLE

Sócrates, interesado como los sofistas por la conducta práctica, rehusaba admitir la idea de que la verdad sea relativa, de que no haya ninguna norma fija ni ningún objeto estable del conocimiento. Tenía la convicción de que la conducta ética se ha de basar en

³¹ Con esto no queremos decir que Platón no se hubiese decidido en cuanto a la naturaleza de la percepción sensible mucho antes ya de escribir el *Teeteto* (no tenemos sino que leer, por ejemplo, la *República*, o que considerar la génesis y las implicaciones de la teoría de las Ideas); pensamos, más bien, en una exposición sistemática de los escritos que publicó.

el conocimiento v. asimismo. la de que este conocimiento que sirva de base a la acción debe ser un conocimiento de valores eternos. no sujetos a las variables v cambiantes impresiones de los sentidos o de la opinión subjetiva. sino idénticos para todos los hombres v para todos los pueblos v todas las edades. Platón heredó de su maestro esta convicción de que es posible el conocimiento. entendiéndolo por tal un conocimiento objetivo v universalmente válido: pero quiso demostrarlo teóricamente. v así se metió de lleno v con profundidad en los problemas del conocimiento, preguntándose por su naturaleza y objeto.

En el *Teeteto*, lo que Platón se propone es ante todo refutar las teorías falsas. Señálase, en consecuencia, la tarea de combatir la teoría de Protágoras sobre el conocimiento como mera percepción [sensible] y su tesis de que lo que a cada cual le parece verdadero eso es la verdad para él. El método de Platón consiste aquí en procurar dialécticamente una clara exposición de la teoría del conocimiento que resulta de la ontología heraclitiana y de la epistemología de Protágoras, de modo que se manifiesten sus consecuencias y se vea que la concepción del «conocer» así lograda no cumple en absoluto los requisitos del verdadero conocimiento, pues éste, según Platón, debe: 1.º ser infalible, y 2.º tener por objeto lo que es. Mas la percepción sensible no satisface ninguna de estas exigencias.

Teeteto, joven matemático, entra en conversación con Sócrates, y éste le pregunta qué es lo que piensa él sobre la naturaleza del conocimiento. Teeteto responde mencionando la geometría, las ciencias y las artes; pero Sócrates le hace comprender que eso no es contestar a su pregunta, pues ésta inquiriría no el objeto del conocimiento, sino el *quid*, la naturaleza del mismo. La cuestión pretende ser, pues, puramente epistemológica, aunque, como ya hemos indicado, resulta imposible excluir las consideraciones ontológicas, debido a las características de la epistemología platónica. Es más, no se ve muy bien cómo puedan evitarse en ningún caso, tratándose de cuestiones epistemológicas, las interferencias ontológicas, puesto que no se da el conocimiento *in vacuo*: si hay algún conocimiento, por fuerza ha de ser conocimiento de algo, y aun cabe la posibilidad de que el conocer esté necesariamente vinculado a algún tipo particular de objetos.

Animado por Sócrates, Teeteto hace otra tentativa de responder a la cuestión propuesta, y sugiere que «el conocimiento no es sino la percepción»³². Piensa, sin duda, ante todo en la visión, aunque la percepción misma abarca, naturalmente, más. Propone Sócrates un examen de esta idea del conocer y, a lo largo de la conversación, consigue que Teeteto admita el punto de vista de Protágoras, según el cual la percepción quiere decir la apariencia, y que las apariencias varían en los diversos sujetos. Al mismo tiempo, hace que Teeteto reconozca que el conocimiento es siempre conocimiento de algo que es, y que, en cuanto conocimiento, ha de ser infalible³³. Establecido esto, intenta acto seguido Sócrates evidenciar que los objetos de la percepción se hallan siempre, como enseñó Heráclito, en incesante fluir nunca *son* sino que *cambian* continuamente. (Platón —quede esto bien claro— no acepta la doctrina heraclitiana de que todo deviene, aunque sí que acepta el devenir de los objetos de la percepción sensible, sacando en conclusión que la percepción sensible no puede ser lo mismo que el conocimiento.) Dado que un objeto puede parecer unas veces blanco y otras gris, en unas ocasiones caliente y en otras frío, etcétera, el «parecer» debe significar «hacerse, convertirse en», de manera que el objeto de la percepción es siempre algo que se halla en proceso de devenir. Mi percepción es válida, verdadera,

³² 151 e 2-3.

³³ 152 e 5-7.

para mí, y si yo sé lo que me parece a mí, como evidentemente lo sé, entonces mi conocimiento es infalible. En tal sentido, Teeteto ha hecho bien al decir que la percepción es conocimiento.

Asentado esto, Sócrates propone analizar más a fondo la idea. Objeta que, si el conocimiento es la percepción sensible, entonces ningún hombre será más sabio que otro, puesto que cada uno es el mejor juez de su propia percepción sensible en cuanto tal. ¿Cómo se permite, pues, Protágoras enseñar a los demás y aceptar un pingüe salario por hacerlo? Y ¿dónde está la ignorancia que nos hace ir a sentarnos a sus pies? Porque, ¿no es cada uno de nosotros la medida de su propia sabiduría? Más aún: si el conocer y el percibir se identifican, si ninguna diferencia hay entre el ver y el conocer, síguese de ello que quien ha conocido (es decir, visto) algo en el pasado y se acuerda todavía de ello, no lo conoce —aunque lo recuerde— puesto que no lo ve actualmente. Y, a la inversa, si se admite que un hombre puede recordar algo que percibió anteriormente y puede saberlo, aunque ahora no lo perciba, síguese de aquí que el conocimiento y la percepción no son equivalentes (aun suponiendo que la percepción sea una clase de conocimiento).

Pasa luego Sócrates a atacar la doctrina de Protágoras según interpretaciones más amplias, entendiendo lo de «El hombre es la medida de todas las cosas» no sólo en relación con la percepción sensible, sino respecto a toda verdad. Hace ver que la mayoría de los hombres creen que puede haber conocimiento e ignorancia y admiten que ellos mismos pueden tener por verdadero algo que en realidad no lo sea. En conformidad con lo cual, quien sostenga que la doctrina de Protágoras es falsa estará afirmando, según Protágoras mismo, la verdad (es decir, si se supone que el hombre medida de todas las cosas es el hombre individual).

Tras estas críticas, acaba Sócrates con la pretensión de que la percepción sea el conocimiento, demostrando: 1.º que la percepción no es todo el conocimiento, y 2.º que ni aun dentro de su propia esfera es la percepción un conocimiento.

1.- La percepción no es el todo del conocimiento, pues gran parte de lo que se reconoce en general como conocimiento consiste en verdades que implican términos que no pueden ser objetos de la percepción. Mucho de lo que sabemos acerca de los objetos sensibles lo conocemos gracias a la reflexión intelectual, y no inmediatamente por la percepción. Platón pone como ejemplos la existencia y la inexistencia^{34.4} Supongamos que un hombre ve un espejismo; no hay percepción sensible inmediata que pueda informarle de la existencia o inexistencia del objeto que él percibe en ese espejismo: sólo la reflexión racional se lo puede decir. Tampoco las conclusiones y razonamientos de las matemáticas se pueden aprehender por los sentidos. Y cabe añadir que nuestro conocimiento del carácter de una persona es algo más de lo que pueda explicarse mediante la definición «Conocer es percibir», pues tal conocimiento no nos lo depara ciertamente la simple sensación.

2.- La percepción sensible no es conocimiento ni siquiera en su propio plano. Realmente, no puede decirse que sepamos alguna cosa si no hemos alcanzado la verdad acerca de ella, por ejemplo, en lo concerniente a su existencia o inexistencia, a su semejanza o desemejanza con otra cosa, etcétera. Pero la verdad sólo se alcanza en la reflexión, en el juicio, no en la mera sensación. La sensación, por sí sola, únicamente puede dar, digamos, una superficie blanca y otra superficie blanca; pero, para juzgar acerca de la semejanza entre ambas, se necesita la actividad de la mente. Asimismo,

³⁴ 1 85 c 4-e 2.

los raíles de la vía férrea parecen converger: si sabemos que en realidad son paralelos es gracias a una reflexión intelectual.

Por lo tanto, la percepción sensible no merece el nombre de conocimiento. Conviene advertir aquí cuán influido está Platón por el convencimiento de que los objetos sensibles no son los objetos propios del conocimiento ni pueden serlo, puesto que sólo hay conocimiento de lo que es, de lo estable y constante, y de los objetos sensibles no se puede decir en realidad que «son» —al menos en cuanto percibidos— sino únicamente que «devienen». Claro que, en cierto modo, los objetos de los sentidos son objetos aprehensibles, pero engañan a la mente demasiado como para que sean verdaderos objetos de conocimiento; recordémoslo: el conocimiento real y propiamente dicho tiene que ser —como indicamos más arriba— infalible y de lo que verdaderamente es.

(Nótese que Platón, al evidenciar lo gratuito que es el pretender que la percepción sea la totalidad del conocimiento, contrapone los objetos peculiares o particulares de los diferentes sentidos —por ejemplo el color, que es el objeto de la visión tan sólo— a los «términos comunes que se aplican a todas las cosas», y que son los objetos de la mente y no de los sentidos. Esos «términos comunes» corresponden a las Formas o Ideas, que son, ontológicamente, objetos estables y constantes, en contraposición con los particulares o sensibles.)

EL CONOCIMIENTO NO ES SIMPLEMENTE «EL JUICIO VERDADERO»

Comprende Teeteto que no puede decir que el juicio por sí solo, sin más, sea el conocimiento, porque también se pueden hacer juicios falsos. Sugiere, en consecuencia, que se acepte, siquiera como definición provisional, que el conocimiento es el juicio verdadero, hasta que su examen pruebe si es correcto o falso. (Aquí tiene lugar una digresión, en la que Sócrates trata de averiguar cómo son posibles los juicios equivocados y cómo se incurre en ellos. No entraremos en esta discusión, pero sí que mencionaré una o dos sugerencias que se hacen de pasada. Así, la de que algunos juicios erróneos provienen de la confusión de dos objetos de diferentes clases, uno de los cuales es el objeto actual de la percepción sensible y el otro una imagen mnemónica. Alguien puede juzgar equivocadamente que está viendo a un amigo suyo que, en realidad, se halla en otra parte. Allí, ante el que así juzga, hay efectivamente alguien, pero éste no es su amigo. Nuestro juzgador tiene una imagen mnemónica de su amigo, y algo que hay en la figura de aquel al que está viendo le recuerda esa imagen mnemónica: por eso piensa, equivocándose, que es su amigo el que se encuentra ante él. Pero, evidentemente, no todos los casos de juicios erróneos son ejemplos de confusión entre una imagen retenida por la memoria y un objeto presente de la percepción sensible: los errores en los cálculos matemáticos, difícilmente se podrían reducir al caso citado. La famosa comparación de la «pajarera» se introduce aquí a modo de ensayo con el que se intenta hacer ver cómo pueden originarse las otras clases de juicios falsos, pero se la halla insatisfactoria; y Platón concluye que el problema del juicio erróneo no puede tratarse convenientemente sin que antes se haya determinado la naturaleza del conocimiento. La discusión sobre el juicio erróneo es continuada en el Sofista.)

Al examinarse la sugerencia de Teeteto de que el conocimiento es el juicio verdadero, indícase que un juicio puede ser verdadero aun cuando su verdad no incluya el conocimiento de ella por parte del hombre que hace el juicio. Fácil es comprender la importancia de esta observación. Si yo emitiese en este momento el siguiente juicio: «El primer ministro británico está hablando por teléfono con el presidente de los EE.UU.»,

esto podría ser verdad, pero tal verdad no necesitaría, para serlo, de que yo la conociese. Sería una adivinación o una casualidad, dado lo poco que yo estoy al corriente de las actividades de esos personajes, el que mi juicio fuese objetivamente verdadero. De la misma manera, un hombre puede ser llevado ante los tribunales a responder de un cargo sobre algún crimen del que en realidad no es culpable, aunque los indicios sean tan fuertes contra él que no logre probar su inocencia. Si, con todo, un abogado hábil, al defender a ese hombre inocente, fuese capaz de presentar las cosas, con la fuerza de su argumentación, de tal manera que el jurado diese el veredicto de «No culpable», el juicio de los miembros del jurado sería un juicio verdadero; pero difícilmente se podría decir que ellos conocían la inocencia del reo, ya que, por hipótesis, las pruebas estaban contra él. Su veredicto habría sido un juicio verdadero, pero estaría basado en la persuasión, más bien que en el conocimiento. Síguese, por ende, que el conocimiento no es simplemente el juicio verdadero, y Teeteto es invitado a hacer otra sugerencia respecto a la definición adecuada del conocimiento.

EL CONOCIMIENTO NO ES EL JUICIO VERDADERO MÁS UNA «RAZÓN»

Como hemos visto, el juicio verdadero no puede significar más que la creencia verdadera, y ésta no es lo mismo que el conocimiento. Teeteto sugiere, pues, que la adición de una «razón» o explicación (Aóyog) convertiría la creencia verdadera en conocimiento. Sócrates empieza por señalar que, si el añadir una razón o explicación quiere decir enumerar las partes componentes, entonces esas partes deben ser o conocidas ya o cognoscibles: si no, se seguiría la absurda conclusión de que el conocimiento consistiese en añadir a la creencia verdadera la reducción de lo complejo a elementos desconocidos o incognoscibles. Pero ¿qué significa «dar una explicación»?³⁵ alfabeto entran en la composición de determinada palabra tendría un conocimiento científico de ella, un conocimiento como el del gramático. (N. B. Adviértase que Platón habla de la simple enumeración de las partes. Así, quien pudiese repetir las varias etapas que, en geometría, conducen a una conclusión, no más que porque las hubiese visto en un libro y se las hubiese aprendido de memoria, sin haber comprendido la necesidad de las premisas ni la consecuencia lógica de la deducción, sería, sí, capaz de enumerar las fases del teorema, pero no tendría acerca de él el conocimiento científico que tiene el matemático.)

3- Sócrates propone una tercera interpretación de lo de «más una razón»: Tal vez quiera decir «siendo capaz de citar algún indicio por el que la cosa en cuestión difiere

³⁵ No puede significar esto, sin más, que un juicio exacto, en el sentido de creencia verdadera, sea expresado en palabras, puesto que, si tal fuese el significado, no habría diferencia entre la creencia verdadera y el conocimiento, y ya hemos visto que sí que hay una diferencia entre hacer un juicio que resulte correcto y hacer un juicio que se sepa que es correcto.

2- Si «dar una razón» significa analizar las partes componentes (es decir, los elementos cognoscibles), ¿basta con añadir una razón para convertir la creencia verdadera en conocimiento? No, el simple proceso de analizar sus componentes no convertirá la creencia verdadera en conocimiento, porque, si fuese así, cualquiera que pudiese enumerar las partes de que consta un vagón (ruedas, ejes, etc.) tendría el conocimiento científico de lo que es un vagón, y quien pudiese decir qué letras del

de todas las demás»³⁶. Si esta interpretación es la acertada, entonces conocer algo significa ser capaz de indicar la característica distintiva de ese algo. Pero esta interpretación se ha de rechazar también, pues así no se puede definir el conocimiento:

a) Sócrates hace ver que, si sostenemos que conocer una cosa significa añadir a una noción exacta de esa cosa algunas características distintivas, incurrimos en un absurdo. Supóngase que yo tengo una noción correcta de Teeteto. Para convertir tal noción correcta en conocimiento, he de añadir a ella una característica distintiva. Mas, si esta característica distintiva no estaba ya contenida en mi noción, ¿cómo podía calificar yo a tal noción de «correcta»? ¡No se puede decir que tenga yo una noción correcta de Teeteto a no ser que tal noción incluya las características distintivas de Teeteto! Si éstas no estuviesen ya contenidas en ella, entonces tal «noción correcta» de Teeteto podría aplicarse igualmente a cualquier hombre; en cuyo caso, no sería una noción correcta de Teeteto.

b) Si, por otra parte, mi «noción correcta» de Teeteto contuviese ya sus características distintivas, entonces sería también absurdo decir que para convertir tal noción en conocimiento tendría yo que añadirle la *differentia*, pues esto equivaldría a decir que yo convierto mi noción exacta de Teeteto en conocimiento, añadiéndole a Teeteto; en cuanto aprehendido como distinto de los demás, lo que le distingue de los demás.

N. B. — Nótese que Platón no habla aquí de las diferencias específicas, sino de objetos individuales, sensibles, según se ve claramente por los ejemplos que pone: el sol, y un hombre particular, Teeteto³⁷. La conclusión que debe sacarse no es la de que ningún conocimiento se alcanza con la definición hecha mediante una diferencia, sino más bien la de que el objeto individual, sensible, es indefinible y no es, en realidad, el objeto propio del conocimiento. Ésta es la genuina conclusión del Diálogo, a saber, que el conocimiento verdadero de los objetos sensibles está fuera de nuestro alcance, y que, por lo tanto, el verdadero conocimiento ha de versar sobre lo universal y permanente.

EL VERDADERO CONOCIMIENTO

1. Platón ha dado por supuesto desde el comienzo que el conocimiento es algo que se puede alcanzar y que debe ser 1.º infalible y 2.º acerca de lo real. El verdadero conocimiento ha de poseer a la vez ambas características, y todo estado de la mente que no pueda reivindicar su derecho a ambas es imposible que sea verdadero conocimiento. En el *Teeteto*, demuestra que ni la percepción sensible, ni la creencia verdadera poseen a la vez esas dos señales; por lo cual, ni la una ni la otra pueden ser equiparadas al verdadero conocimiento. Platón acepta de Protágoras la creencia en la relatividad de los sentidos y de la percepción sensible, pero no admite un relativismo universal: al contrario, el verdadero conocimiento, absoluto e infalible, es alcanzable, pero no puede ser lo mismo que la percepción sensible, que es relativa, ilusoria, y está sujeta al influjo de toda clase de influencias momentáneas tanto de la parte del sujeto como de la del objeto. Platón acepta también, de Heráclito, la opinión de que los objetos de la percepción sensible, objetos particulares, individuales y sensibles, están siempre cambiando, en perpetuo fluir, y, por ello, no pueden ser objetos del verdadero conocimiento. Hácense y se destruyen sin cesar, su número es indefinido, resulta imposible encerrarlos en los claros límites de la definición, no pueden llegar a ser objetos del conocimiento científico. Pero Platón no saca la conclusión de que no haya

³⁶ 208 c 7-8.

³⁷ 2 08 c 7-e 4.

cosas capaces de ser objetos de verdadero conocimiento, sino que sólo concluye que las cosas particulares y sensibles no pueden ser los objetos que busca. El objeto del verdadero conocimiento ha de ser estable y permanente, fijo, susceptible de definición clara y científica, cual es la del universal, según lo comprendió Sócrates. Así, la consideración de los diferentes estados de la mente va ligada de un modo indisoluble a la de los diferentes objetos de esos estados de la mente.

Si examinamos los juicios con los que pensamos alcanzar el conocimiento de lo que es esencialmente estable y constante, hallamos que son juicios que versan sobre conceptos universales. Si analizamos, por ejemplo, este juicio: «La Constitución ateniense es buena», hallaremos que el elemento esencialmente estable que entra en él es el concepto de la bondad. Después de todo, la Constitución ateniense podría modificarse hasta tal punto que ya no hubiésemos de calificarla de buena, sino de mala. Esto supone que el concepto de bondad sigue siendo el mismo, pues si llamamos «mala» a la Constitución modificada, ello sólo puede deberse a que la juzgamos en relación con un concepto fijo de la bondad. Es más, si se nos objeta que, aunque la Constitución ateniense, como cosa empírica e histórica, sea susceptible de cambio, aún podemos decir «la Constitución ateniense es buena» refiriéndonos a la forma concreta de la Constitución que anteriormente llamamos buena (por más que desde entonces haya cambiado de hecho), responderemos que, en este caso, nuestro juicio se refiere, no tanto a la Constitución de Atenas como hecho empírico determinado, sino a cierto tipo de Constitución. El que este tipo de Constitución se concrete en algún momento histórico y tome cuerpo en la Constitución ateniense no tiene demasiada importancia: lo que en realidad queremos decir es que este tipo universal de Constitución (se dé en Atenas o dondequiera) lleva consigo la cualidad universal de la bondad. Nuestro juicio, en la medida en que atañe a lo permanente y estable, se refiere en realidad a un universal.

Además, el conocimiento científico, tal como Sócrates lo vio (principalmente en conexión con las valoraciones éticas), aspira a dar con la definición, a lograr un saber que cristalice y se concrete en una definición clara e inequívoca. Un conocimiento científico de la bondad, por ejemplo, debe poder resumirse en la definición: «La bondad es...», mediante la cual exprese la mente la esencia de la bondad. Pero la definición atañe al universal. De aquí que el verdadero conocimiento sea el conocimiento del universal. Las Constituciones particulares cambian, pero el concepto

de la bondad permanece el mismo, y por referencia a este concepto estable es como juzgamos acerca de la bondad de las Constituciones particulares. Síguese, por tanto, que es el concepto universal el que cumple los requisitos necesarios para ser objeto del verdadero conocimiento. El conocimiento del universal supremo será el conocimiento más elevado, mientras que el «conocimiento» de lo particular será el grado más bajo del «conocer».

Ahora bien, ¿no supone tal doctrina que hay un abismo infranqueable entre el verdadero conocimiento, por un lado, y, por otro, el mundo «real», mundo que consta todo él de cosas particulares? Y, si el verdadero conocimiento es el de los universales, ¿no se sigue de aquí que el verdadero conocimiento es el conocimiento de lo abstracto, de lo «irreal»? A propósito de esta segunda cuestión yo diría que lo esencial de la doctrina de Platón sobre las Formas o Ideas se reduce a esto: que el concepto universal no es una forma abstracta desprovista de contenido o de relaciones objetivas, sino que a cada concepto universal verdadero le corresponde una realidad objetiva. Hasta qué punto la crítica de Aristóteles a Platón (reprochándole a éste el hipostasiar la realidad objetiva de los conceptos y el inventarse un mundo trascendente, de universales «separados») estuviese justificada, es, de suyo, discutible; pero, justificada o no, lo cierto es que lo esencial de la teoría platónica de las Ideas no ha de verse en la noción de la existencia «separada» de las realidades universales, sino en la creencia de que los conceptos universales tienen referencias objetivas y de que la realidad que les corresponde es de un orden superior al de la percepción sensible en cuanto tal. Por lo que toca a la primera cuestión (a la del abismo que se interpone entre el verdadero conocimiento y el mundo «real»), hemos de admitir que una de las principales dificultades de Platón fue la de determinar la relación precisa entre lo particular y lo universal; pero sobre esta cuestión tendremos que volver al estudiar la teoría de las Ideas desde el punto de vista ontológico de momento podemos permitirnos pasarla por alto.

2. Lo positivo de la doctrina de Platón acerca del conocimiento, donde se distinguen los grados o niveles del conocer según los objetos, está expuesto en el famoso pasaje de la

vótoit;	apxáí	do&atá
diávoia	paOqpanxá	
maní;	C<pa, x.vA.	
sixarítx	ΕΥΘΥΕΩ	

República en el que se nos ofrece el símil de la Línea^{38 39}. Daré aquí el esquema gráfico corriente, y trataré de explicarlo. Hay que reconocer que varios puntos importantes siguen siendo muy oscuros, pero, indudablemente, Platón

trataba de encontrar así el camino hacia lo que él consideraba como la verdad, y, que sepamos, nunca aclaró del todo, con términos inequívocos, su sentido preciso. Por consiguiente, no podemos evitar del todo el hacer conjeturas.

³⁸ *Rep.*, 509 d 6-511 e 5.

³⁹ Ala izquierda de la línea, los estados de la mente; a la derecha, los correspondientes objetos. En ambos lados, los «mas altos» aparecen arriba del todo. La estrecha relación entre la epistemología y la ontología platónicas percíbese al momento.

El desarrollo de la mente humana a lo largo de su camino desde la ignorancia hasta el conocimiento, atraviesa dos campos principales, el de la $\epsilon\omicron\lambda\alpha$ (opinión) y el de la $\zeta\epsilon\lambda\epsilon\gamma\eta$ (conocimiento). Sólo este último puede recibir propiamente el nombre de saber. ¿Cómo se diferencian estas dos funciones de la mente? Parece claro que la diferencia se basa en una diferenciación de los objetos: la $\epsilon\omicron\lambda\alpha$ (opinión), dicese que versa sobre «imágenes», mientras que la $\zeta\epsilon\lambda\epsilon\gamma\eta$, al menos en la forma de $\nu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta$, versa sobre los originales o arquetipos, $\alpha\pi\alpha\lambda\omicron\gamma\eta$. Si se pregunta a alguien qué es la justicia, y él indica imperfectas encarnaciones de la justicia, ejemplos particulares que no alcanzan a la Idea universal, como por ejemplo, la acción de un hombre particular, una Constitución o un conjunto de leyes particulares (porque no sospecha siquiera que exista un principio de justicia absoluto, normativo y modélico), entonces el estado mental de ese hombre al que interrogamos es un estado de $\epsilon\omicron\lambda\alpha$: ve las imágenes o copias de la Justicia ideal y las torna por el original. En cambio, si un hombre posee una noción de la Justicia en sí misma, si es capaz de elevarse por encima de las imágenes hasta la Forma, hasta el Universal, en comparación con el cual deben ser juzgados todos los ejemplos particulares, entonces el estado de su mente es un estado de conocimiento, de $\zeta\epsilon\lambda\epsilon\gamma\eta$ $\kappa\alpha\iota$ $\nu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta$. Por lo demás, es posible progresar pasando de un estado mental al otro, «convertirse», por así decirlo; y cuando alguien llega a darse cuenta de que lo que él tomaba al principio como originales no es en realidad sino imagen o copia, o sea, imperfecta encarnación de la Idea, menguada realización de la norma o del modelo, cuando llega a aprehender, en cierto modo, el original mismo, entonces su estado mental no es ya de $\epsilon\omicron\lambda\alpha$, sino que se ha transformado en $\zeta\epsilon\lambda\epsilon\gamma\eta$.

Sin embargo, la línea no está dividida simplemente en dos secciones, cada sección se halla, a su vez, subdividida. Hay, así, dos grados de $\zeta\epsilon\lambda\epsilon\gamma\eta$ y dos grados de $\epsilon\omicron\lambda\alpha$. ¿Cómo debe interpretárselos? Platón nos dice que el grado más bajo, el de la $\delta\omicron\kappa\alpha\omicron\iota\alpha$, tiene por objeto, en primer lugar, las imágenes o «sombras», y, en segundo lugar, «los reflejos en el agua y en los sólidos, las sustancias lisas y brillantes, y todas las cosas de esta clase»⁴⁰. Esto suena, desde luego, de un modo bastante raro, por lo menos si se piensa que Platón quiere decir que cualquiera puede equivocarse tomando la sombra y los reflejos en el agua por los originales. Pero el pensamiento de Platón puede hacerse extensivo legítimamente, en general, a las imágenes de las imágenes, a las imitaciones de segunda mano. Así, del hombre cuya única idea de la justicia sea la justicia imperfecta de la Constitución ateniense o la encarnada en un hombre particular decimos que se halla en un estado de $\epsilon\omicron\lambda\alpha$ en general. Pero si viene un retador y, con palabras y razonamientos especiosos, le persuade de que son justas y buenas cosas que, de hecho, no están de acuerdo ni siquiera con la justicia empírica ni con las leyes de la Constitución ateniense, entonces su estado de espíritu es el de la $\delta\omicron\kappa\alpha\omicron\iota\alpha$. Lo que ese tal toma por la justicia no es sino una sombra o una caricatura de algo que no pasa de mera imagen en comparación con la Forma universal. Por otra parte, el estado mental del hombre que toma por justicia la justicia de la ley de Atenas o la justicia de un hombre justo es un estado de $\nu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta$;

Platón nos dice que los objetos de la sección de la $\nu\omicron\lambda\omicron\gamma\eta$ son los objetos reales correspondientes a las imágenes de la sección de la $\delta\omicron\kappa\alpha\omicron\iota\alpha$, y menciona «los animales que nos rodean y todo el universo de la naturaleza y del arte»⁴¹. Esto implica, por

⁴⁰ *Rep.*, 509 e 1-510 a 3.

⁴¹ *Rep.*, 510 a 5-6.

ejemplo, que el hombre cuya única idea del caballo es la que tiene a partir de los caballos particulares de la realidad, y que no ve que los caballos particulares son «imitaciones» imperfectas del caballo ideal, o sea, del tipo específico, universal, se halla en un estado de *uioxig*. No ha adquirido conocimiento del caballo, sino solamente opinión. (Espinosa diría que ese hombre se halla en un estado de imaginación, de conocimiento inadecuado.) Del mismo modo, quien juzga que la naturaleza exterior es la verdadera realidad y no ve que es una copia más o menos «irreal» del mundo invisible (es decir, quien no ve que los objetos sensibles son realizaciones imperfectas del tipo específico) tiene sólo *uioxig*. No se halla tan alejado como quien, soñando, piensa que las imágenes que ve son el mundo real (*dKaoía*), pero no ha alcanzado la *¿raoxfqr]*: carece de conocimiento científico propiamente dicho.

La mención del arte en el pasaje a que acabamos de referirnos, nos ayuda a comprender con un poco más de claridad el problema. En el libro 10 de la *República* afirma Platón que los artistas están en el tercer grado de apartamiento de la verdad. Por ejemplo, hay la forma específica del hombre, el prototipo ideal que todos los individuos de la especie se esfuerzan por realizar, y hay los hombres particulares, que son copias, imitaciones o realizaciones imperfectas del tipo específico. Viene entonces el artista y pinta un hombre. El hombre pintado es, pues, la imitación de otra imitación. Quien crea que el hombre pintado es un hombre real (pensemos en quien tome al policía de cera que hay a la entrada del Museo Tussaud por un policía de verdad) se hallará en estado de *dKaoía*, mientras que aquel cuya idea del hombre se limite a los hombres particulares que él ha visto, o ha oído, o sobre los que ha leído algo, y que no posea de hecho noción alguna del tipo específico, se halla en un estado de *uioxig*. Pero quien aprehende el hombre ideal, es decir, el tipo ideal del Hombre, la Forma específica de la que los hombres particulares son imperfectas realizaciones, éste posee la *vópoig*.⁴² Asimismo, un hombre justo puede imitar o encarnar en sus acciones, aunque imperfectamente, la idea de la Justicia; el autor de tragedias procede entonces a imitar a ese hombre justo con miras a representar su justicia en la escena, pero sin saber nada de la justicia en sí misma: imita tan sólo una imitación.

Ahora bien, ¿qué decir de la división más alta de la línea, de aquella que en cuanto al objeto corresponde a los *vopxá* y en cuanto al estado de la mente a la *¿moxf qr]*? En general, está vinculada, no con los *ópaxá* u objetos sensibles (parte inferior de la línea), sino con los *aopaxá*, con el mundo invisible, con los *vopxá*. Y ¿qué decir de la subdivisión? ¿Cómo se diferencia la *vópoig* en sentido estricto de la *bicxvoi*? Según Platón, el objeto de la *biávoLa* es lo que el alma se siente impulsada a investigar con ayuda de las imitaciones de los primeros segmentos, que ella emplea como imágenes, partiendo de hipótesis y avanzando, no hacia un primer principio, sino hacia una conclusión⁴³. Platón habla aquí de las matemáticas. En la geometría, por ejemplo, la mente procede partiendo de hipótesis y avanzando, mediante el empleo de un diagrama visible, hasta una conclusión. El geómetra, dice Platón, supone el triángulo, etcétera, como cosas conocidas, adopta estos «materiales» como hipótesis, y después, valiéndose de gráficos, razona en busca de una conclusión, pero sin interesarse por el diagrama mismo (es decir, por tal o cual triángulo particular o por tal o cual cuadrado o

⁴² En un capítulo ulterior estudiaremos la teoría platónica del arte.

⁴³ *Rep.*, 510 b 4-6.

diámetro). Los géómetras se valen, pues, de figuras o diagramas, pero «en realidad procuran contemplar objetos que sólo pueden verse con los ojos de la inteligencia»⁴⁴.

Quizás haya pensado alguien que los objetos matemáticos de esta clase deberían enumerarse entre las Formas o άpxú, y que Platón identificaba el conocimiento científico del géómetra con la vór]cni propiamente dicha; pero lo cierto es que él rehusó expresamente el hacerlo así, y es imposible suponer (como se ha hecho) que Platón adaptase sus doctrinas epistemológicas a las exigencias de su símil de la línea, con sus divisiones. Más bien se ha de suponer que lo que Platón pretendía era afirmar la existencia de una clase de «intermediarios», o sea, de objetos que, siendo objetos de la ζULÜTTÍ qr) son también, no obstante, inferiores a los άpxú, por lo que son objetos de la éiivoia y no de la vór]aig.⁴⁵ Resulta clarísimo, desde el final del libro 6 de la *República*,⁴⁶ que los géómetras no han adquirido el voñg o la VÓT]ÜII con respecto a sus objetos; y ello porque no se elevan por encima de sus premisas hipotéticas, «aunque, tomados en relación con un primer principio, tales objetos entran dentro del dominio de la pura razón».⁴⁷ Estas últimas palabras muestran que la distinción entre los dos segmentos de la parte superior de la línea debe referirse a la distinción de los estados de la mente y no sólo a una distinción de los objetos. Y se afirma expresamente que la intelección o éiivoLa es intermedia entre la opinión (*bófa*) y la pura razón (*vórp*i).

Apóyase esto en la mención de las hipótesis. Nettleship pensaba que lo que quiso decir Platón es que el matemático acepta sus postulados y sus axiomas como si fuesen la verdad misma: él no los pone en cuestión y, si alguien lo hace, sólo puede decirle que él es incapaz de discutir este problema. Platón no emplea la palabra «hipótesis» en el sentido de tomar un juicio por verdadero cuando en realidad puede no serlo, sino en el de un juicio que se trata como siendo él mismo su propia condición, sin considerarlo en sus fundamentos ni en su necesaria conexión con el ser⁴⁸. En contra de esto puede mostrarse que los ejemplos de «hipótesis» dados en el pasaje 510 c son todos ellos ejemplos de entidades y no de juicios, y que Platón habla de destruir hipótesis, más bien que de reducirlas a proposiciones condicionadas en sí mismas o evidentes de por sí. Otra sugerencia sobre la misma cuestión se encontrará al final de este apartado.

En la *Metafísica*,⁴⁹ nos dice Aristóteles que Platón sostenía que las entidades matemáticas son algo intermedio «entre las formas y las cosas sensibles». «Además de las cosas sensibles y de las formas, dice [Platón] que hay los objetos de las matemáticas, los cuales ocupan una posición intermedia, diferenciándose de las cosas sensibles por cuanto son eternos e inmutables, y de las Formas por cuanto hay muchos que son semejantes, mientras que la Forma misma es única en cada caso.» A la vista de esta afirmación de Aristóteles, difícilmente podremos referir la distinción entre los dos segmentos de la parte superior de la línea a sólo el estado de la mente. Ha de haber también diferencia de objetos. (La distinción habría sido establecida con exclusividad entre los estados de la mente, si, mientras xa qa0r]qaxiKá pertenecieran *por su propio derecho* al mismo segmento que ai cñQxaí, el matemático, actuando precisamente como tal, aceptase sus «materiales» hipotéticamente, y después razonase para sacar las conclusiones. Estaría él entonces en el estado de la mente llamado por Platón bívoLa,

⁴⁴ *Rep.*, 510 e 2-511 a 1.

⁴⁵ Cfr W. R. F. Hardie, *A Study in Plato* (O. U. P., 1936).

⁴⁶ *Rep.*, 510 c.

⁴⁷ *Rep.*, 511 c 8-d 2.

⁴⁸ *Lectures on the Republic of Plato* (1898), p. 252 y sig.

⁴⁹ 987 b 14 y sig. Cfr. 1059 b 2 y sig.

pues se valdría de sus postulados como si éstos se condicionaran a sí mismos, no se plantearía otras cuestiones, y argumentaría hasta sacar una conclusión por medio de diagramas visibles; pero tal razonamiento se referiría no a los diagramas en cuanto tales, sino a los objetos matemáticos ideales, de manera que, si el matemático hubiese de tomar sus hipótesis «en relación con un primer principio», estaría en un estado de $\nu\acute{o}\rho\lambda\upsilon\gamma$ y no de $\delta\iota\nu\omicron\nu$, aunque el verdadero objeto de su razonamiento, los objetos matemáticos ideales, siguiesen siendo los mismos. Esta interpretación, es decir, la interpretación que limitaría la distinción entre los dos segmentos de la parte superior de la línea a los estados mentales, parece estar apoyada por la afirmación de Platón de que las cuestiones matemáticas, cuando «se las relaciona con un primer principio, entran dentro del dominio de la pura razón»; pero las observaciones de Aristóteles a tal propósito, si son una exposición correcta del pensamiento de Platón, impiden evidentemente interpretarlo así, pues el Estagirita consideraba sin duda que las entidades matemáticas, según Platón las concibiera, ocupaban una posición intermedia entre al $\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\chi\alpha\iota$ y $\chi\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\pi\acute{\alpha}\chi\acute{\alpha}$.)

Si el testimonio de Aristóteles es exacto y Platón quiso decir en realidad que $\chi\alpha\ \alpha\theta\epsilon\tau\iota\ \kappa\acute{\alpha}$ constituyen una clase de objetos peculiares, distinta de las otras clases, ¿en qué consiste esta distinción? No es necesario que nos detengamos en la distinción entre $\chi\alpha\ \alpha\theta\epsilon\tau\iota\ \kappa\acute{\alpha}$ y los objetos de la parte inferior de la línea, $\chi\acute{\alpha}\ \acute{\omicron}\pi\acute{\alpha}\chi\acute{\alpha}$, pues está bastante claro que al geómetra le interesan los objetos perfectos e ideales del pensamiento y no los círculos o líneas empíricos, como por ejemplo las ruedas de los carros, los aros de los toneles, o las cañas de pescar; ni siquiera le interesan las figuras geométricas en cuanto tales figuras, es decir, como objetos particulares y sensibles. La cuestión, por consiguiente, se reduce a ésta: ¿en qué consiste, de hecho, la distinción entre $\chi\alpha\ \alpha\theta\epsilon\tau\iota\ \kappa\acute{\alpha}$, como objetos de la $\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\alpha$, y $\alpha\iota\ \acute{\alpha}\pi\chi\alpha\iota$, como objetos de la $\nu\acute{o}\rho\lambda\upsilon\gamma$?

Una interpretación obvia de los reparos hechos por Aristóteles en la *Metafísica* es la de que, según Platón, el matemático habla de particulares inteligibles, y no de los particulares sensibles, ni de los universales. Por ejemplo, si el geómetra habla de dos círculos que se cortan, no se refiere a los círculos sensibles dibujados, y, sin embargo, tampoco habla del carácter del círculo en cuanto tal, pues ¿cómo podría cortar la «circularidad» a la «circularidad»? De lo que habla es de los círculos inteligibles, que pueden ser múltiples, como diría Aristóteles. Asimismo, decir que «dos y dos son cuatro» no es igual que decir qué sucederá si la dualidad se añade a ella misma — frase ésta carente de sentido—. Una interpretación así se basa en la observación de Aristóteles según la cual, para Platón, «debe haber un primer 2 y un primer 3, y los números no podrían sumarse uno a otro»⁵⁰. Para Platón, los números enteros, incluido el 1, forman una serie tal que el 2 no está hecho de dos unos, sino que es una forma numérica única. Esto equivale más o menos a decir que el número entero 2 es la «dualidad», la cual no está compuesta de dos «unidades». Los números enteros parecen haber sido identificados por Platón con las Formas. Pero, aunque no pueda decirse del número entero 2 que hay muchos semejantes (así como tampoco se puede hablar de muchas circularidades), está claro que el matemático no se remonta hasta los últimos principios formales, sino que se ocupa, en realidad, de una pluralidad de doses y de una pluralidad de círculos. Ahora que, cuando el geómetra habla de círculos secantes, no se refiere a los círculos particulares sensibles, sino a los objetos inteligibles. Sin embargo, hay muchos objetos inteligibles semejantes; de ahí el que no sean genuinos universales,

⁵⁰ *Met.*, 1083 a 33-5.

sino que constituyan una clase especial de inteligibles: «superiores» a los sensibles particulares, pero «inferiores» a los verdaderos universales. Es razonable, pues, sacar la conclusión de que $\alpha\alpha\theta\eta\lambda\alpha\gamma\alpha\iota\kappa\acute{\alpha}$ de Platón son una clase de inteligibles especiales, particulares.

Ahora bien, A. E. Taylor⁵¹, a lo que yo entiendo, pretende limitar la esfera de $\alpha\alpha\theta\eta\lambda\alpha\gamma\alpha\iota\kappa\acute{\alpha}$ a las magnitudes espaciales ideales. Como él indica, las propiedades de las curvas, por ejemplo, pueden estudiarse mediante ecuaciones numéricas, pero en sí mismas no son números; de suerte que no pertenecerían a la parte superior de la línea, a la de las $\alpha\pi\chi\acute{\upsilon}$, o las Formas, que Platón identificaba con los Números. Por otra parte, las magnitudes espaciales ideales, los objetos que estudia el geómetra, no son objetos sensibles, por lo que no pueden pertenecer a la esfera de los $\acute{\omicron}\pi\alpha\acute{\alpha}$. Ocupan, por tanto, una posición intermedia entre los Números-Formas y las cosas sensibles. Que esto es así tratándose de los objetos que estudia el geómetra (círculos secantes, etcétera), lo admito gustoso; pero, ¿es justificado excluir de $\alpha\alpha\theta\eta\lambda\alpha\gamma\alpha\iota\kappa\acute{\alpha}$ los objetos en que se interesa el aritmético? Después de todo, cuando Platón trata de aquellos cuyo estado mental es el de $\beta\acute{\iota}\nu\omicron\lambda\alpha$ no sólo habla de los estudiantes de geometría, sino también de quienes estudian la aritmética y las ciencias afines⁵². Ciertamente, no parece que esto dé pie para afirmar que Platón limitaba $\alpha\alpha\theta\eta\lambda\alpha\gamma\alpha\iota\kappa\acute{\alpha}$ a las magnitudes espaciales ideales. Pensemos o no que Platón debería haber limitado así la esfera de las entidades matemáticas, lo que tenemos que considerar es no solamente lo que Platón debería haber dicho, sino también lo que de hecho dijo. Así pues, con toda probabilidad, él entendió que en la clase de $\alpha\alpha\theta\eta\lambda\alpha\gamma\alpha\iota\kappa\acute{\alpha}$ se incluían los objetos de la aritmética tanto como los de la geometría (y no sólo los de estas dos ciencias, según cabe inferir de la observación sobre las «ciencias afines»). ¿Qué hacer, entonces, de la afirmación de Aristóteles de que para Platón los números no son adicionables ($\acute{\alpha}\ddot{\upsilon}\acute{\upsilon}\eta\lambda\alpha\gamma\alpha\iota\kappa\acute{\alpha}$)? Yo creo que debe aceptarse, y que Platón vio claramente que los números son, en cuanto tales, únicos. Por otro lado, es cosa igualmente clara que nosotros adicionamos grupos o clases de objetos, y que hablamos de la característica de una clase como número. Nosotros sumamos estas cosas, pero ellas reemplazan a las clases de los objetos individuales, aunque ellas mismas sean objeto no de los sentidos sino de la inteligencia. Por consiguiente, se puede hablar de ellas como de particulares inteligibles, y pertenecen a la esfera de $\tau\alpha\alpha\theta\eta\lambda\alpha\gamma\alpha\iota\kappa\acute{\alpha}$, lo mismo que las ideales magnitudes espaciales del geómetra. La teoría propia de Aristóteles acerca del número tal vez fuese errónea y deformase, por ello, la teoría de Platón en algunos aspectos; pero si afirmó explícitamente, como lo hizo, que Platón ponía una clase intermedia de entidades matemáticas, cuesta suponer que se equivocara, ya que los propios escritos de Platón no parecen dejar ninguna duda razonable, no ya sólo en cuanto a que estableció realmente la referida clase, sino también en cuanto a que él no la entendía como limitada a las magnitudes espaciales ideales.

(La tesis de Platón, según la cual las hipótesis de los matemáticos —él menciona «lo par y lo impar, las figuras, tres clases de ángulos y todas las cosas afines a éstas en las distintas ramas de la ciencia»—⁵³ cuando se las considera en relación con un primer principio, son cognoscibles por la razón superior, y su otra afirmación de que la razón superior versa sobre los primeros principios, que son evidentes por sí mismos, indican que él daría buena acogida a los intentos modernos de reducir la matemática pura a sus fundamentos lógicos.)

⁵¹ Cfr. *Forms and Numbers, Mind*, oct. 1926 y enero 1927. (Reimpreso en sus *Philosophical Studies*.)

⁵² *Rep.*, 510 c 2 y sig.

⁵³ *Rep.*, 510 c 4-5.

Nos queda por considerar, brevemente, la sección superior de la línea. El estado mental en cuestión, el de la $\nu\acute{o}\rho\jmath\kappa\alpha\gamma$, es el propio del hombre que emplea las hipótesis de la sección de la $\acute{o}\acute{\iota}\nu\acute{o}\iota\alpha$ como punto de partida, pero las rebasa y se remonta hasta los primeros principios. Por lo demás, en este proceso (que es el proceso de la dialéctica), no se utilizan «imágenes», como las que se utilizaban en la sección de la $\acute{o}\acute{\iota}\nu\acute{o}\iota\alpha$, sino que se procede a base de las ideas mismas⁵⁴, esto es, mediante el razonamiento estrictamente abstracto. Una vez comprendidos con claridad los primeros principios, la mente desciende hasta las conclusiones que de ellos se derivan, valiéndose ya tan sólo del razonamiento abstracto y no de imágenes sensibles⁵⁵. Los objetos que corresponden a la $\nu\acute{o}\rho\jmath\acute{\iota}\mu\acute{\iota}\gamma$ son al $\acute{\alpha}\pi\chi\kappa\acute{\alpha}$, los primeros principios o las Formas. No se trata de principios meramente epistemológicos, sino que son también ontológicos, y más adelante los examinaremos en detalle; pero aquí conviene señalar el siguiente hecho: Si sólo se tratara de ver los principios últimos de las hipótesis de la sección correspondiente a la $\acute{o}\acute{\iota}\nu\acute{o}\iota\alpha$ (como se hace, por ejemplo, en la reducción moderna de las matemáticas puras a sus fundamentos lógicos), no habría gran dificultad en comprender lo que Platón quería decir; pero él habla expresamente de la dialéctica como «destruidora de las hipótesis», $\acute{\alpha}\nu\alpha\iota\pi\acute{o}\nu\eta\alpha\alpha\ \chi\acute{\alpha}\gamma\ \acute{\upsilon}\nu\acute{o}\gamma\acute{\epsilon}\alpha\epsilon\iota\gamma$,⁵⁶ cosa difícil de comprender, puesto que, por más que la dialéctica pueda muy bien patentizar que los postulados de los matemáticos necesitan revisión, no resulta tan fácil ver, al menos a primera vista, cómo pueda decirse que destruye las hipótesis. De hecho, lo que Platón entiende por tal se hace más claro si examinamos una de las hipótesis concretas de las que menciona: la de lo par y lo impar. Parece ser que Platón reconocía que hay números que no son ni pares ni impares, a saber, los números irracionales, y que en el *Epínomis*⁵⁷ pide que se reconozcan como *números*⁵⁸ los cuadrados y los cubos «incomputables». Si así es, la tarea del dialéctico consistiría en mostrar que las hipótesis tradicionales del matemático, según las cuales no existen números irracionales, sino sólo números enteros, pares o impares, son, en rigor, falsas. Además, Platón rehusaba aceptar la idea pitagórica del punto-unidad, y hablaba del punto como del «comienzo de una línea»⁵⁹, de suerte que el punto-unidad, es decir, el punto dotado de magnitud propia, sería «una ficción geométrica»⁶⁰, una hipótesis del géometra que habría que «destruir».

3. Platón ilustró ulteriormente su doctrina epistemológica con la célebre alegoría de la Caverna, en el libro 7 de la *República*.⁶¹ Daré un esquema de esta alegoría, puesto que vale para que se vea claramente, si alguna prueba más se necesita, que la ascensión de la mente desde las secciones inferiores de la línea hasta la superior es un progreso epistemológico, y que Platón la consideraba, no tanto como un proceso de continua evolución, sino como una serie de «conversiones» desde un estado cognitivo menos adecuado a otro estado más completo del conocimiento:

⁵⁴ *Rep.*, 510 b 6-9.

⁵⁵ *Rep.*, 511b 3-c 2.

⁵⁶ *Rep.*, 533c 8.

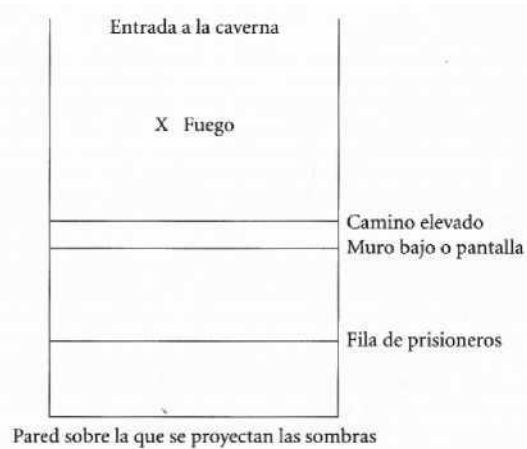
⁵⁷ *Epín.*, 990 c 5-901 b 4.

⁵⁸ Cfr. Taylor, *Plato*, p. 501.

⁵⁹ *Met.*, 992 a 20 y sig.

⁶⁰ *Met.*, 992 a 20-1.

⁶¹ *Rep.*, 514 a 1-518 d 1.



Pide Platón que nos imaginemos una caverna subterránea que tiene una abertura por la que penetra la luz. En esta caverna viven unos seres humanos, con las piernas y los cuellos sujetos por cadenas desde la infancia, de tal modo que ven el muro del fondo de la gruta y nunca han visto la luz del sol. Por encima de ellos y a sus espaldas, o sea, entre los prisioneros y la boca de la caverna, hay una hoguera, y entre ellos y el fuego cruza un camino algo elevado y hay un muro bajo, que hace de pantalla. Por el camino elevado pasan hombres llevando estatuas, representaciones de animales y otros objetos, de manera que estas cosas que llevan aparecen por encima del borde de la pared o pantalla. Los prisioneros, de cara al fondo de la cueva, no pueden verse ellos entre sí ni tampoco pueden ver los objetos que a sus espaldas son transportados: sólo ven las sombras de ellos mismos y las de esos objetos, sombras que aparecen reflejadas en la pared a la que miran. Únicamente ven sombras.

Estos prisioneros representan a la mayoría de la humanidad, a la muchedumbre de gentes que permanecen durante toda su vida en un estado de *dKaoía*, viendo sólo sombras de la realidad y oyendo únicamente ecos de la verdad. Su opinión sobre el mundo es de lo más inadecuada, pues está deformada por «sus propias pasiones y sus prejuicios, y por los prejuicios y pasiones de los demás, que les son transmitidos por el lenguaje y la retórica.»⁶² Y aunque no se hallan en mejor situación que la de los niños, se aferran a sus deformadas opiniones con toda la tenacidad de los adultos y no tienen ningún deseo de escapar de su prisión. Es más, si de repente se les libertase y se les dijese que contemplaran las realidades de aquello cuyas sombras habían visto anteriormente, quedarían cegados por el fulgor de la luz y se figurarían que las sombras eran mucho más reales que las realidades.

Sin embargo, si uno de los prisioneros logra escapar y se acostumbra poco a poco a la luz, después de un tiempo será capaz de mirar los objetos concretos y sensibles, de los que antes sólo había visto las sombras. Este hombre contempla a sus compañeros al resplandor del fuego (que representa al sol visible) y se halla en un estado de *niaxig*, habiéndose «convertido» desde el mundo de sombras de los *eiicóveg*, que era el de los prejuicios, las pasiones y los sofismas, al mundo real de los *Zpa*, aunque todavía no haya ascendido al mundo de las realidades no sensibles, sino inteligibles. Ve a los prisioneros tales como son, es decir, como a prisioneros encadenados por las pasiones y los sofismas. Por otro lado, si persevera y sale de la cueva a la luz del sol, verá el mundo de los objetos claros e iluminados por el sol (que representan las realidades

⁶² Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, p. 260

inteligibles), y, finalmente, aunque sólo mediante un esfuerzo, se capacitará para ver el sol mismo, que representa la Idea del Bien, la Forma más alta, «la Causa universal de todas las cosas buenas y bellas... la fuente de la verdad y de la razón»⁶³. Se hallará entonces en estado de *vórijai*. (Sobre esta Idea del Bien, así como sobre las consideraciones políticas de que se ocupa Platón en el diálogo República, volveré en posteriores capítulos.)

Observa Platón que si alguien, después de haber subido a la luz del sol, vuelve al interior de la caverna, será incapaz de ver bien, a causa de la oscuridad, y con ello se hará «ridículo»; mientras que si tratase de liberar a algún otro y de guiarle hacia la luz, los prisioneros, que aman la oscuridad y consideran que las sombras son la verdadera realidad, darían muerte a tal importuno si pudiesen cogerlo. Es ésta, sin duda, una alusión a Sócrates, que trató de iluminar a todos los que quisieron oírle y procuró hacerles comprender la verdad y la razón, en vez de dejar que quedasen sumidos en las sombras de los prejuicios y los sofismas.

Esta alegoría pone en claro que la «ascensión» de la línea era considerada por Platón como un progreso, aunque tal progreso no es continuo y automático: requiere esfuerzo y disciplina mental. De ahí su insistencia en la gran importancia de la *educación*, por medio de la cual sea conducido gradualmente el joven a la contemplación de las verdades y los valores eternos y absolutos, y, de este modo, se libre a la juventud de pasar la vida en el sombrío mundo del error, la falsedad, el prejuicio, la persuasión sofística, la ceguera para los verdaderos valores, etcétera. Tal educación es de primordial importancia para quienes han de ser hombres de Estado. Los políticos y los gobernantes serán ciegos guiando a otros ciegos si se quedan en el plano de la *eiKÓvec*; o en el de la *nícniç*, y el naufragio de la nave estatal es algo mucho más terrible que el de una nave cualquiera. Así, el interés que pone Platón en la ascensión epistemológica no es un interés meramente académico o estrechamente crítico: interésanle la conducta de la vida, la tendencia del alma y el bien del Estado. El hombre que no realiza el verdadero bien del hombre no vive ni puede vivir una vida verdaderamente humana y buena, y el político que no realiza el verdadero bien del Estado, que no ve la vida política a la luz de los principios eternos, lleva a su pueblo a la ruina.

Se puede plantear la cuestión de si en la epistemología platónica hay o no implicaciones religiosas, al menos tal como esta epistemología es ilustrada por el símil de la línea y por la alegoría de la caverna. Es indiscutible que los neoplatónicos dieron un colorido religioso a las concepciones de Platón y que las aplicaron en sentido religioso. Es más, cuando un escritor cristiano, como el Pseudo-Dionisio, describe la ascensión mística hacia Dios por la *vía negativa*, pasando de las creaturas visibles a su invisible Fuente, cuya luz ciega por los excesos de su claridad, de modo que el alma entra en un estado, por así decirlo, de oscuridad luminosa, ciertamente utiliza temas que proceden de Platón por la vía de los neoplatónicos. Pero no se sigue necesariamente de aquí que Platón mismo entendiese el ascenso en sentido religioso. De todos modos, esta difícil cuestión no puede tratarse con provecho sin haber estudiado antes la naturaleza ontológica y las características de la Idea del Bien según Platón; y, aun entonces, apenas podrá conseguirse una certeza definitiva.

⁶³ *Rep*, 517 b 8-c 4.

CAPÍTULO XX

LA DOCTRINA DE LAS FORMAS

En este capítulo estudiaremos la teoría de las Formas o Ideas en su aspecto ontológico. Ya hemos visto que, a los ojos de Platón, el objeto del verdadero conocimiento debe ser estable, permanente, objeto de la inteligencia y no de los sentidos, y que estas exigencias las cumple el universal, en la medida en que atañe al más alto estado cognoscitivo, al de la *vó[r]ai*. La epistemología platónica implica claramente que los universales que concebimos con el pensamiento no están faltos de referencias objetivas, pero aún no hemos examinado la importante cuestión de saber en qué consisten esas referencias objetivas. Es evidéntísimo, desde luego, que Platón, a lo largo de los años de sus actividades académicas y literarias, siguió ocupándose en los problemas que derivan de la teoría de las Formas, pero no hay pruebas de que cambiase alguna vez radicalmente su doctrina, y mucho menos de que la abandonase del todo, si bien se esforzó por aclararla o modificarla, en vista de las dificultades que se le iban ocurriendo o que otros le indicaban. Se ha dicho a veces que la matematización de las Formas, atribuida por Aristóteles a Platón, fue la doctrina que éste profesó cuando era ya viejo, algo así como una recaída en el «misticismo» pitagórico⁶⁴; mas Aristóteles no dice en realidad que Platón cambiase su doctrina, y la única conclusión razonable que de las palabras del Estagirita se puede deducir parece ser la de que Platón sostuvo siempre, con pocas variaciones, la misma doctrina, al menos durante el tiempo que Aristóteles trabajó bajo su dirección en la Academia. (Otra cuestión enteramente distinta es la de si Aristóteles comprendió bien o mal a Platón.) Sin embargo, aunque Platón mantuviese con constancia su doctrina de las Ideas, y aunque tratase de aclarar su sentido y las implicaciones ontológicas y lógicas de su pensamiento, no se sigue de ello que nosotros podamos entender siempre del todo lo que, de hecho, quiso decir. Es muy lamentable que no poseamos algunos resúmenes adecuados de sus lecciones en la Academia, pues sin duda arrojarían gran luz sobre la interpretación de sus teorías tal como éstas aparecen en los diálogos y, además, nos harían el inapreciable beneficio de darnos a conocer cuáles fueron las «genuinas» opiniones de Platón, aquellas que él transmitía sólo en la enseñanza oral y que nunca publicó por escrito.

En la *República* se da por supuesto que toda pluralidad de individuos que posee un nombre común tiene también su correspondiente Idea o Forma^{64 65}. Esta Forma es el universal, la naturaleza o cualidad común que se aprehende en el concepto, verbigracia, la belleza. Hay muchas cosas bellas, pero formamos un único concepto universal de la belleza misma: y Platón afirmaba que estos conceptos universales no son meramente subjetivos, sino que en ellos aprehendemos esencias objetivas. De buenas a primeras, semejante afirmación parecerá tal vez una simpleza, pero recuérdese que, para Platón, lo que capta la realidad es el pensamiento, de modo que los objetos del pensar (en cuanto opuestos a los de la percepción sensible), esto es, los

⁶⁴ Cfr. Stace. *Critical History*, p. 191.

⁶⁵ *Rep.*, 596 a 6-7; cfr. 507 ab.

universales, han de tener realidad. ¿Cómo podrían ser captados y constituir el objeto del pensamiento si no fuesen reales? Nosotros los descubrimos: no son simples invenciones nuestras. Otro punto que hay que recordar es que Platón parece haberse interesado ante todo por los universales morales y estéticos (como también por los objetos de la ciencia matemática), según era de esperar habida cuenta del máximo interés de Sócrates; y el concebir que la Bondad absoluta o la Belleza absoluta existen de por sí, digamos, por propio derecho, no es ningún despropósito, especialmente si Platón las identificaba, según, a mi entender, lo hizo. Pero cuando empezó a prestar más atención que hasta entonces a los objetos naturales, y a considerar los conceptos de clases, tales como los de «hombre» o «caballo», le fue ya evidentemente más difícil suponer que los universales correspondientes a estos conceptos de clases existieran de suyo como esencias objetivas. Cabe identificar la Bondad y la Belleza absolutas, pero no es tan fácil identificar la esencia objetiva del hombre con la esencia objetiva del caballo. Tratar de hacerlo resultaría ridículo. No obstante, si no habían de dejarse aisladas las esencias unas de otras, era menester encontrar algún principio unificador, y Platón se concentró en la búsqueda de tal principio, gracias al cual todas las esencias específicas pudiesen quedar unidas, subordinadas a una esencia genérica suprema. Verdad es que Platón abordó este problema desde el punto de vista lógico, tratando de resolver la cuestión de la clasificación lógica; sin embargo, no hay prueba alguna evidente de que abandonara nunca su opinión de que los universales son de naturaleza ontológica, y pensó, sin duda, que al plantear el problema de la clasificación lógica planteaba también el de la unificación ontológica.

A esas esencias objetivas les dio Platón el nombre de Ideas o Formas (ἰδέαι o δόρ), términos que son de uso equivalente. El vocablo δόρ aparece también esporádicamente con este sentido en el *Fedón*.⁶⁶ Mas no debe confundirnos tal empleo del término «Idea». En el lenguaje corriente, «idea» significa un concepto subjetivo de la mente, como cuando decimos: «Esto es sólo una idea y no tiene nada de real.» En cambio, cuando Platón habla de las Ideas o Formas, se refiere a los contenidos objetivos de nuestros conceptos universales, a sus referencias a la realidad. En nuestros conceptos universales aprehendemos las esencias objetivas, y a estas esencias objetivas es a las que Platón aplicaba el término de «Ideas». Hay algunos diálogos, por ejemplo el *Banquete*, en que no se usa la palabra «Idea», pero su sentido está allí, pues, en el citado diálogo, Platón habla de la Belleza esencial o absoluta (ἀβρά o ἔϋτλ ΚαΑόν), y esto es lo que Platón significaba con la Idea de la Belleza. Así, suele ser indiferente que hable del Bien Absoluto o de la Idea del Bien: ambas nociones se refieren a una esencia objetiva, que es la fuente de la bondad para todas las cosas particulares que sean verdaderamente buenas.

Dado que por las Ideas o Formas significaba Platón las esencias objetivas, resulta sumamente importante, si se quiere entender la ontología platónica, determinar, con la mayor precisión posible, cómo consideraba él esas esencias objetivas. ¿Tienen de por sí una existencia trascendente, aparte de las cosas particulares? Y, en tal caso, ¿cuáles son sus relaciones mutuas y para con los objetos concretos, particulares, de este mundo? ¿Duplica Platón el mundo de la experiencia sensible, postulando un mundo trascendente, de inmateriales e invisibles esencias? Y, si así lo hace, ¿cuál es la relación que hay entre este mundo de esencias y Dios? No puede negarse que el lenguaje de Platón implica a menudo la existencia de un mundo separado, de esencias

⁶⁶ *Fedón*, 102 b 1.

trascendentes; pero se ha de recordar que el lenguaje se refiere primariamente, por su misma naturaleza, a los objetos de nuestra experiencia sensible, y que muchas veces lo hallamos inadecuado cuando queremos expresar con precisión las verdades metafísicas: hablamos, y no podemos menos de hacerlo, de un «Dios providente», expresión que, si se toma tal como suena, implica que Dios está en el tiempo, siendo así que sabemos que Dios no está en el tiempo, sino que es eterno. Nos es, pues, imposible hablar de un modo adecuado de la eternidad de Dios, puesto que carecemos de experiencia respecto a la eternidad y nuestro lenguaje no está hecho para dar expresión a tales cosas. Somos humanos, y hemos de usar el lenguaje humano —no podemos emplear ningún otro—. Esta realidad debería hacernos precavidos en cuanto al alcance que atribuyamos a las meras palabras o frases empleadas por Platón a propósito de puntos abstrusos y metafísicos: tenemos que procurar leer tras esas frases o como entre líneas lo que quieren decir. Y no es que pretenda yo insinuar que Platón no creía en la subsistencia de las esencias universales, sino que sólo intento hacer ver que, si hallamos que tal fue, en efecto, su doctrina, debemos vencer la tentación de darle un tono ridículo tomando al pie de la letra las expresiones usadas por Platón, sin considerar debidamente en qué sentido las usaba él.

Ahora bien, lo que podríamos llamar el modo «ordinario» de presentar la teoría platónica de las Ideas ha sido, en general, más o menos el siguiente: Según Platón, los objetos que aprehendemos en los conceptos universales, los objetos sobre los que versa la ciencia, los objetos que corresponden a los términos predicativos universales, son Ideas objetivas o Universales subsistentes, que existen en un mundo trascendente que les es propio —en algún lugar «fuera de este mundo nuestro»— aparte de las cosas sensibles, debiendo entenderse por el «fuera de» y el «aparte de» una separación prácticamente espacial. Las cosas sensibles son copias o participaciones de esas realidades universales, mas éstas subsisten en un cielo inmóvil que les es propio, mientras que las cosas sensibles están sujetas al cambio: en efecto, cambian, devienen sin cesar, y nunca puede decirse de ellas verdaderamente que son. Las Ideas existen en su cielo, aisladas unas de otras y separadas también de la mente de cualquier Pensador.

Presentada de esta manera la teoría de Platón, argúyese que los universales subsistentes, o bien existen (en cuyo caso se duplica, sin justificación posible, el mundo real de nuestra experiencia), o bien no existen, pero poseen, de cierto modo misterioso, una realidad esencial e independiente (en cuyo caso, también sin justificación posible, se abre un abismo entre la existencia y la esencia). (La escuela tomista de los filósofos escolásticos, dicho sea de paso, admite una «distinción real» entre la esencia y la existencia actual de los seres creados; pero, según ellos, tal distinción es intrínseca a la creatura. El Ser Increado es Existencia Absoluta y Esencia Absoluta idénticamente.) Merece la pena considerar tres de las razones que han llevado a esta presentación tradicional de la doctrina de Platón:

1º La manera como habla Platón de las Ideas da a entender claramente que, para él, existen en una esfera aparte. Así, en el *Fedón*, enseña que el alma existía ya, antes de su unión con el cuerpo, en un reino trascendente donde contempló las entidades inteligibles subsistentes o Ideas, que, al parecer, constituirían, por tanto, una pluralidad de esencias «separadas». El proceso del conocimiento, o la obtención del saber, consiste esencialmente en recordar: en la reminiscencia de las Ideas que el alma contemplara en otro tiempo, en aquel estado suyo de preexistencia.

2º Aristóteles afirma, en los *Metafísicas*,⁶⁷ que Platón «separó» las Ideas, mientras que Sócrates no lo había hecho. Al criticar la teoría de las Ideas, da siempre por supuesto que, según los platónicos, las Ideas existen aparte de las cosas sensibles. Las Ideas constituyen la realidad o «sustancia» de las cosas; «¿cómo, pues [pregunta Aristóteles] siendo las Ideas la sustancia de las cosas, podrán existir aparte de las cosas mismas?»⁶⁸

3º En el *Timea*, Platón enseña claramente que Dios, o el «Demiurgo», configura las cosas de este mundo ateniéndose al modelo de las Formas. Esto implica que las Formas o Ideas existen aparte, no sólo de las cosas sensibles que según ellas son modeladas, sino también de Dios, que las toma por modelos. Se hallan, pues, colgando del aire, por así decirlo.

De este modo, según tales críticas, Platón

- a) duplica el mundo «real»;
- b) postula una multitud de esencias subsistentes sin bastante base metafísica (puesto que las supone independientes hasta de Dios);
- c) no puede explicar la relación entre las cosas sensibles y las Ideas (si no es recurriendo a términos metafóricos, como los de «imitación» y «participación»), y
- d) tampoco puede explicar las relaciones de las Ideas entre sí, por ejemplo las de la especie con el género, ni puede hallar ningún principio real de unidad. Por lo tanto, si Platón trataba de resolver el problema de lo Uno y los Muchos, fracasó lamentablemente y no hizo sino enriquecer el mundo con una teoría fantástica más, teoría que fue desacreditada por el genio de Aristóteles.

Es necesario examinar con mayor detención el pensamiento de Platón para ver lo que hay de verdad en esta presentación de la teoría de las Ideas; pero quisiera indicar ya desde ahora que las referidas críticas tienden a pasar por alto el hecho de que Platón comprendió muy bien que la pluralidad de las Ideas necesitaba un principio unificador, y que intentó resolver este problema. Tienden igualmente a descuidar el hecho de que hay algunas indicaciones (no solamente en los mismos diálogos, sino también en las alusiones de Aristóteles a la teoría y a las lecciones de Platón) que nos permiten columbrar *cóma* trató Platón de resolver el problema: mediante una nueva interpretación y una aplicación nueva de la doctrina eleática del Uno. Cuestión discutible es la de si Platón resolvió o no, de hecho, los problemas a que sus teorías dan lugar, pero no debe hablarse como si no hubiera visto nunca ninguna de las dificultades que contra él puso luego Aristóteles. Por el contrario, Platón se anticipó a algunas de las objeciones de Aristóteles y pensó que las había resuelto de manera más o menos satisfactoria. Evidentemente, Aristóteles pensó de otra forma, y quizá tuviese razón, pero lo que no es propio de historiadores es hablar como si el Estagirita hubiese puesto objeciones que Platón habría sido demasiado obtuso para ver. Más aún, si es un hecho histórico, como lo es, que Platón se puso a sí mismo algunas dificultades, convendría andar con mucho cuidado en lo de atribuirle una opinión tan fantástica, a menos, claro está, que la evidencia nos obligue a creer que la sostuvo.

Antes de pasar a estudiar la teoría de las Ideas tal como aparece presentada en los diálogos, haremos algunas observaciones preliminares en relación con las tres razones que hemos apuntado en apoyo de la presentación tradicional de la teoría platónica de

⁶⁷*Met.*, A, 987 b 1-10; M, 1078 b 30-32.

⁶⁸*Met.*, A., 991 h 2-3.

las Ideas:

1° Es un hecho innegable que el modo de hablar de Platón acerca de las Ideas implica a menudo que da por supuesto que existen «aparte de» las cosas sensibles. Yo creo que Platón sostuvo realmente esta doctrina; pero conviene hacer dos observaciones previas:

a) Si existen «aparte de» las cosas sensibles, este «aparte de» sólo puede significar que las Ideas tienen una realidad independiente de las cosas sensibles. No cabe la cuestión de si las Ideas están en algún sitio, y, hablando estrictamente, lo mismo estarían «en» que «fuera de» las cosas sensibles, ya que *ex hypothesi* son esencias incorpóreas y, como tales, no pueden estar en lugar alguno. Lo que ocurre es que, como Platón tenía que servirse del lenguaje humano, hubo de expresar naturalmente la realidad esencial y la independencia de las Ideas en terminología espacial (no podía hacerlo de otra manera); pero él no quiso decir que las Ideas se hallasen separadas espacialmente de las cosas. En conexión con esto, su trascendencia significaría que las Ideas no cambian ni perecen con los particulares sensibles: no quiso decir, al llamar a las Ideas «trascendentes», que estuvieran en un lugar celeste que les fuera propio, así como tampoco entendemos nosotros por «trascendencia de Dios» el que Dios se halle en un lugar diferente de los lugares o espacios que ocupan los objetos sensibles que Él ha creado. ¡Es absurdo hablar como si la teoría platónica supusiese la existencia de un «Hombre ideal» que estuviera, con su longitud, su anchura y su espesor, en un lugar celeste! Explicarla así es hacerla, contra todo derecho, ridícula: sea lo que fuere lo que la trascendencia de las Ideas significase, no podía querer decir esto.

b) Hay que cuidar de no atribuir demasiado peso a doctrinas tales como la de la preexistencia del alma y la de la «reminiscencia». Sabido es que Platón se vale a veces del «mito» para dar una «explicación verosímil», que no pretende que se tome con la misma exactitud y seriedad que los argumentos más científicos aducidos por él sobre tantos temas. Así, en el *Fedón*, Sócrates diserta a propósito de la vida futura del alma, y declara después explícitamente que no es propio de un hombre sensato el afirmar que estas cosas sean, con exactitud, tal como él las ha descrito⁶⁹. Pero, mientras que está bastante claro que la explicación sobre la vida futura del alma es conjetural y, desde luego, de carácter «mítico», parece en cambio absolutamente injustificable dar al concepto del «mito» tanta extensión que abarque toda la doctrina de la inmortalidad, como algunos suelen hacerlo, pues en el aludido pasaje del *Fedón* declara Sócrates que, aunque la descripción de la vida futura no deba entenderse a la letra o afirmarse positivamente en esos términos, no obstante, el alma es «ciertamente inmortal». Y dado que Platón junta la inmortalidad tras la muerte con la preexistencia, parece que no hay razones para rechazar como «mítica» toda la concepción de la preexistencia. Bien pudiera ser que a los ojos de Platón se tratase tan sólo de una hipótesis (por lo que, como he dicho, no se le debe dar excesiva importancia); pero, consideradas todas las cosas, no nos es lícito afirmar sencillamente que se trata en realidad de un mito, y, a menos que se llegue a demostrar satisfactoriamente su carácter mítico, hemos de aceptarla como una doctrina propuesta en serio. Sin embargo, aun cuando el

⁶⁹ *Fedón*, 114 d 1-2.

alma preexistiese y contemplase las Formas en aquel estado de preexistencia, no se sigue de ello que las Formas estén en un lugar, como no sea metafóricamente. Ni se sigue tampoco por fuerza el que sean esencias «separadas», pues podrían hallarse incluidas todas ellas en algún principio ontológico de unidad.

2º Por lo que toca a las afirmaciones de Aristóteles en los *Metafísicas*, conviene indicar también desde el comienzo que el Estagirita debió de saber perfectamente bien qué era lo que Platón enseñaba en la Academia, y se ha de tener asimismo en cuenta que Aristóteles no era tonto. Es absurdo hablar como si un conocimiento insuficiente del estado de las matemáticas en su tiempo no hubiese podido menos de conducir a Aristóteles a malentender en lo esencial la doctrina platónica de las Formas, incluso en sus aspectos no matemáticos. Quizá no entendiese, o no comprendiese del todo las teorías matemáticas de Platón; pero de aquí no se sigue que hubiese de interpretar con notorio desacierto la ontología platónica. Así pues, si Aristóteles asegura que Platón separó las Formas, no podemos hacer caso omiso de esta afirmación cual si se tratase de una crítica debida a la ignorancia. Pero también hemos de evitar el dar por bueno a priori lo que Aristóteles entendiese por «separación», y, en segundo lugar, tenemos que preguntarnos si la crítica de Aristóteles a la teoría platónica implica forzosamente que Platón mismo sacara las conclusiones contra las que Aristóteles arremete. Bien pudiera ser que algunas de las conclusiones que Aristóteles atacaba fuesen conclusiones que el creía lógicas consecuencias de la teoría platónica, aunque acaso Platón nunca hubiese sacado tales conclusiones. En tal caso, lo que deberemos hacer es indagar si las conclusiones se derivaban en realidad de las premisas de Platón. Pero, como sería imposible discutir las críticas de Aristóteles sin haber visto antes lo que Platón mismo dijo acerca de las Ideas en sus obras publicadas, es mejor reservar para más tarde la discusión de las críticas de Aristóteles. Mas, siendo así que hay que apoyarse bastante en Aristóteles para saber lo que Platón enseñaba en sus lecciones, es inevitable utilizarlo al hacer una exposición de la doctrina. Sin embargo, importa mucho (y tal es la finalidad de estas observaciones preliminares) que nos quitemos de la cabeza la idea de que Aristóteles fuese un necio incompetente, incapaz de comprender el genuino pensamiento de su maestro. Inexacto tal vez lo sería, pero no tenía nada de necio.⁷⁰

3º Difícilmente podrá negarse que Platón, en el *Timea*, se expresa como si el Demiurgo, la causa eficiente del orden en el mundo, configurara los objetos de este mundo según el modelo de las Formas tomadas como causa ejemplar, implicando así que las Formas o Ideas son enteramente distintas del Demiurgo, de modo que, si llamamos al Demiurgo «Dios», tendremos que concluir que las Formas se hallan no solamente «fuera de» las cosas de este mundo, sino también «fuera de» Dios. Pero, por más que el lenguaje de Platón en el *Timeo* implique ciertamente esta interpretación, hay algunas razones para pensar —según veremos más adelante— que el Demiurgo del *Timeo* es una hipótesis y que el «teísmo» de Platón no debe exagerarse. Además, y esto tiene su importancia y hay que recordarlo, la doctrina de Platón, tal como la daba en sus lecciones, no era exactamente la misma que nos han transmitido los diálogos; o quizá sea más exacto decir que Platón desarrolló en sus lecciones aspectos de su doctrina que apenas aparecen en sus diálogos. Las observaciones de Aristóteles a

⁷⁰ El autor opina que Aristóteles hace poca justicia a Platón al criticar la teoría de las Ideas, pero cree que esto ha de atribuirse, más que a una actitud de cerrazón mental por parte de Aristóteles, a la postura polémica que adoptó con respeto a la teoría en cuestión.

propósito de la lección de Platón sobre el Bien, según las recogió Aristóxeno, parecen indicar que, en diálogos como el *Timeo*, Platón reveló algunos de sus pensamientos de un modo únicamente metafórico y figurativo. Sobre esta cuestión volveremos después; ahora debemos esforzarnos por determinar lo más posible cuál fue realmente la doctrina de las Ideas de Platón.

1. En el *Fedón*, donde la discusión gira en torno al problema de la inmortalidad, sugiere Platón que la verdad no puede alcanzarse mediante los sentidos corporales, sino únicamente mediante la razón, que aprehende las cosas que «en realidad son»⁷¹. ¿Cuáles son estas cosas que «son en realidad», es decir, que poseen el verdadero ser? Son las esencias de las cosas, y Sócrates pone como ejemplos la justicia en sí, la belleza en sí y la bondad en sí, la igualdad abstracta, etcétera. Estas esencias permanecen siempre las mismas, lo que no sucede con los objetos particulares de los sentidos. Sócrates afirma que tales esencias existen realmente: establece «como una hipótesis, que hay una cierta belleza abstracta, y una bondad, y una magnitud», y que un objeto particular bello, por ejemplo, es bello porque participa de esa belleza abstracta⁷². (En 102 b la palabra Idea es aplicada a estas esencias, que reciben el nombre de ἰδέαι.) En el *Fedón*, la existencia de estas esencias es utilizada para apoyar la prueba de la inmortalidad. Señálase allí que el hecho de que un hombre sea capaz de juzgar las cosas como más o menos iguales, más o menos bellas..., implica el conocimiento de un modelo: de la esencia de la belleza o de la igualdad. Ahora bien, los hombres no vienen al mundo ni crecen con un conocimiento claro de las esencias universales: ¿cómo, pues, pueden juzgar de las cosas particulares comparándolas con un modelo universal? ¿No es, acaso, porque el alma preexistía a su unión con el cuerpo, y en su estado de preexistencia adquirió el conocimiento de las esencias? El aprender sería, por consiguiente, un proceso de recordación, de reminiscencia, en el que las concretizaciones particulares de cada esencia actuarían como recordatorios de las esencias anteriormente contempladas. Es más, puesto que el conocimiento racional de las esencias en esta vida implica un trascender los sentidos corporales y un elevarse al plano intelectual, ¿no deberemos suponer que el alma del filósofo contempla estas esencias después de la muerte, cuando ya no está impedida ni encarcelada por el cuerpo?

Ahora bien, la interpretación natural de la doctrina de las Ideas tal cual aparece en el *Fedón* es la de que las Ideas son universales subsistentes; pero no hay que olvidar que, como ya hemos dicho, esta doctrina es propuesta a guisa de tanteo, como una «hipótesis», es decir, como una premisa que se acepta hasta que la conexión con un primer principio evidente o la justifique o la «destruya», o bien patentice que necesita una modificación o una corrección. Claro está que no cabe excluir la posibilidad de que Platón propusiese esta doctrina como un ensayo, por no hallarse seguro todavía de ella, pero parece legítimo suponer que si Platón finge que Sócrates la propuso a modo de ensayo es precisamente porque sabía muy bien que el Sócrates histórico no había llegado a concebir la teoría metafísica de las Ideas, y que, en todo caso, no había vislumbrado como él, el principio último del Bien. Es significativo el hecho de que Platón deje a Sócrates adivinar la teoría de las Ideas en su «canto de cisne», cuando su voz adquiere tonos «proféticos»^{73 74}. Esto puede muy bien implicar que Platón concede a Sócrates el adivinar en parte la teoría platónica, pero no toda ella. Merece también

⁷¹ *Fedón*. 65 c 2 v sig.

⁷² *Fedón*. 100 b 5-7.

⁷³ Cfr. *Fedón*. 84 e 3-85 b 7.

⁷⁴ *Menón*, 81 a 5 y sig.

notarse que la teoría de la preexistencia y de la reminiscencia es atribuida, en el *Menón*, a los «sacerdotes y sacerdotisas»,¹¹ exactamente igual que lo más sublime del Banquete es atribuido a «Diótima». Algunos han sacado la conclusión de que estos pasajes eran, para Platón, pretendidamente «míticos», pero igual probabilidad hay de que su carácter de hipotéticos (para Sócrates) indique algo de la propia doctrina de Platón en cuanto distinta de la de Sócrates. (En ningún caso deberíamos usar la doctrina de la reminiscencia como base para atribuir a Platón una anticipación explícita de la teoría neokantiana. Allá los neokantianos con su opinión de que el *a priori* en el sentido kantiano es la verdad que andaba buscando Platón o que subyace a sus palabras: mientras no aduzcan pruebas mucho más evidentes, no tienen ningún derecho a atribuir a Platón esta doctrina explícita.) Concluyo, pues, que la teoría de las Ideas, tal como se ofrece, a modo de anticipo, en el *Fedón*, representa sólo una parte de la doctrina platónica. No ha de inferirse que, para Platón mismo, las Ideas fuesen universales subsistentes «separados». Aristóteles dejó bien sentado que Platón identificaba el Uno con Dios; pero este principio unificante —tanto si lo sostenía ya Platón cuando compuso el *Fedón* (que es lo más probable), como si lo elaboró después— lo cierto es que no aparece en el *Fedón*.

2. En el *Banquete* se muestra a Sócrates refiriendo un discurso que le había hecho una tal Diótima, una «profetisa», acerca de la ascensión del alma hacia la verdadera Belleza a impulsos del Eros. Partiendo de las formas bellas (es decir, de los cuerpos), el hombre se remonta a la contemplación de la belleza que hay en las almas, y desde aquí a la ciencia, de suerte que puede contemplar la belleza de la sabiduría y parar mientes en «el anchuroso océano de la belleza» y en las «amables y majestuosas Formas que contiene», hasta llegar a la contemplación de una Belleza que es «eterna, improducida, indestructible, no sujeta a aumentos ni a decadencias; no en parte bella y en parte fea; ni bella unas veces sí y otras no; ni bella relativamente a unas cosas y fea con respecto a otras; ni bella aquí y fea allá; ni bella para unos y para otros fea. Como tampoco es posible figurarse esta Belleza en la imaginación cual si tuviese bello rostro, ni hermosas manos, ni otra cosa alguna de las que constituyen las partes del cuerpo, ni como algún género de palabras o de conocimiento científico. Y no subsiste [la Belleza] en ningún otro ser que viva o exista en la tierra, en el cielo o en cualquier otro sitio; sino que eternamente es de por sí y se halla consigo misma en solitaria y bellísima unicidad de Idea. Todas las demás cosas bellas lo son por participación de Ella, en modo tal que, con sus engendramientos o extinciones, no la acrecientan ni disminuyen nada, impasible como es en absoluto». Tal es la Idea de la Belleza, divina, pura y en sí misma única.⁷⁵ Es, evidentemente, la misma Belleza del *Hippias Mayor*, «de la que todas las cosas bellas traen su belleza».⁷⁶

Diótima, la sacerdotisa, en cuya boca pone Sócrates su discurso sobre la Belleza absoluta y sobre la ascensión hacia ella a impulsos del Eros, es representada como sugiriendo que Sócrates no es capaz de seguirla a tan excelsas alturas, y urgiéndole a consagrar toda su atención de modo que pueda alcanzar las oscuras profundidades del tema⁷⁷. A. E. Taylor interpreta esto en el sentido de que Sócrates es demasiado modesto para reclamar para sí mismo la visión mística (aunque realmente él la ha experimentado), y por eso se presenta como no haciendo otra cosa que referir lo que le

⁷⁵ *Banquete*, 210 e 1-212 a 7.

⁷⁶ *Hippias Mayor*, 289 d 2-5.

⁷⁷ *Banquete*, 209 e 5-210 a 4. Cfr. 210 e 1-2.

dijo Diótima. Taylor no cree que el discurso de Diótima refleje la convicción personal de Platón, nunca alcanzada por el Sócrates histórico. «Muchas tonterías se han escrito acerca del significado de la aparente duda de Diótima sobre si Sócrates será capaz de seguirla a ella cuando continúe hablando de la "visión total y perfecta"... Hasta se ha sostenido seriamente que Platón incurre aquí en la arrogancia de declarar que él ha llegado a alturas filosóficas a las que no había podido llegar el Sócrates histórico.»⁷⁸ Que tal procedimiento indicase presunción por parte de Platón podría ser cierto si se tratara de una visión mística, según parece creerlo Taylor; pero en modo alguno es seguro que se trate de un misticismo religioso en esas palabras de Sócrates, y al parecer no hay ninguna razón seria para negarle a Platón el derecho a reivindicar, en lo concerniente al Principio último, mayor penetración filosófica que la de Sócrates, sin que por esto se le haya de acusar con razón de arrogante. Además, si, como supone Taylor, las opiniones puestas en boca de Sócrates en el *Fedón* y en el *Banquete*, son las del Sócrates histórico, ¿cómo es que Sócrates, en el *Banquete*, habla como si hubiese llegado de hecho a la comprensión del último Principio, de la Belleza absoluta, mientras que en el *Fedón* la teoría de las Ideas (en la que hay un lugar para la belleza abstracta) es propuesta como una tentativa hipotética, y ello en el diálogo mismo que trata de reproducir la conversación de Sócrates antes de su muerte? ¿No podríamos esperar con más razón que, si el Sócrates histórico hubiese aprehendido en realidad y con certeza el Principio supremo, se nos habría dado algún indicio seguro de ello al referirnos su discurso final? Yo prefiero, pues, atenerme a la opinión de que, en el *Banquete*, el discurso de Diótima no representa la convicción segura del Sócrates histórico. De todos modos, es ésta una cuestión académica: tanto si la relación de las palabras de Diótima representa la doctrina del Sócrates histórico, como si representa la de Platón mismo, el hecho evidente sigue siendo que en esa relación se hace, por lo menos, una sugerencia de que existe un Absoluto.

¿Es esta Belleza en sí misma, esta verdadera esencia de la Belleza, una esencia subsistente, «separada» de las cosas bellas, o no? Ciertamente que las palabras de Platón relativas a la ciencia pueden entenderse como implicantes de una apreciación científica del mero concepto universal de la Belleza, que se halla concretado en varios grados en los diversos objetos bellos; pero por el enfoque de todo el discurso de Sócrates en el *Banquete* hay que suponer que esta Belleza esencial no es un simple concepto, sino que posee una realidad objetiva. ¿Entraña esto el que sea «separada»? La Belleza en sí o Belleza absoluta es «separada» en el sentido de que es real, subsistente, pero no en el de que se halle en un mundo propio de ella, separado espacialmente de las cosas. Porque, *ex hypothesi*, la Belleza absoluta es espiritual; y las categorías del tiempo y del espacio, de la separación local, no tienen aplicación ninguna tratándose de lo que esencialmente es espiritual. En el caso de lo que trasciende al espacio y al tiempo, ni siquiera podemos plantear legítimamente la cuestión de dónde esté. No está en ninguna parte, por lo que respecta a la presencia local (aunque el no estar en parte alguna no significa que sea irreal). El *x^pLapóg* la separación, parece implicar, por tanto, en el caso de la Esencia platónica, una realidad que rebasa la realidad subjetiva del concepto abstracto —una realidad subsistente, pero no una separación local—. Tan acertado es, pues, decir que la esencia es inmanente como que es trascendente: lo importante está en que es real e independiente de los objetos particulares, inmóvil y constante. Absurdo es pretender que, porque la Esencia platónica sea real, deba hallarse también en algún sitio. La

⁷⁸ *Plato*, p. 229, nota 1.

Belleza absoluta, por ejemplo, no existe fuera de nosotros como existe una flor —pues podría decirse exactamente igual que existe dentro de nosotros, por cuanto las categorías espaciales no tienen aplicación alguna tratándose de ella—. Por otro lado, no cabe decir que esté dentro de nosotros en el sentido de que sea puramente subjetiva, limitada a nosotros, originándose con nuestro ser y pereciendo por acción nuestra o junto con nosotros. La Belleza absoluta es a la vez trascendente e inmanente, inaccesible a los sentidos, asequible tan sólo a la inteligencia.

En cuanto a los modos de ascender hacia la Belleza absoluta, la significación del Eros y la cuestión de si va implícita una aproximación mística, volveremos después sobre todo ello: de momento, señalaré simplemente que, en el *Banquete*, no faltan indicaciones de que la Belleza absoluta es el Principio último de la unidad. El pasaje⁷⁹ relativo a la ascensión desde las diferentes ciencias a una sola ciencia —a la ciencia de la Belleza universal— sugiere que «el anchuroso océano de la belleza intelectual», que contiene «amables y majestuosas formas», está subordinado al Principio último de la Belleza absoluta o comprendido inclusive en él. Y si la Belleza absoluta es un Principio último y unificador, se hace necesario identificarla con el Bien absoluto del que se habla en la *República*.

3. En la *República* se hace ver palmariamente que el verdadero filósofo trata de conocer la naturaleza esencial de cada cosa. No le concierne el conocer, por ejemplo, multitud de cosas bellas o de cosas buenas, sino más bien, el discernir la esencia de la Belleza y la esencia de la Bondad, que se hallan encarnadas en diversos grados en las cosas bellas particulares y en las cosas buenas concretas. Los que no son filósofos, ganados por la multitud de las apariencias hasta el punto de que no atienden a la naturaleza esencial ni pueden distinguir, por ejemplo, la esencia de la belleza de la muchedumbre de los fenómenos bellos, son representados como teniendo tan sólo opinión (ᾠοία) y faltos de conocimiento científico. Ciertamente que no se ocupan del no-ser, puesto que el no-ser no puede ser en modo alguno objeto de «conocimiento», sino que es completamente incognoscible; pero tampoco se ocupan del verdadero ser o de lo real, que es estable y permanente: de lo que tratan es de los fugaces fenómenos o apariencias, objetos que se hallan en incesante devenir, que vienen a ser y dejan de ser de continuo. El estado de sus mentes es, pues, de βόια y el objeto de su ᾠοία es lo fenoménico, que se halla a mitad de camino entre el ser y el no-ser. En cambio, el estado mental del filósofo es un estado de conocimiento, y el objeto de su conocimiento es el Ser, la realidad plena, lo esencial, la Idea o Forma.

Hasta aquí no hay, ciertamente, ninguna indicación directa de que la Esencia o Idea sea considerada como subsistente o «separada» (en la medida en que este último término es aplicable a toda la realidad no sensible); pero que se la considera así puede verse si se estudia la doctrina de Platón sobre la Idea del Bien, Idea que ocupa una peculiar posición de preeminencia en la *República*. Compárase allí al Bien con el Sol, cuya luz hace los objetos de la naturaleza visibles a todos y es, por ende, en cierto sentido, la fuente de su importancia, de su valor y de su belleza. Esta comparación es sólo, naturalmente, una comparación y, como tal, no debe tomársela demasiado al pie de la letra: no se ha de suponer que el Bien existe como un objeto más entre los objetos, lo mismo que existe el sol entre todas las demás cosas. Por otra parte, como Platón afirma claramente que el Bien da el ser a los objetos del conocimiento y que, de este modo, es, por así decirlo, el Principio unificador y omnicomprendido del orden de

⁷⁹ *Banquete*, 210 a 4 y sig.

las esencias, mientras que él mismo sobrepasa en dignidad y en poder hasta al ser esencial⁸⁰, es imposible concluir que el Bien sea un simple concepto o que sea un fin no existente, un principio teleológico, aunque irreal, hacia el que todas las cosas tiendan: no sólo es un principio epistemológico, sino también —en algún sentido, aunque mal definido— un principio ontológico, un principio del ser. Por consiguiente, es en sí mismo subsistente y real.

No parece sino que la Idea del Bien, en la *República*, debe considerarse idéntica a la Belleza esencial de que se habla en el *Banquete*. Ambas Ideas son representadas como la cima de una ascensión intelectual, mientras que la comparación de la Idea del Bien con el Sol parece indicar que esa Idea es la fuente, no ya sólo de la bondad de las cosas, sino también de su belleza. La Idea del Bien da el ser a las Formas o Esencias del orden intelectual, mientras que la ciencia y el vasto océano de la belleza intelectual es una etapa del ascenso hacia lo esencialmente Bello. Platón se esfuerza claramente por concebir lo Absoluto, el Modelo ejemplar de todas las cosas, la Perfección absoluta, el último Principio ontológico. Este Absoluto es inmanente, pues los fenómenos son encarnaciones suyas, «copias» de él, participaciones o manifestaciones del mismo en diversos grados; pero es también trascendente, porque se dice que trasciende al ser mismo, mientras que las metáforas de la participación y de la imitación implican un distingo entre la participación (πιGe^ig) y lo Participado, entre la imitación (πιπncuc;)⁸¹ y lo Imitado o Ejemplar. Todo intento de reducir el Bien platónico a mero principio lógico y de dar de lado a las indicaciones de que es un principio ontológico lleva necesariamente a negar la sublimidad de la metafísica platónica, como también, por supuesto, a la conclusión de que los filósofos del platonismo medio y los del neoplatonismo malentendieron del todo la doctrina esencial del Maestro.

Al llegar a este punto de la discusión hay que hacer dos observaciones importantes:

1º Dice Aristóteles en la *Ética a Eudemo*⁸² que Platón identifica el Bien con el Uno; en cambio, Aristóxeno, recordando cómo explica Aristóteles la enseñanza de Platón acerca del Bien, nos dice que los oyentes que iban a la conferencia del último con esperanzas de oír algunas cosas sobre los bienes humanos, tales como la riqueza, la felicidad, etcétera, se quedaban sorprendidos al escuchar un discurso sobre las matemáticas, la astronomía, los números y la identidad del bien y el uno. En los *Metafísicos*, Aristóteles dice que «de los que afirman la existencia de las esencias inmutables, sostienen algunos que el Uno en sí es el Bien en sí, pero piensan que su esencia consiste principalmente en su unidad»⁸³. En este pasaje no se nombra a Platón, pero en otro sitio⁸⁴ dice Aristóteles explícitamente que, para Platón, «las Formas son la causa de la esencia de todas las demás cosas, y el Uno es la causa de la esencia de las Formas». Ahora bien, en la *República*⁸⁵, Platón habla de la ascensión del espíritu hacia el primer principio de todo, y asegura que puede inferirse que la Idea del Bien es «la causa universal de todas las cosas bellas y buenas, progenitora de la luz y del señor de la luz en este mundo, y la Mente de la verdad y de la razón en el otro.» La única conclusión razonable que de aquí parece seguirse es la de que el Uno, el Bien y la Belleza esencial se identifican para Platón, y que el mundo inteligible de las Formas

⁸⁰ *Rep.* 509 b 6-10.

⁸¹ A las que se recurre en el *Fedón*.

⁸² 1218 a 24.

⁸³ *Met.*, 1091, b 13-15.

⁸⁴ *Met.*, 988 a 10-11.

⁸⁵ 5 1 7 b 7-c 4.

debe su ser, en cierto modo, al Uno. El término «emanación» (tan grato a los neoplatónicos) no es aquí utilizado en parte alguna, y resulta difícil ver con exactitud de qué manera hacía Platón derivar las Formas a partir del Uno; pero está bastante claro que el Uno es el Principio unificante. Por lo demás, el mismo Uno, aunque inmanente a las Formas, es también trascendente a ellas, en cuanto que no se le puede identificar, simplemente, con cada una de las Formas. Platón nos dice que «el bien no es esencia, sino que excede con mucho a la esencia en dignidad y en poder», mientras que, por otra parte, es «no sólo la fuente de la inteligibilidad en todos los objetos del conocimiento, sino también la de su ser y esencia»⁸⁶, de suerte que quien vuelve los ojos hacia el Bien, los vuelve hacia «aquél sitio en que se halla la plena perfección del ser»⁸⁷. Esto implica que puede decirse con todo derecho que la Idea del Bien trasciende el ser, puesto que está por encima de todos los objetos visibles y de todos los inteligibles, mientras que, por otra parte, como la Suprema Realidad, como el verdadero Absoluto, es el Principio del ser y de la esencia en todas las cosas.

Dice Platón en el *Timeo* que «es difícil dar con el hacedor y padre del universo, y que, una vez hallado, es imposible hablar de él a todos»⁸⁸. Verdad es que la posición que en el *Timeo* ocupa el Demiurgo sugiere que estas palabras se refieren a él; pero debemos recordar: a) que el Demiurgo simboliza probablemente la operación de la Razón en el universo, y b) que Platón dijo explícitamente que había temas sobre los que él se resistía a escribir⁸⁹, uno de los cuales hubo de ser sin duda su doctrina total acerca del Uno. El Demiurgo pertenece a la «explicación verosímil»⁹⁰. En la *Carta 2ª* dice Platón que es erróneo suponer que cualquiera de los predicados que nos son conocidos pueda aplicarse al «rey del universo»⁹¹, y en la *Carta 6ª* pide a sus amigos que juren lealtad «en nombre del dios que rige todas las cosas presentes y futuras, y en el del Padre de ese rector y causa»⁹². Ahora bien, si el «rector» es el Demiurgo, el «Padre» no puede ser también el Demiurgo, sino que ha de ser el Uno; y yo creo que Plotino estaba en lo cierto al identificar a este Padre con el Uno o el Bien de la *República*.

Así, pues, el Uno es el Principio último de Platón y la fuente del mundo de las Formas; y Platón, según lo hemos visto, piensa que el Uno trasciende los predicados humanos. Lo cual implica que la vía negativa de los filósofos neoplatónicos y cristianos es una aproximación al Uno, pero no debe concluirse inmediatamente que tal aproximación o acceso sea de carácter «extático», como en Plotino. En la *República* se afirma con nitidez que el acceso es dialéctico, y que el alma logra la visión del Bien por «la pura inteligencia»⁹³. Mediante la dialéctica, elévase el principio superior del alma «a la contemplación de lo que es lo mejor de la existencia»⁹⁴. Sobre este punto volveremos después.

2º Si las Formas proceden del Uno —de una manera no definida—, ¿qué decir de los objetos sensibles particulares? ¿No establece Platón tal hiato entre los mundos inteligible y sensible que ya nunca podrán relacionarse? Diríase que Platón, que en la

⁸⁶ *Rep.*, 509 b 6-10.

⁸⁷ *Rep.*, 526 e 3-4.

⁸⁸ 28 c 3-5.

⁸⁹ Cfr. *Ep.* 2. 314. b 7-c 4.

⁹⁰ *Tim.*, 311 b 6-c 1.

⁹¹ *Ep.*, 2, 312 e y sig.

⁹² *Ep.*, 6, 323 d 2-6.

⁹³ *Rep.*, 532 a 5-b 2.

³¹ *Rep.*, 532 c 5-6.

*República*⁹⁵ parece condenar la astronomía empírica, se vio obligado por el progreso de las ciencias empíricas a modificar sus opiniones, y, así, en el *Timeo* considera él mismo la naturaleza y estudia las cuestiones naturales. (Más aún, Platón llegó a comprender que la dicotomía que establezca un mundo inmutable e inteligible de la realidad y otro mundo mutable de lo irreal difícilmente resultará satisfactoria. «¿Será fácil persuadirnos de que el movimiento, la vida, el alma y el saber no están realmente presentes en lo que es con plenitud, y de que esto ni tiene vida ni es inteligente, sino que es algo espantoso y sagrado en su estabilidad inconsciente y estática?»)⁹⁶ En el *Sofista* y en el *Filebo* se da por supuesto implícitamente que la *óíavoLa* y la *ái0r]ccg* (que pertenecen a diferentes secciones de la Línea) se unen en el juicio científico de la percepción. Hablando ontológicamente, lo particular sensible sólo puede llegar a ser objeto del juicio y del conocimiento en la medida en que se halle subsumido en alguna de las Ideas, en cuanto que «participe» de la Forma específica: es real y puede ser conocido en cuanto que es un ejemplo perteneciente a una clase. Empero, considerado precisamente como tal, en su particularidad, el particular sensible no se puede definir, es incognoscible, no es verdaderamente «real». Platón se aferra a esta tesis, legado obvio de los *eléatas*. El mundo sensible no es, pues, del todo ilusorio, pero contiene un elemento de irrealidad. Sin embargo, ¿cómo negar que aun esta tesis, con su neta distinción entre los elementos materiales y los elementos formales que integran lo concreto y particular, dejaría por resolver el problema de la «separación» entre el mundo inteligible y el sensible? Y esta «separación» es la que Aristóteles combatía. Pensaba Aristóteles que la forma determinada y la materia en que esa forma se concreta o encarna son inseparables, pertenecen ambas al mundo real, y, según su entender, Platón ignoró pura y simplemente esto e introdujo una injustificable separación entre los dos elementos. El universal real, según Aristóteles, es el universal determinado, y el universal determinado es un aspecto inseparable de lo real: es un *Aóyo; evuAoc;*, una definición concretada, encarnada en la materia. Platón no vio esto.

3° (Julius Stenzel hizo la brillante sugerencia⁹⁷ de que al criticar Aristóteles la «separación» platónica lo que hizo fue reprocharle a Platón el no haber llegado a comprender que el género no se coextiende con las especies. Apela a *Metaf.*, 1037 b 8 y sig., donde Aristóteles critica el método platónico de la división lógica, reprobando su suposición de que en la definición resultante deban ir resumidas las *differentiae* intermedias, en virtud de lo cual podría definirse, por ejemplo, al hombre como «animal bípedo». Aristóteles se opone a esto basándose en que el «tener pies» no se coextiende con la «bipedidad». Ahora, que Aristóteles se opuso a tal método de división es cierto; pero su crítica de la teoría platónica de las Formas por causa del *Xtopicrp-óg;* que esta teoría introduce, no puede reducirse a mera crítica de un punto de lógica, pues Aristóteles no critica simplemente a Platón el que éste haya supuesto una forma genérica como coextensa con la Forma específica, sino el que suponga las Formas universales como coextensas en general con los objetos particulares⁹⁸. Bien puede ser, no obstante, que Aristóteles considerara que lo que le impidió a Platón darse cuenta del *x^piM-ó;* que estaba introduciendo entre las Formas y las cosas concretas fuese el no advertir que el género no se coextiende con la especie, es decir, que no hay universal meramente determinable —y en esto la sugerencia de Stenzel es válida; pero

⁹⁵ *Rep.*, 529-530.

⁹⁶ *Sofista*, 248 e 6-249 a 2.

⁹⁷ *Zal und Gestalt*, pp. 133 y sig.

⁹⁸ Cfr. Hardie, *A Study in Plato*, p. 75

el xcepoM-óg criticado por el Estagirita no puede limitarse a un punto de lógica. Esto se ve claramente por el enfoque de toda la crítica de Aristóteles.)

4° En el *Fedro* habla Platón del alma que contempla «la esencia de lo que realmente es: incolora, sin figura, intangible, sólo visible para la inteligencia»⁹⁹, y que ve con nitidez «la justicia absoluta, la templanza absoluta y la ciencia absoluta; no tal cual aparecen en el mundo del devenir, no bajo los diversos aspectos de la cosas a las que hoy damos el nombre de realidad, sino la Justicia, la Templanza y la Ciencia que existen en Aquello que es el Ser por Esencia y en realidad de verdad» (xfv év xcp o ζoxv óv óvxox; ζraoxf q-qv ouoav). Esto, a mi entender, implica que esas Formas o Ideales se hallan contenidas en el Principio del Ser, en el Uno, o, por lo menos, que deben su esencia al Uno. Naturalmente, si ponemos en juego la imaginación y tratamos de representarnos a la justicia o a la Templanza absolutas existiendo por sí mismas en un mundo celeste, pensaremos, sin duda alguna, que las palabras de Platón son ingenuas, pueriles y ridículas; pero lo que deberíamos hacer es, más bien, preguntarnos qué es lo que Platón quiso decir, sin lanzarnos a atribuirle apresuradamente una concepción absurda y fantástica. Lo más probable es que Platón quisiese dar a entender, mediante su exposición figurada, que el Ideal de la justicia, el Ideal de la Templanza, etcétera, tienen su fundamento objetivo en el Principio Absoluto del Valor, en el Bien, que «contiene» en sí mismo el ideal de la naturaleza humana y, por ende, los ideales de las virtudes propias de la naturaleza humana. El Bien o Principio Absoluto de todas las valoraciones tiene así la naturaleza de un xéAog; pero no es un xéAog irrealizado, un fin no existente y por cumplir, sino que es un xéAog existente, un Principio ontológico, la Suprema Realidad, la Causa Ejemplar perfecta, el Absoluto o el Uno.

5° Nótese que al comienzo del *Parménides* se plantea la cuestión de saber cuáles son las Ideas que Sócrates está dispuesto a admitir¹⁰⁰. Respondiendo a Parménides, Sócrates admite que hay las Ideas de la « semejanza », « de lo uno y los muchos » y también « de lo justo, de lo bello y del bien », etcétera. En respuesta a otra pregunta, dice que muchas veces se encuentra indeciso, no sabiendo si debe admitir o no las Ideas de hombre, fuego, agua, etcétera; y contestando a la pregunta de si admite las Ideas de cabello, lodo, suciedad, etcétera, dice Sócrates: « Ciertamente no ». Reconoce, empero, que a menudo se halla desconcertado y empieza a pensar que nada hay sin su correspondiente Idea, aunque, tan pronto como ha empezado a pensarlo « se escapa » de tal posición, « temeroso de caer en el abismo sin fondo del absurdo y de perecer en él ». Retorna, por consiguiente, « a las Ideas de las que hace un momento hablaba ».

Julius Stenzel se apoya en esta discusión para su intento de probar que el elóog tenía al principio para Platón una connotación valorativa, cosa nada de extrañar tratándose del heredero de Sócrates. Sólo más tarde habría extendido la significación del término a todos los conceptos de clases. En mi opinión, esto, a grandes líneas, es acertado, y la misma amplitud de la extensión del término Idea (es decir, su extensión explícita, puesto que ya tenía una extensión implícita) sería principalmente lo que atrajo la atención de Platón sobre las dificultades del tipo de las que se consideran en el *Parménides*. Porque el término d5og, en la medida en que « está cargado de connotaciones morales y estéticas »¹⁰¹, posee también la naturaleza de un xéAog valorativo, que atrae a los hombres, impulsados por Eros. La cuestión de su unidad o

⁹⁹ *Fedro*, 247 c 6-8.

¹⁰⁰ 130 a8v sig.

¹⁰¹ *Plato's Meted of Dialectic*, p. 55. (Trad. D. J. Allan, Oxford, Clarendon Press, 1940.)

multiplicidad interna no se plantea aquí tan obviamente: es el Bien y la Belleza en Uno. Pero tan pronto como se admiten explícitamente las Ideas de «hombre» y de todos los demás objetos particulares de nuestra experiencia, el Mundo Ideal diríase que se hace múltiple: reduplicación de este mundo nuestro. ¿En qué relación están las Ideas entre sí y con las cosas concretas? ¿Constituyen aquéllas una unidad real? La Idea del Bien se halla lo bastante apartada de las cosas sensibles para no parecer una enojosa reduplicación de éstas; pero, si se supone una Idea de «hombre», por ejemplo, «separada» de los hombres individuales, sí que podrá parecer, sin duda, simple reduplicación de ellos. Además, ¿está presente toda la Idea en cada individuo humano, o sólo está en cada uno una parte de la Idea? Y también, si hay razón para hablar de una semejanza entre los hombres individuales y la Idea de «hombre», ¿no tendremos que postular un $\alpha\pi\iota\chi\omicron\gamma$ $\alpha\nu\omicron\pi\omicron\nu\omicron\gamma$ [un «tercer hombre»] a fin de explicar esta semejanza, y así sucesivamente hasta el infinito? Este tipo de objeción lo esgrimió Aristóteles contra la teoría de las Ideas, pero ya se le había anticipado Platón mismo. La diferencia está en que, mientras Platón pensó (según veremos más adelante) que había respondido satisfactoriamente a las objeciones, Aristóteles no pensaba que Platón las hubiese resuelto.

Por lo tanto, en el *Parménides* se discute la cuestión de la relación entre los objetos individuales y el Uno, y se ponen objeciones a la explicación dada por Sócrates. Según éste, la relación puede describirse de dos maneras: 1) Como una participación ($\alpha\mu\epsilon\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$, $\alpha\mu\epsilon\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$) del objeto particular en la Idea; 2) Como una imitación ($\mu\iota\mu\eta\sigma\iota\varsigma$) de la Idea por el objeto particular, siendo los objetos particulares $\acute{\omicron}\kappa\omicron\upsilon\acute{\omicron}\tau\omicron$ y $\kappa\iota\pi\mu\text{-}\acute{\omicron}\tau\omicron$ de la Idea, y ésta el ejemplar o $\alpha\upsilon\tau\acute{\omicron}\tau\omicron\upsilon\pi\omicron\alpha$. (No parece posible referir cada una de estas explicaciones a dos fases diferentes del desarrollo filosófico de Platón — al menos de un modo riguroso—, pues ambas explicaciones se hallan en el *Parménides*¹⁰², y los dos pensamientos aparecen en el *Banquete*.)¹⁰³ Las objeciones que hace Parménides a estas teorías socráticas tienen seguramente la intención de ser una crítica seria —como lo son en verdad— y no un mero alarde de ingenio, según se ha sugerido. Estas objeciones son auténticos reparos, y no parece sino que Platón tratara de desarrollar su teoría de las Ideas como un intento de salir al paso a algunas de tales críticas, como son las que pone en labios de los eléatas en el *Parménides*.

Los objetos particulares ¿participan en la Idea toda entera, o solamente en parte de ella? Tal es el dilema propuesto por Parménides como lógica consecuencia de explicar mediante la participación la relación entre las Ideas y los objetos particulares. Si se escoge la primera parte de la alternativa, entonces la Idea, que es una, estará enteramente en cada uno de numerosos individuos. Si se escoge el otro miembro de la alternativa, entonces la Forma o Idea es, al mismo tiempo, unitaria y dividida (o múltiple). En ambos casos se incurre en contradicción. Además, si las cosas iguales lo son por la presencia de cierta cantidad de igualdad, entonces resulta que son iguales por algo que es menos que la igualdad. Y si algo es grande por participar en la grandeza, resulta entonces que es grande al poseer algo que es menos que la grandeza —lo cual parece contradictorio—. (Nótese que las objeciones de este género suponen que las Ideas son algo que se reduce a los objetos individuales en sí mismos, y así sirven para demostrar la imposibilidad de considerar la Idea de este modo.)

Sócrates sugiere la teoría de la imitación, según la cual los objetos particulares son

¹⁰² *Parm.*, 132 d 1 y sig.

¹⁰³ *Banquete*, 211 b 2 ($\alpha\mu\epsilon\iota\lambda\omicron\upsilon\sigma\iota\varsigma$). En 212 a 4 se habla de los objetos de los sentidos como de $\epsilon\iota\kappa\omicron\alpha$, lo cual implica la noción de «imitación».

copias de las Ideas, que son a su vez modelos o ejemplares. El parecido de los objetos particulares con la Idea constituye su participación en ella. Contra esto arguye Parménides que, si las cosas blancas son como la blancura, también la blancura es como las cosas blancas. De aquí que, si el parecido entre las cosas blancas ha de explicarse postulando una Forma, un arquetipo de la blancura, también el parecido entre el blancor y las cosas blancas podría explicarse igualmente postulando un arquetipo, y tendríamos el cuento de nunca acabar. Aristóteles argüía de manera muy semejante; pero todo lo que en realidad se sigue de esta crítica es que la Idea no es simplemente un objeto particular más, y que la relación entre los objetos particulares y la Idea no puede ser la misma que la que se da entre los distintos objetos particulares.¹⁰⁴ La objeción viene, pues, a evidenciar la necesidad de una consideración más detenida de las verdaderas relaciones, pero no demuestra que la teoría de las Ideas sea totalmente insostenible.

Objétase también que, en la teoría de Sócrates, las Ideas serían incognoscibles. El objeto del conocimiento humano son las cosas de este mundo y las relaciones entre las cosas individuales. Podemos, por ejemplo, conocer la relación entre el amo individual y el esclavo individual, pero este conocimiento es insuficiente para informarnos respecto a las relaciones entre el amo absoluto (la Idea de «amo») y la esclavitud absoluta (la Idea de «esclavitud»). Para esto necesitaríamos un conocimiento absoluto que no poseemos. Tal objeción muestra igualmente que es inútil considerar el Mundo Ideal como meramente paralelo a este mundo nuestro: si hemos de conocer aquél, entonces tiene que haber en éste alguna base objetiva que nos capacite para tal conocimiento. Si los dos mundos son tan sólo paralelos, entonces, lo mismo que nosotros solemos conocer el mundo sensible sin ser capaces de conocer el Mundo Ideal, así también podría conocer una inteligencia divina el Mundo Ideal sin ser capaz de conocer el mundo sensible.

En el *Parménides*, las objeciones quedan sin respuesta, pero adviértase que Parménides no se ocupa en negar la existencia de un mundo inteligible; admite llanamente que, si se niega en redondo la existencia de las Ideas, se da al traste con todo el pensamiento filosófico. El resultado de las objeciones que Platón se pone a sí mismo en el *Parménides* es, por consiguiente, un impulso a considerar con mayor detención y exactitud la naturaleza del Mundo Ideal y sus relaciones con el mundo sensible. Gracias a las dificultades suscitadas, se ha hecho claro que hace falta un principio unificador que, al mismo tiempo, no aniquile la multiplicidad. Admítase esto en el diálogo, aunque la unidad considerada sea una unidad en el mundo de las Formas, puesto que Sócrates «no se cuidaba de resolver la duda con respecto a los objetos visibles, sino sólo con respecto al pensamiento y a lo que pueda llamarse ideas»¹⁰⁵. Así, pues, las dificultades no quedan resueltas en el *Parménides*; pero su discusión no ha de considerarse como una negación de la teoría de las Ideas, pues estas dificultades indican simplemente que la teoría se debe examinar de un modo más satisfactorio que como Sócrates lo ha lecho hasta aquí.

En la segunda parte del diálogo, dirige la discusión Parménides mismo, y se lanza a poner ejemplos de su «arte», o sea, del método que se ha de seguir para examinar las consecuencias que derivan de una hipótesis dada y las que derivan de su negación.

¹⁰⁴ Proclo observaba que la relación entre una copia y su original no es sólo una relación de semejanza, sino también de «derivación a partir de», por lo que no se trata de una relación simétrica. Cfr. Taylor, *Plato*, p 158: «Mi reflejo sobre el espejo es un reflejo de mi aspecto, pero éste no es un reflejo de aquél».

¹⁰⁵ 135 e 1-4.

Propone Parménides partir de la hipótesis del Uno y examinar las consecuencias que deriven de su afirmación y de su negación. Introdúcense algunas distinciones subalternas, la argumentación se prolonga y complica, y no se llega a ninguna conclusión convincente. En una obra como ésta no podemos entrar en esta discusión, pero es preciso indicar que la segunda parte del *Parménides* no es una refutación de la doctrina del Uno, así como su primera parte no era una refutación de la teoría de las Ideas. Una auténtica refutación de la doctrina del Uno no podría ciertamente ponerla Platón en boca de Parménides mismo, a quien respetaba mucho. En el *Sofista*, el Extranjero eléata se excusa de violentar al «padre Parménides»¹⁰⁶, pero, según la atinada observación de Hardie, semejante excusa «no tendría lugar si en otro diálogo el padre Parménides se hubiese violentado a sí mismo»¹⁰⁷. Por lo demás, al final del *Parménides* se decide el acuerdo en cuanto a la afirmación de que «Si el Uno no es, nada es». Podrán no estar seguros los participantes respecto a la naturaleza de lo múltiple o a su relación con el Uno, o inclusive respecto a cuál sea con exactitud la naturaleza del Uno; pero, por lo menos, están de acuerdo en cuanto a que el Uno existe.

6° En el *Sofista* el objeto que se propone a los interlocutores es cómo definir al sofista. Ellos tienen, claro está, cierta noción de lo que es el sofista, pero desean definir su naturaleza, sujetarlo, digámoslo así, con los alfileres de una fórmula precisa (Aóyog). Se recordará que en el *Teeteto* rechazó Sócrates la sugerencia de que el conocimiento consista en una creencia verdadera más una explicación (Aóyog); pero en aquel diálogo la discusión versaba sobre los objetos sensibles particulares, mientras que en el *Sofista* versa la discusión sobre los conceptos de clase. La respuesta dada al problema del *Teeteto* es, por consiguiente, que el conocimiento consiste en aprehender el concepto de clase por medio del género y de la diferencia, es decir, por medio de la definición. El método de llegar a la definición es el del análisis o división (Siaípeaig, Siaípeiv KaT'5i5r]), por la que la noción o el nombre que se ha de definir se subsume bajo un género o clase de mayor amplitud, que luego es dividido en sus componentes naturales. Uno de estos componentes naturales será la noción que se trataba de definir. Antes de la división debe tener lugar un proceso de síntesis o recolección (auváyeiv dg ev, üuvayrnyf]), en el que los términos que, al menos *prima facie*, estén relacionados entre sí, se agrupan y comparen, con miras a determinar el género del que haya de partir el proceso de la división. La clase más amplia que se escoja se divide en dos subclases que se excluyan mutuamente, distinguiéndose la una de la otra por la presencia o ausencia de alguna característica peculiar; y el proceso se continúa hasta llevar finalmente al *definiendum* a un rincón y definirlo mediante su género y sus diferencias. (Hay un divertido fragmento de Epícates, el poeta cómico, que describe la clasificación de una calabaza en la Academia.) No es necesario que entremos aquí en detalles siguiendo los pasos de la definición del sofista, ni los del ejemplo preliminar con que aclara Platón el método de la división (definiendo al pescador de caña); pero sí que conviene indicar que esta discusión hace ver patentemente que las Ideas pueden ser unas y múltiples al mismo tiempo. El concepto-clase «animal», por ejemplo, es uno, y, a la vez, es múltiple, pues contiene en sí las subclases de «caballo», «zorro», «hombre», etcétera. Platón habla como si la Forma genérica invadiese a las formas específicas subordinadas o se dispersase por entre ellas, «mezclándose» con cada una

¹⁰⁶ 241 a.

¹⁰⁷ A Study in Plato, p. 106.

de ellas y conservando, no obstante, su propia unidad. Se da una comunión (Koivoría) entre las Formas, y unas participan (qexé X&LV) de las otras (como en la expresión «el movimiento existe» se dice implícitamente que el movimiento se «mezcla» con la existencia); pero no se ha de suponer que una forma participe de otra en el mismo sentido que el individuo participa de la forma específica, pues Platón no hablaría de mezcla del individuo con la Forma específica. Las Formas constituyen, así, una jerarquía, subor-dinándose al Uno como a la Forma más alta y que todo lo penetra; pero recuérdese que, para Platón, cuanto más «elevada» es una Forma, más rica es, de modo que su punto de vista es el opuesto al de Aristóteles, para quien cuanto más «abstracto» es el concepto, más pobre es.

Hay que señalar un punto importante: el proceso de la división (Platón creía, por supuesto, que la división lógica revela los grados del ser real) no puede prolongarse indefinidamente, puesto que se llegará a un momento en el que la Forma no admitirá ya ulterior división. Trátase de las *infimae species* o άχοα δόρ]. La Forma «Hombre», pongamos por caso, es en verdad «muchos» hombres, es múltiple, en el sentido de que contiene el género y todas las diferencias respectivas, pero no es múltiple en el sentido de que contenga ulteriores clases específicas subordinadas, en las que pueda ser dividida. Al contrario, debajo del άχοοv δόοg «Hombre» se hallan los hombres individuales. Los άχοα δόρ] constituyen, pues, el escalón inferior en la escala o jerarquía de las Formas, y Platón probabilísimamente consideraba que haciendo descender a las Formas, mediante el proceso de la división, hasta el límite de la esfera sensible, proporcionaba un vínculo de unión entre χά άοpaxά y χά όpaxά. Quizás esta relación entre los individuos y las *infimae species* tuviera que elucidarse en el Filósofo, el diálogo que se supone que Platón tuvo intención de escribir como continuación del *Político*, aunque nunca llegó a hacerlo; pero no puede decirse que el puente sobre el abismo fuese echado nunca satisfactoriamente, y el problema del mpiopóg siguió sin resolverse. (Julius Stenzel sugiere que Platón habría heredado de Demócrito el principio de dividir hasta llegar al átomo, que, en las manos de Platón, se convierte en la «Forma atómica» inteligible. Ciertamente es significativo que uno de los rasgos característicos del átomo de Demócrito fuese su forma geométrica, y que la forma geométrica desempeñe una función importante en la descripción que hace Platón en el *Timeo* de la formación del mundo; pero es probable que la relación de Platón con Demócrito haya de ser siempre tema de conjeturas y un tanto enigmática.)¹⁰⁸

Ya he mencionado la «mezcla» de las Formas, pero hay que decir también que hay Formas que son incompatibles, al menos en su «particularidad», y que no se mezclarán, como, por ejemplo, el movimiento y la quietud. Si digo: «El movimiento no está quieto», mi afirmación es verdadera, pues expresa el hecho de que el movimiento y la quietud son incompatibles y no se mezclan; en cambio, si digo: «El movimiento es quietud», mi afirmación es falsa, pues expresa una combinación que no se verifica objetivamente. Con esto se hace luz sobre la naturaleza del juicio falso, que tenía perplejo a Sócrates en el *Teeteto*; aunque de más importancia para el problema genuino del *Teeteto* es la discusión del juicio falso que se lleva a cabo en el *Sofista* (262 y sig.). Platón pone un ejemplo de afirmación verdadera: «Teeteto está sentado»; y un ejemplo de afirmación falsa: «Teeteto vuela.» Se muestra que Teeteto es un sujeto existente y que el «volar es una Forma real, de suerte que la afirmación falsa no versa sobre la nada. (Toda afirmación significativa versa sobre algo, y sería absurdo admitir

¹⁰⁸ Cfr. Cap. X, Democritus, en Plato's Method of Dialectic.

«hechos» inexistentes o falsedades «objetivas»). La afirmación tiene un sentido, pero la relación de participación, entre el «estar sentado» real de Teeteto y la diferente Forma «volar», no se da. La afirmación tiene, sí, por lo tanto, un sentido, pero tomada como un todo no corresponde a la realidad considerada también totalmente. Platón responde a la objeción de que «no puede haber ninguna afirmación falsa porque nada podría significar», y recurre para ello a la teoría de las Formas (de la que en el Teeteto no se hablaba aún, por lo que en aquel diálogo no podía resolverse el problema). «Sólo entrelazando las Formas unas con otras podemos discurrir»¹⁰⁹. Esto no quiere decir que todas las afirmaciones hayan de versar exclusivamente sobre las Formas para ser significativas (puesto que también acerca de objetos singulares, como Teeteto, podemos hacer afirmaciones que tengan significación), sino que toda afirmación significativa incluye, por lo menos, el empleo de una Forma, por ejemplo, la del «sentarse», en la afirmación verdadera «Teeteto se sienta»¹¹⁰.

El *Sofista* nos presenta así el cuadro de una jerarquía de las Formas, que se combinan unas con otras en un complejo organizado; pero esto no resuelve el problema de la relación de los objetos particulares con las «Formas atómicas». Insiste Platón en que hay ribrnAa o cosas que, sin ser inexistentes, tampoco son, a la vez, del todo reales; pero en el *Sofista* cae en la cuenta de que ya no es posible seguir haciendo hincapié en el carácter de completa inmutabilidad de todo lo real. Sostiene todavía que las Formas son inmobiles, no sujetas al cambio, pero de un modo u otro ha de incluirse en la realidad algún movimiento espiritual. «La vida, el alma, la intelección» tienen que tener cabida en lo que es perfectamente real, pues si la realidad considerada como un todo excluye en absoluto el cambio, la inteligencia (que incluye la vida) no tendrá existencia real en ninguna parte. La conclusión es que «hemos de admitir que lo que cambia y el cambiar mismo son cosas reales»¹¹¹, y que «la realidad o el conjunto de las cosas es a la vez lo uno y lo otro —todo lo que es inmutable y todo lo que va cambiando»¹¹². Por consiguiente, el ser real ha de incluir la vida, el alma y la inteligencia, con el cambiar que ellas implican; pero ¿qué decir de los dbcoAa, del cambio puramente sensible e incesante, del mero devenir? ¿Cuál es la relación de esta esfera de lo semirreal con el Ser real? A esta pregunta no se responde en el *Sofista*.

7° En el *Sofista*¹¹³ indica Platón claramente que el complejo conjunto de las Formas, la jerarquía de los géneros y las especies, se halla comprendido en una Forma que lo invade todo, la del Ser, y sin duda él creyó que, al trazar la estructura de la jerarquía de las Formas por medio de la ÓLaipeaig, estaba descubriendo, no sólo la estructura de las Formas lógicas, sino también la de las Formas ontológicas de lo real. Mas, lograrse o no el éxito pretendido con su división de los géneros y las especies, ¿le sirvió de alguna ayuda en tal empresa el xoQiüqóc; la separación entre los objetos particulares y las *infiniae species*? En el *Sofista* mostró cómo hay que continuar la división hasta que se llega al axoqov abo; en la aprehensión del cual se hallan implicadas la bofa y la alü0r]cu<;, aunque sólo el Aóyog es el que determina la

¹⁰⁹ *Sofista*, 259 e 5-6.

¹¹⁰ El postular las Formas del «sentarse» y del «volar» puede muy bien ser una aplicación lógica de los principios de Platón, pero es evidente que crea graves dificultades. Aristóteles supone que los mantenedores es de la teoría de las Ideas no pasaron de postular las Ideas de las sustancias naturales (*Met.*, 1079 a). Afirma también que, según los platónicos, no existen Ideas de las relaciones, y cree que tampoco admitían Ideas de la negación.

¹¹¹ 249 b2-3.

¹¹² 249 d 3-4.

¹¹³ Cfr. 253 b 8 y sig.

«indeterminada» pluralidad. El *Filebo* supone lo mismo, a saber, que somos capaces de llevar a cabo la división poniendo un límite a lo ilimitado y agrupando los particulares sensibles en la clase más baja, hasta donde esto sea posible. (En el *Filebo* se llama a las Ideas éváβ;, o qováb&g.) El punto importante que se ha de señalar es el de que, para Platón, los particulares sensibles, en cuanto tales, son lo ilimitado y lo indeterminado: solamente se limitan y se determinan en la medida en que son introducidos, valga la expresión, en lo dxopov elóog.

Quiere esto decir que los particulares sensibles, en tanto en cuanto ni se introducen ni se pueden introducir en lo áxopov dóog, no son en modo alguno verdaderos objetos: no son plenamente reales. Prosiguiendo la óiaiepeg hasta lo dxopov elóog, Platón abarcaba, según su parecer, toda la realidad. Esto le permite expresarse así: «Pero la Forma del infinito no debe aplicarse a los muchos antes de haberse hecho cargo de su número total, número que se halla entre el uno y el infinito; luego de sabido éste, cada una de las varias cosas individuales podrá ser olvidada y relegada al infinito»¹¹⁴. Dicho de otro modo, la división debe proseguirse hasta que los individuos, en su realidad inteligible, sean comprendidos en lo dxopov dóog: una vez logrado esto, los demás, es decir, los particulares sensibles, en su aspecto no inteligible, como impenetrables para el Aóyog, pueden relegarse a la esfera de lo que es huidizo y solamente semirreal, de lo que no merece en verdad el nombre de *ser*. Por lo tanto, desde el punto de vista de Platón, el problema del x^pLopóg quizá quede resuelto; pero desde el punto de vista de quien no acepte su doctrina, de los particulares sensibles, está muy lejos de haber quedado resuelto.

8° Mas, aunque Platón creyese quizá que había resuelto el problema del x^QLO'póc;, todavía estaba por explicar cómo vienen de hecho a la existencia las cosas particulares sensibles. Aun cuando toda la jerarquía de las Formas, la compleja estructura comprendida en el Uno que todo lo abarca, la Idea del Ser o del Bien, es un principio último y que tiene en sí mismo toda su razón de ser, lo Real, lo Absoluto, no por eso es menos necesario hacer ver cómo el mundo de las apariencias, que no es simplemente no-ser aunque tampoco sea plenamente ser, vino a la existencia. ¿Procede acaso del Uno? Y, si no, ¿cuál es su causa? Platón trata de responder a estas preguntas en el *Timeo*. Aquí sólo puedo resumir brevemente su respuesta, ya que después volveré a ocuparme del *Timeo* (al estudiar las teorías físicas de Platón):

En el *Timeo* describese al Demiurgo como aquel que da formas geométricas a las cualidades primarias dentro del «receptáculo» o espacio, con lo que pone en orden lo desordenado, tomando por modelo, para construir el mundo, el reino inteligible de las Formas. Platón explica la «creación» de tal suerte que parece lo más probable que no la concebía como creación en el tiempo o *ex nihilo*: su explicación es más bien un análisis por el que la estructura organizada del mundo material, obra de una causa racional, es distinguida del caos «primigenio», sin que ello implique necesariamente que el caos haya sido alguna vez real. El caos sólo es primitivo, probablemente, en el sentido lógico, y no en el temporal o histórico. Mas, en tal caso, la parte no inteligible del mundo material es simplemente afirmada: existe «al lado del» mundo inteligible. Parece que los griegos nunca columbraron la posibilidad de una creación a partir de la nada (*ex nihilo sui et subiecti*). Así como el proceso lógico de la óiaiepeg se detiene al llegar al dxopov dóog y Platón en el *Filebo* despacha lo meramente particular de; xó

¹¹⁴ *Filebo*, 16 d7-e 2.

δνεῖπov, así también en el análisis físico del *Timeo* lo meramente individual, el elemento ininteligible (aquello que, considerado lógicamente, no puede ser comprendido bajo el ἀνοχov elbog) es despachado a la esfera de lo que está «en discordante y desordenado movimiento»¹¹⁵, que es el factor que el Demiurgo «tomó a su cargo». Por consiguiente, igual que, desde el punto de vista de la lógica platónica, los particulares sensibles no pueden como tales ser «deducidos», no pueden ser hechos plenamente inteligibles (¿acaso no declara Hegel que la pluma del Sr. Krug no podría ser «deducida»?), de la misma manera, en la física platónica, el elemento caótico, aquel en el que es «introducido» el orden por la razón, no queda explicado: sin duda, Platón lo consideraba inexplicable. Ni puede ser *deducido*, ni ha sido *creado de la nada*: está simplemente ahí (es un hecho de experiencia), y esto es cuanto podemos decir acerca de él. En consecuencia, el ἀνοχov se sigue dando, pues, por «irreal» que sea lo caótico, no es simplemente no-ser: es un factor que cuenta en el mundo, un factor que Platón deja sin explicar.

9º He mostrado las Ideas o Formas como una estructura ordenada, inteligible, que constituye en su totalidad un «Uno en muchos», de tal modo que cada Idea subordinada es ella misma «una en muchos», hasta llegar al ἀνοχov elóog, por debajo del cual se halla το άνεῖπov. Este conjunto organizado de las Formas es el Absoluto lógico-ontológico. Ahora debo plantear la cuestión de si Platón veía las Ideas como Ideas de Dios o como independientes de Dios. Para los neoplatónicos, las Ideas eran los pensamientos de Dios; ¿hasta qué punto puede atribuírsele tal teoría a Platón mismo? Si se le pudiera atribuir, esto ayudaría evidentemente mucho a comprender cómo el «Mundo Ideal» es simultáneamente Uno y Múltiple —unitario en cuanto contenido en la Mente divina o *Nous* y subordinado al Plan divino; plural en sus reflejos de la riqueza de contenido del pensamiento divino, y como sólo realizable en la Naturaleza, en la multitud de los objetos existentes.

En el libro 10 de la *República*¹¹⁶ dice Platón que Dios es el Autor (Ὀνοχοποιογ) del lecho ideal. Más aún, que Dios es el Autor de todas las otras cosas —«cosas» significa en el contexto «esencias»—. Parece poder deducirse de aquí que Dios creó el lecho ideal pensándolo, o sea, comprendiendo en su Mente divina la Idea del mundo y, con ella, la del hombre y las de todas sus necesidades. (Platón, claro está, no concebía que hubiese un lecho ideal material.) Es más, dado que Platón habla de Dios como «rey» y «verdad» (el poeta trágico se halla en el tercer grado de distancia ἀνό παολΑέρng Kai xtjC άAf| 0ξiag), siendo así que ya ha hablado de la Idea del Bien como Kupia άAf 0ξuxv Kaivoñv uaQaxopivr]¹¹⁷ y como Autor del ser y de la esencia en los objetos inteligibles (Ideas)¹¹⁸, puede parecer, desde luego, que Platón quiera identificar a Dios con la Idea del Bien¹¹⁹. Quienes gustan de creer que tal fue, de hecho, lo que Platón pensaba, y quienes llegan hasta a interpretar su «Dios» en sentido teísta, suelen apelar naturalmente al *Filebo*¹²⁰, donde se dice de un modo implícito que la mente ordenadora del universo tiene alma (lo que Sócrates afirma explícitamente es que la sabiduría y la

¹¹⁵ *Timeo*, 30 a 4-5.

¹¹⁶ *Rep*, 597 b 5-7.

¹¹⁷ *Rep*, 517 c 4.

¹¹⁸ *Rep.*, 509 b 6-10.

¹¹⁹ El hecho de que Platón hable de Dios como «rey» y como «verdad», mientras que la Idea del Bien es «la fuente de la verdad y de la razón» da a entender que no se ha de identificar a Dios o a la Razón con el Bien. Parece imponerse más propiamente una interpretación neoplatónica.

¹²⁰ *Fil*, 30 c 2-e 2.

inteligencia no pueden existir sin alma), de suerte que Dios sería un ser vivo e inteligente. Tendríamos así un Dios personal, cuya Mente sería el «lugar» de las Ideas, y Él sería el Ordenador y el Rector del universo, «rey de cielos y tierra»¹²¹.

No voy a negar que hay mucho que decir en apoyo de esta interpretación del pensamiento de Platón. Por lo demás, es muy atractiva, naturalmente, para todos aquellos que desean descubrir en Platón un sistema bien trabado y teístico. Pero una elemental honradez obliga a admitir que contra esta interpretación tan coherente hay gravísimas dificultades. Por ejemplo, en el *Timeo* presenta Platón al Demiurgo como al introductor del orden en el mundo y configurador de los objetos naturales según el modelo de las Ideas o Formas. Probablemente, el Demiurgo es un símbolo que representa a la Razón, la cual Platón creía sin duda alguna que opera en el mundo. En las *Leyes* propone que se instituya un Consejo Nocturno o «Inquisición» para corregir y castigar a los «ateos». Ahora bien, para Platón, «ateo», significa, primero y ante todo, hombre que niega el operar de la Razón en el mundo. Platón admite, sí, que el alma y la inteligencia pertenecen a la realidad, pero no parece que se pueda afirmar con certidumbre que, en su opinión, la Razón divina sea el «lugar», la sede de las Ideas. A decir verdad, cabría argüir que habló del Demiurgo como si deseara que «todas las cosas vinieran a ser lo más parecidas posible a él» y que «todas las cosas fuesen buenas»¹²² —frases que sugieren que la separación del Demiurgo y las Ideas es un mito y que, en el genuino pensamiento de Platón, el Demiurgo es el Bien y la Fuente última de las Ideas—. El hecho de que en el *Timeo* no se diga nunca que el Demiurgo creara las Ideas o que es su Fuente, sino que se las describa como distintas de él (pintándose al Demiurgo como Causa eficiente y a las Ideas como Causa ejemplar), no parece ser una prueba concluyente de que Platón no los concibiese juntos; aunque sí que debería precavernos, siquiera, de afirmar positivamente que en su pensamiento los juntó. Por otra parte, si el «Jefe» y Dios de la *Carta 6ª* es el Demiurgo o la Razón divina, ¿qué haremos entonces con el «Padre»? Y si el «Padre» es el Uno, ¿no parece que en tal caso puedan explicarse el Uno y toda la jerarquía de las Ideas como pensamientos del Demiurgo!¹²³

Mas, si la Razón divina no es la razón última, ¿será posible que el Principio último sea el Uno, no sólo como última Causa ejemplar, sino también como última Causa productiva, estando él mismo «más allá» de la mente y del alma, así como está «más allá» de la esencia? En tal caso, ¿puede decirse que la Razón divina procede en cierto modo (intemporalmente, por supuesto) del Uno, y que esta Razón, o bien contiene las Ideas como pensamientos, o bien existe «junto con» las Ideas (tal como se la describe en el *Timeo*)? En otros términos: ¿podemos interpretar a Platón como lo hacían los neoplatónicos?¹²⁴ La observación que se hace en la *Carta 6ª* a propósito del «Jefe» y del «Padre» puede entenderse como un apoyo de esta interpretación, y el hecho de que nunca se hable de la Idea del Bien como de un alma quizá signifique que el Bien está por encima del alma, o sea, que es más que ella y no menos. El que en el *Sofista* diga Platón, por boca del Extranjero eléata, que la «realidad o la suma de todas las cosas» tiene que incluir el alma, la inteligencia y la vida¹²⁵, implica que el Uno o la Realidad Total (el «Padre» de la *Carta 6ª*) abarca no sólo las Ideas, sino también la mente. En

¹²¹ *Fil.*, 28 c 6 y sig.

¹²² *Tim.*, 29 e 1-30 a 7.

¹²³ Aunque en *Timeo* 37 c el «Padre» significa el Demiurgo.

¹²⁴ Los neoplatónicos sostenían que la Razón divina no era última, sino procedente del Uno.

¹²⁵ *Sof.*, 248 e 6-249 d 4.

cuyo caso, ¿en qué relación están la Mente y el «alma del mundo», que aparece en el *Timeo*? En este diálogo el «Alma del mundo» y el Demiurgo son distintos (pues al Demiurgo se le describe como al «hacedor» del «Alma del mundo»); en cambio, en el Sofista se dice que la inteligencia debe tener vida, y que ambas han de tener alma «en la cual residir»¹²⁶.

Sin embargo, es posible que la fabricación del «Alma del mundo» por el Demiurgo no deba tomarse del todo a la letra, especialmente habida cuenta de que en el *Fedro* se afirma que el alma es principio y es increada¹²⁷, y que el «Alma del mundo» y el Demiurgo representan juntos la Razón divina inmanente al mundo. Si así fuese, tendríamos entonces que el Uno, la Realidad Suprema, abarcaría la Razón divina (= Demiurgo = Alma del mundo) y las Formas, y sería en algún sentido su Fuente (aunque no su Creador en el tiempo). Podríamos hablar en tal caso de la Razón divina como de la «Mente de Dios» (si identificáramos nosotros a Dios con el Uno), y de las Formas como de las «Ideas de Dios»; pero no deberíamos dejar de tener presente que tal concepción sería más afín a la del último neoplatonismo que a una filosofía específicamente cristiana.

Que Platón tuviese alguna idea de lo que quería decir, no es preciso casi ni mencionarlo, pero, dados los materiales de que disponemos, debemos evitar el pronunciarnos dogmáticamente respecto a lo que de hecho quisiera decir. Por consiguiente, aunque el autor de este libro se inclina a pensar que la segunda de las interpretaciones expuestas se acerca algo a lo que Platón pensó en realidad, está muy lejos de querer proponerla como si fuese ciertamente la auténtica filosofía de Platón.

10° Nos toca ahora tratar brevemente la debatidísima cuestión del aspecto matemático de la teoría de las Ideas¹²⁸. Según Aristóteles¹²⁹, Platón declaró que:

1.) Las Formas son números;
2.) las cosas existen por participación en los números;
3.) los números se componen del Uno y de lo grande-y-pequeño o «díada indeterminada» (δόπιαξαγ 5uág), y no de lo ilimitado (áneιπον) y del límite (néπαγ), como pensaban los pitagóricos;
4.) ΤÚ qa0r]qaTiKá ocupan una posición intermedia entre las Formas y las cosas.

De las entidades «intermedias» o ΤÚ qa0r]qaTiKá nos ocupamos ya al estudiar el símil de la Línea; nos quedan, pues, por considerar las cuestiones siguientes:

1.) ¿Por qué identifica Platón las Formas con los números, y qué es lo que quiere decir con ello?
2.) ¿Por qué dice Platón que las cosas existen por participación en los números?
3.) ¿Qué significa eso de la composición a base del Uno y de lo grande-y-pequeño?

Me ocuparé sólo muy brevemente de estas cuestiones. Un tratamiento adecuado de las mismas requeriría muchos mayores conocimientos de las matemáticas antiguas y

¹²⁶ 249 a 4-7.

¹²⁷ 245 e 5-246 a 2.

¹²⁸ Mi deuda para con el Prof. Taylor en la exposición de este tema se les patentizará a cuantos hayan leído sus artículos en *Mind* (oct. 1926 y enero 1927). Cfr. El Apéndice a su *Platón*.

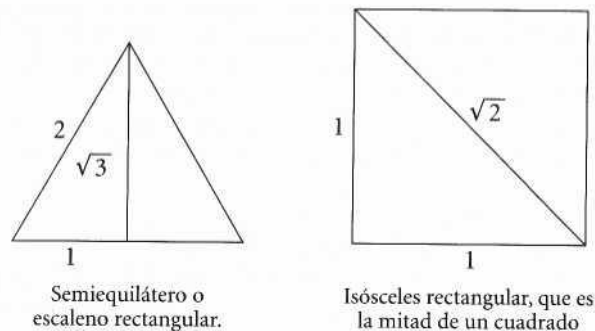
¹²⁹ Met., A 6, 9; M y N.

modernas que los que el autor de este libro posee; pero, además, sería igualmente dudoso que, con los materiales de que disponemos, pudiesen ni siquiera los especialistas más versados en matemáticas llegar a hacer una exposición del tema completa y definitiva.

1. El motivo de Platón para identificar las Formas con los números parece ser la necesidad de racionalizar o hacer inteligible el mundo misterioso y trascendente de las Formas. Hacer inteligible significa, en este caso, hallar el principio del orden.

2. Los objetos naturales encarnan, hasta cierto punto, el principio del orden: son, por ejemplo, casos del universal lógico y tienden a la realización de su forma; son obra de la inteligencia y manifiestan un diseño.

a) Esta verdad es expresada en el *Timeo* diciendo que los caracteres sensibles de los cuerpos dependen de la estructura geométrica de sus corpúsculos. Esta estructura geométrica está determinada por la de sus caras, y la de sus caras lo está por la estructura de los dos tipos de triángulos (isósceles rectangular y escaleno rectangular) a base de los cuales se hallan construidos. Las relaciones entre los lados de los triángulos pueden representarse numéricamente.



b) Otra expresión de la misma verdad es la doctrina del *Epínomis* según la cual los movimientos, aparentemente complicados, de los cuerpos celestes (objetos primordiales del culto oficial) se conforman en realidad a la ley matemática y expresan así la sabiduría de Dios.¹³⁰

c) Los cuerpos naturales, por consiguiente, encarnan el principio del orden, y, en mayor o menor grado, pueden ser «matematizados». Por otra parte, del todo no se les puede «matematizar» —no son números— pues encarnan también lo contingente, un elemento irracional: la «materia». Por eso no se dice que sean números, sino que participan en los números.

3. Este carácter parcialmente irracional de los objetos naturales nos da la clave para entender lo de lo «grande-y-pequeño».

a) El trío numérico que expresa la relación entre los lados es, tratándose del triangular isósceles rectangular, 1. 1. $\sqrt{2}$ y tratándose del escaleno rectangular 1. $\sqrt{3}$. 2. En cada caso, pues, hay un elemento irracional indicador de la contingencia de los objetos naturales.

b) Taylor trae a colación que, en determinada serie de fracciones —que hoy día se dice que deriva de una «fracción continua», pero a la que ya Platón mismo¹³¹ aludió, así como también Teón de Esmirna—¹³² unos términos alternos convergen hasta el límite

¹³⁰ 990 c 5-991 b 4.

¹³¹ *Rep.* 546 c.

¹³² *Expositio*, ed. Hiller, 43, 5-45, 8.

o frontera superior $\sqrt{2}$, mientras que otros términos alternos convergen hacia abajo, teniendo como límite inferior $\sqrt{2}$. Por lo tanto, los términos de toda la serie, en su orden original, son alternativamente «más grandes y más pequeños» que mientras que juntos convergen todos hacia $\sqrt{2}$, como hacia su límite único. Tenemos, pues, las características de lo «grande-y-pequeño» o de la «díada indeterminada». Lo «ilimitado» de la fracción continua, la «irracionalidad», parece identificarse con el elemento material, con el elemento de no-ser, en todo lo que deviene. Es ésta una expresión matemática del heraclitiano *fluir* característico de las entidades naturales.

La cuestión puede parecer perfectamente clara en lo que respecta a los cuerpos naturales. Pero, ¿qué haremos de la frase de Aristóteles que dice que «de lo grande y lo pequeño, por participación en el Uno, proceden las Formas, esto es, los números»?¹³³ En otras palabras, ¿cómo explicaremos la extensión de la composición forma-materia a los mismos números enteros?

Tomemos la serie: $1 + 1/2 + 1/4 + 1/8 + \dots + 1/2^n + \dots$ Se trata de una serie que converge hacia el número 2. Está claro que una serie infinita de fracciones racionales puede converger hacia un límite racional, y serían aducibles muchos ejemplos en los que entran péya Kai pipóv. Al parecer, Platón habría extendido esta composición de lo péya Kai piKQÓv a los mismos números enteros, pasando, no obstante, por alto el hecho de que el 2 como límite de convergencia no puede identificarse con el número entero 2, puesto que a los números enteros se los presupone como una serie a partir de la cual se forman los convergentes. En la Academia platónica los números enteros eran derivados o «seducidos» del Uno con ayuda de la dópicrao $\delta\upsilon\acute{\alpha}\gamma$, que al parecer fue identificada con el número entero 2, y a la que se asignó la función de «duplicar». Como resultado de ello, los números enteros derivarían en una serie irracional. Resumiendo, podemos decir que, mientras no aporte nuevas luces la historia estrictamente filológica de las matemáticas, la teoría de la composición de los números enteros a partir del Uno y de «lo grande y lo pequeño» seguirá pareciendo algo así como una excrescencia enigmática de la teoría platónica de las Ideas.

11. Respecto a la tendencia a matematizarlo todo, en su conjunto no puedo por menos de juzgarla inconveniente. El presuponer que lo real es racional caracteriza a toda filosofía dogmática, pero de ello no se sigue que pueda racionalizarse la realidad entera. El intento de reducir toda la realidad a relaciones matemáticas no sólo es un intento de racionalizar la realidad entera —en el que consiste, cabe decir, el cometido de la filosofía— sino que presupone que la realidad toda puede ser racionalizada por nosotros, lo cual es una hipótesis. Indudablemente, Platón admite que hay en la naturaleza un elemento no susceptible de matematización, ni, por ende, de racionalización; pero su tentativa de racionalizar la realidad: y la extensión de este empeño a la esfera espiritual tienen un cariz que bien puede hacernos pensar en la interpretación determinista y mecanicista de la realidad por Espinosa (expresada en su *Ethica more geométrico demonstrata*) y en el intento hegeliano de encerrar la esencia íntima de la Realidad última o Dios dentro de las fórmulas de la lógica.

A primera vista, tal vez parezca extraño que el Platón que compuso el *Banquete*, con su ascensión hasta la Belleza Absoluta bajo la inspiración del Eros, haya tenido que inclinarse también al panmatematicismo; y este aparente contraste quizá parezca abonar la opinión de que el Sócrates de los diálogos platónicos no expone las doctrinas de Platón, sino las suyas propias, y que habiendo sido Sócrates el inventor de la teoría

133

Met., 987 b 21-22.

de las Ideas tal como ésta aparece en los diálogos, Platón la «aritmétizó». Sin embargo, aparte el hecho de que la interpretación mística y principalmente religiosa del *Banquete* dista mucho de haber sido probada como cierta, el aparente contraste entre el *Banquete* —suponiendo de momento que su «ascensión» sea mística y religiosa— y la interpretación matemática que, según el testimonio de Aristóteles, hizo Platón de las Formas, no parece que sea un argumento muy fuerte en pro de la opinión de que el Sócrates platónico es el Sócrates histórico y de que Platón reservó para exponerlos en la Academia la mayor parte de sus puntos de vista personales y, en los diálogos, los puso más bien en labios de otras de las *dramatis personae* que en los de Sócrates. Volvamos a fijarnos en Espinosa: este filósofo tenía, por una parte, una visión de la unidad de todas las cosas en Dios, y propuso la intuición ideal del amor *intellectualis Dei*; por otra parte, trató de hacer extensivo a toda la realidad el aspecto mecanicista de la física. Asimismo, el ejemplo de Pascal debería ser suficiente para hacernos comprender que el genio matemático y un temperamento profundamente religioso, místico inclusive, no son en modo alguno incompatibles. Es más, cabría incluso sostener que el panmatematicismo y el idealismo se apoyan mutuamente. Cuanto más se matematiza la realidad, más se la transfiere, en cierto sentido, a un plano ideal, e inversamente, el pensador que desee hallar la genuina realidad y el ser de la Naturaleza en un mundo ideal puede coger fácilmente la mano que le tienden las matemáticas para ayudarle en su empeño. Esto se aplicaría sobre todo en el caso de Platón, puesto que él tenía ante sí el ejemplo de los pitagóricos, que combinaban, no ya sólo un interés por las matemáticas, sino también una tendencia al panmatematicismo, con intereses religiosos y psicológicos. Por lo tanto, no nos asiste ningún derecho a declarar que Platón no pudo haber reunido en sí mismo las tendencias religiosas y trascendentalistas con una tendencia al panmatematicismo, dado que, sean tales tendencias incompatibles o no desde el punto de vista abstracto, la historia demuestra que son compatibles desde el punto de vista psicológico. Si los pitagóricos pudieron existir, si Espinosa y Pascal fueron también posibles, no hay razón alguna por la que hayamos de afirmar *a priori* que Platón no pudo escribir un libro místico ni profesar la lección sobre el Bien en la que se nos dice que habló de aritmética y de astronomía e identificó el Uno con el Bien. Pero, aunque no nos sea lícito afirmar eso *a priori*, todavía queda por indagar si en realidad de verdad pretendió Platón que tal pasaje como el discurso de Sócrates en el *Banquete* se entendiera en un sentido religioso.

12. ¿Por qué proceso llega la mente a la aprehensión de las Ideas, según Platón? Ya he hablado algo sobre la dialéctica platónica y sobre el método de la óiaípeaig, y nadie negará la importancia que tiene la dialéctica en la teoría platónica; pero la cuestión está en saber si Platón la consideraba o no como una vía de acceso religioso y aun místico al Uno o Bien. El *Banquete* contiene, al menos *prima facie*, elementos místicos, y si abordamos este diálogo con la cabeza llena de las interpretaciones que de él hicieron los escritores neoplatónicos y muchos cristianos, encontraremos probablemente en el mismo lo que buscamos. Ni se puede *ab initio* dejar del todo de lado esta interpretación, pues no faltan especialistas modernos de grande y merecida reputación que le hayan prestado su poderoso apoyo. Así, refiriéndose al discurso de Sócrates en el *Banquete*, comenta Taylor: «En sustancia, lo que Sócrates está describiendo es el mismo camino espiritual que describe San Juan de la Cruz, por ejemplo, en el célebre poema titulado *En una noche oscura*, con que da comienzo a su tratado sobre la *Noche oscura*, y el que Crashaw indica más oscuramente todo a lo

largo de sus versos sobre *The Flaming Heart [El corazón ardiente]* y San Buenaventura nos traza con la precisión de un mapa en el *Itinerarium Mentis in Deum*.¹³⁴ Otros especialistas, en cambio, no admiten nada de esto; para ellos, Platón nada tiene de místico, o, si muestra alguna inclinación a la mística, es sólo en la debilidad de su vejez. Así, Stace declara que «las Ideas son racionales, o sea, que se las aprehende mediante la razón. El encontrar en el seno de lo múltiple el elemento común es obra de la razón inductiva, y únicamente por medio de ella resulta posible conocer las Ideas. Esto deberían tenerlo presente quienes se imaginan que Platón fue una especie de místico de buena voluntad. El imperecedero Uno, la Realidad absoluta, se aprehende, no por intuición ni en algo así como un éxtasis místico, sino sólo por el conocimiento racional y el pensar laborioso»¹³⁵. C. Ritter dice también que juzga oportuno «hacer una observación crítica contra los recientes y frecuentes intentos de colgarle a Platón la venera de místico. Fúndanse tales intentos en pasajes falsificados de las Cartas, los cuales yo no los puedo considerar sino como productos de tina pobreza de espíritu que trata de ampararse en el ocultismo. Me asombra que haya alguien capaz de ponerlos por las nubes como luminosa sabiduría, como el resultado final del filosofar platónico»¹³⁶. Ni que decirse tiene que Ritter sabe muy bien que algunos pasajes de las obras ciertamente auténticas de Platón invitan asimismo a una interpretación en sentido místico; pero, a su modo de ver, esos pasajes no sólo son de carácter poético y mítico, sino que por tales los tuvo el mismo Platón. En sus primeras obras, Platón hace tanteos, va buscando su camino, por así decirlo, y a veces reviste de un lenguaje poético y mítico sus concepciones a medio formar aún; pero cuando, en los diálogos de la época más avanzada, se aplica a exponer con mayor rigor científico sus doctrinas epistemológicas y ontológicas, no introduce ya a ninguna sacerdotisa ni emplea simbolismos poéticos.

Parece ser que, si consideramos el Bien sobre todo en su aspecto de Ideal, o de *xéAog*, el Eros podría interpretarse sencillamente como el impulso de lo más elevado de la naturaleza del hombre hacia el Bien y la virtud (o, en el lenguaje de la doctrina de la preexistencia y la reminiscencia, como la atracción natural de lo más elevado de la naturaleza del hombre hacia el Ideal que él contempló en el estado de preexistencia). Platón, según hemos visto, no aceptaría una ética meramente relativista: hay modelos y normas absolutos, ideales absolutos. Hay, por tanto, un ideal de la justicia, un ideal de la templanza, un ideal de la fortaleza... y estos ideales son reales y absolutos, puesto que no varían, sino que son los patrones inmutables de la conducta. No son «cosas», pues su naturaleza es ideal; pero tampoco son meramente subjetivos, puesto que «regulan», por así decirlo, las acciones humanas. Mas el hombre no vive de un modo atomístico, aparte de la Sociedad y del Estado, ni es un ser enteramente separado de la Naturaleza; y así podemos llegar a la aprehensión de un Ideal omnicomprendido, de un *xéAog* al que se subordinan todos los ideales particulares. Este Ideal universal es el Bien. Aprehéndese por medio de la dialéctica, es decir, de un modo discursivo; pero en lo más elevado de la naturaleza humana se da una atracción hacia lo verdaderamente bueno y bello. Si el hombre toma equivocadamente la belleza y el bien sensibles, por ejemplo, la belleza de las cosas físicas, por su verdadero bien, entonces el impulso atractivo del Eros se dirige hacia esos bienes inferiores y tenemos

¹³⁴ Plato, p. 225.

¹³⁵ *Critical History*, pp. 190-1.

¹³⁶ *The Essence of Plato's Philosophy*, p. 11.

como resultado el hombre terrenal y sensual. Pero al hombre se le puede conducir a que comprenda que el alma es superior y mejor que el cuerpo, y que la belleza del alma vale más que la del cuerpo. De igual manera, se le puede hacer comprender lo bello de las ciencias formales¹³⁷ y contemplar la belleza de las Ideas: Eros le atrae entonces con su poder hacia el «vasto océano de la belleza intelectual» y hacia «la visión de las amables y majestuosas formas que en su seno contiene»¹³⁸. Finalmente, el hombre puede llegar a entender cómo todos los ideales particulares están subordinados a un único Ideal universal o *xéAog*, al Bien-en-sí, y de este modo a gozar de «la ciencia» de esta Bondad y Belleza universal. El alma racional está emparentada con el Ideal¹³⁹ y, por eso, es capaz de contemplarlo y de deleitarse en tal contemplación, una vez que ha refrenado el apetito sensual.¹⁴⁰ «No hay nadie tan vil que el amor no logre impulsarle, como por una inspiración divina, hacia la virtud.»¹⁴¹ La verdadera vida es, pues, para el hombre, la vida filosófica o la vida de la sabiduría, ya que solamente el filósofo alcanza la verdadera ciencia universal y comprende lo racional de la Realidad. En el *Timeo* se describe al Demiurgo ocupado en configurar el mundo según el Ideal o el Modelo Ejemplar, y esforzándose por hacerlo tan parecido al Ideal como se lo permita la refractaria materia de que dispone. Compétele al filósofo la comprensión del Ideal y el esforzarse por modelar su propia vida y la de los demás según ese Modelo. De ahí el puesto que se asigna en la *República* al Filósofo-Rey.

Eros o el Amor es figurado en el *Banquete*¹⁴² como «un gran dios», que ocupa un lugar intermedio entre lo divino y lo mortal. Eros, en otras palabras, «el hijo de Pobreza y de Ingenio», es deseo, y el deseo se tiene con respecto a lo que aún no se posee; pero Eros, aunque pobre, es decir, aunque todavía no poseedor, es el «ardiente deseo de poseer la felicidad y lo que sea bueno». El término «Eros» se aplica a menudo a una sola clase de Eros —y no precisamente a la más alta— pero es un término cuyo sentido abarca más que el deseo físico y es, en general, «el afán de engendrar en belleza, tanto respecto al cuerpo como respecto al alma». Además, puesto que Eros es el deseo de tener siempre con nosotros el bien, necesariamente ha de incluir también el deseo de la inmortalidad.¹⁴³ Los hombres son impulsados por el Eros inferior a buscar la inmortalidad mediante el engendramiento de hijos; por un Eros más elevado, los poetas, como Homero y los hombres de Estado, como Solón, dejan una prole más duradera «cual testimonio del amor que hubo entre ellos y la belleza». Al contacto con la Belleza misma, el ser humano se hace inmortal y produce la verdadera virtud.

Ahora bien, al parecer, todo esto podría entenderse como un proceso puramente intelectual y discursivo. Sin embargo, es cierto que la Idea del Bien o Idea de la Belleza es un Principio ontológico, de suerte que no se hallará ninguna razón a priori por la que no haya de ser él mismo el objeto del Eros y no pueda ser aprehendido intuitivamente. En el *Banquete* se dice que el alma, al llegar a la cima de su ascensión, contempla «de súbito» la Belleza, mientras que en la *República* se afirma que el Bien es visto al final de todo y sólo mediante un esfuerzo —frases que podrían implicar una aprehensión intuitiva—. Aquellos que cabría llamar los diálogos «lógicos» únicamente nos darán indicaciones escasas de cualquier acceso místico al Uno. Pero esto no tiene

137 Cfr. *Filebo*. 51 b 9-d 1.

138 *Banquete*, 210 d 3-5.

139 Cfr. Fedón.

140 Cfr. Fedro.

141 *Banquete*, 179 a 7-8.

142 201 d8y sig.

143 206 a 7-207 a 4.

por qué significar necesariamente que Platón no concibiera nunca tal acceso, ni que, si alguna vez lo concibió, lo hubiese rechazado en la época en que escribía el *Parménides*, el *Teeteto* y el *Sofista*. Estos diálogos tratan de problemas concretos, y ningún derecho nos asiste a exigir de Platón que presente todos los aspectos de su pensamiento en cada uno de sus diálogos. El hecho de que Platón nunca proponga el Uno o el Bien como objeto del culto religioso oficial tampoco milita necesariamente contra la posibilidad de que admitiera nuestro filósofo una aproximación al Uno intuitiva y mística. De todos modos, poco de esperar sería que Platón propusiese la transformación radical de la religión popular griega (por más que en las *Leyes* propone, en efecto, su purificación, e indica que la verdadera religión consiste en llevar una vida virtuosa y en reconocer el actuar de la Razón en el universo, por ejemplo, en los movimientos de los cuerpos celestes); puesto que, si el Uno está «más allá» del ser y del alma, nunca podría llegar a ser objeto de un culto popular. A fin de cuentas, los neoplatónicos, que admitían ciertamente el acceso «extático» al Uno, no dudaban en prestar apoyo a la religión tradicional y popular.

En vista de estas consideraciones, parece que hemos de sacar por fuerza la conclusión de que a) estamos seguros en lo que respecta al acceso dialéctico, y b) no lo estamos en cuanto a un acceso místico, aun sin negar que algunos pasajes de los escritos de Platón podrían dar a entender tal acceso y aun posiblemente los destinase Platón a que se los comprendiera de este modo.

13. Es evidente que la teoría platónica de las Formas supone un enorme progreso en comparación con la filosofía presocrática. Platón quebrantó el materialismo *de facto* de los presocráticos, afirmando la existencia del Ser inmaterial e invisible, que no es solamente una sombra de este mundo, sino que es real en un sentido mucho más profundo que lo es el mundo material. Estando de acuerdo con Heráclito en que las cosas sensibles fluyen sin cesar, se hallan en perpetuo devenir, de suerte que nunca puede decirse en verdad que son, supo ver, con todo, que éste no era sino un aspecto del cuadro: existe también un Ser verdadero, una Realidad estable y permanente que puede ser conocida y que es, de hecho, el objeto supremo del conocimiento. Por otro lado, Platón no cayó en la posición de Parménides, quien, al identificar el universo con el Uno estático, se vio forzado a negar todo cambio y todo devenir. Para Platón, el Uno es trascendente, de tal modo que no se niega el devenir, sino que se le admite del todo en el mundo «creado». Además, la realidad misma no carece de inteligencia, de alma y

de vida, de suerte que se da en ella un movimiento espiritual. Añádase que hasta el trascendente Uno existe no sin lo múltiple, así como los objetos de este mundo no están faltos del todo de unidad, pues participan en las Formas o las imitan y, con ello, comparten en cierto grado el orden. Las cosas de este mundo no son plenamente reales, pero tampoco son puro no-ser: tienen participación en el ser, aunque el verdadero Ser no es material. La mente y su efecto, el orden, están presentes en el mundo: la Mente o Razón invade, por así decirlo, este mundo y no es un mero *deus ex machina* como el *Nous* de Anaxágoras.

Mas si Platón representa un progreso con respecto a los presocráticos, representa igualmente un progreso con respecto a los sofistas y al mismo Sócrates. En cuanto a los sofistas, los supera Platón porque, aun admitiendo la relatividad de la *aDoOr|oi*, se niega, como Sócrates antes que él, a aceptar la relatividad de la ciencia y de los valores morales. Con respecto a Sócrates, supone Platón un avance por haber extendido sus investigaciones más allá de la esfera de los cánones y definiciones de la ética, llevándolas a los terrenos de la lógica y de la ontología. Por lo demás, siendo así que no hay ninguna indicación segura de que Sócrates intentase sistematizar unitariamente la realidad, Platón en cambio nos pone delante una Realidad Absoluta. Con ello, mientras que Sócrates y los Sofistas representan una reacción contra los sistemas cosmológicos precedentes y contra las especulaciones relativas al Uno y los Muchos (si bien en cierto sentido la preocupación de Sócrates por las definiciones pertenece al ámbito del problema de lo Uno y los Muchos), Platón replanteó los problemas de los cosmólogos, aunque a un nivel más elevado y sin abandonar la posición conquistada por Sócrates. Puede decirse, por consiguiente, que intentó hacer la síntesis de lo que había de válido, o de lo que tal le pareció a él, en las filosofías presocrática y socrática.

Hay que admitir, desde luego, que la teoría platónica de las Formas no es satisfactoria. Aun cuando el Uno o Bien representa de suyo el Principio último que comprende todas las demás Formas, sigue dándose el *xcopifó* entre el mundo inteligible y el meramente sensible. Platón quizá pensara que había resuelto el problema del *xtopiMó* desde el punto de vista epistemológico mediante su doctrina de la unión de *Ajóyo<*; *5ó£,a* y *aDoOr|oi* en la aprehensión de los *□xofj.a sDSr|*; mas, ontológicamente hablan-do, la esfera del puro devenir queda inexplicada. (Es, empero, muy dudoso si los griegos lograron «explicarla» alguna vez.) Así, no parece que Platón aclarase satisfactoriamente el significado de la *^s0s£,iy* de la *pínon*;. En el *Timeo*⁸¹ dice de modo explícito que la Forma no entra nunca «en ninguna otra cosa de las del mundo», afirmación que prueba claramente que Platón no consideraba la Forma o Idea como constitutivo intrínseco de los objetos físicos. Por eso, a la vista de las afirmaciones del propio Platón, de nada sirve suprimir la diferencia entre él y Aristóteles. Bien pudiera ser que Platón vislumbrase importantes verdades a las que Aristóteles no acertó a hacer justicia, pero, ciertamente no vio de la misma manera que el Estagirita lo universal. En consecuencia, no se ha de creer que la «participación» significase para Platón que hay en los «eventos» un «ingrediente» de los objetos eternos. Los «eventos» u objetos físicos no son, pues, para Platón, sino imitaciones o reflejos de las Ideas, y es inevitable concluir que el mundo sensible existe «junto al» mundo inteligible, como sombra e imagen huidiza de éste. El idealismo platónico es una filosofía grande y sublime, que contiene muchas verdades (pues el mundo meramente sensible no es en verdad ni el único mundo ni el más noble y «real»); pero, como Platón no pretende que el mundo sensible sea mera ilusión y no-ser, su filosofía entraña inevitablemente un *%copi,a(j,ó<*; y es inútil tratar de ignorarlo. Después de todo, Platón no es el único gran filósofo cuyo sistema tropiece con dificultades en lo tocante

⁸¹ 52 a 1-4.

al singular, a lo individual, y el decir que Aristóteles tuvo razón al denunciar el xcopiMÓ de la filosofía platónica no es lo mismo que decir que la opinión de Aristóteles sobre el universal, tomada por separado, responda a todas las dificultades. Lo más probable es que estos dos grandes pensadores pusieran de relieve (y quizá con exageración) diferentes aspectos de la realidad que necesitaban ser conciliados en una síntesis más completa.

Pero, sean cuales fueren las conclusiones a que Platón llegara y los errores o imperfecciones que pueda haber en su teoría de las Ideas, no debemos olvidar nunca que lo que él quiso fue establecer la fijeza de la verdad. Mantuvo firmemente que podemos aprehender y que aprehendemos de hecho con el pensamiento las esencias, y que estas esencias no son creaciones puramente subjetivas de la mente humana (cual si, por ejemplo, el ideal de la justicia fuese mera creación del hombre y de carácter relativo): no las creamos nosotros las esencias, sino que las descubrimos. Juzgamos las cosas según unos modelos, ya morales ya estéticos, o según unos tipos genéricos y específicos: todo juicio implica necesariamente tales modelos, y si el juicio científico es objetivo, entonces estos modelos han de tener una referencia objetiva; pero no se las encuentra, no se les puede encontrar en el mundo sensible como tal: por consiguiente, han de trascender el fluyente mundo de lo particular sensible. Platón no planteó, de hecho, el «problema crítico», aunque creía sin duda alguna que la experiencia es inexplicable si no se afirma la existencia objetiva de los prototipos. No debe atribuirse a Platón la posición de un neokantiano, pues aun en el supuesto (que no admitimos) de que la verdad de fondo de las doctrinas de la preexistencia y la reminiscencia sea el kantiano *a priori*, no es evidente que Platón mismo se sirviera de estos «mitos» para expresar de un modo figurado la doctrina de un *a priori* puramente subjetivo. Al contrario, todo contribuye a hacer pensar que Platón creyó en la referencia verdaderamente objetiva de los conceptos. La realidad puede ser conocida, y la realidad es racional; lo que no puede conocerse no es racional, y lo que no es enteramente real no es enteramente racional: esto lo sostuvo Platón hasta el fin, y creyó que para explicar coherentemente nuestra experiencia (en sentido amplio) no había otro camino que el de su teoría. Si no fue «kantiano», tampoco fue, por otra parte, mero cuentista o mitólogo: fue un filósofo y su teoría de las Formas la propuso como una teoría filosófica y racional (como una «hipótesis» filosófica para explicar la experiencia), no a modo de ensayo de mitología o de folklore popular, ni como mera expresión del deseo de un mundo mejor que el nuestro.

Es, por tanto, grave error el de convertir a Platón en un poeta, como si fuese un simple «escapista» que quisiera crear un mundo supracorpóreo, un mundo ideal, donde poder aislarse de las condiciones de la experiencia diaria. Si Platón hubiese dicho con Mallarmé: «*La chair est triste, hélas! et j'ai lu tous les livres —Fuir! la-bas fuir!...*»⁸², habría sido porque creía en la realidad de un mundo suprasensible e inteligible, que al filósofo le es dado descubrir, pero no crear. Platón no pretendió ⁸² Stéphane Mallarmé, *Poems*. transmutar la «realidad» en ensueño, creándose su propio mundo poético, sino que trató de remontarse por encima de este mundo inferior al mundo superior de las Ideas arquetípicas. Estaba profundamente convencido de la realidad subsistente de estas Ideas. Cuando Mallarmé dice: «*Je dis: une fleur! et hors de l'oubli ou ma voix relegue aucun contour, en tant que quelque chose d'autre que les calices sus, musicalement se leve, idée même et suave, l'absente de tous bouquets*», está pensando en la creación de la flor ideal, no en el descubrimiento de la Flor-Arquetipo en el sentido platónico. Así como, en una sinfonía, los instrumentos pueden transformar un paisaje en música, así el poeta transforma las flores concretas de la experiencia en idea, en la música de un

ideal soñado. Por lo demás, en la práctica, la eliminación que Mallarmé lleva a cabo de las circunstancias particulares responde principalmente a su intención de ampliar el campo de las asociaciones, evocadoras y alusivas, propio de la idea o de la imagen. (Por eso, su poesía era tan personal y resulta tan difícil entenderla.) En cambio, todo esto es siempre ajeno a Platón, quien, tuviera los dones poéticos que tuviese, fue más que nada filósofo y no poeta.

Tampoco nos asiste ningún derecho a considerar que los fines de Platón fuesen transformar la realidad como lo hace Rainer Maria Rilke. Quizá sea cierta la afirmación de que todos nos construimos un mundo y lo revestimos, por decirlo así, desde nuestra intimidad: la luz del sol al reflejarse sobre un muro puede significar para nosotros más de lo que «en sí misma» significa (o sea, más que en términos de átomos, electrones y ondas luminosas), debido a nuestras impresiones subjetivas y a las alusiones, asociaciones, acentuaciones y sordinas que nosotros aportamos; pero el esfuerzo de Platón no se orientaba a enriquecer, embellecer y transmutar este mundo por medio de evocaciones subjetivas, sino a ir más allá del mundo sensible hasta el mundo del pensamiento, hasta la Realidad Trascendente. Desde luego que nos es posible discutir, si así lo queremos, los orígenes psicológicos del pensamiento de Platón (psicológicamente, acaso fuese un «escapista»); mas, si lo hacemos así, hemos de recordar al mismo tiempo que ello no equivale a interpretar lo que Platón quiso decir. Sean cuales fueren los motivos «subconscientes» que haya podido o no tener, lo cierto es que trató de llevar a cabo una investigación seria, filosófica y científica.

Nietzsche acusaba a Platón de ser un enemigo de este mundo, de construir un mundo trascendente por aversión a las realidades cotidianas, de establecer un contraste entre un «allá» y el «aquí» por su desagrado del mundo de la experiencia y de la vida humana, y por prejuicios e intereses morales. Que a Platón le influyeran las decepciones que tuvo en la vida real, por ejemplo, el ver la conducta política del Estado ateniense, o su desengaño en Sicilia, es probablemente verdad; pero él no fue un enemigo declarado de este mundo, sino que, por el contrario, deseaba formar auténticos hombres de Estado, que prosiguieran, por así decirlo, la obra del Demiurgo introduciendo el orden en el desorden. Sólo fue enemigo de la vida y de este mundo en la medida en que ambos son desordenados y fragmentarios y están en desarmonía con lo que él pensaba eran las realidades y las normas estables de valor supereminente y de significación universal, o en cuanto que no reflejan estas realidades y normas. El problema no consiste precisamente en saber qué influencias contribuyeron a la formación de la metafísica platónica, como causas, condiciones u ocasiones, sino más bien en responder a la pregunta: «¿Demostró o no Platón su tesis?» —y esta cuestión no le interesa a un hombre como Nietzsche—. Pero nosotros no podemos permitirnos el rechazar *a priori* la concepción de que lo que en el mundo hay de orden y de inteligencia tiene un fundamento objetivo en una realidad invisible y trascendente, y yo creo que Platón con su metafísica no sólo alcanzó en proporción considerable la verdad, sino que anduvo también un buen trecho del camino hacia la demostración de que su metafísica era la verdad. Todo aquél que ha de hablar no puede por menos de emitir juicios de valor, juicios que presuponen normas y modelos objetivos, valores que pueden aprehenderse con diferentes grados de discernimiento y que no «se actualizan» por sí mismos, sino que dependen en esto de la voluntad humana, la cual coopera con Dios para la realización del valor y del ideal en la vida del hombre. Nosotros no tenemos, claro está, ninguna intuición directa del Absoluto por lo que concierne al conocimiento natural (y, en la medida en que la teoría platónica implica tal intuición, es inadmisibile, mientras que, en la medida en que identifica el verdadero conocimiento

con la aprehensión directa del Absoluto, acaso lleve, sin querer, al escepticismo), pero, por medio de la reflexión racional, podemos alcanzar ciertamente el conocimiento de los valores, fines e ideales objetivos (y fundados de veras trascendentalmente), y éste es, en resumidas cuentas, el punto capital de la teoría de Platón.

CAPÍTULO XXI

LA PSICOLOGÍA DE PLATÓN

1. En nada fue Platón víctima de la basta psicología de las anteriores escuelas cosmológicas, en la que el alma era reducida al aire, al fuego o a los átomos: no fue ni materialista ni epifenomenista, sino espiritualista sin compromisos. El alma es distinguida por él netamente del cuerpo; es la posesión más valiosa del hombre, y la principal ocupación de éste debe consistir en procurar que su alma tienda hacia la Verdad. Así, al final del *Fedro*, Sócrates pronuncia esta plegaria: «¡Oh Pan querido y demás dioses que estáis presentes en estos lugares! Otorgadme la belleza en lo más íntimo de mí, y que mis dependencias exteriores se armonicen con las interiores. Que llegue yo a considerar al sabio como al único rico, y que mi fortuna en oro sea tal que sólo el temperado pueda llevarla y conducirla.»¹ La realidad del alma y su preeminencia sobre el cuerpo hallan vigorosa expresión en el dualismo psicológico de Platón, que corresponde a su dualismo metafísico. En las *Leyes*^{144 145} define Platón el alma como un «principio automotor» (TOV Suva(jévr | v aúxDv kivsDv kívr|orv) o como la «fuente del movimiento». Así pues, el alma tiene primacía sobre el cuerpo en el sentido de que es superior al cuerpo (ya que éste es movido sin ser él la fuente del movimiento), y debe gobernarlo. En el *Timeo* dice Platón que «la única cosa existente que posee la inteligencia propiamente dicha es el alma, y es una cosa invisible, mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos cuerpos visibles»¹⁴⁶, y en el *Fedón* demuestra que el alma no puede ser un simple epifenómeno del cuerpo. Simias sugiere que el alma es tan sólo la armonía del cuerpo y que muere cuando perece el cuerpo, cuya armonía es ella; pero Sócrates hace ver que el alma es capaz de regir el cuerpo y sus deseos, y que resulta absurdo suponer que una simple armonía pueda regir aquello de lo cual es armonía¹⁴⁷. Además, si el alma fuese simple armonía del cuerpo, seguiríase que un alma podría ser más alma que otra (puesto que la armonía es susceptible de aumento o disminución), pero ésta es una suposición absurda.

Con todo, aunque Platón afirma una distinción esencial entre el alma y el cuerpo, no niega la influencia que sobre el alma puede ser ejercida por el cuerpo o a través de éste. En la *República* incluye entre los elementos de la educación verdadera la formación física, y rechaza ciertos tipos de música por su pernicioso influjo sobre el alma. En el *Timeo* admite también que una mala formación física y los hábitos corporales viciosos pueden ejercer pésima influencia y llevar al alma hasta un estado de irremediable esclavitud¹⁴⁸, y en las *Leyes* recalca la influencia de los factores hereditarios¹⁴⁹. En efecto, la constitución defectuosa, heredada de los padres, y el mal ambiente son las causas de la mayor parte de las enfermedades del alma. «Nadie es

¹⁴⁴ 279 b 8-c 3.

¹⁴⁵ 896 a 1-2.

¹⁴⁶ 46 d 5-7.

¹⁴⁷ 85 e 3-86 d 4, 93 c 3-93 a2.

¹⁴⁸ Tim., 86 b y sig.

¹⁴⁹ Leyes, 775 b y sig.

voluntariamente malo: el malvado llega a serlo por algún hábito vicioso del cuerpo o por una crianza estúpida, y éstos son infortunios que le sobrevienen al hombre sin que él los escoja.»¹⁵⁰ Por consiguiente, aunque Platón habla en ocasiones como si el alma habitara tan sólo en el cuerpo y se sirviese de sus miembros, no debemos figurarnos que niegue toda interacción del alma y el cuerpo. Puede que no haya explicado tal interacción, pero el hacerlo es, en todo caso, una tarea difícilísima. La interacción del alma y el cuerpo es un hecho evidente y ha de aceptarse: porque no se la pueda explicar completamente, nada se gana con negarla o con reducir el alma a lo corpóreo, para desembarazarse de la necesidad de esa explicación; ni tampoco se gana nada con declarar que no puede darse ninguna.

2. En la *República* nos encontramos con la doctrina de la naturaleza tripartita del alma¹⁵¹, doctrina que se ha dicho que Platón tomó de los pitagóricos.¹⁵² Esta doctrina vuelve a aparecer en el *Timeo*, de suerte que apenas cabe ninguna razón para suponer que Platón la abandonase nunca.¹⁵³ ¹⁵⁴ El alma consta de tres «partes»: la «parte» racional (τῆς Ἀοιοτικῆς), la «parte» irascible o vehemente (τῆς θυμωδῆς) y la «parte» apetitiva o concupiscente (τῆς ἐπιθυμητικῆς). El vocablo «parte» lo usamos aquí justificadamente, pues Platón mismo emplea el término *gspog* pero lo ponemos entre comillas para indicar que se trata de un término metafórico y que no se debe interpretar en el sentido de que el alma tenga partes materiales y extensas. El término *gspo<*; aparece en el libro 4 de la *República* (444 b 3) y con anterioridad empleó Platón el término *gspo<*;, lo cual demuestra que consideraba las tres «partes» como formas, funciones o principios de la acción, y no como partes en el sentido material.

τῆς ὁμοιοτικῆς es lo que distingue al hombre del bruto, y es el elemento más elevado o la «formalidad» del alma, ser inmortal y emparentado con lo divino. Las otras dos «formalidades», τῆς θυμωδῆς; y τῆς ἐπιθυμητικῆς, son perecederas. De éstas, la primera es la más noble (en el hombre, es la más afín al empuje moral), y es, o debería ser, aliada natural de la razón, aunque también los animales la tienen. τῆς ἐπιθυμητικῆς concierne a los deseos del cuerpo, pues la parte racional del alma tiene sus propios deseos, por ejemplo, la pasión por la verdad: Eros, que es la contrapartida racional del Eros físico. En el *Timeo*¹⁵¹, Platón localiza la parte racional del alma situándola en la cabeza, la parte vehemente en el pecho y la parte apetitiva debajo del diafragma. La localización de la segunda de estas partes en el corazón y en los pulmones era una antigua tradición que se remontaba hasta Homero; pero es difícil decir si Platón entendía o no estas localizaciones a la letra. Tal vez quisiese decir que estas localizaciones son los puntos de interacción entre el cuerpo y cada uno de los principios del alma: ¿no puso Descartes el punto de interacción en la glándula pineal (y bien que creía en la espiritualidad del alma)? Pero no es muy creíble que Platón elaborase nunca de un modo sistemático su psicología, según se verá por las consideraciones siguientes.

Declaró Platón que el alma es inmortal, y el *Timeo* enseña ciertamente que sólo la

¹⁵⁰ *Tim.*, 86 d7-e 3.

¹⁵¹ Libro IV.

¹⁵² Cfr. Cic., *Tusc. Disp.*, IV, 5, 10. (En este pasaje se refiere Cicerón a *dos* partes, la racional y la no racional.)

¹⁵³ *Tim.*, 69 d 6-70 a 7.

¹⁵⁴ *Tim.*, *ibid.*

parte racional del alma goza de este privilegio.¹⁵⁵ Mas si las otras partes del alma son mortales y perecederas, entonces tienen que ser separables de la parte racional, y esto de algún modo misterioso, o tienen que formar otra alma o varias almas diferentes. La notoria insistencia respecto a la simplicidad del alma en el *Fedón* puede referirse a la parte racional; pero en los mitos (por ejemplo, en los de la *República* y del *Fedro*) se admite implícitamente que el alma sobrevive en su totalidad o, al menos, que conserva la memoria en su estado de separación del cuerpo. No es que quiera yo sugerir que todo cuanto contienen los mitos haya de tomarse a la letra, sino que sólo pretendo subrayar que su evidente suposición de que el alma conserva tras la muerte la memoria y es afectada por su vida anterior en el cuerpo, para bien o para mal, implica la posibilidad de que el alma sobreviva toda ella y retenga, por lo menos, la remota potencialidad de ejercitar las funciones impulsivas y apetitivas, aun cuando de hecho no las pueda ejercer en el estado de separación del cuerpo. Claro que ésta no es más que una de las interpretaciones posibles, y, a la vista de las afirmaciones explícitas del propio Platón y de su posición dualista general, parece probable que, para él, únicamente sobreviviese τὸ ἄσπικόν, y que las demás partes del alma perecerían por entero. Si la concepción de los tres elementos del alma como tres *pspr* es incompatible con la concepción de los tres *sDSr*, tenemos aquí simplemente una prueba de que Platón nunca elaboró del todo su psicología ni ensambló acabadamente el conjunto de las afirmaciones que hizo en este campo.

3. ¿Por qué afirmaba Platón que el alma es de naturaleza tripartita? Principalmente por la evidencia de los conflictos que ocurren en el interior del alma. En el *Fedro* aparece la celeberrima comparación del elemento racional con una auriga y de las otras dos partes con un tiro de dos corceles.¹⁵⁶ Uno de los corceles es de buen natural (el elemento vehemente, que es el aliado de la razón y «ama el honor con temperancia y modestia»); el otro caballo es malo (es el elemento apetitivo, «amigo de contrariar e insolentarse»), y, mientras que el buen caballo es guiado fácilmente porque acata las órdenes del cochero, el caballo malo es indócil y tiende a obedecer las voces de la pasión sensual, por lo que hay que refrenarle y castigarle con el látigo. Así, pues, Platón toma por punto de partida el hecho empírico de que con frecuencia rivalizan dentro del hombre distintos móviles de la acción; pero nuestro filósofo nunca examina en realidad cómo puede conciliarse este hecho con la unidad de la conciencia, y es significativo lo que dice de que «explicar cuál sea la idea del alma requeriría prolongado trabajo y hasta casi divino», mientras que «hablar de ella por símiles es tarea más corta y humana»¹⁵⁷. Podemos concluir, por tanto, que la tendencia a considerar los tres principios de la acción como principios de una sola alma unitaria, y la tendencia a considerarlos como separables, *pspr*, han quedado sin conciliar en la psicología de Platón.

El principal interés de Platón es, desde luego, el interés ético, que consiste en insistir en que el elemento racional tiene derecho a gobernar a los otros elementos, a actuar como un auriga. En el *Timeo*, se dice que la parte racional del alma, el elemento inmortal «divino», es obra del Demiurgo, que lo crea a partir de los mismos elementos que el «Alma del mundo», mientras que las partes mortales del alma son hechas, a la vez que el cuerpo, por los dioses celestes¹⁵⁸. Esto es, sin duda, una expresión mítica del

¹⁵⁵ *Tim.*, 69 c 2-e 4.

¹⁵⁶ 246 a 6 y sig.

¹⁵⁷ 246 a 4-6.

¹⁵⁸ 41c 6-42 e 4, 69b 8-c 8.

hecho de que el elemento racional del alma es el superior y el que por naturaleza ha de gobernar: asístele el derecho natural a gobernar, por ser el más afín a lo divino. Tiene una afinidad connatural con el mundo invisible e inteligible, mundo que este elemento racional es capaz de contemplar, mientras que los otros elementos del alma están esencialmente ligados al cuerpo, es decir, vinculados al mundo fenoménico, y, como no tienen parte directa en la actividad racional ni en la razón, no pueden contemplar el mundo de las Formas. Esta concepción dualista reaparece en el neoplatonismo, en San Agustín, en Descartes, etc.¹⁵⁹ Es más, pese a la adopción de la doctrina peripatética acerca del alma por Santo Tomás de Aquino y su escuela, la manera de hablar propia del platonismo sigue y no puede menos de seguir siendo la manera «popular» de hablar entre los cristianos, puesto que el hecho que influyó en la mente de Platón, la realidad de la lucha interior del hombre, se dibuja naturalmente a grandes rasgos en las mentes de todos cuantos adoptan la ética cristiana. Conviene notar, sin embargo, que el hecho de que sintamos esta lucha *en nosotros mismos* reclama una visión del alma más unificada que la que proporciona la psicología platónica, pues, si hubiese en el hombre varias almas —la racional y la irracional— ¿cómo podríamos explicar la conciencia que tenemos del conflicto como algo que tiene lugar en nuestra intimidad, o la conciencia de la responsabilidad moral? No quiero dar yo a entender que Platón estuviese enteramente ciego en lo tocante a la verdad, sino sugerir únicamente que insistió en uno de los aspectos de la verdad de tal manera que más bien tendió a despreciar el otro aspecto, por lo que no pudo elaborar una psicología racional que fuese realmente satisfactoria.

4. Es cosa bastante clara que Platón afirmó la inmortalidad del alma. De sus afirmaciones explícitas se deduciría, al parecer, según hemos visto, que la inmortalidad le está reservada a una sola parte del alma, al elemento *to ymicróv*, por más que sea posible que el alma sobreviva en su totalidad, en cuyo caso, evidentemente, el alma no podría ejercer ya, una vez separada del cuerpo, sus funciones inferiores. Sin embargo, lo cierto es que esta última tesis parece llevar a la conclusión de que el alma es peor y más imperfecta en el estado de separación del cuerpo que cuando se halla en esta vida mortal —conclusión que Platón rechazaría ciertamente—.

El negarse por completo a aceptar los mitos platónicos tal vez concordaría, al menos hasta cierto punto, con el deseo de verse libre de toda noción de sanciones tras la muerte, como si una doctrina de recompensas y castigos fuera incompatible con la moralidad y aun le fuese hostil. Pero ¿es justo o está de acuerdo con los principios de la crítica histórica el atribuir esta actitud a Platón? Una cosa es admitir que los detalles de los mitos no están destinados a que se les tome en serio (lo admite todo el mundo), y otra cosa totalmente distinta es decir que la concepción de una vida futura, cuyas características queden determinadas por la conducta en esta vida, sea en sí misma «mítica». No hay prueba alguna evidente de que Platón considerase los mitos en su totalidad como meras paparruchas fantásticas: si así hubiese pensado, ¿para qué los iba a haber propuesto siquiera? En mi sentir, Platón no fue de ninguna manera indiferente a la teoría de las sanciones y por eso, entre otros motivos, postuló la inmortalidad. Sobre este punto, habría estado de acuerdo con Leibniz: «A fin de satisfacer la esperanza de la raza humana, debe probarse que el Dios que todo lo gobierna es justo y sabio, y que nada dejará sin recompensa o castigo. He aquí los

¹⁵⁹ Cfr. San Agustín: *Homo anima rationalis est mortali atque terreno utens corpore. (De moribus Ecc. cath, I, 27)*

grandes fundamentos de la ética». ¹⁶⁰

¿Cómo trata Platón de demostrar la inmortalidad?

1. En el *Fedón*¹⁶¹ arguye Sócrates que los contrarios se producen a partir de los contrarios, como «de lo más fuerte, lo más débil» o «del sueño la vigilia, y de la vigilia el sueño». Ahora bien, la vida y la muerte son contrarios, y a partir de la vida se produce la muerte. Por lo tanto, hemos de suponer que a partir de la muerte se produce la vida.

Este argumento se basa en la hipótesis, no verificada, de que se da un proceso cíclico eterno; supone también que cada contrario es producido por su contrario, como si el uno fuese la materia de la que el otro estaría hecho o se derivaría. Este argumento no es muy satisfactorio que digamos; además, nada dice de la condición del alma en su estado de separación del cuerpo, y llevaría de suyo a la doctrina de la metempsicosis. El alma, que se halla en un «período» sobre la tierra, puede no tener ningún recuerdo consciente de otro período anterior de su estancia en la tierra, con lo cual, todo lo que se, «demuestra» es que el alma sobrevive, pero no que sobreviva el individuo en cuanto individuo.

2. El siguiente argumento que en el *Fedón*¹⁶² se aduce está sacado del factor *a priori* del conocimiento. Los hombres tienen un conocimiento de las normas y de los modelos absolutos, conocimiento implícito en sus comparaciones y juicios valorativos; mas estos absolutos no existen en el mundo sensible; por consiguiente, el hombre tiene que haberlos contemplado en un estado de preexistencia. Asimismo, la percepción sensible no puede darnos el conocimiento de lo universal y necesario; pero un joven, aun que no haya recibido educación matemática, puede, por un proceso de simples interrogaciones, sin enseñanza, ser inducido a «enunciar» verdades matemáticas. Siendo así que no las ha aprendido de nadie y que no puede adquirirlas a partir de las percepciones de los sentidos, es preciso admitir que las conoció en un estado de preexistencia, y que el proceso del «aprender» es sólo un proceso de reminiscencia (cf. *Menón*, 84 y sig.).

De hecho, el procedimiento interrogatorio empleado por Sócrates en el *Menón* es, en realidad, una manera de enseñar, y, desde luego, presupone tácitamente cierta dosis de conocimientos matemáticos. Sin embargo, aun en la hipótesis de que no se pudiese dar razón de la ciencia matemática por la «abstracción» y de que hubiésemos de basarla en unos principios apriorísticos, no tendríamos todavía necesidad de postular la preexistencia. Ni admitiendo que las matemáticas pudiesen, al menos en teoría, ser elaboradas completamente *a priori* por el joven esclavo de Menón, habríamos de admitir necesariamente la preexistencia: queda siempre la alternativa de la orientación kantiana¹⁶³.

Simias hace notar¹⁶⁴ que este argumento sólo prueba que el alma existía antes de su unión con el cuerpo, pero no que el alma sobreviva después de la muerte. Sócrates

¹⁶⁰Carta a un corresponsal de quien nada se sabe; escrita hacia el año 1680. Duncan, *Philosophical Works of Leibniz*, p. 9

¹⁶¹ 70 d 7-72 e 2.

¹⁶² 72 e 3-77 d 5.

¹⁶³No quiero decir con esto que acepte yo la crítica kantiana, sino que deseo indicar sencillamente que, aun desde el punto de vista de Platón, la conclusión que éste saca no es la única posible.

¹⁶⁴77.

responde indicando que el argumento de la reminiscencia debe entenderse en conjunción con el argumento precedente.

3. El tercer argumento del *Fedón* (o el segundo, si los dos anteriores se deben tomar por uno) se basa en la naturaleza simple y deiforme del alma —nosotros diríamos: en su espiritualidad—. ¹⁶⁵ Las cosas visibles son todas compuestas y están, como tales, sujetas a la disolución y a la muerte —y el cuerpo figura entre ellas—. En cambio, el alma es capaz de contemplar las Formas invisibles a los ojos del cuerpo, inmutables e imperecederas, y, al entrar así en contacto con las Formas, el alma se muestra más semejante a ellas que no a las cosas visibles y corpóreas, que son todas mortales. Además, dado que el alma está destinada naturalmente a regir el cuerpo, parece que ha de ser más parecida a lo divino que a lo mortal. Cabe, pues, que consideremos al alma como «divina» —que no otra cosa quiere decir para los griegos inmortal e inmutable—.

(Este argumento ha venido a convertirse en el argumento que toma por base las actividades superiores del alma y la espiritualidad que implica el mismo concebir una naturaleza del alma simple y espiritual.)

4. Otro argumento del *Fedón* lo constituye la respuesta de Sócrates a las objeciones de Cebes. (Ya me he referido anteriormente a la refutación, por parte de Sócrates, del «epifenomenismo» que sugiere Simias.) Cebes propone la hipótesis ¹⁶⁶ de que el gasto de energía sufrido por el alma a lo largo de sus sucesivas vidas corporales «la agotará» al fin, de suerte que «venga a perecer del todo en alguna de las muertes». Replica a esto Sócrates con otra prueba de la inmortalidad ¹⁶⁷: la existencia de las Formas es cosa admitida. Ahora bien, la presencia de una Forma es incompatible con la presencia de otra Forma contraria, ni tampoco una cosa que es lo que es por su participación en una de las Formas podrá compadecerse con la presencia simultánea de otra Forma contraria; por ejemplo: aunque no quepa decir que el fuego es el calor, sí que es caliente, y repugna a la vez el predicado contrario «frío». El alma es lo que es en virtud de su participación en la Forma de la vida; por consiguiente, no admitirá la presencia de la Forma contraria: la «muerte». Así pues, cuando se aproxima la muerte, tiene el alma o que perecer o que alejarse. Hemos admitido que no perece; luego... Hablando en rigor, este «argumento» no debería llamarse argumento probatorio de que el alma es imperecedera, toda vez que se ha establecido ya su espiritualidad. Lo que ocurre es que Sócrates comprende que Cebes acepta, sí, la espiritualidad del alma, pero arguyendo aún que puede llegar a agotarse. La respuesta de Sócrates se reduce, por tanto, prácticamente, a decir que un principio espiritual no puede agotarse nunca.

¹⁶⁵78 b 4-80 e 1.

¹⁶⁶ 86 e 6-88 b 8.

¹⁶⁷1 03 c 10-107 a 1.

5. En la *República*¹⁶⁸ asienta Sócrates el principio según el cual una cosa no puede destruirse o perecer sino por algún mal que le sea inherente. Pues bien, los males del alma son «la injusticia, la intemperancia, la cobardía y la ignorancia»; pero estos males no la destruyen, puesto que un hombre totalmente injusto puede vivir tanto tiempo o más que un hombre justo. Y si el alma no es destruida por su propia corrupción interna, no es razonable suponer que pueda ser destruida por un mal externo. (Este argumento supone evidentemente el dualismo.)

6. En el *Fedro*¹⁶⁹ se arguye que una cosa que mueve a otra y es, a su vez, movida por otra, puede dejar de vivir, lo mismo que puede dejar de ser movida. El alma, empero, es un principio automotor¹⁷⁰, fuente y principio de movimiento, y lo que es un principio tiene que ser increado, pues, de lo contrario, no sería un principio. Mas, si es increado, es indestructible, puesto que si el alma, el principio del movimiento, se destruyese, el universo todo y la creación «sufrirían un colapso y se detendrían».

Ahora bien, una vez admitido que el alma es el principio del movimiento, forzoso es que haya existido siempre (si el movimiento se viene dando desde el principio). Pero, evidentemente, esto contribuye muy poco a probar la inmortalidad personal porque, todo este argumento muestra que el alma individual puede ser una emanación del Alma del mundo, a la que aquélla retorna al ocurrir la muerte corporal. Sin embargo, al leer el conjunto del *Fedón* y los mitos del *Fedón*, del *Gorgias* y de la *República*, no puede evitarse la impresión de que Platón creía en la inmortalidad realmente personal. Añádase que pasajes tales como aquel en que Sócrates habla de esta vida como de una preparación para la eternidad¹⁷¹, y observaciones como la que hace Sócrates en el *Gorgias*¹⁷², de que Eurípides tal vez tenga razón al decir que esta vida en el mundo es en realidad muerte y que la muerte es la vida auténtica (observación nimbada de cierto halo órfico), apenas permiten suponer que Platón, con su doctrina de la inmortalidad, quisiese afirmar una simple persistencia del elemento *^oynónv*, sin ninguna conciencia personal o continuidad del yo. Mucho más razonable es suponer que habría estado de acuerdo con Leibniz cuando éste pregunta: «¿De qué os serviría, señor, llegar a ser rey de la China a condición de olvidar lo que habéis sido? ¿No sería lo mismo que si Dios, al mismo tiempo que os destruyera a vos, creara un rey en China?»¹⁷³

No es menester considerar los mitos en detalle, ya que únicamente son representaciones figuradas de la verdad que Platón quería transmitir, a saber, la de que el alma sigue existiendo tras la muerte y llevará una vida en el más allá conforme a su conducta en este mundo. Es incierto hasta qué punto pretendió Platón que se tomase en serio la doctrina de las sucesivas reencarnaciones que propone en los mitos; de todos modos, parece ser que al alma filosófica le queda la esperanza de escapar del ciclo de las reencarnaciones, así como parece también que puede haber pecadores incorregibles que son precipitados para siempre al Tártaro. Ya hemos apuntado que la manera de presentar la vida futura en los mitos se compagina difícilmente con la afirmación que Platón hace de que sólo τD toyiatiKÓv sobrevive, y en este sentido sí que estaría yo de acuerdo con Ritter cuando dice que: «No puede asegurarse con certeza

¹⁶⁸ 6 08 d 3-611 a 2.

¹⁶⁹ 245 c 5 y sig.

¹⁷⁰Cfr. *Leyes*, 896 a 1-b 3.

¹⁷¹ *Rep.*, 498 b 3-d 6.

¹⁷² 492 e 8-11.

¹⁷³ Duncan, p. 9.

que Platón estuviese convencido de la inmortalidad del alma, habida cuenta de cómo habla de ella en los mitos del *Gorgias*, del *Fedón* y de la *República*.»¹⁷⁴

La doctrina psicológica de Platón no es, pues, un cuerpo sistemáticamente elaborado a base de coherentes afirmaciones «dogmáticas». Su interés era, sin duda, principalmente ético. Pero esto no equivale a decir que Platón no hiciese también muchas agudas observaciones psicológicas que se hallan diseminadas en todos sus diálogos. Pensemos, si no, en cómo ilustra en el *Teeteto* el proceso del olvido y del recuerdo, o en la distinción que entre la memoria y el recuerdo establece en el *Filebo*¹⁷⁵.

CAPÍTULO XXII

LA TEORÍA MORAL

EL SUMO BIEN

La ética de Platón es eudemonista, en el sentido de que está enfocada al logro del supremo bien del hombre, en la posesión del cual consiste la felicidad verdadera. El bien supremo del hombre se puede decir que es el desarrollo auténtico de su personalidad como ser racional y moral, el recto cultivo de su alma, el bienestar general y armonioso de su vida. Cuando el alma de un hombre se halla en el estado en que debe hallarse, entonces ese hombre es feliz. Al comienzo del *Filebo*, Protarco y Sócrates adoptan, *causa argumenti*, dos posiciones extremas: aunque los dos reconocen que el bien ha de consistir en un estado del alma, Protarco se dispone a mantener que la esencia del bien es el placer, mientras que Sócrates la cifrará en la *sabiduría*. Procede Sócrates a demostrar que el placer, como tal, no puede ser el único y verdadero bien humano, puesto que una vida de puro placer (entiéndase de placer corporal), en la que no tuviesen parte alguna el espíritu, ni la memoria, ni el conocimiento, ni la opinión verdadera, «sería, no una vida humana, sino la vida de un *pulmo marinus* o la de una ostra»¹. Ni el mismo Protarco puede concebir tal vida como deseable para un ser humano. Por otra parte, una vida «de puro espíritu», que careciese en absoluto de placeres corporales, no podría ser el único bien del hombre, aunque el entendimiento sea la parte más excelsa de la naturaleza humana y aunque la actividad intelectual (especialmente la contemplación de las Formas) sea la más alta función del hombre; pues el hombre no es puro intelecto. Por lo tanto, la vida buena para el hombre deberá ser una vida «mixta»: ni exclusivamente espiritual, ni tampoco exclusivamente de placeres sensibles. Así, pues, Platón está dispuesto a admitir los placeres que no van precedidos por el dolor, por ejemplo, los placeres intelectuales^{176 177}, pero también aquellos placeres que consisten en la satisfacción del deseo, con tal que sean inocentes y se goce de ellos con mesura. Lo mismo que la miel y el agua se han de mezclar en debida proporción para que resulte una bebida grata al paladar, de igual modo el sentimiento agradable y la actividad intelectual deben mezclarse en justa proporción para hacer buena la vida del hombre.¹⁷⁸

Ante todo —dice Platón— la vida buena debe incluir los conocimientos del tipo más verdadero: la ciencia exacta de los objetos intemporales. Pero el hombre que sólo se

¹⁷⁴ *Essence*. p. 282.

¹⁷⁵ *Teeteto*, 191 c 8 y sig.; *Fil.* 33 c 8-34 c 2.

¹⁷⁶ 21 c 1-8.

¹⁷⁷ Cfr. 51.

¹⁷⁸ 61 b 4 y sig.

haya familiarizado con las curvas y las líneas exactas y perfectas de la geometría, y que ningún conocimiento tenga de las groseras aproximaciones a ellas que encontramos en la vida diaria, ni siquiera sabrá encontrarse a sí mismo. Por lo tanto, hay que admitir en la mezcla el conocimiento del segundo tipo y no sólo el del primero. Esto no perjudicará a nadie, siempre que todos reconozcan los objetos de ese conocimiento inferior como lo que son, y no tomen las burdas aproximaciones por la verdad exacta. En otros términos, no es preciso volver enteramente la espalda a esta vida mortal y al mundo material para poder vivir la vida verdaderamente buena, sino que se ha de reconocer que este mundo no es el único, ni tampoco el mejor, antes solamente una pobre copia del ideal. (La música, dice Protarco, debe admitirse, «si la vida humana ha de ser vida», a pesar de que, según Sócrates, es una cosa «llena de conjeturas y de imitación» y «falta de puridad»)¹⁷⁹.

Una vez echada ya así toda el «agua» en el recipiente de la mezcla, plantéase la cuestión de saber cuánta «miel» habrá que ponerle. El voto decisivo en esta cuestión del grado del placer pertenece al conocimiento. Ahora que el conocimiento, según Platón, reclamaría de suyo una afinidad con la clase de los placeres «verdaderos» y «sin mezcla»; pero, en cuanto a los demás, el conocimiento aceptará únicamente los que vayan acompañados de salud, espíritu sobrio y toda forma de bondad. Los placeres de la «locura y la maldad» son completamente inadecuados para que les quepa algún lugar en la mezcla.

El secreto de la mezcla que constituye la vida buena es, pues, la medida o proporción: donde ésta es descuidada no se da verdadera mezcla, sino embrollo, revoltijo. El bien es, por tanto, una forma de lo bello, forma que se constituye mediante medida y proporción, de modo que aopperpía, rnAúv y 0)^0 sia serán las tres notas o formas de que conste el bien. El primer puesto correspóndele a la «oportunidad»,! □ Kaίπιον, el segundo a la proporción, belleza o plenitud (!□ aúperpov Ka^ KaAúv Ka^ !□ xekeov Ka^ □kaváv), el tercero al vo^<, ka^ ^póvriai, el cuarto a las □rimipai ka^ xsxvai ka^ Scóai □p0aí, el quinto a los placeres sin mezcla de dolores (impliquen o no la sensación presente), y el sexto a la satisfacción moderada del apetito, naturalmente cuando no entrañe peligro alguno. Tal es, por ende, el verdadero bien del hombre, tal su vida buena, la s^Soapovía; y el motivo que impulsa a procurarla es Eros, el deseo o la aspiración de alcanzar el bien o la felicidad.

El *summum bonum* del hombre, la felicidad, incluye, por supuesto, el conocimiento de Dios —esto es evidente si las Formas son las Ideas de Dios—; y aunque se tome el *Timeo* a la letra y se suponga, por lo mismo, que Dios está separado de las Formas y que las contempla, la propia contemplación de las Formas, contemplación que es un elemento integrante de su felicidad, le haría al hombre semejante a Dios. Aparte que ningún hombre podría ser feliz sin reconocer la operación divina en el mundo. Por lo tanto, Platón puede decir que la felicidad divina es el modelo de la felicidad humana¹⁸⁰. Ahora bien, la felicidad debe alcanzarse mediante la práctica de la virtud, que equivale a hacerse tan semejante a Dios como al hombre le sea posible. Debemos llegar a ser «tan parecidos a Dios como podamos, y esto es también hacemos justos con ayuda de la sabiduría»¹⁸¹. «Los dioses velan con cuidado por aquel cuyo deseo es hacerse justo y semejante a Dios, en la medida en que el hombre pueda conseguir la

¹⁷⁹62 c 1-4.

¹⁸⁰ *Teeteto*, 176 a 5-e 4.

¹⁸¹ *Teeteto*, 176 b 1-3.

semejanza divina mediante la práctica de la virtud.»¹⁸² En las *Leyes* declara Platón que «Dios es la medida de todas las cosas en un sentido mucho más alto que en el que ninguno de los hombres pueda, según se dice, esperarse que lo sea alguna vez». Con

¹⁸²

Rep, 613 a 7-b 1.

esto responde a Protágoras.) «Y quien desee ser grato a Dios ha de parecersele tanto como sea posible y hacerse tal como Él...» A continuación, sigue diciendo que el ofrecer sacrificios a los dioses y elevarles súplicas es «la más noble y la mejor de todas las cosas, y también la más conducente al logro de una vida feliz»; pero indica que los sacrificios de los malvados y de los impíos no son aceptos a los dioses¹⁸³. El culto religioso y la virtud pertenecen, pues, a la felicidad, de tal suerte que, aunque la prosecución de la virtud y la práctica de una vida virtuosa son los medios de lograr la dicha, no se ha de pensar que la virtud misma sea exterior a la felicidad, sino que es parte integrante de ella. El bien del hombre es, ante todo, una condición del alma, y sólo el hombre verdaderamente virtuoso es verdaderamente bueno y verdaderamente feliz.

LA VIRTUD

1. En general, puede decirse que Platón aceptó la identificación socrática de la virtud con el conocimiento. En el *Protágoras*¹⁸⁴ muestra Sócrates, refutando al sofista, que es absurdo decir que la justicia pueda ser impía o la piedad injusta: las distintas virtudes no pueden ser enteramente dispares entre sí. Más aún, el hombre intemperante es aquel que persigue lo que en realidad es nocivo para el hombre, mientras que el temperado se propone lograr lo que es verdaderamente bueno y beneficioso; y como el tratar de conseguir lo verdaderamente bueno y beneficioso es de sabios, y el perseguir lo dañoso es insensatez, resulta que la templanza y la sabiduría no pueden ser del todo dispares. Tampoco puede diferir del todo de la sabiduría el verdadero valor o el coraje; por ejemplo, el mantenerse firme en la línea de batalla, a sabiendas de los peligros a que uno se expone, no significa simple temeridad. Por tanto, tan inseparable es de la sabiduría el coraje como la templanza. Y no es que niegue Platón que hay distintas virtudes, según sus objetos o según las partes del alma cuyos hábitos sean, sino que, para él, todas esas virtudes forman una unidad, en la medida en que son expresiones del mismo conocimiento del bien y del mal. Las distintas virtudes se unifican, pues, en la de la prudencia o conocimiento de lo que es verdaderamente bueno para el hombre y de los medios de alcanzarlo. En el *Menón* se patentiza que, si la virtud es conocimiento o prudencia, es enseñable, y en la *República* se hace ver que sólo el filósofo posee el verdadero conocimiento del bien del hombre. No es el sofista, que se contenta con las nociones «populares» de la virtud, el que puede enseñarla, sino sólo quien la conoce con exactitud, o sea, el filósofo. La doctrina de que la virtud es el conocimiento viene a ser, en realidad, una expresión del hecho de que la bondad no es un término meramente relativo, sino que remite a algo absoluto e inmutable: de lo contrario, no podría ser objeto del conocimiento.

Parece que Platón se aferró a la idea de que la virtud es conocimiento y es enseñable, y también a la idea de que nadie opta por el mal a sabiendas y adrede. Cuando alguien se decide por lo que *de facto* es malo, lo escoge *sub specie boni*: él desea algo que se imagina que es bueno, aunque de hecho, sin saberlo él, sea malo. Platón reconocía ciertamente el carácter obstinado del apetito, que se empeña en llevarse todo por delante, arrastrando de tumbo en tumbo al cochero en su loca carrera por alcanzar lo que le parece ser un bien; pero si el caballo malo vence la resistencia del auriga, esto

¹⁸³ *Leyes*, 715 e 7-717 a 3.

¹⁸⁴ *Protág.*, 330 c 3 y sig.

sólo puede suceder, según los principios de Platón, porque el auriga no conoce el verdadero bien o porque su conocimiento del mismo se lo oscurece pasajeramente el arrebató de la pasión. Acaso parezca que tal doctrina, heredada de Sócrates, no es compatible con la responsabilidad moral, que Platón admite sin duda; pero siempre le quedaría a Platón el recurso de responder que quien sepa qué es lo verdaderamente bueno reconocerá que su juicio estaba tan obnubilado por la pasión, al menos durante algún tiempo, que el bien aparente le parecía el bien verdadero, aunque sí que será responsable de haber permitido a la pasión cegarle tanto el juicio. Y si se objetara que alguien puede escoger deliberadamente el mal por el mal mismo, Platón sólo podría responder que esto equivaldría a que ese hombre dijese: «Mal, sé tú mi bien». Si alguien elige lo que en realidad es malo o nocivo, sabiendo a fin de cuentas que lo es, esto no puede deberse sino a que, a pesar de su conocimiento de que es malo, fija su atención en algún aspecto del objeto que le parece bueno. Será, por cierto, responsable tal vez de fijar en esto su atención, pero, si escoge, únicamente puede hacerlo *sub specie boni*. Cabe que un hombre sepa de sobra que dar muerte a su enemigo le será, en definitiva, perjudicial a sí mismo, y que, sin embargo, prefiera así y todo matarle, porque pone la atención en lo que cree ser el bien inmediato: satisfacer su venganza o lograr un beneficio mediante la desaparición de su enemigo. (Es oportuno advertir aquí que a los griegos les faltó una noción precisa del Bien y de lo Justo y de sus relaciones recíprocas: el asesino puede saber muy bien que el crimen es injusto, pero escoge el cometerlo, como si fuese, en algunos aspectos, un bien. El asesino sabedor de que el crimen es injusto podía saber igualmente, nótese esto, que «injusto» y «malo o nocivo a fin de cuentas» son cosas inseparables, pero tal conocimiento no descartaría el que se atribuyese al acto algún aspecto de «bondad» (es decir, de utilidad o desiderabilidad). Cuando nosotros calificamos algo de «malo» queremos decir con frecuencia que es «injusto», pero cuando Platón decía que nadie escoge voluntariamente hacer lo que sabe que es malo, no quería decir que nadie escoge hacer lo que sabe que es injusto, sino que nadie hará deliberadamente lo que sepa que en todos los aspectos le ha de perjudicar.)

En la *República*¹⁰ considera Platón cuatro virtudes principales o cardinales: la sabiduría (Socpía), el coraje o la fortaleza de ánimo (DvSpsía), la templanza (Scocppooúvri) y la justicia (Amooóvri). La sabiduría es la virtud de la parte racional del alma; el coraje, la de la parte irascible o vehemente; y la templanza consiste en la unión de las partes vehemente y apetitiva bajo el gobierno de la razón. La justicia es una virtud general, que consiste en que cada parte del alma cumpla su propia tarea con la debida armonía.

2. En el *Gorgias* arguye Platón contra la identificación del bien con el placer y del mal con el dolor, y contra la moral del «Superhombre» propuesta por Calicles. Contra Polo, Sócrates ha tratado de hacer ver que cometer una injusticia, por ejemplo, comportarse tiránicamente, es peor que padecer la injusticia, puesto que al cometer la injusticia empeora el alma, y éste es el mal más grave que puede padecer un hombre. Además, el cometer injusticia impunemente es la peor de todas las cosas, pues no hace sino confirmar al alma en el mal, mientras que el castigo puede reformarla. Calicles interrumpe la discusión para protestar, de que Sócrates apele «a las nociones populares y vulgares de la justicia, que no son naturales, sino sólo convencionales»¹¹: hacer el mal quizá sea vergonzoso desde el punto de vista de los convencionalismos sociales, pero esto no pasa de ser una moral gregaria. Los débiles, que son la mayoría, se juntan para restringir a «la especie más fuerte de hombres», y proclaman como justas las acciones que son más convenientes para ellos, miembros del rebaño, y como

injustas las acciones que a ellos les perjudican¹⁸⁵ ¹⁸⁶. En cambio, la Naturaleza muestra, así entre los hombres como entre los animales, que «la justicia consiste en que los superiores gobiernen a los inferiores y posean más que ellos»¹⁸⁷.

Sócrates agradece a Calicles la franqueza con que ha expuesto su opinión de que el poder es la esencia del derecho, pero objeta que, si la mayoría de los débiles rige de hecho tiránicamente a los «fuertes», entonces los débiles son en realidad los más fuertes, y así, según los propios principios de Calicles, obran justicia al imponerse. Y no se vea en esto un simple juego de palabras, porque si Calicles persiste en sostener su repudio de la moral convencional, debe mostrar ahora cómo el fuerte, el individualista brutal y sin escrúpulos, es cualitativamente «mejor» que el hombre gregario y, por eso, tiene derecho a gobernar. Calicles trata de demostrarlo manteniendo que su individualista es más sabio «que toda la ralea de los esclavos y de los inclasificables», y que debe, por ende, gobernar a los inferiores a él y tener más posesiones que ellos. Irritado por la observación de Sócrates de que, en tal caso, el médico debería comer y beber más que nadie y el zapatero tendría que usar unos zapatos mayores que los de cualquier otro, Calicles afirma que lo que él quiere decir es que los que son sabios y animosos en la administración del Estado deben regirlo, y que la justicia consiste en que esos tales posean más bienes que sus súbditos. Picado por la pregunta de Sócrates acerca de si el gobernante deberá gobernarse también a sí mismo, Calicles declara rotundamente que el hombre fuerte puede satisfacer sus deseos y pasiones según le venga en gana. Esto es brindarle una oportunidad a Sócrates, quien compara al hombre ideal de Calicles con un tonel que se va por una hendidura: siempre está llenándose de placer, pero nunca tiene bastante: su vida es vida de buitre marino, no de hombre. Calicles está dispuesto a admitir que el glotón que continuamente satisface su voracidad es feliz, pero se resiste a justificar la vida del libertino, y, al final, se ve forzado a admitir diferencias cualitativas entre los placeres. Esto lleva a la conclusión de que el placer está subordinado al bien, y de que, por lo tanto, la razón debe ser juez de los placeres y no admitirlos más que en la medida en que sean convenientes para la salud, la armonía y el orden del alma y del cuerpo. Así, el hombre verdaderamente bueno y feliz es, no el intemperante, sino el temperado. El intemperante se daña a sí mismo; y Sócrates completa su demostración con el «mito» de la imposibilidad de librarse del juicio después de la muerte¹⁸⁸.

3. Platón rechaza expresamente la máxima según la cual se ha de ser bueno para con los amigos y malo para con los enemigos. Hacer el mal nunca puede ser bueno. En el libro 1 de la *República*, Polemarco propone la teoría de que «es justo hacer el bien a nuestro amigo si es hombre bueno, y dañar a nuestro enemigo si es mal hombre»¹⁸⁹.

¹⁸⁵ *Gorgias*, 482 e 3-5.

¹⁸⁶Es evidente la semejanza con las opiniones de Nietzsche, aunque éste distaba mucho de pensar como el político y licencioso tirano.

¹ ³ 483 d 5-6.

¹⁸⁸ *Gorgias*, 523 y sig.

¹⁸⁹ *Rep.*, 335 a 7-8.

Sócrates (entendiendo por «dañar» el hacer un mal real y no simplemente el castigar —que esto lo juzgaba un remedio—) objeta que dañar es hacer peor, y, respecto a la excelencia humana, esto quiere decir menos justo, de suerte que, según Polemarco, sería propio del hombre justo el hacer peor al hombre injusto. Pero, evidentemente, tal obra es más propia del injusto que del justo.

CAPÍTULO XXIII

EL ESTADO

La teoría política de Platón se desarrolla en íntima conexión con su ética. La vida griega era esencialmente una vida comunal, vivida en el seno de la Ciudad-Estado e inconcebible aparte de la Ciudad, hasta tal punto que a ningún griego genuino se le habría ocurrido nunca que alguien pudiese ser un hombre perfectamente bueno y cabal manteniéndose ajeno por completo al Estado, puesto que sólo en la Sociedad y gracias a ella es posible que el hombre viva como es debido, y la Sociedad significaba para el griego la Ciudad-Estado. El análisis racional de este hecho de la experiencia da por resultado la doctrina de que la Sociedad organizada es una institución «natural», de que el hombre es un animal social por naturaleza, doctrina común a Platón y Aristóteles; la teoría de que la Sociedad sea un mal necesario y coartador del libre desarrollo y auge de la vida humana sería enteramente extraña al griego auténtico. (Claro que no hay que incurrir en el absurdo de representar a la conciencia griega como análoga al instinto de la colmena o del hormiguero, pues el individualismo prevalecía en Grecia por doquier, manifestándose tanto en las guerras de exterminio de unas ciudades-estado contra otras como en las facciones que dividían intestinamente a cada ciudad, por ejemplo con ocasión de las tentativas de algún individuo para establecerse como tirano; mas este individualismo no era una rebelión contra la Sociedad como tal, sino que presuponía la existencia de la misma y la aceptaba como un hecho.) Por consiguiente, para un filósofo como Platón, interesado en todo lo relativo a la felicidad del hombre y a la vida verdaderamente buena para el hombre, era una necesidad imperiosa determinar la genuina naturaleza y la función del Estado. Si todos los ciudadanos fuesen hombres moralmente malos, sería imposible asegurar la bondad del Estado; e inversamente, si el Estado fuese malo, los ciudadanos se hallarían incapaces de vivir conforme se debe.

No era Platón hombre que aceptase la idea de que hay una moral para el individuo y otra para el Estado. Éste se compone de individuos y existe para que los hombres individuales puedan llevar una vida buena; hay un código moral absoluto, que rige a todos los hombres y a todos los Estados: el oportunismo debe doblegarse ante el derecho. Platón no consideraba el Estado como una personalidad o como un organismo que pudiese o debiese desarrollarse sin restricción ninguna, sin tener que atender a la Ley Moral: el Estado no es el árbitro de lo justo y lo injusto, la fuente de su propio código moral y la justificación absoluta de sus propias acciones, sean éstas las que fueren. Tal verdad se expresa claramente en la *República*. Los interlocutores de este diálogo tratan de determinar la naturaleza de la justicia, pero al final del libro 1 declara Sócrates: «Yo no sé qué es la justicia.»¹ Sugiere entonces, en el libro 2,^{190 191} que, si consideran el Estado, verán los mismos caracteres «escritos con trazos mayores y

190

354 c 1.

191

368 e 2-369 a 3.

más fáciles de examinar». Propone, pues, «que indagemos cuál sea la naturaleza de la justicia y de la injusticia tales como aparecen primero en el Estado y, en segundo lugar; en el individuo, procediendo de lo mayor a lo menor y comparándolo». Esto implica, obviamente, que los principios de la justicia son los mismos para el individuo que para el Estado. Si el individuo vive su vida como miembro del Estado, y si la justicia del uno y del otro está determinada por la justicia ideal, bien se ve que ni el individuo ni el Estado se libran del sometimiento al código eterno de la justicia.

Ahora bien, es totalmente evidente que ninguna Constitución ni gobierno alguno de los de la realidad encarnan el principio ideal de la justicia; pero lo que le interesaba a Platón no era ver lo que son los Estados empíricos, sino lo que el Estado debería ser, y así, en el diálogo *República* se propone descubrir el Estado Ideal, a cuyo modelo todo Estado de los de la realidad debería conformarse en la medida de lo posible. Ciertamente que en la obra de su vejez, las *Leyes*, hace algunas concesiones a lo realizable, pero su designio general siguió siendo el de establecer la norma o el ideal, y si los Estados empíricos no se conformasen al ideal, ¡tanto peor para ellos! Platón estaba profundamente convencido de que el dirigir el Estado es, o debería ser, una ciencia; el hombre de Estado, para serlo verdaderamente, debe saber qué es el Estado y en qué ha de consistir su vida; de lo contrario, corre el peligro de hacer naufragar al Estado y a sus conciudadanos y de revelarse no como un hombre de Estado sino como un «político» inhábil. La experiencia le había enseñado que los Estados existentes eran defectuosos, y volvió las espaldas a la vida política práctica, aunque sin perder la esperanza de sembrar las simientes del verdadero arte de gobernar en aquellos que se confiaban a su dirección. Habla Platón en la *Carta 7ª* de su triste experiencia, primero con la oligarquía del 404 y después con la democracia restaurada, y añade: «El resultado fue que yo, que al principio había estado lleno de ilusiones por la carrera política, cuando paré mientes en el torbellino de la vida pública y percibí el incesante agitarse de sus tornadizas corrientes, acabé por sentir vértigo... y comprendí, por fin, que todos los Estados que existen en la actualidad se hallan, sin excepción, mal gobernados: sus constituciones apenas tienen remedio, como no sea mediante algún plan milagroso acompañado de la buena suerte. En consecuencia, me vi forzado a decir, como alabanza a la buena filosofía, que ella sola nos pone en situación ventajosa, desde la cual podemos discernir en todos los casos lo que es justo para las comunidades y para los individuos, y que, por lo tanto, la raza humana no se librará de males hasta que, o bien la raza de los puros y auténticos filósofos adquiera la autoridad política, o bien la clase de los que tienen el poder en las ciudades sea movida, por algún favor de la providencia, a convertirse en verdaderos filósofos.»³

Delinearé aquí en sus rasgos principales la teoría política de Platón, primero tal como aparece en las *República*, y después en el *Político* y en las *Leyes*.

LA REPÚBLICA

1. El Estado existe para servir a las necesidades de los hombres. Los hombres no son independientes unos de otros, sino que necesitan la ayuda y la cooperación de los demás en la producción de todo lo que hace falta para la vida. De ahí que se reúnan y asocien en un mismo lugar, «y dan a esta morada común el nombre de Ciudad»¹⁹². El fin originario de la ciudad es, pues, un fin económico, y de él se sigue el principio de la

¹⁹²*Rep.*, 369 c 1-4.

³ *Ep.*, 7, 325 d 6-326 b 4.

división y especialización del trabajo. Los talentos y dotes naturales difieren con las gentes, que los tienen para servir de diversos modos a la comunidad: la obra de un hombre será superior en calidad y también en cantidad si ese hombre trabaja en una sola ocupación y ésta es la más apropiada a sus dones naturales. El labrador no se fabricará su arado ni su azada, sino que todos sus aperos los harán otros para él: quienes estén especializados en la producción de tales instrumentos. Así, la existencia del Estado, que de momento se considera desde el punto de vista económico, requerirá que haya granjeros, tejedores, zapateros, carpinteros, herreros, pastores, mercaderes, tenderos, obreros asalariados, etc. Pero estas gentes llevarán una vida muy ruda. Si ha de haber una ciudad «lujosa», hace falta algo más: aparecerán los músicos, los poetas, los preceptores, los enfermeros, los barberos, los cocineros, los pasteleros, etc. Y, con el aumento de la población, consecuencia del creciente lujo de la ciudad, el territorio será ya insuficiente para las necesidades de la misma y tendrán que ser anexionados algunos territorios de la ciudad vecina. De este modo, Platón halla el origen de la guerra en una causa económica. (Ni que decir tiene que las observaciones de Platón no han de entenderse como una justificación de la guerra agresiva; acerca de esto véanse los párrafos que a la guerra dedica en las *Leyes*.)

2. Mas, si la guerra ha de continuarse, entonces, según el principio de la división y especialización del trabajo, deberá haber una clase especial de guardianes del Estado, cuyo cometido sea exclusivamente dirigir la guerra. Estos guardianes tendrán que ser valerosos, dotados del elemento *dugoslsg* pero deberán ser también filósofos, en el sentido de que habrán de saber quiénes son los verdaderos enemigos del Estado. Y si el ejercicio de sus funciones de guardianes ha de basarse en el conocimiento, entonces deberán someterse a algún proceso educativo. Empezará éste con la música e incluirá las narraciones legendarias. Pero —advierte Platón— no se permitirá sino con mucho tiento que los niños del Estado reciban en sus espíritus, precisamente a esa edad, que es la más impresionable, opiniones contrarias a las que deberán tener cuando hayan llegado a hacerse hombres¹⁹³. Por lo tanto, las leyendas que a propósito de los dioses relatan Hesíodo y Homero, no se les enseñarán a los niños, ni serán siquiera admitidas en el Estado, puesto que pintan a los dioses como entregados a groseras inmoralidades, adoptando varias formas y disfraces, etcétera. Es asimismo intolerable y no se debe admitir la afirmación de que los dioses tenían por cosa corriente violar los juramentos y pactos. A Dios se le debe representar no como autor de todas las cosas, de las buenas y de las malas, sino sólo de las que son buenas¹⁹⁴.

Nótese que, aunque Sócrates comienza la discusión fijando el origen del Estado en la necesidad de satisfacer los varios deseos connaturales al hombre, y aunque afirma el origen económico del Estado, su interés pasa a centrarse en seguida sobre el problema de la educación. El Estado no existe simplemente para cubrir las necesidades económicas del hombre (pues éste no es, sin más, el *homo wcononaicus*), sino para hacerle feliz, para que el hombre pueda desenvolverse llevando una vida recta, de acuerdo con los principios de la justicia. De aquí la necesidad de la educación, puesto que los miembros del Estado son seres racionales. Mas no hay educación alguna que lo sea de veras si no es una educación para la verdad y para el bien. Quienes rigen la vida del Estado y determinan los principios de la educación y distribuyen las tareas dentro del Estado a sus diferentes miembros han de saber qué es lo realmente

¹⁹³ 3 778 a 12-c 5.

¹⁹⁴ 380 a 5-c 3.

verdadero y bueno —en otras palabras: deben ser filósofos—. Este gran afán por la verdad es lo que le lleva a Platón a hacer la proposición —bastante curiosa para nuestra mentalidad— de que se excluya del Estado ideal a los poetas y a los dramaturgos. Y no es que Platón sea ciego respecto a las bellezas de Homero o de Sófocles; al contrario, es precisamente el uso que los poetas hacen de bellas palabras e imágenes lo que les vuelve tan peligrosos a los ojos de Platón. La belleza y los encantos de sus palabras son, por así decirlo, el azúcar que disimula el veneno que los incautos ingieren. El interés de Platón es primordialmente ético: por eso se opone a la manera como hablan los poetas acerca de los dioses y como los fingen con caracteres inmorales, etcétera. Sólo se admitirá a los poetas en el Estado ideal a condición de que propongan ejemplos de buenas costumbres morales, y, en general, la poesía épica y la dramática serán desterradas del Estado, mientras que la lírica se consentirá únicamente bajo la estricta censura de las autoridades estatales. Determinadas armonías (los modos lidio y jonio) habrán de excluirse, por afeminados y propios de francachelas y embriagueces. (Nosotros podemos pensar que Platón exageró los perniciosos resultados que se seguirían de la admisión de las grandes obras de la literatura griega, pero el principio que le animaba deben aceptarlo todos los que crean de veras en una ley moral objetiva, aun cuando disientan quizá sobre las aplicaciones concretas de tal principio. Porque, si se admite la existencia del alma y de un código moral absoluto, las autoridades públicas tienen el deber de impedir la ruina de la moral entre los miembros del Estado, valiéndose para impedirla de unos medios que no acarreen mayores males aún. Hablar de «los derechos absolutos del arte» es, sencillamente, un contrasentido, y Platón estaba desde luego en lo cierto al no dejarse engañar por tan absurdas consideraciones.)

Junto con la música, la gimnasia tendrá también su parte en la educación de los jóvenes ciudadanos del Estado. El cuidado del cuerpo, tratándose de los que habrán de ser los custodios del Estado y los atletas de la guerra, será de carácter ascético: un «sistema sencillo y moderado», calculado no con miras a obtener pesados atletas que «se pasen la vida durmiendo y estén expuestos a las peores enfermedades en cuanto abandonen, por poco que sea, su régimen habitual», sino más bien unos «atletas aguerridos, que han de ser cual perros guardianes bien despiertos y agudísimos de vista y oído»⁷. (Con estas proposiciones, de que el Estado eduque física y mentalmente a la juventud, se anticipa Platón a lo que hoy día hemos visto realizarse en gran escala y sabemos por experiencia que puede supeditarse tanto a malos como a buenos fines. Mas éste es el sino, en definitiva, de la mayor parte de los programas prácticos en el terreno de la política, a saber, que así como se puede hacer uso de ellos para el bien del Estado, o sea, para su verdadero beneficio, así también se puede abusar de ellos, aplicándolos de un modo que en realidad únicamente perjudique al Estado. Platón lo sabía muy bien, y la selección de los dirigentes del Estado fue para él materia de gran desvelo.)

3. Tenemos, pues, hasta aquí, en el Estado dos grandes clases de ciudadanos: la inferior, de los artesanos, y la superior, de los guardianes. ¿Quiénes deberán ser los que gobiernen? Se les escogerá cuidadosamente —dice Platón— en la clase de los guardianes. No han de ser jóvenes: deben ser los hombres mejores de su clase, inteligentes y fuertes, solícitos del bien del Estado, amantes de él, y que procuren los intereses públicos como idénticos a los suyos propios —en el sentido, va se entiende, de que persigan los verdaderos intereses del Estado, sin cuidarse de sus propias ventajas

o desventajas personales—¹⁹⁵. Por tanto, quienes desde la infancia se hayan distinguido en hacer siempre lo mejor para el Estado, sin haberse desviado nunca de esta línea de conducta, serán elegidos para gobernar: serán los guardianes perfectos, los únicos que, en realidad, merezcan el título de «guardianes». Los demás, que hasta aquí han sido denominados guardianes, llevarán en adelante el de «auxiliares», consistiendo su tarea en apoyar las decisiones de los gobernantes¹⁹⁶. (De la educación de éstos trataré en breve.)

Por consiguiente, el Estado ideal constará de tres grandes clases de ciudadanos (con lo que se excluye a los esclavos, de los que se hablará después): en el fondo, los artesanos; sobre éstos los «auxiliares» o clase militar; y, por cima de todos, los «guardianes» o el guardián. Empero, aunque los auxiliares ocupen una posición más honrosa que los artesanos, no deben comportarse como bestias salvajes que hagan presa en los que están por debajo de ellos, sino que, aun cuando son más fuertes que sus conciudadanos, serán también sus aliados y amigos, y así, es necesarísimo asegurarles una educación y un género de vida adecuados: tendrán un hogar común y vivirán todos juntos, como los soldados en un campamento; oro y plata ni los manejarán ni los tocarán siquiera. «Y esto será su salvación y la del Estado.»¹⁹⁷ ¹⁹⁸ Pues si empiezan alguna vez a amasar dineros, se transformarán muy pronto en tiranos.

4. Recuérdese que Platón se proponía, al comienzo del diálogo, determinar la naturaleza de la justicia, y que habiendo hallado difícil la tarea, sugirió que podría comprenderse mejor lo que es la justicia examinándola tal como existe en el Estado. Llegada la discusión a este punto, una vez se han delineado las distintas clases de ciudadanos de que el Estado consta, es ya posible considerar la justicia en el Estado. La sabiduría del Estado reside en la reducida clase de los gobernantes o guardianes; el coraje o la valentía del Estado, en los auxiliares; el temple o la templanza del Estado consiste en la conveniente subordinación de los gobernados a los gobernantes; la justicia del Estado, en que cada ciudadano se ocupe de la tarea que le corresponde, sin interferirse en la de los demás. Así como el individuo es justo cuando todos los elementos de su alma funcionan en la debida armonía y con la subordinación propia de lo inferior a lo superior, así también el Estado es justo y conforme a derecho cuando todas las clases y los individuos que las componen cumplen debidamente sus cometidos. Por otro lado, la injusticia política consiste en el espíritu de la ingerencia y la perturbación, que mueve a una clase a entrometerse en las tareas de otra.¹¹

5. En el libro 5 de la *República* expone Platón el famoso programa de la «comunidad» de mujeres e hijos. A las hembras se las ha de educar como a los varones: en el Estado ideal no se contentarán con estarse en casa y ocuparse del niño, sino que serán

¹⁹⁵412 c 9-413 c 7.

¹⁹⁶ 414 b 1-6.

¹⁹⁷ 417 a 5-6.

¹⁹⁸ 433 a 1 y sig.

instruidas en la música, la gimnasia y la disciplina militar, exactamente igual que los hombres. La razón de esto es que los hombres y las mujeres sólo se diferencian por las distintas funciones que desempeñan en punto a la propagación de la especie. Ciertamente que la mujer es más débil que el hombre, pero, por lo demás, en ambos sexos se encuentran análogos dones naturales, y, por lo que concierne a su naturaleza, la mujer puede ser admitida a todas las carreras que le están abiertas al hombre, inclusive a la del guerrear. Se seleccionará a las mujeres debidamente calificadas para que compartan la vida y las ocupaciones oficiales de los guardianes del Estado. Basándose en principios eugénicos, piensa Platón que las relaciones conyugales de los ciudadanos, sobre todo las de los pertenecientes a las clases más altas, deben ser controladas por el Estado. Así, las uniones entre los guardianes o entre los auxiliares deberán estar bajo el control de los magistrados, a fin de que pueda relevarse a aquéllos eficientemente de sus obligaciones oficiales y también para obtener la mejor prole posible, prole a la que se criará en una casa de maternidad del Estado. Mas adviértase que Platón no propone en modo alguno la total comunidad de mujeres en el sentido del promiscuo «amor libre».

La clase de los artesanos conserva la propiedad privada y la familia: sólo en las dos clases superiores deben suprimirse ambas cosas, y ello por el bien del Estado. En cuanto a los matrimonios de los guardianes y de los auxiliares, han de combinarse muy estrictamente: se unirán a las mujeres que les sean prescritas por los magistrados competentes, y tendrán relaciones sexuales con ellas y engendrarán hijos en épocas determinadas de antemano, y no fuera de esos tiempos. Si tuvieren relaciones con mujeres fuera de los límites prescritos y de esas relaciones nacieran hijos, se insinúa, por lo menos, que tales criaturas habrán de ser eliminadas¹². Los vástagos de las clases superiores que sean incapaces de llevar la vida de esas clases, pero que hayan nacido «legítimamente», serán relegados a la clase de los artesanos.

(Las propuestas de Platón en esta materia son aborrecibles para todo auténtico cristiano. Sus intenciones eran, desde luego, excelentes, ya que deseaba mejorar lo más posible la raza humana; pero sus buenos deseos le llevaron a concebir unas medidas que son forzosamente inaceptables y repugnan a cuantos se atengan a los principios cristianos en lo tocante al valor de la persona y a la santidad de la vida humana. Por lo demás, no se sigue de ningún modo que lo que dé buenos resultados al aplicarse a la cría de animales, los tenga que dar igualmente si se aplica a la raza humana, pues el hombre tiene un alma racional que no depende intrínsecamente de la materia sino que es creación directa de Dios Todopoderoso. ¿Acompaña siempre acaso un alma bella a un hermoso cuerpo o un buen carácter a un cuerpo fornido? Además, aunque tales medidas diesen resultado —y ¿qué significa aquí «dar resultado»?— tratándose de la raza humana, no por ello tendría derecho el Gobierno a aplicarlas. Quienes hoy día siguen o desearían seguir en esto los pasos de Platón, recomendando, por ejemplo, la esterilización obligatoria de los deficientes o tarados, no tienen, piénsese bien, la excusa, que Platón tenía, de vivir en una época anterior a la aparición de los principios e ideales cristianos.)

6. Respondiendo a la objeción de que ninguna ciudad puede organizarse, en la práctica, según los planes que acaba de proponer, «Sócrates» replica que no es de esperar que un ideal haya de realizarse, de hecho, a la perfección. Sin embargo, pregunta cuál es el cambio más pequeño que capacitaría a un Estado para adoptar la forma de Constitución propuesta, y menciona uno —ni pequeño ni fácil—, a saber: confiar el poder al filósofo-rey. El principio en que se basa el gobierno democrático es, según Platón, absurdo: el dirigente debe gobernar en virtud de su conocimiento, y este

¹² 461 c 4-7.

conocimiento debe ser el de la verdad. El hombre que posee el conocimiento de la verdad es el filósofo genuino. Platón ilustra este punto mediante el símil del barco, con su capitán y su tripulación¹⁹⁹. Se nos pide que imaginemos un barco «cuyo capitán es más alto y más fuerte que todo el resto de la tripulación, pero es también ligeramente sordo y corto de vista, y su conocimiento del arte de navegar no mucho mejor que su vista y su oído». Los tripulantes se amotinan, se apoderan del navío y «bebiendo y dándose a la juerga continúan su viaje, con el resultado que podría esperarse de ellos». ¡No tienen ni idea del arte de pilotar ni de lo que debe ser un auténtico piloto! Así, la objeción que pone Platón a las democracias del tipo de la ateniense es la de que en ellas los políticos no tienen ni idea de lo que se traen entre manos, y cuando al pueblo le viene en gana se desembaraza de los políticos que están en funciones y se comporta como si para conducir bien el navío del Estado no hiciesen falta conocimientos especiales. Esta manera insensata, ignorante y «a lo que venga» de llevar los asuntos del Estado, propone Platón que sea sustituida por el gobierno del filósofo-rey, es decir, del hombre que sepa en realidad cuál es la ruta que debe seguir el navío del Estado y pueda ayudarle a superar las tempestades y las dificultades de todo género que vaya encontrando durante el viaje. El filósofo será el fruto más exquisito de la educación dada por el Estado: a él y sólo a él compete trazar, por así decirlo, el diseño concreto del Estado ideal y dirigir su realización, porque él frecuenta el mundo de las Formas y puede tomarlas por modelo para formar el Estado real²⁰⁰.

Los escogidos como candidatos o posibles gobernantes serán instruidos, no sólo en armonía musical y en gimnástica, sino también en matemáticas y en astronomía. Pero la instrucción matemática no se les dará simplemente con miras a capacitarles para hacer los cálculos que todos han de aprender a hacer, sino sobre todo con vistas a capacitarles para la aprehensión de los objetos inteligibles, o sea, no «en el espíritu propio de los mercaderes y los comerciantes, con miras a comprar y vender», ni tampoco solamente para los usos militares, sino, más que nada, a fin de que puedan remontarse «del devenir a la verdad y al ser»²⁰¹, para que puedan ser guiados hacia la verdad y adquieran el espíritu de la filosofía²⁰². Mas toda esta instrucción será meramente un prelude introductorio en la dialéctica, por la cual el hombre parte al descubrimiento del Ser absoluto mediante la luz de la sola razón y sin ninguna asistencia de los sentidos, hasta que «llega al fin a contemplar el Bien absoluto en visión intelectual y alcanza allí el límite supremo del mundo inteligible»²⁰³. Habrá ascendido, pues, todos los escalones de la «Línea». Por lo tanto, los escogidos para dirigir el Estado, o, más bien, los seleccionados como candidatos a la posición de guardianes, aquellos que son «sanos de cuerpo y de espíritu» y dotados de valor, pasarán gradualmente por este curso educativo, y los que al llegar a la edad de treinta años hayan dado pruebas satisfactorias de sí serán destinados a recibir la instrucción especial de la dialéctica. Transcurridos cinco años de tal estudio, «se les enviará al interior de la caverna y se les confiará algún cargo militar o de los otros que los jóvenes pueden desempeñar», con el fin de que vayan adquiriendo la necesaria experiencia de la vida y den pruebas de sí, cuando les asalten diversas tentaciones, «se

¹⁹⁹ 488 a 1-489 a 2.

²⁰⁰ Platón, como Sócrates, consideraba irracional y absurda la práctica «democrática» de elegir los magistrados, los generales, etc., echando a suertes o por su habilidad retórica.

²⁰¹ 525 B 11-c 6.

²⁰² 527 b 9-11.

²⁰³ 532 a 7-b 2.

mantendrán firmes o flaquearán»²⁰⁴. Esta probación durará quince años, y, después de ella, los que se hayan distinguido superándola (que tendrán ya cincuenta años) habrán llegado a la época «en la que deben levantar los ojos del alma hacia la luz universal, que ilumina todas las cosas, y contemplar el Bien absoluto, porque éste es el modelo al que han de atenerse en la ordenación del Estado y de las vidas de los individuos, así como en la ordenación del resto de sus propias vidas, haciendo de la filosofía su ocupación principal; pero cuando les llega su turno manejan también la política y gobiernan para el bien público, no como si hiciesen una gran cosa, sino por necesidad; y una vez hayan educado a otros semejantes a ellos y les hayan cedido el puesto para que gobiernen el Estado, partirán hacia las Islas de los Bienaventurados y morarán allí, y la Ciudad les dedicará monumentos públicos y les rendirá honores y sacrificios, si el oráculo pitio lo consiente, como a semidioses, y, en todo caso, como a hombres divinos y benditos»²⁰⁵.

7. En los libros 8 y 9 de la *República* expone Platón una especie de filosofía de la historia. El Estado perfecto es el Estado aristocrático; pero, cuando las dos clases superiores se conchaban para repartirse la propiedad de los restantes ciudadanos y reducir a éstos prácticamente a la esclavitud, la aristocracia se convierte en timocracia, sistema que representa el predominio del elemento brioso o vehemente. En seguida aumenta el afán de allegar riquezas, hasta que la timocracia se transforma en oligarquía y el poder político viene a depender de la riqueza de los propietarios. Va aumentando así, y se va empobreciendo cada vez más, la clase de los ciudadanos sojuzgados por los oligarcas, hasta que, finalmente, los pobres expulsan a los ricos y establecen la democracia. Pero el desmedido amor a la libertad, que es característico de la democracia, conduce, por reacción, a la tiranía. Al principio, el cabecilla popular obtiene, con especiosos pretextos, que se le permita ir rodeado de guardaespaldas; después, dejándose ya de disimulos, da un golpe de Estado y se convierte en tirano. Lo mismo que el filósofo, en quien reina la razón, es el más feliz de los hombres, así también el Estado aristocrático es el mejor y el más feliz de los Estados; y lo mismo que el déspota tiránico, esclavo de la ambición y de las pasiones, es el peor y el más desgraciado de los hombres, así el Estado gobernado por el tirano es el peor y el más desdichado de los Estados.

EL HOMBRE DE ESTADO (EL POLÍTICO)

1. Hacia el final del *Político* hace ver Platón que la ciencia de la política, la ciencia del gobernar, no puede identificarse con el arte del general ni con el del juez, pues estas artes son auxiliares, actuando el general como ministro del gobernante y dando el juez sus sentencias según las leyes establecidas por el legislador. La ciencia soberana ha de ser, por consiguiente, superior a todas esas ciencias y artes particulares, y se la puede definir como «aquella ciencia común que está por encima de todas las demás y custodia las leyes y cuanto hay en el Estado, vinculándolo todo de manera que forme en verdad un solo conjunto»²⁰⁶. Esta ciencia propia del monarca o gobernante se distingue de la tiranía en que esta última estriba únicamente en la coerción, mientras que la regla del verdadero rey y hombre de Estado es «la dirección voluntaria de los bípedos dotados de

²⁰⁴ 539 e 2-540 a 2.

²⁰⁵ 540a7-c2.

²⁰⁶ 305 e 2-4.

voluntad»²⁰⁷.

2. «No son muchas las personas, tengan las cualidades que tuvieran, que puedan alcanzar la sabiduría política u ordenar sabiamente un Estado», sino que «el verdadero gobierno lo ha de formar o un grupo escaso o un individuo solo»²⁰⁸, y el ideal sería que el gobernante o los gobernantes legislaran para cada caso concreto. Platón insiste en que las leyes deberían cambiarse o modificarse según las circunstancias lo exigieran, y que ningún supersticioso respeto a la tradición debería impedir aplicarlas razonablemente a las nuevas situaciones de los asuntos y a las necesidades actuales. Tan absurdo sería empeñarse en mantener la vigencia de unas leyes anticuadas ya para las nuevas circunstancias como el que un médico quisiera seguir obligando a su paciente a observar la misma dieta aun cuando las nuevas condiciones de su salud exigiesen otro régimen distinto. Mas como el ideal mencionado requeriría un saber y una competencia más divinos que humanos, tenemos que contentarnos con un sustitutivo, es decir, con la dictadura de la Ley: el gobernante administrará el Estado ateniéndose a una Ley fija. Esta Ley habrá de ser soberana absoluta, y el hombre público que la viole será condenado a muerte²⁰⁹.

3. El gobierno puede estar en manos de uno, de unos cuantos o de muchos. Si hablamos de gobiernos bien ordenados, entonces el de uno solo, la monarquía, es el mejor (prescindiendo ya de su forma ideal, de aquella en la que el monarca legisla para cada caso concreto); el segundo en bondad es el gobierno de unos pocos, y el de muchos es el peor. Así pues, según Platón, la democracia es «el peor de todos los gobiernos que tienen ley, y el mejor de todos los que no la tienen», porque «el gobierno que está en manos de muchos es a todas luces débil e incapaz de hacer un gran bien o un gran mal si se le compara con los otros gobiernos, pues, en semejante Estado, las funciones se reparten entre mucha gente»²¹⁰.

4. Lo que pensaría Platón de los dictadores demagogos se deduce claramente de sus juicios contra los tiranos, así como de sus observaciones sobre los políticos faltos de saber y a los que se debería llamar «partidarios». Éstos son «ensalzadores de los ídolos más monstruosos y ellos mismos son ídolos; y, por su grandísimo arte de imitar y embaucar como magos, son también los sofistas por excelencia»²¹¹.

LAS LEYES

1. En la composición de las *Leyes* diríase que a Platón le influyeron sus experiencias personales. Así, afirma que tal vez se darían las mejores condiciones para establecer la Constitución ideal si el político ilustrado se encontrara con un tirano o soberano ilustrado también y benévolo, ya que entonces el déspota se hallaría en situación de poder poner en práctica las reformas que aquél le sugiriese²¹². La infortunada experiencia de Platón en Siracusa le hizo comprender quizá que, por lo menos, había más esperanza de llevar a cabo las reformas constitucionales que pedía si su implantación se intentaba en una ciudad regida por un solo hombre que en una

²⁰⁷ 276 e 10-12

²⁰⁸ 297 b 7-c 2.

²⁰⁹ 297 e 1-5.

²¹⁰ 3 03 a 2-8.

²¹¹ 3 03 b 8-c 5.

²¹² 709 d 10-710 b 9.

democracia como Atenas. Además, a Platón le influyó notoriamente la historia de Atenas, con su elevación al rango de imperio comercial y marítimo y su caída por la guerra del Peloponesio. De ahí que en el libro 4 de las *Leyes* estipule que la ciudad esté situada a unos ochenta estadios del mar —y aun esta distancia (unos 15 Km.) le parece poca—, o sea, que el Estado deberá ser un Estado agrícola y no comerciante, una comunidad productora y no importadora. El prejuicio griego contra el tráfico y el comercio sale a relucir en sus palabras de que «el mar es bastante grato como diaria compañía, pero tiene un no sé qué de amargo y salobre, pues llena las calles de mercaderes y tenderos, y engendra en los ánimos de los hombres hábitos de desconfianza y de mentira, haciendo que el Estado sea poco de fiar e inamistoso a la vez para sus propios ciudadanos y también para el resto de los hombres²¹³.

2. El Estado debe ser una auténtica «administración». La democracia, la oligarquía y la tiranía son todas indeseables, porque son Estados clasistas y sus leyes se aprueban en bien de las clases particulares respectivas y no para el provecho de la Ciudad entera. Los Estados que tales leyes tienen no son, en realidad, auténticos sistemas de sana administración, sino facciones o partidos, y su noción de la justicia carece simplemente de significado²¹⁴. A nadie se le debe confiar el gobierno por consideraciones de alcurnia o de riqueza, sino sólo porque personalmente tenga carácter y cualidades para gobernar, y los gobernantes han de estar sometidos a la ley. «El Estado en el que la Ley se halla por encima de los gobernantes y éstos son súbditos de ella, florece próspero y dichoso, con todas las bendiciones de los dioses.» Platón subraya aquí de nuevo lo que había dicho ya en el *Político*.

El Estado existe, por consiguiente, no para el bien de una clase determinada de hombres, sino para que todos los ciudadanos vivan conforme es debido, y en las *Leyes* reafirma Platón inequívocamente su convicción respecto a la importancia del alma y de sus tendencias: «De cuantas cosas posee el hombre, próximo a los dioses, su alma es la más divina y su más verdadero bien», y «todo el oro que hay sobre la tierra o debajo de ella no es bastante para cambiarlo por la virtud»²¹⁵.

3. No tenía Platón mucho que ver con Estados enormes, y así fija el número de los ciudadanos en 5.040, cantidad que «puede dividirse exactamente por cincuenta y nueve divisores» y «proporcionará cifras para la guerra y para la paz, y para todos los contratos y transacciones, incluidos los impuestos y los lotes»²¹⁶. Pero, aunque Platón habla de 5.040 «ciudadanos», habla también de 5.040 casas, lo cual supondría que la ciudad constase de 5.040 familias, y no individuos. Sea como fuere, los ciudadanos poseerán casa y tierra, pues, aunque Platón mantiene expresamente que el ideal sería el comunismo, sin embargo, en las *Leyes*, legisla adaptándose más a la práctica. Al mismo tiempo, considera las eventualidades del auge de un Estado rico y comercial. Por ejemplo, los ciudadanos deberán tener una moneda que circule solamente entre ellos y no sea aceptada por el resto de la humanidad²¹⁷.

4. Platón se ocupa extensamente en el asunto de la designación y las funciones de los distintos magistrados. Me contentaré con mencionar uno o dos puntos. Por ejemplo, habrá treinta y siete guardianes de la ley (vogocptúaKsc), que tendrán no menos de

²¹³7 05 a 2-7.

²¹⁴7 1 5 a 8-b 6.

²¹⁵726 a 2-3, 728 a 4-5.

²¹⁶737 e 1-738 b 1.

³¹ 742 a 5-6.

cincuenta años al ser elegidos y ocuparán sus cargos, a lo sumo, hasta los setenta. «Todos cuantos sean soldados de a pie o de a caballo, o hayan tomado parte en la guerra durante el período de su servicio militar, participarán en la elección de los magistrados.»²¹⁸ Habrá también un Consejo de 360 miembros, asimismo electos: 90 por cada clase; la votación se organizará, naturalmente, de manera que no sea probable que salgan elegidos los partidarios de las opiniones más extremadas. Habrá cierto número de ministros, tales como los que se cuiden de la música y de la gimnasia (dos ministros para cada una), uno que atienda a la educación, otro que presida los certámenes... Pero el ministro más importante será el encargado de velar por la educación, cuidándose de dirigir a los jóvenes, varones y hembras, y deberá tener, por lo menos, cincuenta años de edad y ser «padre de hijos legalmente engendrados, de ambos sexos, o siquiera de uno. El elegido y quien lo elige han de considerar que éste es el más importante de todos los cargos principales del Estado»; el legislador no debe permitir que la educación de los jóvenes pase a ser un problema secundario o accidental²¹⁹.

5. Habrá un comité de mujeres que controle a las parejas de casados durante diez años a partir del matrimonio. Si una pareja no hubiere tenido ningún hijo durante ese tiempo, el comité gestionará el divorcio de los cónyuges. Los hombres están obligados a casarse entre los treinta y los treinta y cinco años; las doncellas entre los dieciséis y los veinte (o los dieciocho, dice después). Las violaciones de la fidelidad conyugal serán punibles. Los varones harán el servicio militar entre los veinte y los sesenta años. Ningún hombre podrá desempeñar cargos públicos antes de tener treinta años, y ninguna mujer antes de los cuarenta. Las medidas pertinentes al control de las relaciones matrimoniales por el Estado difícilmente serán aceptables para nosotros, pero Platón las consideraba, sin duda, como las consecuencias lógicas de su convicción de que «el novio y la novia deben tener en cuenta que, si se casan, es para dar al Estado los mejores y más hermosos ejemplares de hijos que les sea posible engendrar»²²⁰.

6. En el libro 7, habló Platón de la educación y de sus métodos. Piensa hasta en los niños de pecho, que deberán ser arrullados frecuentemente, pues esto calma las emociones y produce «paz y tranquilidad en el alma»²²¹. Desde los tres hasta los seis años, niños y niñas jugarán juntos en los templos, vigilados por niñeras, y a partir de los seis años se les separará y a cada sexo se le educará aparte, por más que Platón no abandona del todo su parecer de que a las chicas se les ha de dar más o menos la misma educación que a los muchachos. Se les enseñará y ejercitará en la gimnasia y en la música, pero atendiendo sobre todo a esta última disciplina; y se compondrá para ellos una antología poética estatal. Habrá que construir escuelas y se las proveerá de profesores (extranjeros) a sueldo. Los adolescentes irán cada día a esas escuelas, donde recibirán instrucción no sólo gimnástica y musical, sino también de aritmética elemental, astronomía, etcétera.

7. Legisla Platón sobre las actividades religiosas del Estado. Habrá una función religiosa cada día, para que «al menos un magistrado ofrezca diariamente sacrificio a algún dios o semidios en favor de la ciudad, de los ciudadanos y de sus bienes»²²². Legisla también sobre la

218 753 b 4-7.

219 765 d 5-766 a 7.

220 7 83 d 8-e 1.

221 7 90 c 5-791 b 2.

222 828 b 2-3.

agricultura, y establece asimismo un código penal. Respecto a este último, Platón insiste en que se debe tener en cuenta el estado psíquico del reo. Su distinción entre p^a(3ij □Sucia²²³ es bastante equivalente a la nuestra entre la acción civil y la criminal:

8. En el libro 10, expone Platón su famoso programa de castigo al ateísmo y a la herejía. Decir que el universo es producto de la agitación de elementos corpóreos carentes de inteligencia, es ateísmo. Contra tal tesis arguye Platón que no puede menos de haber una fuente del movimiento y que, a fin de cuentas, hemos de admitir un principio que se mueve por sí mismo, que es el espíritu o el alma. De aquí que el alma o el espíritu sea la fuente del movimiento cósmico. (Platón declara que tiene que haber más de un alma responsable del universo — puesto que en éste se dan el desorden y la irregularidad además del orden—, y que puede que sean más de dos esos principios.)

Perniciosa herejía es la de decir que los dioses son indiferentes con respecto al hombre²²⁴. Contra esto arguye Platón:

- a) A los dioses no puede faltarles el poder necesario para prestar atención a las cosas pequeñas.
- b) No se concibe que Dios sea tan perezoso o esté tan hastiado, como para no ocuparse en detalles. Aun los artifices humanos se cuidan de los detalles.
- c) La Providencia no implica «interferencia» con la Ley. La justicia divina se realizará, en todo caso, a lo largo de sucesivas vidas de los mortales.

Otra herejía todavía peor es la opinión de que los dioses son venales, de que por medio de ofrendas y presentes se les puede inducir a condonar la injusticia²²⁵. Contra esto arguye Platón que no se ha de suponer que los dioses sean como pilotos a quienes se pueda mover, dándoles vino, a que lleven el barco y a sus marineros a la ruina, ni tampoco cual aurigas a los que se pueda sobornar para que dejen ganar la carrera a otros conductores, ni como pastores que consientan que se les robe el ganado a condición de participar en el botín. Suponer cualquiera de estas cosas es hacerse culpable por blasfemia.

Indica Platón qué castigos deben imponerse a quienes sean convictos de ateísmo o de herejía. Al hereje moralmente inofensivo se le recluirá durante cinco años —por lo menos— en la casa-correccional, adonde irán a visitarle los miembros del Consejo Nocturno, que razonarán con él acerca de lo erróneo de su conducta. (Por supuesto que a los convictos de las dos herejías más graves se les condenará a un encierro más largo.) La reincidencia será castigada con la pena de muerte. En cuanto a los herejes que trafiquen además con la superstición de los otros ciudadanos para aprovecharse de ella, o que funden cultos inmorales, a éstos se les condenará a cadena perpetua y se les tendrá presos en la parte más desolada del país, y cuando mueran se arrojarán sus cuerpos sin darles sepultura, y a sus familiares se les considerará como a menores y pupilos del Estado. Para mayor seguridad, decreta Platón que no se permitan santuarios ni cultos privados²²⁶.

Advierte también que, antes de perseguir a alguien bajo la acusación de impío, los guardianes de la Ley deberán determinar «si el delito lo cometió por convicción o sólo por pueril ligereza».

9. Entre las cuestiones legales de que se trata en los libros 11 y 12 mencionaremos por su especial interés las siguientes:

- a) Ha de ser bien raro —dice Platón— que si un esclavo o un hombre libre se

²²³ 861 e 6 y sig.

²²⁴ 899 d 5-905 d3.

²²⁵ 905 d 3-907 d1.

²²⁶ 909 d 7-8.

portan como es debido caigan en extrema pobreza «estando la ciudad tolerablemente administrada o gobernada». Se dará, por lo tanto, un decreto que prohíba la mendicidad, y los mendigos profesionales serán expulsados del país, «de suerte que nuestro país quede limpio de esta clase de bichos»²²⁷.

b) El afán de pleitear o la práctica de entablar procesos con propósitos de lucro, tratando de convertir así al tribunal en colaborador de la injusticia, podrá ser castigado con la pena de muerte²²⁸.

c) La apropiación fraudulenta de los fondos y pertenencias públicos será castigada con la muerte si el delincuente es un ciudadano, puesto que el hombre que, habiendo recibido del Estado el beneficio de la educación, se comporta de ese modo es incorregible. En cambio, si el delincuente es extranjero o esclavo, los tribunales decidirán qué pena imponerle, considerando que quizá se le pueda curar todavía²²⁹.

d) Un Comité de sDduvoi [= inspectores de cuentas] tendrá a su cargo examinar la gestión de los magistrados cuando éstos cesen en sus funciones²³⁰.

e) El Consejo Nocturno (que celebrará sus sesiones muy de madrugada, antes de que empiece el tráfigo del día) estará compuesto de 10 de los vopocptúaKSí; más veteranos, del ministro y los ex ministros de educación y de otros 10 ciudadanos de elección conjunta, cuya edad ande entre los treinta y los cuarenta arios. O sea, que sus miembros estarán avezados a contemplar lo Uno en lo múltiple y sabrán que la virtud es una: serán hombres versados en la dialéctica y ejercitados también en las matemáticas y en la astronomía, a fin de que puedan ser firmes sus convicciones respecto al operar de la Razón divina en el mundo. Así, este Consejo, siendo sus componentes buenos concedores de las cosas de Dios y del modelo ideal de la Bondad, se hallará capacitado para velar por la Constitución y será «la salvaguarda de nuestro

227 936 c 1-7.

228 937 d 6-938 c 5.

229 941 c 4-942 a 4.

230 945 b 3-948 b 2.

gobierno y de nuestras leyes»²³¹.

f) En orden a evitar confusionismos, novedades y agitaciones, a nadie se le permitirá viajar por el extranjero sin la autorización del Estado, y éste sólo se la otorgará a quienes tengan más de cuarenta años (a no ser que se trate de expediciones militares). Los que visiten otros países, cuando vuelvan deberán «asegurar a los jóvenes que las instituciones de los otros Estados son inferiores a las del propio»²³².

Con todo, el Estado mismo enviará por su parte a algunos «observadores» para que vean si en otras tierras hay algo digno de admirar y que pueda adoptarse con provecho en casa. Tales enviados no tendrán ni menos de cincuenta ni más de sesenta años de edad, y a su retorno presentarán un informe al Consejo Nocturno. No sólo las visitas de los ciudadanos a los países extranjeros estarán sometidas al control del Estado, sino que también vigilará éste las visitas de los viajeros que vengan de fuera. A quienes vengan por motivos puramente comerciales no se les dará pie ni estímulos para que se mezclen con los ciudadanos, mientras que a los que vengan para asuntos aprobados por el Estado se les tratará honrosamente como a huéspedes oficiales²³³.

10. *La esclavitud*. Se ve clarísimamente al leer las Leyes que Platón aceptaba la institución de la esclavitud y que consideraba al esclavo como propiedad de su amo, propiedad que podía ser enajenada²³⁴. Más aún, siendo así que en la Atenas de su tiempo los hijos de la unión de una esclava con un hombre libre se consideraban, al parecer, como libres, Platón decreta, en cambio, que los hijos pertenezcan siempre al dueño de la esclava que los diere a luz, tanto si los ha engendrado en ella un hombre libre como si ha sido su progenitor un liberto²³⁵. En algunos otros aspectos se muestra también Platón más severo que la práctica ateniense contemporánea, y no da al esclavo el trato protector que le concedían las leyes de Atenas²³⁶. Ciertamente es que se cuida de proteger al esclavo en lo tocante a su capacidad pública (por ejemplo, quienquiera mate a algún esclavo para impedir que dé informes sobre hechos delictivos recibirá el mismo castigo que si hubiese dado muerte a un ciudadano)²³⁷, y que le permite dar testimonio en casos criminales sin que se le someta a tortura; pero nunca menciona que sea lícito perseguir públicamente al hombre culpable de \square Ppi contra su esclavo, cosa que permitía desde luego la ley ática. De la *República* parece deducirse⁵² que a Platón le desagradaba la relativa facilidad de movimientos e iniciativas que se concedía a los esclavos en la democrática Atenas, pero seguramente tampoco deseaba que se los tratase con brutalidad. Así, en las Leyes, si bien declara que «a los esclavos debe castigárseles según se lo merezcan y no se les ha de amonestar como a hombres libres, pues con eso sólo se lograría envanecerles» y que «el lenguaje empleado con los siervos debe ser siempre imperioso, nunca se ha de bromear con ellos, sean hombres o mujeres»; no obstante, dice también que «hemos de atenderlos con solicitud, no sólo por ellos, sino todavía más por consideración a nosotros mismos. Y el trato justo que a los esclavos debe darse consiste en no maltratarlos y en hacerles, si cabe, hasta más justicia que a nuestros iguales, pues quien naturalmente reverencia a la justicia y odia

²³¹ 960 e 9 y sig.

²³² 951 a 2-4.

²³³ 949 e 3 y sig.

²³⁴ Cfr. 776 b 5-c 3.

²³⁵ 930 d 1-e 2.

²³⁶ Cfr. *Plato and Greek Slavery*, Glenn R. Morrow, en *Mind.*, abril de 1939, N. S. vol. 48, n.º 190.

²³⁷ 872 c 2-6.

⁵² *Rep.* 563.

de veras las injusticias lo demuestra en sus relaciones con esta clase de hombres para con los cuales fácilmente se puede ser injusto»²³⁸.

Hemos de concluir, por lo tanto, que Platón aceptó simplemente la institución de la esclavitud, y que, en lo tocante al trato debido a los esclavos, ni le agradaba por una parte la laxitud ateniense, ni, por otra, veía bien tampoco la brutalidad espartana.

11. *La guerra.* En el libro 1 de las *Leyes*, el cretense Clinias hace notar que, a su parecer, la legislación de Creta ha sido establecida con miras a la guerra: cada ciudad está allí normalmente en estado de guerra contra todas las demás ciudades, y tal guerra «no es preciso que la proclamen heraldos, sino que es incesante»²³⁹. Mégilo el lacedemonio concuerda con él. En cambio, el Extranjero ateniense repara en que: a) respecto a la guerra intestina o civil, el mejor legislador tratará de evitarla en su Estado, o, si llegare a estallar, procurará reconciliar y amistar a los bandos contendientes, y b) respecto a la guerra exterior o internacional, el verdadero hombre de Estado pondrá sus miras en lo más conveniente. Ahora bien, lo mejor, lo más conveniente es asegurar la felicidad del Estado en la paz y en la buena voluntad. Por lo tanto, ningún legislador que esté en sus cabales organizará nunca la paz con miras a la guerra, sino que, más bien, si ordena la guerra será con miras a la paz²⁴⁰. Así pues, Platón no opina, ni mucho menos, que el sistema gubernamental haya de existir para la guerra, y simpatizaría muy poco con los virulentos militaristas de los tiempos modernos. Indica que «muchas victorias han sido y serán suicidas para los vencedores, mientras que la educación nunca lo es»²⁴¹.

12. Cuando se reflexiona sobre la vida humana, sobre el bien del hombre y sobre el recto vivir, tal como Platón lo hizo, evidentemente no se pueden pasar por alto las relaciones sociales. El hombre nace dentro de una sociedad: no sólo en la de la familia, sino también en el seno de una asociación más amplia, y es en esta Sociedad donde debe vivir rectamente y alcanzar su fin. No se le ha de tratar cual si fuese una unidad aislada y viviese para sí solo. Sin embargo, aunque todo pensador que se interese por lo humano y se pregunte por el puesto y el destino del hombre tiene que construirse alguna teoría de las relaciones sociales del hombre, bien puede suceder que de sus elucubraciones al respecto no resulte ninguna teoría del Estado, a menos que le haya precedido una conciencia política un tanto desarrollada. Quien se sienta como miembro meramente pasivo de alguna gran potencia autocrática —digamos, del Imperio persa— en la que ningún papel activo se le llame a desempeñar, excepto el de contribuyente o el de soldado, apenas tendrá despierta su conciencia política: para él habrá poquísima o ninguna diferencia entre un autócrata u otro y entre uno u otro imperio, persa o babilónico. Pero el hombre que pertenece a una comunidad política en la que se siente llamado a llevar una carga de responsabilidades y tiene no sólo deberes sino también derechos e influjo personal, ése llegará a ser políticamente consciente. Al que es políticamente inconsciente, el Estado puede parecerle una cosa establecida contra él, ajena si no ya opresiva, y este tal tenderá a concebir su camino salvador como algo que consiste en su actividad individual, y acaso en la cooperación, **pero dentro de otras sociedades distintas de la burocracia imperante: no sentirá inmediatamente ningún estímulo a formar una teoría del Estado. Por el contrario, al hombre**

238 776 d 2-718 a 5.

239 626 a 2-5.

240 628 c 9-e 1.

241 641 c 2-7.

políticamente consciente parecele el Estado un cuerpo en el que él tiene asignadas unas funciones algo así como una extensión de sí mismo; y, por ende, si es reflexivo y pensador, sentirá alicientes para formular una teoría del Estado.

Los griegos tenían en alto grado esta conciencia política: no concebían el recto vivir como no fuese en la neón; ¿Qué más natural, pues, que el que Platón, al meditar sobre la vida recta en general, es decir, sobre el vivir conveniente al hombre en cuanto hombre, reflexionara también sobre el Estado en cuanto tal, o sea, sobre la *TCÓI*; ideal? Él era filósofo, y lo que le interesaba no era tanto la Atenas ideal o la Esparta ideal cuanto la Ciudad ideal, la Forma arquetípica de la que todos los estados empíricos son meras aproximaciones. Sin que esto quiera decir, por supuesto, que la concepción platónica de la nóU; no estuviese muy influida por la realidad de las ciudades-estado griegas de su tiempo: no podía menos de ser así. Pero Platón descubrió los principios básicos de la vida política, por lo que puede decirse con verdad que fue él quien puso los fundamentos de una teoría filosófica del Estado. Y digo de una teoría «filosófica» del Estado porque una teoría de reforma inmediata no es ni general ni universal, mientras que lo escrito por Platón acerca del Estado se basa en la naturaleza misma del Estado en cuanto tal, y por ello está destinado a ser universal, carácter esencial para una teoría filosófica del Estado. Muy cierto es que Platón se ocupó de reformas que él creía necesarias dada la situación de los Estados griegos de aquel entonces, y que su teoría la montó sobre el trasfondo de la nóI; griega; pero, como trató de ser universal y de atenerse a la naturaleza misma de la vida política, hemos de reconocer que estructuró una teoría filosófica del Estado.

La teoría política de Platón y Aristóteles ha sido, en efecto, el fundamento de fructíferas especulaciones subsiguientes acerca de la naturaleza y de las características del Estado. Muchos detalles de la *República* de Platón podrán ser irrealizables en la práctica, o indeseables si tuviesen realización posible; pero su pensamiento capital es la concepción del Estado como posibilitador y promotor de la vida digna del hombre, como cooperador a que éste alcance su fin temporal, su bienestar. Esta manera helénica de concebir el Estado, que es también la de Santo Tomás, es superior en sus puntos de vista a la que se conoce por el nombre de «concepción liberal del Estado», que considera a éste como una institución cuyas funciones se limitan a las de defender la propiedad privada y, en general, dar pruebas de una actitud negativa frente a sus propios miembros. Claro que, en la práctica, aun los más acérrimos partidarios de esta manera de entender el Estado han tenido que abandonar la política del completo *laissez-faire*; pero su teoría resulta estéril, vacua y negativa en comparación con la de los griegos.

No obstante, la individualidad tal vez la pusiesen poco de relieve los griegos, como hasta Hegel lo nota. («Platón en su República permite a los gobernantes que asignen a los individuos sus clases respectivas y sus tareas particulares. En todas estas relaciones se echa de menos el principio de la libertad subjetiva.» Y también, en Platón «no se atiende como se debe al principio de la libertad subjetiva».)²⁴² Esta libertad fue puesta del todo en claro gracias a los teóricos de la Edad Moderna que forjaron la teoría del contrato social. Para ellos, los hombres son, por naturaleza, átomos separados, desunidos, si no recíprocamente antagónicos, y el Estado es sólo un artificio convencional ideado para mantenerlos todo lo posible en esa condición y velar al mismo tiempo por que se mantenga la paz y se asegure la propiedad privada. Su opinión encierra, sin duda, una verdad y un valor, de suerte que el individualismo de pensadores como Locke ha de combinarse con la teoría más comunitaria del Estado sostenida por los grandes filósofos griegos. Por lo demás, el Estado que combine ambos aspectos de la vida humana deberá reconocer también la posición y los

²⁴² Hegel, *Filos. Del Derecho*, secc. 299 y secc. 185.

derechos de la Sociedad sobrenatural, de la Iglesia. Con todo, al insistir en los derechos de la Iglesia y en la importancia del fin sobrenatural del hombre, tenemos que tener cuidado de no minimizar o mutilar el carácter del Estado, que es igualmente una «Sociedad perfecta», cuyo fin es el bienestar temporal del hombre.

CAPÍTULO XXIV

LA FÍSICA DE PLATÓN

1. Las teorías físicas de Platón se hallan en el *Timeo*, que es su único diálogo «científico». Platón lo compuso probablemente cuando frisaba ya en los setenta años de edad, y lo concibió para que fuese la primera obra de una trilogía que estaría constituida por el *Timeo*, el *Critias* y el *Hermócrates*.¹ Relátase en el *Timeo* la formación del mundo material y el origen del hombre y de los animales; el *Critias* refiere cómo derrotó la Atenas primitiva a los invasores venidos de la mítica Atlántida, y cómo ésta fue destruida por una inundación y un terremoto; se supone que el *Hermócrates* habría expuesto el renacer de la cultura en Grecia y habría concluido con las indicaciones de Platón para una futura reforma. Así, el Estado Utópico o la República socrática² se presentaría en el *Critias* como algo que tuvo realidad en el pretérito, mientras que las reformas prácticas para el porvenir vendrían propuestas en el *Hermócrates*. El *Timeo* llegó a ser escrito del todo, el *Critias* quedó interrumpido y sin acabar, y el *Hermócrates* no fue ni siquiera comenzado. Se ha sugerido con visos de verosimilitud que Platón, consciente de lo provento de su edad, abandonó la idea de dar término a tan complicada «novela» histórica e incorporó a las *Leyes* (libros 3 y sig.) mucho de lo que habría querido decir en el *Hermócrates*³.

Por consiguiente, el *Timeo* fue escrito a guisa de prefacio a dos diálogos ético-políticos, de modo y manera que no sería muy exacto presentar a Platón como si en su vejez hubiese concebido de pronto un interés muy vivo por la ciencia natural. Es probable que le influyera, sí, el creciente interés científico que se manifestaba en la Academia, y no cabe dudar gran cosa en cuanto a que sintió la necesidad de decir algo del mundo material, a fin de explicar su relación con las Formas; pero nada permite suponer que el centro del interés del filósofo pasaran a ocuparlo las cuestiones propias de la ciencia natural, desalojando por entero a los temas éticos, políticos y metafísicos. Efectivamente, en el *Timeo* dice de manera explícita que una explicación del mundo material sólo puede ser «aproximativa», y que no se ha de esperar que llegue nunca a ser exacta, ni siquiera del todo coherente⁴, términos que evidencian que a los ojos de Platón la física jamás podría ser una ciencia exacta, una ciencia en sentido verdadero.

No obstante, el peculiar carácter de la teoría platónica de las Ideas exigía alguna explicación del universo material. Mientras los pitagóricos sostenían que las cosas son números, Platón afirmaba (aferrándose a su dualismo) que las cosas participan en los números, por lo cual podía esperarse con razón que explicara de algún modo, desde el ²⁴³ punto de vista físico, cómo se produce tal participación.

Otro motivo importante que puede que induzca a Platón a escribir el *Timeo* es el de

²⁴³ Cfr. *Timeo*, 27 ab.

² 26c 7-e 5.

³ Véase la Introducción de la edición del *Timeo* por Cornford.

⁴ Cfr. 27 d 5-28 a 4 y 29 b 3-d 3. Fue ésta una consecuencia del dualismo epistemológico y ontológico que Platón nunca abandonó.

hacer ver que el Cosmos organizado es obra de una Inteligencia y que el hombre tiene parte en los dos mundos, inteligible y sensible. Platón está convencido de que «el espíritu lo ordena todo» y disiente por completo «cuando un individuo ingenioso (¿Demócrito?) afirma que todo es desorden»²⁴⁴: al contrario, el alma es «la más antigua y la más divina de todas las cosas» y es «el Espíritu el que ordenó el universo»²⁴⁵. Por eso, en el *Timeo*, presenta Platón un cuadro de la inteligente ordenación de todas las cosas por el Espíritu, y patentiza el origen divino del alma inmortal del hombre. (Así como el universo entero presenta un dualismo —lo inteligible y eterno por un lado y, por otro, lo sensible y fluyente—, así también el hombre, el microcosmos, consta de un dualismo: del alma eterna, que pertenece a la esfera de la Realidad, y del cuerpo, que pasa y desaparece.) Esta presentación del mundo como obra del Espíritu, que configura la materia según el modelo ideal, constituye un prefacio apropiado a la extensa exposición que proyectaba de la teoría del Estado, el cual debería formarse racionalmente y organizarse según el modelo ideal y no dejarse al albur del juego de causas irracionales y «azarosas».

2. Si Platón pensaba que sus teorías eran algo así como una «explicación verosímil (sD ora; Aúyof), ¿estaremos nosotros obligados por ello a considerar toda la obra como «mito»? En primer lugar, las teorías del *Timeo*, sean mito o no, deben tomarse como teorías de Platón. Estoy enteramente de acuerdo con F. M. Cornford en rechazar la opinión de A. E. Taylor según la cual el *Timeo* sería un «pastiche» ideado por Platón, un resumen del «pitagorismo del siglo 5», «una tentativa deliberada de amalgamar la religión y las matemáticas de los pitagóricos con la biología de Empédocles»²⁴⁶, de modo que «Platón no se consideraría responsable probablemente de los detalles de ninguna de las teorías de sus portavoces». Aparte que parece de suyo improbableísimo que tan grande y original filósofo produjese cuando era de edad ya avanzada un «pastiche» así, ¿no nos habrían dejado ninguna indicación Aristóteles, Teofrasto y otros autores antiguos —pregunta Cornford— sobre lo artificial de la obra? Si en realidad tuviese tal carácter, no es creíble que todos ellos lo ignorasen; y ¿vamos a suponer que si hubieran tenido conocimiento de un dato tan interesante habrían guardado todos tan absoluto silencio sobre el particular? ¡Parece excesivo pedirnos que creamos que el genuino carácter del *Timeo* se le ha revelado por primera vez al mundo en el siglo 20! Platón tomó, ciertamente, cosas de otros filósofos (en especial de los pitagóricos), pero las teorías que expone *Timeo* son las de Platón, tanto si éste las tomó de otros como si no.

En segundo lugar, si bien las teorías puestas en boca de Timeo son las propias de Platón, constituyen, como hemos visto, una «explicación verosímil» y no hay que tomarlas cual si pretendieran ser una explicación exacta y científica —por la sencilla razón de que Platón no creía que una explicación exacta y científica fuese posible—. Él no sólo nos recuerda que debemos pensar en que «somos meramente humanos» y que, por ende, hemos de aceptar «la explicación verosímil o figurada, sin meternos a ulteriores indagaciones»²⁴⁷ —términos que tal vez impliquen que lo único que hace imposible la ciencia natural es la fragilidad humana—, sino que va más lejos en su puntualización, pues atribuye expresamente esta imposibilidad de una ciencia natural exacta a «la naturaleza del asunto». Cualquier explicación de lo que no es más que

²⁴⁴ *Filebo*, 28 c 6-29 a 5.

²⁴⁵ *Leyes*, 966 d 9-e 4.

²⁴⁶ *A commentary on Plato's Timaeus*, pp. 18-19.

²⁴⁷ *Tim.*, 29 d 1-3.

mera semejanza «será ella misma semejanza, aproximación»: «lo que es el devenir en comparación con el ser, eso es la creencia en comparación con la verdad cierta»²⁴⁸. De ahí que las teorías se propongan como «verosímiles» o probables; pero esto no significa que sean «míticas» en el sentido de que se pretenda simbolizar con ellas una teoría más exacta, que, por algún motivo, Platón no quiera comunicar. Bien puede ser que tal o cual detalle del *Timeo* represente un simbolismo consciente, pero cada caso concreto deberá discutirse por separado y atendiendo a su alcance particular, y no tenemos derecho a rechazar sin más la física platónica en bloque tachándola de mítica. Una cosa es decir: «Yo no creo posible una explicación exacta del mundo material, pero la que aquí doy es tan verosímil o más que cualquiera otra»; y es cosa muy distinta decir: «Yo propongo la siguiente explicación como expresión mítica, simbólica y gráfica de otra explicación exacta que prefiero reservarme para mí mismo.» Por descontado que, si decidimos llamar «mito» a la explicación reconocidamente «probable», entonces el *Timeo* es ciertamente un mito; pero no lo es, en cambio (por lo menos todo él), si por «mito» se entiende una representación simbólica y figurada de una verdad claramente percibida por el autor, pero que éste se reserva para sí. Platón pretende explicar las cosas lo mejor que puede, y así lo dice.

3. Platón quiere dar una explicación del origen del mundo. El mundo sensible es perpetuo devenir, llegar a ser, y «lo que deviene es preciso que devenga por la acción de alguna causa»^{249 250}. El agente en cuestión es el Artesano divino o Demiurgo. Él «se hizo con»¹¹ todo lo que se agitaba en discordante y desordenado movimiento y lo puso en orden, formando el mundo material según un modelo ideal y eterno, y convirtiéndolo en «una creatura viviente dotada de alma y de razón»²⁵¹ a imagen de la Creatura viva ideal, es decir, de la Forma que contiene en sí las Formas de la «celestes raza de los dioses, de los seres alados que vuelan por los aires, de todo cuanto habita en las aguas y de todo lo que camina a pie sobre la seca tierra»²⁵². Como solamente hay una Creatura viva ideal, el Demiurgo fabricó sólo un mundo²⁵³.

4. ¿Qué motivo impulsó al Demiurgo para obrar así? El Demiurgo es bueno, y «deseaba que todas las cosas llegaran a ser lo más semejantes posible a él mismo»; considerando que el orden es mejor que el desorden, lo dispuso todo de la mejor manera²⁵⁴.

Sus disposiciones toparon con la limitación de la materia, pero él se las arregló como juzgó más conveniente y la hizo «lo más excelente y perfecta que pudo».

5. ¿Cómo debemos figurarnos al Demiurgo? Representa, sin duda, por lo menos, la Razón Divina operante en el mundo; pero no es un Dios Creador. Dedúcese claramente del *Timeo* que el Demiurgo «allega y coge» unos materiales ya existentes y hace con ellos su obra maestra: no se dice, por cierto, que haya creado de la nada. «La generación de este cosmos», dice Platón, «fue un producto mixto, un resultado de la combinación de la Necesidad y la Razón»²⁵⁵, y a la Necesidad se la llama también la Causa errante. El vocablo «Necesidad» nos sugiere, naturalmente, el imperio de una ley fija; mas no es esto con exactitud lo que Platón quiere decir. Tomemos la doctrina

²⁴⁸ *Tim.*, 29 c 1-3.

²⁴⁹ 28c2-3.

n 30 a 3-4.

^{1 2} 30b 1-c.1.

²⁵² 39e 3-40a2.

²⁵³ 31a2-b 3.

²⁵⁴ 29e 3-30 a 6.

²⁵⁵ 47 e 5-48 a 2.

democrítea o epicúrea acerca del universo, según la cual el mundo se compone de átomos sin ayuda de la Inteligencia, y tendremos un ejemplo de lo que Platón entiende por «Necesidad», o sea: la ausencia de finalidad, lo que no fue formado por Inteligencia alguna. Recordemos también que en el sistema atomístico debe el mundo su origen a la colisión «fortuita» de los átomos, y comprenderemos así más fácilmente cómo podía asociar Platón la Necesidad con la Causa errante o la Casualidad. A nosotros quizá nos parezcan opuestas estas nociones, mas para Platón eran afines, ya que ambas denotan aquello en lo que la Inteligencia y la Finalidad consciente no intervienen. Por eso, en las *Leyes*, Platón puede hablar de quienes dicen que el mundo se originó «no por la acción de una Inteligencia, ni de un Dios, ni por arte, sino por obra de la naturaleza y del azar» (φᾶσι κτ' ἄτακτον) o por necesidad (ἀνάγκη, ἄναγκη);²⁵⁶ Esta manera de concebir el universo caracterízala Aristóteles²⁵⁷ como la atribución del mundo a «lo espontáneo», al azar (τὸ ἀδρόμητον), si bien, en la medida en que el movimiento se debe al movimiento precedente de otro átomo, lo mismo se podría decir que el universo se debe a la Necesidad.

Así pues, las tres nociones de «espontáneamente», «por casualidad» y «por necesidad» son aquí afines. Los elementos, si se los considera como dejados a sí mismos, por decirlo de este modo, proceden espontáneamente, o por casualidad, al azar, o necesariamente: según el punto de vista que se adopte; pero no se supeditan a un fin, a no ser que intervenga la operación de la Razón. Por eso Platón puede hablar de la Razón «que persuade» a la Necesidad, es decir, que hace que los elementos «ciegos» se supediten a un fin y a un designio consciente, aunque la materia sea en parte intratable y no se la pueda subordinar del todo a la operación de la Razón.

El Demiurgo no era, pues, un Dios Creador. Por lo demás, es casi seguro que Platón no pensó nunca en el «caos» como en algo que existiera alguna vez en realidad, en el sentido de que hubiese habido una fase del tiempo en la que el mundo fuese sólo un caos. Al menos, tal fue la tradición de la Academia, con muy pocas voces discordantes (Plutarco y Ático). Verdad es que Aristóteles toma la explicación que de la formación del mundo se da en el *Timeo* como si se tratara de una explicación de su origen en el tiempo (o por lo menos la critica interpretándola así), pero indica expresamente que los miembros de la Academia declaraban que, al describir la formación del mundo, lo hacían sólo por las necesidades de la exposición, a fin de comprender el universo, sin suponer que éste hubiese comenzado nunca a existir²⁵⁸. Entre los neoplatónicos dieron esta interpretación Proclo²⁵⁹ y Simplicio²⁶⁰. Si es correcta, entonces el Demiurgo se parece menos aún al Dios Creador: es sólo un símbolo de la Inteligencia operante en el mundo, es el Rey de cielos y tierra que aparece en el *Filebo*²⁶¹. Por lo demás, nótese que en el *Timeo* mismo afirma Platón que «es difícil dar con el hacedor y padre del universo, y una vez hallado es imposible hablar de él a todos»²⁶². Pero si el Demiurgo es una figura simbólica, también es posible que la tajante distinción que implica el *Timeo* entre el Demiurgo y las Formas no pase de ser una representación figurada. Al tratar de las Formas me inclinaba yo hacia lo que cabría llamar interpretación

²⁵⁶ *Leyes*, 889 c 4-6.

²⁵⁷ *Física*, B, 4, 196 a 25.

²⁵⁸ *De Caelo*, 279 b 33.

²⁵⁹I, 382; III, 273.

²⁶⁰ *Fís.*, 1122, 3.

²⁶¹ 28 c 7-8.

²⁶² 28 c 3-5.

neoplatónica de la relación entre el Espíritu, las Formas y el Uno, pero admitiendo que quizá las Formas fuesen Ideas del Espíritu, de la Mente o Inteligencia. En todo caso, no es necesario suponer que la figuración del Demiurgo como un Divino Artesano exterior al mundo y enteramente distinto también de las Formas deba entenderse en sentido literal.

6. ¿Qué fue lo que el Demiurgo «recogió»? Platón habla del «Receptáculo —algo así como el seno de la nodriza— de todo lo que nunca es y siempre está llegando a ser»²⁶³. Más adelante lo describe como «el espacio, que es eterno e indestructible; en él se sitúan todas las cosas que vienen al ser, y es imperceptible por los sentidos, e incomprensible: sólo se le aprehende mediante un razonamiento bastardo, y apenas es creíble»²⁶⁴. Parece, en consecuencia, que el Espacio no es aquello de lo cual se hacen los elementos primarios, sino aquello en lo que aparecen. Ciertamente que Platón lo compara una vez con el oro del que un hombre modela figuras²⁶⁵; pero a continuación dirá que el Espacio «nunca se aparta del todo de su propio carácter. Pues siempre está recibiendo todas las cosas y, sin embargo, nunca, en manera alguna, adopta ningún rasgo semejante a los de las cosas que entran en él»²⁶⁶. Es probable, por consiguiente, que el Espacio o el Receptáculo no sea la materia de que constan las cualidades primarias, sino aquello en lo que tales cualidades se hacen, aparecen, llegan a ser.

Advierte Platón que no se puede hablar de los cuatro elementos (tierra, aire, fuego y agua) como si fuesen sustancias, puesto que esos elementos están cambiando sin cesar: «pues fluyen, se deslizan y no esperan a que se les describa como "esto" o "eso" u otro término que los señale como si tuviesen un ser permanente»²⁶⁷. Hay que llamarlos más bien cualidades, que hacen su aparición en el Receptáculo «en el que (□ν □) todos ellos están siempre llegando a ser, apareciendo y desvaneciéndose, saliendo al instante de él»²⁶⁸. El Demiurgo «coge», pues, a) el Receptáculo, «una especie de cosa invisible y sin figura ninguna, que recibe todas las cosas y que participa —de algún modo enigmático y difícilísimo de entender— en lo inteligible»²⁶⁹, y b) las cualidades primarias, que aparecen en el Receptáculo y que el Demiurgo modela o construye según el arquetipo de las Formas.

7. El Demiurgo procede a dar formas geométricas a los elementos primarios. Platón no se remonta más allá de los triángulos, escogiendo el isósceles rectángulo y el escaleno rectángulo o semiequilátero, a partir de los cuales se construirán las superficies cuadradas o equiláteras de los cuerpos sólidos²⁷⁰. (Si se le preguntase a Platón por qué hace de los triángulos un principio, respondería que «los principios aún más remotos los conocen Dios y los hombres que a Él le son gratos»²⁷¹. En las *Leyes*²⁷² indica que sólo cuando se alcanza la tercera dimensión se hacen las cosas «perceptibles por los sentidos». Para las necesidades de la exposición basta, por tanto, con partir de la superficie o segunda dimensión y prescindir de los principios más profundos.) Ya están, pues, contruidos los sólidos: el cubo se le asigna a la tierra (como al elemento

²⁶³ 49 a 5-6.

²⁶⁴ 52 a8-b2.

²⁶⁵ 50 a5-3 5.

²⁶⁶ 50 b7-c2.

²⁶⁷ 49 e 2-4.

²⁶⁸ 49e 7-50a 1.

²⁶⁹ 51 a7-b 1.

²⁷⁰ Cfr. 53 c 4 y sig.

²⁷¹ 53 d 6-7.

²⁷² 894 a 2-5.

menos móvil o más difícil de mover), la pirámide al fuego (como al «más móvil», que tiene «las aristas más agudas y cortantes y las más aguzadas puntas en todas las direcciones»), el octaedro al aire, y el icosaedro al agua²⁷³. Estos corpúsculos son tan diminutos que ni uno solo de ellos nos es perceptible, aunque sí que lo sea la masa resultante de su agregación.

Los sólidos o partículas elementales pueden transformarse, y se transforman, unos en otros, y así el agua, por ejemplo, puede descomponerse en sus triángulos constitutivos bajo la acción del fuego, y estos triángulos pueden volverse a combinar en el Espacio y formar la misma figura que antes formaban u otra nueva. La tierra, empero, es una excepción, pues aunque se pueda descomponer, los triángulos de que consta (isósceles rectángulos, de los que se genera el cubo) son peculiares de ella, con lo que las partículas de tierra «nunca pueden transformarse en las de ninguna otra clase»²⁷⁴. Aristóteles se opone a esta excepción hecha en favor de la tierra, por no considerarla razonable ni basada en la observación²⁷⁵. (Háblase de las partículas como de «movimientos o potencias»²⁷⁶, y en el estado de separación tienen «algunos vestigios de su propia naturaleza»²⁷⁷. Basándose en esto, dice Ritter que «puede definirse la materia como lo que se agita en el espacio».)²⁷⁸ De los elementos primarios vienen las sustancias tal como nosotros las conocemos: el cobre, por ejemplo, es «una de las especies brillantes y sólidas del agua», que contiene una partícula de tierra, la cual «cuando las dos sustancias empiezan a separarse de nuevo por la acción del tiempo» aparece por sí misma en la superficie en forma de cardenillo²⁷⁹. Pero Platón observa que el enumerar la génesis y la naturaleza de las sustancias no pasa de ser un «entretenimiento», un «pasatiempo moderado y sensato» que procura inocente placer²⁸⁰.

8. Al Demiurgo se le describe como al creador del «Alma cósmica» (aunque no es probable que Platón pretenda que esto se tome a la letra, pues en el *Fedro* se afirma que el alma es increada)²⁸¹, y esta «Alma del mundo» es una mezcla compuesta de: a) Existencia intermedia (entre la indivisible Existencia de las Formas y la existencia divisible del devenir de las cosas puramente sensibles), b) Identidad intermedia, y c) Diversidad intermedia.²⁸² Como las almas inmortales son formadas también por el Demiurgo a base de los mismos ingredientes que el Alma cósmica²⁸³, síguese de aquí que esta Alma cósmica y todas las almas inmortales participan de los dos mundos: del Mundo inmutable, en lo que tienen de inmortales e inteligibles, y del mundo cambiante en cuanto que ellas mismas son vivientes y mudadizas. Las estrellas y los planetas tienen almas inteligentes, que son los dioses celestiales²⁸⁴, obra del Demiurgo, y están encargados de modelar las partes mortales del alma y del cuerpo

²⁷³55 d 6 y sig.

²⁷⁴56 d 5-6.

²⁷⁵ *De Caelo*, 306 a 2.

²⁷⁶56 c4.

²⁷⁷53 b 2.

²⁷⁸ *Essence*, p. 261.

²⁷⁹59 c 1-5.

²⁸⁰59 c 5-d2.

²⁸¹ 246 a 1-2.

²⁸² 35 a 1 y sig. Cfr. Proelo, II, 155, y el *Timaeus* de Cornford, pp. 59 y ss.

²⁸³ 41 d4y sig.

²⁸⁴ 39 e 10-42 a 1.

humanos²⁸⁵. Parece deducirse del *Fedro* que las almas humanas nunca tuvieron, en realidad, comienzo, y Proclo interpreta a Platón en este sentido, aunque es cierto que en las *Leyes* la cuestión tiene todos los visos de quedar pendiente.²⁸⁶

Respecto a las divinidades griegas tradicionales, cuyas genealogías narraban los poetas, Platón se contenta con decir que «es tarea demasiado elevada para nosotros la de meternos a averiguar y explicar sus orígenes»: lo más conveniente es «seguir el uso establecido»²⁸⁷. Parece que Platón era agnóstico en lo tocante a la existencia de las deidades antropomórficas²⁸⁸, pero no las rechaza en redondo, y, en el *Epínonmis*²⁸⁹ se considera la existencia de espíritus invisibles (que tan importante papel llegarán a desempeñar en la filosofía postaristotélica) además de la de los dioses celestes. Platón, pues, «respeto el culto tradicional, aunque concede poco crédito a las historias de los orígenes y genealogías de las divinidades griegas y, probablemente, albergó muchas dudas de que existiesen de hecho tal como los concebía la mentalidad popular griega.

9. El Demiurgo, una vez construido el universo, trató de hacerlo todavía más semejante a su modelo, la Criatura viviente o el Ser. Ahora que, siendo este último eterno, «tal carácter no era posible conferírsele del todo a las cosas engendradas. Pero tuvo [el Demiurgo] la ocurrencia de hacer una móvil semejanza de la eternidad, y así, a la vez que ordenaba el Cielo, produjo, a imitación de la eternidad que permanece siempre en la unidad, una semejanza perpetua que se mueve según número, a la cual nosotros hemos dado el nombre de Tiempo»²⁹⁰. El tiempo es el movimiento de la esfera, y el Demiurgo dio al hombre el resplandeciente sol para proporcionarle una unidad con que medir el tiempo. Su fulgor, deslumbrante en comparación con el de los demás cuerpos celestes, hace que el hombre sea capaz de distinguir el día y la noche.

10. No podemos entrar aquí en detalles sobre la formación del cuerpo humano y sus potencias, ni sobre la de los cuerpos de los animales, etcétera. Baste con decir que Platón insiste en la noción de finalidad, como cuando hace la extraña observación de que «pensando los dioses que la parte delantera es más digna y más apta para dirigir que la parte posterior, nos concedieron que la mayoría de nuestros movimientos los hiciésemos en aquella dirección»²⁹¹.

La conclusión de todas sus explicaciones acerca de la formación del mundo es la de que «habiendo recibido el complemento y la plenitud de las creaturas vivas, mortales e inmortales, este mundo se convirtió así en visible creatura viviente que abarca todas las cosas visibles, en una imagen de lo Inteligible, en un dios perceptible, sumamente grande y bueno, bellísimo y perfectísimo, Cielo único y solitario en su especie»²⁹².

²⁸⁵Cfr. 41 a 7-d 3, 42 d 5-e 4.

²⁸⁶ 781 e 6-782 a 3.

²⁸⁷*Tim.*, 40 d 6-41 a 3.

²⁸⁸Cfr. *Fedro*, 246 c 6-d 3.

²⁸⁹ 984d8-e 3.

²⁹⁰ *Tim.*, 37 d 3-7.

²⁹¹*Tim.*, 45 a 3-5.

²⁹²*Tim.*, 92 c 5-9.

CAPÍTULO XXV

EL ARTE

LA BELLEZA

1. ¿Apreciaba Platón la belleza natural? No abundan los datos que permitan formar una opinión sobre este punto. Aunque al comienzo del *Fedro*¹ se describe un escenario natural, y al comienzo de las *Leyes*^{293 294} se hacen algunas observaciones similares, sin embargo, en ambos casos la belleza del paraje es considerada más bien desde un punto de vista utilitario: como buen sitio para descansar o como marco apropiado para una discusión filosófica. Lo que sí está más claro es que Platón apreciaba la belleza humana.

2. Y las bellas artes, ¿las apreciaba Platón realmente? (Esta cuestión surge ante el dato de que, por motivos morales, excluyó del Estado ideal a los dramaturgos y a los poetas épicos: ¿implicaría tal actitud la carencia de un auténtico sentido literario y artístico?)

Si Platón echó de su República a la mayor parte de los poetas, fue por consideraciones metafísicas y, sobre todo, morales; mas, ciertamente, no faltan indicios de que era muy sensible a los encantos de sus composiciones. Mientras que las palabras iniciales de *República* 398 no parece que sean del todo sarcásticas, en 383 del mismo diálogo afirma Sócrates que «aunque alabamos muchas cosas de Homero, no alabaremos el que Zeus enviase a Agamenón un sueño mendaz». Parecidamente, Platón le hace decir a Sócrates: «Debo hablar, por más que la afición y la reverencia a Homero, que desde mi juventud me han dominado, me retraigan de hacerlo. Él es, sin duda, el supremo maestro y director de este bello coro trágico, pero a un hombre no se le ha de reverenciar más que a la verdad, por lo que yo debo hablar necesariamente.»²⁹⁵ Y también: «Estamos dispuestos a reconocer que Homero es el mayor de los poetas y el primero de los trágicos; pero debemos decir que los himnos a los dioses y las alabanzas del bien son la única poesía que ha de admitirse en nuestro Estado.»²⁹⁶ Platón declara expresamente que sólo con que la poesía y las demás artes mostrasen títulos bastantes para ser admitidas en un Estado bien ordenado, «nos encantaría recibirlas, sabiendo como sabemos que nosotros mismos somos sensibles a sus atractivos; mas no por esto debemos traicionar a la verdad»²⁹⁷.

Teniendo presentes estas cosas, parece imposible tratar a Platón de filisteo en lo tocante a las artes y a la literatura. Y si se insinuara que su tributo de admiración a los poetas no pasa de ser reticente convencionalismo, cabría apelar a las obras artísticas del propio Platón. Si él mismo no hubiese mostrado en grado ninguno su espíritu de artista, podría creerse que sus observaciones sobre los encantos de los poetas eran tan sólo concesiones a lo admitido o, si no, meros sarcasmos; pero cuando se considera que quien así habla es el autor del *Banquete* y del *Fedón* no puede menos de tacharse como excesiva la sospecha de que las condenas o las severas restricciones de Platón con respecto al arte y a la literatura se debiesen a insensibilidad estética.

²⁹³ 230 b 2 y sig.

²⁹⁴ 625 b 1 -c 2.

²⁹⁵ 595 b 9-c 3.

²⁹⁶607 a 2-5.

²⁹⁷607 c 3-8.

3. ¿Cuál fue la teoría de Platón sobre la Belleza? Es incuestionable que veía la belleza como algo objetivamente real. Tanto en el *Hippias Mayor* como en el *Banquete* se da por averiguado que todas las cosas bellas lo son en virtud de su participación en la Belleza universal, en la Belleza misma. Así, cuando Sócrates puntualiza: «Entonces, ¿también la belleza es algo real?», Hippias corrobora: «Real, ¿a qué preguntarlo?»²⁹⁸

Consecuencia evidente de tal doctrina es la de que se dan grados de belleza. Porque, si hay una Belleza real, subsistente, entonces las cosas bellas se aproximarán más o menos a esta norma objetiva. Así, en el *Hippias Mayor*, se introduce la noción de relatividad: el simio más hermoso será feo en comparación con un hombre bello, y una vasija bonita será fea si se la compara con una mujer hermosa, así como esta última será, a su vez, fea si se la parangona con un dios. La Belleza misma, empero, la Belleza que por participación hace que las cosas bellas lo sean, no se puede suponer que consista en algo a lo que «quepa calificar lo mismo de feo que de bello»²⁹⁹: «no es en parte bella y en parte fea, ni bella unas veces sí y otras no, ni bella relativamente a unas cosas y fea con respecto a otras, ni bella aquí y fea allá, ni bella para unos y para otros fea... sino... eternamente autosubsistente y en unicidad de Idea consigo misma»³⁰⁰.

Síguese también que esta Belleza suma, como absoluta y fuente de toda belleza participada, no puede ser una cosa bella, no puede ser material. Por tanto, si la verdadera Belleza es suprasensible, ya se entiende que las obras bellas del arte o de la literatura ocuparán necesariamente —aparte toda otra consideración— un grado comparativamente bajo en la escala de lo bello, puesto que son materiales, mientras que la Belleza misma es inmaterial: las cosas bellas son objeto de los sentidos, mientras que la Belleza absoluta es objeto de la inteligencia (y, a decir verdad, de la voluntad racional, si tenemos en cuenta la noción platónica del Eros). Ahora bien, nadie pondrá en tela de juicio la sublimidad de la concepción platónica de ese ir ascendiendo desde las cosas sensibles hasta la contemplación de la «divina, pura y monoideica Belleza misma», pero la doctrina de una Belleza suprasensible (a menos que sea meramente analógica) hace muy difícil llegar a una definición de lo bello que resulte aplicable a todas sus manifestaciones.

Ofrécese en el *Hippias Mayor*³⁰¹ la sugerencia de que «todo lo útil es bello». En tal caso, la eficiencia se identificará con la belleza: la trirreme eficiente o la institución eficiente serán bellas en virtud de su eficiencia. Pero, ¿en qué sentido será entonces concebible la Belleza suma como útil o eficaz? Para que tal teoría resulte consistente habrá de identificarse a la Belleza en sí con la Utilidad o la Eficiencia absoluta —y esto es difícilmente aceptable, según se podría conjeturar—. No obstante, Sócrates introduce una restricción: Si lo bello es lo útil o lo eficiente, ¿se trata de lo que es útil

para un fin bueno, o para uno malo, o para los dos? Él no quiere aceptar la idea de que lo que es eficaz para un mal fin sea bello, y así ha de deducirse que bello es lo útil para un fin bueno, o sea, lo verdaderamente provechoso. Mas, si lo bello es lo provechoso, es decir, lo que produce algún bien, entonces la belleza y la bondad no pueden ser lo mismo, ya que tampoco la causa y su efecto pueden identificarse. Y como Sócrates nunca admitirá que lo bello no sea a la vez bueno, indica que quizá lo bello sea lo que agrada a la vista o al oído, por ejemplo, los hombres hermosos, los dibujos de bonitos colores, las pinturas y las estatuas bien hechas, las

²⁹⁸ *H.M.*, 287 c 8-d 2.

²⁹⁹ *H.M.*, 289 c 3-5.

³⁰⁰ *Banquete*, 211a 2-b 2.

³⁰¹ 295 c 1 y sig.

voces y la música buenas, la poesía y la prosa bien compuestas. Tal definición no se compagina mucho que digamos con la inmaterialidad de la Belleza suma; pero, además, aparte completamente de esto, presenta otra dificultad: la de que, lo que proporciona placer por medio de la vista no puede ser bello simplemente porque se perciba mediante la visión, ya que, entonces, un sonido bello no sería tal; ni tampoco el sonido bello lo puede ser precisamente porque agrada al oído, ya que, en tal caso, una estatua bella, que es vista pero no oída, no sería bella. Por consiguiente, los objetos que provocan el placer estético de la vista o del oído deben participar de algún carácter común que los hace bellos y que pertenece a ambos. ¿Cuál es este carácter común? ¿Será acaso el «placer provechoso», puesto que los placeres visuales y auditivos son «los menos peligrosos y los mejores de los placeres»? Entonces —dice Sócrates— habremos vuelto a la anterior posición, a la de que la belleza no puede ser buena y el bien no puede ser bello.

El mantener algo parecido a la precedente definición de la belleza no encajaría en la posición metafísica general de Platón. Si la Belleza es una Forma trascendental, ¿cómo va a ser posible que agrade a los sentidos de la vista y del oído?

En el *Fedro*^{302 303} declara Platón que sólo la belleza distinta de la sabiduría tiene el privilegio de manifestarse a los sentidos. Pero ¿se manifiesta a través de lo que es ya de por sí bello, o no? En este último supuesto, ¿cómo puede darse real manifestación? Y, en el primer supuesto, la belleza sensible que manifiesta y la Belleza suprasensible que es manifestada ¿entran o no las dos en una definición común? Y, si entran, ¿cuál es esa definición? De hecho, Platón no da ninguna que abarque los dos tipos de belleza. En el *Filebo* habla del verdadero placer como de algo que producen los colores, las formas y los sonidos bellos, y prosigue explicando que se refiere a las «líneas rectas y curvas» y a «sonidos que sean puros y suaves y se concierten de una manera armoniosa». Estas cosas «no son bellas por respecto a alguna otra, sino por su propia naturaleza»¹¹. En el pasaje en cuestión, Platón distingue entre el placer que depende de la percepción de la belleza y la Belleza misma, y sus palabras deben relacionarse con su otra afirmación³⁰⁴ de que «la medida y la simetría se transforman por doquier en belleza y en virtud», lo cual implica que la belleza consiste en psTpírr|<; κD m)(j,(j,erpía. Quizás al decir esto se acercase más que nunca Platón a formular una definición de la belleza que se podría aplicar a la belleza sensible y a la suprasensible (él suponía, sin duda, que ambas existen y que la una es copia de la otra); pero si tenemos en cuenta las observaciones que acerca de la belleza se hallan diseminadas en los diálogos, probablemente nos veremos precisados a admitir que Platón divaga indeciso «entre muchas concepciones, pudiéndose decir tal vez que prevalece sobre todas ellas la de la identificación de lo Bello con el Bien»³⁰⁵, aunque la definición propuesta en el *Filebo* sería, al parecer, la más prometidora.

LA TEORÍA PLATÓNICA DEL ARTE

1. Sugiere Platón que el origen del arte se ha de poner en el natural instinto expresivo³⁰⁶.

2. El arte, en su aspecto metafísico o esencial, es imitación. La Forma es ejemplar, arquetípica; el objeto natural es ya un ejemplo de píncn;. Ahora bien, la pintura que representa a un hombre, por ejemplo, es la copia o imitación de un hombre natural,

³⁰² 250d6-8.

³⁰³ 51 b 9-c 7.

³⁰⁴ Fil., 64 e 6-7.

³⁰⁵ B. Broce, *Estética* (pp. 165-166 de la trad. al inglés por Douglas Ainslie, 2.a edic., Macmillan, 1929.)

³⁰⁶ Cfr. *Leyes*, 653-4, 672 b 8-c 6.

concreto. Por lo tanto, esa pintura es la imitación de una imitación. Mas la verdad hay que buscarla, propiamente, en la Forma: la obra del artista está, pues, dos grados alejada de la verdad. De ahí que Platón, a quien por encima de todo le interesaba la verdad, se viese obligado a menospreciar el arte, por mucho que sintiera las bellezas y los atractivos de las estatuas, las pinturas o la literatura. Esta opinión despreciativa del arte sale a relucir con todo su vigor en la *República*, donde Platón la aplica al pintor, al poeta trágico, etc.³⁰⁷ Algunos de sus reparos son un tanto cómicos, como cuando observa que el pintor ni siquiera copia de los objetos con exactitud, siendo un imitador de apariencias y no de lo real³⁰⁸. El pintor que pinta un lecho no lo pinta más que desde un solo punto de vista, tal cual aparece inmediatamente a los sentidos; el poeta, describe la salud, la guerra y otras cosas por el estilo, sin ningún conocimiento real de aquello de que habla. En conclusión: «el arte imitativo se halla sin duda muy alejado de la verdad»³⁰⁹. Está, en efecto, «dos grados por debajo de la realidad, y le es facilísimo producir sin ningún conocimiento de lo verdadero, porque es simple semejanza y no realidad»³¹⁰. ¡Valiente negocio el de quien dedica su vida a producir esas sombras de lo real!

En las *Leyes* hay algo que quizá sea un juicio un poco más favorable acerca del arte, aunque Platón no ha cambiado de posición metafísica. Al decir que la excelencia de la música no se ha de estimar tan sólo por la cantidad de placer sensible que procura, añade Platón que la única música realmente excelente es aquella «que consiste en una imitación del bien»³¹¹. Y que «los que quieran la mejor clase de sonos y de música no deben buscar lo agradable, sino lo verdadero; y la verdad de la imitación está, según íbamos diciendo, en que se parezca a la cosa imitada tanto por la cantidad como por la calidad»³¹². Con esto se atiende, pues, aún al concepto de la música como imitativa («cualquiera admitirá que las composiciones musicales son todas imitativas y representativas»), pero concede que la imitación pueda ser «verdadera» si reproduce lo mejor posible, en su propio medio, la cosa imitada. Está dispuesto a dar entrada a la música y al arte en el Estado, no sólo con fines educativos, sino también para «inocente esparcimiento»³¹³; mas todavía sostiene la teoría de que el arte es imitación. Y que esto de la imitación lo entendía Platón estricta y literalmente lo verá clarísimo quien lea el libro 2 de las *Leyes* (aunque en mi opinión hay que aceptar que el hacer a la música imitativa supone ampliar el alcance de la imitación hasta incluir en él el simbolismo. La doctrina de la música como imitativa es común, desde luego, a la *República* y a las *Leyes*). A través de este concepto de la imitación llega a fijar Platón las cualidades que debe poseer un buen crítico: a) conocer aquello que se supone que la imitación imita; b) saber si la imitación es «veraz» o no; y c) saber si ha sido bien ejecutada en cuanto a las palabras, las melodías y los ritmos.³¹⁴

Nótese que la doctrina de la $\hat{\iota}(U|cn<$; indicaría que, para Platón, el arte tiene definitivamente su esfera propia. Mientras que la $\square\square$ mítiri versa sobre el orden ideal y la $\text{S}\acute{o}\xi$,a sobre el orden perceptible de los objetos naturales, a la $sDKoaía$ le concierne el orden imaginativo. La obra de arte es un producto de la imaginación y se dirige al

¹⁵*Rep.*, 597 c 11 y sig.

³⁰⁸ *Rep.*, 597 e 10 y sig.

³⁰⁹ *Rep.*, 598b 6.

¹ ⁸ *Rep.*, 598 e 6-599 a 3.

³¹¹ *Leyes*, 668 a 9-b 2.

³¹² *Leyes*, 668 b 4-7.

³¹³ *Leyes*, 670 d 6-7.

³¹⁴ *Leyes*, 669 a 7-b 3.

elemento emocional del hombre. No hay por qué suponer que el carácter imitativo del arte tal como Platón lo sostenía denotara esencialmente una simple reproducción «fotográfica», pese a que sus expresiones acerca de la buena o «verdadera» imitación den a entender que esto es lo que pensaba con frecuencia. Pues una cosa u objeto natural no es una copia «fotográfica» de la Idea, ya que ésta, la Idea, pertenece a un orden distinto del de los objetos físicos; de modo que se puede concluir, por analogía, que tampoco la obra de arte ha de ser necesariamente mera reproducción exacta del objeto físico. Es la obra de la imaginación creadora. Además, la insistencia de Platón en el carácter imitativo de la música hace muy difícil suponer, según lo he señalado ya, que la imitación quiera decir esencialmente «simple reproducción "fotográfica"»; trátase más bien de simbolismo imaginativo, y precisamente por esto es por lo que tal imitación no comporta ni verdad ni falsedad, sino que es imaginativa y simbólica transmisión del brillo de la belleza, que se dirige, de suyo, a lo emotivo del hombre.

Las emociones del hombre son diversas: unas, provechosas, otras, perjudiciales. De ahí que la razón deba decidir qué arte conviene y es admisible y qué otro arte haya de excluirse. Y el hecho de que Platón admita al fin, en las Leyes, algunas formas del arte en el seno del Estado indica que el arte ocupa una esfera peculiar de la actividad humana, esfera que es irreducible a cualquiera otra. No se hallará a mucha altura, pero es una esfera particular, especial. Evidéncialo esto el pasaje en que Platón, después de referirse al carácter estereotipado del arte egipcio, observa que «si alguien sólo es capaz de hallar del modo que fuere las melodías naturales, deberá incorporarlas con confianza a una forma fija y legítima»³¹⁵. Ha de admitirse, con todo, que Platón no llega a advertir —o no lo manifiesta bastante— que el distintivo específico de la contemplación estética es, de suyo, el desinterés. Le preocupan mucho los efectos educativos y morales del arte, efectos que nada suponen, indudablemente, para la contemplación estética en cuanto tal, pero que no por ello son menos reales y que deben ser tenidos en cuenta por quienes, como Platón, den más valor a la excelencia moral que a la sensibilidad estética.³¹⁶

3. Reconoce Platón que la opinión corriente acerca del arte y de la música es la de que toda su finalidad consiste en proporcionar placer, pero ésta es una opinión que él no quiere aceptar. Una cosa puede enjuiciarse por el rasero del placer cuando no proporciona ni utilidad, ni verdad, ni « semejanza » (alusión a la imitación), sino que existe sola y únicamente por razón del encanto que la acompaña³¹⁷. Ahora bien, la música, por ejemplo, es representativa e imitativa, y la buena música tendrá la «verdad de la imitación»³¹⁸; por consiguiente, la música, al menos la buena, proporciona cierta clase de «verdad», y así, no existe solamente por razón del encanto que la acompaña, ni puede ser juzgada únicamente por el rasero del placer sensible. Lo mismo se diga de las demás artes. La conclusión es que las distintas artes son admisibles dentro del Estado con tal que se mantengan a la altura que les es propia: subordinadas a sus funciones educativas, consistentes en proporcionar un placer provechoso. Que las artes no agraden o que no deban agradar, en modo alguno pretende decirlo Platón, quien concede que en la ciudad habrá de darse «la debida consideración a la instrucción y al esparcimiento que proporcionan las Musas»³¹⁹, y

³¹⁵ 657 b 2-3.

³¹⁶ Para una exposición más detallada de la filosofía del arte según Platón, véase p. ej. el artículo de R. G. Collingwood *Plato's Philosophy of Art* en *Mind*, abril de 1925.

³¹⁷ *Leyes*, 667 d 9-e 4.

³¹⁸ 668 b 4-7.

³¹⁹ 656 c 1-3.

declara, inclusive, que «todos los adultos y los jóvenes, libres o esclavos, de uno y otro sexo, y la ciudad entera, deberían complacerse sin cesar con las melodías de que hemos hablado, las cuales convendría que se fuesen cambiando y diversificando de mil modos, a fin de evitar la monotonía, de suerte que los cantores gustaran siempre de sus himnos y recibieran placer de ellos»³²⁰. Pero aunque Platón en las *Leyes* dé cabida a las funciones recreativas y placenteras del arte, al «inocente esparcimiento»³²¹ que el arte procura, en lo que más insiste es en sus funciones morales y educativas, en el hecho de que proporciona un placer provechoso. La actitud para con el arte se manifiesta más liberal en las *Leyes* que en la *República*, pero en sus rasgos esenciales sigue siendo la misma. Según vimos al tratar del Estado, en ambos diálogos se propugna el riguroso control o la censura más estricta del arte. Hasta en el pasaje donde dice Platón que habrá que dar la consideración debida a la instrucción y al esparcimiento que las Musas proporcionan, pregunta también si al poeta se le deberá consentir «que entrene a sus coros como le plazca, sin atender a la virtud o al vicio»³²². En otros términos: el arte admitido dentro del Estado debe tener aquella relación remota con la Forma (aquella «verdad de la imitación» por la vía del objeto físico) que es posible en las creaciones de la imaginación. Si no cuenta con tal relación, el arte será, no sólo un arte sin provecho, sino también un mal arte, ya que el buen arte ha de poseer, según Platón, la citada «verdad de la imitación». Una vez más queda claro, por ende, que el arte tiene una función suya peculiar, aun cuando no se trate de una función sublime, puesto que constituye un escalón en la escala de la educación, colma la necesidad humana de expresarse y procura un recreo, un entretenimiento inocente, siendo la expresión de una forma concreta de la actividad humana —la de la imaginación creadora (aunque aquí lo de «creadora» ha de entenderse en conexión con la doctrina de la imitación)—. La teoría platónica del arte era, indudablemente, elemental e insatisfactoria, pero difícilmente se justificaría el aserto de que Platón no tuvo en este campo teoría alguna.

NOTA SOBRE LA INFLUENCIA DE PLATÓN

1. El ejemplo de Platón es por sí mismo influyente: consagró toda su vida al culto de la Verdad, a la búsqueda de la Verdad inmutable, eterna y absoluta, en la que creyó siempre y con constancia, presto a dirigirse, como Sócrates, a dondequiera condujese la razón. Este espíritu se lo procuró inculcar a la Academia, creando así una corporación de hombres que, bajo el ascendiente de un gran maestro, se dedicarían a la prosecución de la Verdad y del Bien. Sin embargo, aun siendo un gran filósofo especulativo, consagrado al logro de la verdad en la esfera intelectual, no fue Platón, según hemos visto, un mero teorizante. Dotado de intenso fervor moral y convencido de la realidad de los valores y de los modelos éticos absolutos, urgía a los hombres a cuidarse de su posesión más preciosa, el alma inmortal, y a que se esforzaran en el cultivo de la virtud verdadera, única cosa que les haría felices. La vida recta, basada en patrones absolutos y eternos, debe vivirse tanto en privado como en público, debe realizarse en el individuo y en el Estado: con ello se rechazan así la moral privada relativista como la actitud oportunista, superficial y egocéntrica del «político» sofista o la teoría de que «el derecho es la fuerza».

Si el hombre *debe* vivir su vida bajo el dominio de la razón y conforme a un modelo ideal, también en el universo se ha de reconocer el auténtico operar del Espíritu. El

³²⁰ 665 c 2-7.

³²¹ 670 d7.

³²² 656 c 5-7.

ateísmo queda totalmente rechazado y el orden del mundo se atribuye a la Razón divina, que ordena el cosmos conforme al modelo o plan ideal. Así, pues, lo que se realiza en el macrocosmos, o sea, en el movimiento de los cuerpos celestes, debe realizarse también en el hombre, en el microcosmos. Si el hombre sigue los dictados de la razón y se esfuerza por realizar en su vida, en su conducta, el ideal, se hace afín a lo divino y alcanza la felicidad en esta vida y en el más allá. La «transmundaneidad» de Platón no nacía de un aborrecimiento a esta vida de acá abajo, sino que era, más bien, consecuencia de su firme creencia en la realidad del mundo de lo trascendente y Absoluto.

2. Lo que era la influencia personal de Platón puede verse por la impresión que produjo en su gran discípulo Aristóteles. Testimonianla los versos de éste a la memoria

*de aquel hombre único,
cuyo nombre no lo deben pronunciar los labios de los
malvados —pues a ellos no les asiste el derecho de
ensalzarle—, a él, que fue el primero en revelar
palmariamente con su palabra y con sus obras, que quien es
virtuoso es feliz.³²³*

Aristóteles se fue separando gradualmente de algunas de las posiciones platónicas que al principio había defendido; pero, pese a su creciente interés por la ciencia empírica, nunca abandonó la metafísica ni su convicción de que la vida recta culmina en la verdadera sabiduría. En otras palabras: nunca desechó del todo el legado de Platón, y su propia filosofía sería inconcebible si se prescindiese por completo de la obra de su gran predecesor.

3. Más tarde trataré de la evolución del platonismo en la Academia y en la escuela neoplatónica. A través de los neoplatónicos hizo sentir su influjo el platonismo en San Agustín y en la fase de formación del pensamiento medieval. A decir verdad, aunque Santo Tomás de Aquino, el principal de los filósofos escolásticos, adontase a Aristóteles como al «Filósofo» por antonomasia, contiene muchas cosas el sistema del Aquinate que provienen, en definitiva, de Platón más que de Aristóteles. Con el Renacimiento, la Academia platónica de Florencia trató de renovar la tradición platónica, mientras que la influencia de la República platónica puede verse en la *Utopía* de Santo Tomás Moro y en *La Ciudad del Sol* de Campanella.

4. Por lo que respecta a los tiempos modernos, la influencia de Platón quizá no sea, a primera vista, tan manifiesta como en la Antigüedad y en la Edad Media, pero, de hecho, él es el padre, o el abuelo, de toda la filosofía espiritualista y de todo el idealismo objetivo, y su epistemología, su metafísica, su sistema ético-político han ejercido hondo influjo, ya sea positiva ya negativamente, en los pensadores de todas las épocas sucesivas. Pensemos tan sólo, dentro del mundo contemporáneo, en la inspiración que Platón ha proporcionado a pensadores como N. Whitehead o Nicolai Hartmann.

5. Platón, que se yergue a la cabeza de la filosofía europea, no nos dejó un sistema acabado. Es de lamentar, desde luego, que no poseamos sus lecciones ni una relación cumplida de sus enseñanzas en la Academia, pues nos gustaría saber las soluciones de tantos problemas como son los que desde entonces vienen intrigando a los comentaristas. Pero, por otra parte, en cierto sentido podemos felicitarnos de que no haya llegado hasta nosotros, si es que lo hubo alguna vez, un sistema platónico

³²³ Aristót., Frag. 623 (Rose, 1870.)

compendiado y rígido, un sistema tal que fuese preciso aceptarlo en bloque o rechazarlo del todo, pues la actual situación nos posibilita el encontrar en él, con mayor facilidad probablemente que si fuere de otro modo, un ejemplo supremo de espíritu filosófico. Aunque Platón no nos haya dejado verdaderamente un sistema completo, sí que nos ha dejado el ejemplo de una manera de filosofar y el ejemplo de una vida consagrada a la prosecución de la Verdad y del Bien.

CAPÍTULO XXVI

LA ACADEMIA ANTIGUA

La filosofía platónica continuó ejerciendo hondo influjo durante toda la Antigüedad; pero conviene distinguir varias fases en el desarrollo de la escuela platónica. La Academia antigua, que estaba compuesta de discípulos y colegas del mismo Platón, se atuvo más o menos al contenido dogmático de la filosofía del Maestro, si bien se ha de notar que fueron los elementos «pitagóricos» del pensamiento de Platón los que recibieron atención preferente. En las Academias media y nueva predominó al principio una tendencia antidogmática y escéptica, que más tarde cedió el paso a un retorno a cierto dogmatismo de tipo ecléctico. Este eclecticismo es patente en el platonismo medio, que en las postrimerías del pensamiento antiguo fue sustituido por el neoplatonismo, ensayo de una síntesis completa, y de contenido original, del platonismo con otros elementos que se habían ido introduciendo a lo largo de diferentes épocas, síntesis en la que resaltan los rasgos que mejor se armonizan con el espíritu general de aquel tiempo.

La Academia antigua incluye, junto a hombres como Filipo de Opunte, Heráclides Póntico y Eudoxo de Cnido, a los siguientes sucesores de Platón en la dirección de la Escuela, en Atenas: Espeusipo (348/7-339/8), Jenócrates (339/8-315/4), Polemón (315/4-270/69) y Crates (270/69-265/4).

Espeusipo, sobrino de Platón e inmediato sucesor suyo como escolarca, modificó el dualismo platónico, abandonando la doctrina según la cual las Ideas serían distintas de τὸ γὰρ βρῦν καὶ haciendo consistir la realidad en números matemáticos¹. Con esto se rechazaban las Ideas-número de Platón, pero quedaba el εἶδος esencial. Por haber admitido Espeusipo la percepción científica (ἐπιστήμη) se dice a veces que desechó el dualismo platónico del conocimiento y la percepción^{324 325}, pero ha de recordarse que ya Platón mismo había dado algún paso en este sentido, desde el momento en que admitió que αὐτὸ καὶ τὸ ἀσθενὲς cooperan en la aprehensión de la idea «atómica».

Resulta difícil precisar las doctrinas de los miembros de la Academia antigua, porque (salvo en el caso de que Filipo de Opunte fuese el autor del *Epinomis*) ninguna de sus obras ha llegado completa hasta nosotros, y sólo contamos con las indicaciones de Aristóteles y con el testimonio de otros autores de la Antigüedad. Pero, según parece, Espeusipo sostenía que las esencias proceden de la Unidad y de la Multiplicidad absolutas, y ponía el Bien o releía ἄριστος; al final del proceso del devenir y no al comienzo, basándose en el desarrollo de las plantas y de los animales. Entre los seres animados que proceden del Uno se halla la Razón o Dios³²⁶, al que identificaba también probablemente con el Alma del Mundo. (Acaso haya que ver aquí un argumento en favor de una interpretación «neoplatónica» de Platón.) En cuanto a las almas humanas, éstas son íntegramente inmortales. Cabe advertir que Espeusipo interpretó el relato de la «creación» que aparece en el *Timeo* como un simple procedimiento expositivo y no como si pretendiera ser un relato de una creación real en el tiempo: el mundo no tiene comienzo en el tiempo. A los dioses tradicionales los interpretó como fuerzas físicas, con lo cual se ganó una

³²⁴ Frag. 42, a-g.

³²⁵ Así Praechter, p. 343.

³²⁶ Frag. 38-9.

acusación de ateísmo³²⁷.

Jenócrates de Calcedonia, sucesor de *Espeusipo* como escolarca, identificó las Ideas con los números matemáticos y hacía derivar éstos del Uno y de la Diada indeterminada (aquél sería el NoD<; o Zeus, padre de los dioses; ésta, el principio femenino, la madre de los dioses)³²⁸. El Alma del Mundo, engendrada por la adición de lo Idéntico y lo Otro al número, es un número que se mueve por sí mismo. Distinguía *Jenócrates* tres mundos —el sublunar, el celeste y el supraceleste— y los tres los llenaba de «demonios», buenos y malos. Esta doctrina de los demonios malos le permitía explicar los mitos populares que atribuyen malas acciones a los «dioses», así como la existencia de cultos inmorales: las malas acciones serían obra de los demonios malos, y los cultos inmorales irían dirigidos a esos mismos demonios y no a los dioses³²⁹. Igual que su predecesor, sostenía *Jenócrates* que hasta las partes irracionales del alma (que no fue creada en el tiempo) sobreviven después de la muerte, y, lo mismo que su sucesor *Polemón*, condenaba la consumición de carnes, diciendo que el comerlas traería consigo el dominio de lo irracional sobre lo racional. Como *Espeusipo* y *Crantor* (y en oposición a *Aristóteles*), *Jenócrates* entendía que la prioridad de lo simple respecto a lo compuesto, de que se habla en el *Timeo*, es una prioridad lógica y no temporal.³³⁰ (El escrito nspD □lógcov ypaggDv, atribuido a *Aristóteles*, iba dirigido contra la hipótesis, ideada por *Jenócrates*, de unas diminutas líneas invisibles, de las que se servía en la deducción de las dimensiones a partir de los números.)

Heráclides Póntico adoptó la teoría del pitagórico *Ecfanto* según la cual el mundo estaría compuesto de partículas, a las que llamó □vappoi □yicoi, queriendo significar, probablemente, que están separadas unas de otras por el espacio. El mundo fue compuesto de estas partículas mediante la operación de Dios. El alma es, por lo tanto, corpórea (de éter, elemento que *Jenócrates* añadió a los tradicionales). Afirmaba *Heráclides* que la tierra gira diariamente alrededor de su eje y que Mercurio y Venus giran en torno al sol; parece que sugirió también que este movimiento lo realiza igualmente la tierra.

Uno de los más célebres matemáticos y astrónomos de la Antigüedad es *Eudoxo* (c. 497-355 a. J. C.); como filósofo merece asimismo mención por haber sostenido que las Ideas se hallan «mezcladas» con las cosas³³¹ y que el bien sumo es el placer³³².

El primer comentario al *Timeo* de Platón fue escrito por *Crantor* (c. 330-270), quien interpretaba en él el relato de la «creación» tomando ésta en un sentido intemporal y no como algo acontecido en el tiempo: si se la describe como acaeciendo en el tiempo es, simplemente, por las conveniencias del esquematismo lógico. En esta interpretación, *Crantor* estaba de acuerdo, como hemos visto, con *Espeusipo* y con *Jenócrates*. En su obra nspD nsvBcnx; [Sobre la tristeza], sostenía *Crantor* la doctrina de la regulación y disciplinamiento de las pasiones (psipurnaBsía), oponiéndose al ideal estoico de la apatía.³³³

³²⁷ Cic., *DeNat.*, *D.*, 1, 13, 32.

³²⁸ Frags. 34 y sig.

6Frag. 24 y sig.

330 Frag. 54.

³³¹ *Met.*, A 9, 991 a 8-19.

³³² *Ét. Nicom.* 1101 b 27 v sig.: 1172 b9v sig.

³³³ Cic., *Acad.*, *II*, 44, 135; *Tusc.*, *III*, 6, 12.