

do en que su ciudad no puede encontrarse en la tierra, sino que «quizá está guardada en los cielos como modelo para que un hombre lo vea y, viéndolo, lo establezca en su propio yo»¹²⁶. Acabamos como empezamos. Lo que se busca es menos una ciudad que la justicia personal.

En Platón la palabra «mito» tiene muchas aplicaciones diferentes. Los mitos pueden ser historias que se cuentan a los niños, de contenido ficticio, pero que, en el caso de ser mitos buenos, ilustran las verdades morales, o alegorías transparentes, como el mito de los metales. Los suyos pueden ser grandes mitos escatológicos, que, a pesar de que él no garantice los detalles, expresan su creencia de que el alma es inmortal y recibe, después de morir, un trato acorde con la vida que ha vivido en la tierra. Además, él aplicó la palabra a toda la cosmología, física y fisiología del *Timeo*, que propone como la exposición más fiel posible del mundo natural, mítica exclusivamente en el sentido de que la realidad suprasensible sólo puede ser tema del conocimiento exacto. La *República*, además, es un mito en otro sentido aún¹²⁷. No es la «Idea platónica» de una ciudad que estaría compuesta de hombres ideales (y que no iría a la guerra, con toda seguridad; Cornford tenía razón al decir que Platón toma la naturaleza humana como es e intenta construir un orden social que sacará el mejor partido de ella). Mas sigue siendo un *parádeigma* o modelo del orden que, dadas la necesidad que tienen los hombres de una vida en común y su diversidad de carácter, sería «completamente bueno» para ellos (427e) y al que deberían tender los pensadores políticos¹²⁸.

8) EL CONOCIMIENTO, LA OPINIÓN Y LOS DOS ÓRDENES DE LA REALIDAD: POR QUÉ LOS FILÓSOFOS DEBEN GOBERNAR

(V, 473c-VI, 487a)

Al responder a la pregunta de Glaucón de cómo debería realizarse su ciudad-estado, Sócrates dice que está enfrentándose a una ola más grande que ninguna otra que él haya arrostrado antes, y que puede ahogarlo en los raudales del ridículo. (Glaucón piensa muy probablemente en la violencia física.) La res-

¹²⁶ 592b. Traducido literalmente es «fundarse uno mismo» como una ciudad. Sobre esto *vid.* Jaeger, *Paid.* II, págs. 347-357, «The State Within Us».

¹²⁷ Cf. ἡ πολιτεία ἦν μυθολογοῦμεν λόγῳ, 501e; también el libro segundo, 376d.

¹²⁸ Ésta es una justificación suficiente de la crítica más prosaica que lleva a cabo Aristóteles de la obra en la *Política* como si la ciudad se hubiera proyectado en serio. Después de llamar inviable a una de sus disposiciones, se lamenta de que no se nos diga en ninguna parte cómo considerarla (1261a14) y, un poco después (1264a5), dice que la cuestión sería más clara si uno pudiera ver la ciudad en curso de construcción. Pero su crítica fundamental apunta a los objetivos platónicos, especialmente a su concepción de la unidad en una ciudad.

puesta sencilla es que la ciudad debe ser gobernada por los filósofos. Sólo entonces puede surgir un Estado tal como es el suyo, o la humanidad ¹²⁹ descansar de sus preocupaciones. Esto exige una definición del filósofo, que Sócrates introduce de forma inesperada, con la intención presumiblemente de conducir a las distinciones epistemológicas y ontológicas que Platón desea formular en ese momento. Dice (con una referencia jocosa a las supuestas inclinaciones amorosas de Glaucón) que quienquiera que ama algo ama la totalidad de ello, de manera que un filósofo (amante del conocimiento o la sabiduría) tiene que ser omnívoro, «un hombre con un apetito insaciable para aprenderlo todo» ¹³⁰ (475c). A Glaucón esto le hace pensar en los entusiastas del teatro, la música y las artes menores, que van de un lado a otro del país sin perderse nunca un festival, pero que nunca soñarían con participar en una discusión filosófica. ¿Es ésa la clase de hombres en que está pensando Sócrates? No, aunque hay un cierto parecido. Esto precisa explicación.

Glaucón muestra inmediatamente su acuerdo con un principio básico de la doctrina de las Formas, que las cualidades estéticas y morales, como todas las Formas, son cada una de ellas en sí mismas una cosa, aunque se hallen asociadas con muchas acciones sensibles y objetos físicos. Sus estetas y artistas gozan de colores, sonidos y formas bellas, pero son desconocedores de las Formas. Del mismo modo que las personas que sueñan, ellos toman equivocadamente la apariencia como la realidad a la que dicha apariencia se parece. El filósofo, por otra parte, ve la Forma, así como los fenómenos que participan de ella, y no confunde la una con los otros. Sócrates llama *conocimiento* a su estado mental, en contraposición con el primero, al que llamará *opinión (dóxa)*. Los otros creen que las apariencias son completamente reales, el filósofo *conoce* que esto sólo es cierto respecto de las Formas.

Ahora bien, el conocimiento y la opinión son facultades diferentes (*dyndámeis*, literalmente «poderes»), y nuestras facultades diferentes —por ejemplo, la vista y el oído— tienen objetos diferentes ¹³¹. Sólo puede darse conocimiento de lo que existe; de lo que no existe, sólo puede haber ignorancia ¹³². La natu-

¹²⁹ τὸ ἀνθρώπινον γένος, que Cross y Woolley (pág. 137), siguiendo a Popper, llaman «frase ambigua» que «podría quizá ampliarse de este modo». La frase no es ambigua, ni lo es la traducción y ampliación en humanidad. Cuando Platón se refiere a los griegos, dice los griegos, como en los pasajes sobre la guerra que citan. Aquí las palabras tienen su significado evidente, como en *Fedón* 82b.

¹³⁰ Así, Heráclito (frs. 35 y 40), criticando a Pitágoras, dijo que «los *philosophoi* tienen que ser investigadores de muchas cosas» y condenó la erudición porque no enseñaba el sentido (*noús*). Platón juega con el uso normal más antiguo de *philosophos* y el suyo. *Vid.* vol. I, págs. 199-200, y respecto de *sophía* como conocimiento, la págs. 259-260, *supra*.

¹³¹ Empédocles había ofrecido una explicación física de ello y su seguidor Gorgias la había usado para apoyar su tesis de la imposibilidad de la comunicación.

¹³² Ya estamos enredados en las ambigüedades del infinitivo griego εἶναι, «ser». Aquí Platón, aunque lo toma en el pleno sentido existencial (sus afirmaciones de que uno no puede ni conocer

raleza de la opinión, como se acaba de definir, evidencia que hay otro tipo de objeto, «dando vueltas alrededor de un lugar entre el ser y el no-ser», es decir, los fenómenos. Después de todo (usando de nuevo un argumento antiguo tomado de *H. May*, y que aparece por doquier, págs. 177-178, 181 y sig., *supra*), todo lo que nosotros llamamos *x* como participando de cierta cualidad, por su relación con algo o por cualquier otro motivo, puede también parecer que no es *x*. Lo que es bello o grande se convierte, en otros contextos, en feo o pequeño¹³³. Estos intermedios son lo que los «amantes de los sonidos, colores y demás» creen que son reales, en contraposición con el hombre que ve y ama «las realidades inmutables en sí mismas», que es *philosophos*, no *philodoxos*.

Sobre la base de esta distinción, Sócrates concluye con el argumento un poco diferente de que sólo los filósofos deberían ser los Guardianes de su Estado, porque sólo ellos, al encarnar en su constitución las nociones de justo y bueno, tienen como modelos en el ojo de sus mentes la naturaleza verdadera de estas virtudes.

Esta sección suscita dos problemas relacionados: (1) ¿Mantuvo Platón una opinión coherente de la relación entre el conocimiento y la *dóxa* y sus respectivos objetos? (2) ¿Hay razón para hablar de él como postulando grados diferentes de realidad?¹³⁴

1) *El conocimiento, la dóxa*¹³⁵ *y sus objetos*. — En el *Menón* (págs. 251 y sig., 256-258, *supra*) *dóxa* parecía que era una vaga aprehensión de los mis-

ni creer lo que no es proceden directamente de Parm., 2 7), elude el dilema parmenídeo «o-o» negando que la dualidad «existencia y no-existencia» agote las posibilidades. En *Sof.* se libera de un llo un tanto diferente, el de cómo son posibles las afirmaciones o creencias falsas o negativas, definiendo μή ὄν no como no-existente, sino como «diferente de». Él no está preparado todavía para hacer eso y Grote (II, págs. 455-457) señaló en ello una dificultad para conciliar los dos diálogos.

¹³³ Cross y Woolley (págs. 151 y sigs.), en un largo estudio, diferencian las propiedades relacionales (grande, pequeño, etc.) de las no-relacionales (bello, feo, etc.) y complican aún más la cuestión de que para Platón no son grupos diferentes: ambas clases son propiedades *comparativas*. Del mismo modo que un perro es grande comparado con un ratón y pequeño comparado con un elefante, así también una muchacha es bella en comparación con una mona, pero fea en comparación con una diosa. (Una crítica de este uso de «feo» en Platón puede verse en Vlastos, en los *New Essays* de Bambrough, págs. 14 y sig.) Respecto de doble o mitad (479b), conceptos de los que ellos sacan mucho partido, para la mente platónica llamar bello a un objeto sensible sin mencionar el objeto de comparación es tan incompleto como llamar doble sin decir de qué es el doble. Epítetos como «blanco», y sustantivos como «nieve» (que no menciona aquí Platón), «hay que admitir que causan más dificultad, a no ser que uno crea en la doctrina de las Formas. (Cf. Brentlinger, en *AGPh*, 1972, págs. 141 y sig.) Vid. además Scheibe, en *Phronesis*, 1967.

¹³⁴ Mis secciones sobre estos problemas se escribieron antes de leer el planteamiento diferente de Brentlinger, el cual trata de ambos en su artículo «Partics. in P.'s Middle Dialogues», en *AGPh*, 1972.

¹³⁵ Sobre el mantenimiento de esta palabra, *vid.* pág. 257, n. 106, *supra*. Al igual que la sección sobre el conocimiento y la opinión en el *Menón*, la que nos ocupa se escribió antes de ver *Meinung und Wissen*, 1974, de Ebert. *Vid.* pág. 258, n. 107 *supra*.

mos objetos (las Formas y las verdades necesarias de la matemática), cuyo conocimiento es una comprensión clara y completa. Aquí, en la *República*, cada uno de ellos se dirige a objetos diferentes, el conocimiento a las Formas y la *dóxa* exclusivamente al mundo sensible. Se ha dicho incluso (Gulley, en *JHS*, 1964, pág. 191) que la *República* «excluye la posibilidad de convertir la *dóxa* en conocimiento propio». Si eso fuera así, uno podría preguntarse perfectamente cómo podría justificar Platón la larga y ardua educación del libro séptimo, que pretende convertir a los pocos elegidos de la clase militar (que vive mediante la *dóxa*, 430b) en los gobernantes-filósofos. No existiría ningún progreso a lo largo de la Línea, ni ascensión fuera de la Caverna. Pero, al menos, la opinión que parece prevalecer ahora es que, en punto a la relación entre *dóxa* y conocimiento, el *Menón* y la *República* son irreconciliables y evidencian un cambio completo de parecer por parte de Platón¹³⁶.

Lo primero que habría que señalar es que el *Banquete*, diálogo que se considera por lo general muy cercano a la *República* en cuanto a la cronología, repite la doctrina del *Menón* en los términos de la *República* de un estado intermedio. La *dóxa* está entre el conocimiento y la ignorancia porque ella *topa con la realidad* (τοῦ ὄντος τυγχάνων), pero sin ser capaz de explicar su éxito, exactamente igual que, en el *Menón*, lo que la hacía conocimiento era «encontrar la razón». (Vid. págs. 372 y 256, *supra*). La concepción de la *República* se hace incluso más intransigente en el *Timeo* (27d-28a), donde Platón diferencia lo que existe (o es real) y nunca «deviene», aprehendido por el pensamiento con una explicación racional, de lo que «deviene» y perece, pero nunca es, que es «la opinión a que llega la *dóxa* con la ayuda de la sensación irracional». No obstante, creo que nuestro pasaje de la *República* procura un puente entre las dos descripciones aparentemente contrapuestas y muestra que no hay de por medio contradicción real, aunque, en diferentes diálogos, Platón resalta uno u otro rasgo de su teoría del conocimiento y el ser. Las palabras que pronuncia aquí sobre las diferentes facultades son engañosas, pero pronto

¹³⁶ Bluck (*Meno*, págs. 35 y sigs.) y Cushman, en su *Therapeia*, son excepciones, pero Bambrough dice de Bluck que está «peligrosamente preocupado por cuadrar lo que Platón dice en el *Menón* con lo que dice en los diálogos medios y tardíos en general», y de Cushman que «se impone a sí mismo la tarea imposible de reconciliar las variadas observaciones platónicas sobre δόξα y ἐπιστήμη» (*JHS*, 1964, pág. 190, y *CR*, 1960, pág. 115). La opinión propia de Bambrough es que «la contraposición entre esta pasaje [sobre δόξα y ἐπιστήμη en *Rep.*] y el *Menón* es uno de los ejemplos más claros del conflicto entre lo que Platón sostiene en un momento y lo que sostiene en otro» (*Philos.*, 1972, pág. 305). Yo soy consciente de mi temeridad al intentar pronunciarme sobre una cuestión a la que un especialista alemán dedicó una monografía de 130 páginas, de la que un recensor nos dijo que su tratamiento era «superficial» y carecía de precisión y detalle. (J. Sprute, *Der Begriff des Δόξα* i. d. plat. Philos., Göttingen, 1962. Después escribió «Zum Probl. d. Doxa», en *AGPh*, 1959.) Más referencias pueden verse en Ebert, *Mein. und Wiss.*, págs. 21 y 22, notas 74 y 75.

se abandonan¹³⁷. La analogía de la vista y el oído es mala, pero él mismo la corrige con otra verdadera, cuando, después (484c), compara los estados mentales del *philódoxos* y el *philósophos* con los del ciego y el de vista penetrante. El único argumento que se ofrece en favor de que el conocimiento y la *dóxa* son facultades diferentes es la observación de Glaucón de que uno es infalible y la otra falible. Si miramos en dirección a la «línea» del conocimiento, ella constituye una continuidad, cuyas partes difieren sólo en el grado de claridad u oscuridad, y los objetos de la *dóxa* son respecto de los del conocimiento una especie de semejanza de algo respecto de aquello a lo que ese algo se parece (509d, 510a), aunque en relación con eso también, como en el *Timeo*, «la *dóxa* es sobre el devenir, el intelecto sobre el ser» (534a).

La clave está en el *parecido*, sobre el que se insiste de nuevo en el símil del sueño, entre los objetos de la *dóxa* y los del conocimiento. Otras formas de expresarlo son que el mundo sensible, como se ha dicho a menudo y nos recuerda aquí (476d), «participa de» la naturaleza de las Formas, o, como lo ha expresado el *Fedón*, las cosas sensibles intentan ser lo que son las Formas, pero no lo logran del todo. En otra parte, ellas son imágenes o semejanzas (εἰδωλα, εἰκόνες). Para añadir aún otra analogía a la de Platón, imaginemos una casa en el borde de un lago. Uno puede mirarla a través de la niebla y obtener una impresión de ella más bien vaga. Otro no mira realmente a la casa, sino a su reflejo en el agua en un día apacible y claro. Está mirando a un objeto diferente, pero él también (aun cuando estuviera tan encadenado, como los prisioneros de Platón, que no pudiera ver la casa, sino que imaginara que el reflejo es un objeto sólido) se está haciendo una idea de aquello a lo que se parece la casa real. El político afortunado del *Menón* parece, en el contexto, que está actuando apoyado en un presentimiento débil e inseguro (*dóxa*) de las Formas cambiantes de justo, injusto y demás, que podría convertirse en conocimiento «encontrando la razón» (págs. 257 y sig., *supra*). No obstante, no cree en las Formas eternas, del mismo modo que tampoco cree en ellas el «amante de las visiones y los sonidos» de la *República*, sino que sólo es consciente de lo que acontece en el mundo del devenir. No existe contradicción, porque los objetos inestables de la *dóxa* (τὰ γινόμενα) contienen la apariencia de las realidades estables (ὄντα). De aquí que, al conocer los objetos sensibles, un hombre se halle en una situación insatisfactoria e insegura —sin que él lo sepa, por supuesto— experimentando las primeras connotaciones de una conciencia (o de un recuerdo, como habría dicho Platón) de las Formas. La *dóxa* abarca estas dos experiencias, porque ellas son una y la misma expe-

¹³⁷ Si, como argumenta Gosling (*Phron.*, 1968), el *δυνάμεις* que aparece aquí no son facultades en absoluto, tanto mejor.

riencia ¹³⁸. Un hombre cree o juzga (δοξάζει) que, en el mundo contingente, el único que él reconoce, será adecuado establecer un cierto principio. Si su *dóxa* es correcta, el resultado en el nivel práctico será bueno (beneficioso). En el plano filosófico, ha relacionado su acción, de un modo inconsciente y mediante una conjetura afortunada («un designio divino», como lo llama Platón con ironía, *Menón* 99e), con la norma del Bien, una Forma inmutable. De ese modo, como la geometría en la mente del esclavo de Menón, su mente puede penetrar, como si de un ensueño se tratase, en las creencias verdaderas, aunque «fugitivas», sobre el mundo de las Formas. No tiene *conocimiento* de ellas, ni tampoco la vida de un político conduce a la construcción, mediante la dialéctica, de una explicación razonada que convertiría su *dóxa* en conocimiento y a él mismo en el gobernante filosófico de la *República*.

Debemos recordar que, en el *Fedro* (obra que la mayoría de los especialistas sitúan después de la *República*), Platón dice que sólo las almas que han visto las Formas («la verdad») pueden nacer como hombres ¹³⁹. *Todos y cada uno* de los hombres han tenido la visión de ellas, y recordarlas es, en teoría, posible para todos. Además, el primer paso debe ser mediante el impacto de la semejanza en el mundo sensible. Sobre esto se insiste en el *Fedón*, el *Banquete* y el *Fedro*, y, en los dos últimos, el filósofo recobra la visión de la Belleza en sí partiendo de la apreciación de la belleza en las criaturas terrenas. Es improbable, por ello, que Platón negase esto en la *República*, donde, una vez más, está contraponiendo «las muchas cosas bellas» con «la Belleza en sí». Concede que, acosada por las exigencias y las tentaciones de la vida en el cuer-

¹³⁸ Cushman hizo esta observación en la obra criticada por Bambrough (págs. 209 y sig.): «Incluso el conocimiento de los particulares, pues bajo la forma de *dóxa*, asistida por 'la sensación irracional', es *de facto* aprehensión de las Ideas, aunque sólo de una forma inconsciente e implícita. Para que la *dóxa* se convierta en *epistémē*, es necesario que se describa la Idea implicada, y que constituye el contenido formal de la *dóxa*, es decir, se la aisle mediante la dialéctica y se ofrezca una explicación o *lógos*... La *dóxa* es un estado del conocimiento con un contenido doble: existe el dato de la sensación, pero acompañándole y 'asomando a través de él', como podríamos decir, está el contenido transfenoménico Ideal. En consecuencia, la *dóxa* es, necesariamente, una aprehensión inconsciente de las realidades Ideales, en la medida en que los particulares participan de ellas, o, a la inversa, en la medida en que los particulares son ejemplos de las Formas». Hackforth hace una observación semejante, aunque de pasada, *CQ*, 1942, pág. 1: «Cuando miramos una sombra o un reflejo, realmente no estamos mirando el objeto que proyecta la sombra o el objeto reflejado en sí; no obstante, usar la contraposición de sombra o reflejo y objeto real como símbolo de una Forma aprehendida imperfectamente y perfectamente es completamente natural».

¹³⁹ 249b. Nunca he visto dicho pasaje citado en relación con esto; no obstante es relevante para afirmaciones como las de Gulley (*PTK*, pág. 66) de que Platón considera que las «imágenes» (perceptibles) carecen de valor alguno como ayuda para el conocimiento, porque «sólo con el conocimiento anterior de las Formas es posible reconocer si todo es una 'imagen' y de qué es una imagen». Mi ejemplificación de un reflejo en el agua puede redondearse con la breve mención platónica del mismo paralelismo en 402b.

po, la gran mayoría «ve muchas cosas bellas, o acciones justas, etc., pero no ve la Belleza o la Justicia en sí»¹⁴⁰. Pero esto es muy diferente de decir que, en la *República*, la *dóxa* no puede convertirse en conocimiento.

A Platón sólo se le puede comprender en su marco propio. Continúa obsesionado por la primitiva lógica de Parménides, el primero que distinguió los dos modos de cognición, la *dóxa* y el conocimiento o intelecto. Para él, como para Platón, el conocimiento tenía por objeto «lo que es», y era inevitablemente verdadero, mientras que la *dóxa* era una confusión sin esperanza de ser y no ser y, del mismo modo, inevitablemente falsa¹⁴¹. No había camino intermedio entre el ser y el no ser. Mas, para Platón, parece que la *dóxa* es correcta. Su salida fue postular un estadio intermedio entre el conocimiento y la ignorancia absoluta y concebir el avance hacia el conocimiento como una recuperación gradual de la verdad almacenada en el subconsciente. El objeto de esta forma intermedia de conocimiento es el mundo de la experiencia normal, al que Parménides le había negado con valentía posibilidad alguna de ser. La creencia platónica en las Formas le permitió conferirle una cuasi-existencia, «entre el ser y el no ser», considerándole como una serie de copias de las Formas o partícipes de su naturaleza, doctrina que no se sostenía con menos firmeza por él hecho de que sólo se pudiera expresar, como lamentaba Aristóteles, en un lenguaje metafórico. (Este tema se discute más detalladamente en la sección próxima.)

La queja del filósofo de hoy es que el modo de hablar de Platón sobre «los objetos» del conocimiento y la *dóxa* extiende el modelo del conocimiento sensible (si yo veo algo, tiene que existir) al conocimiento expresado en proposiciones (yo sé que algo sucedió, o que se trata de ello), confundiendo el conocimiento empírico con el conocimiento descriptivo, *cognoscere* con *scire*¹⁴². Un estudiante de filosofía danés, después de oír un artículo sobre este tema, comentó que Platón había cometido la falacia de suponer que, *puesto que* del enunciado de la frase «Yo sé que hay un libro en la mesa», la deducción lógica es que tiene que ser cierto que hay un libro en la mesa, *por eso* es necesaria-

¹⁴⁰ 479e, donde θεωμένους y ὁρῶντας proporcionan una nueva indicación de que, a pesar de 478a, la diferencia entre δόξα y ἐπιστήμη es más de grado que cualitativa.

¹⁴¹ Frs. 6, 8 y 1, 30 (βροτῶν δόξας αἷς οὐκ ἐνὶ πίστις ἀληθείς).

¹⁴² Cross y Woosley, págs. 170 y sigs.; Flew, *Introd.*, págs. 361-364. ¿Tienen razón Cross y Woosley al definir el conocimiento descriptivo, desde el punto de vista gramatical, como el conocimiento expresado por una oración con «que», no por un sustantivo o un pronombre? ¿Cómo deberíamos clasificar oraciones como «Yo conozco el procedimiento de la Cámara de los Comunes» o «Nadie se habría comportado de esa manera en tiempos de Carlos I, yo conozco mi siglo xviii»? Platón tuvo que superar un particular obstáculo lingüístico. En cuanto griego, era natural que usara ἀληθείς con el significado tanto de real como de verdadero y ὄν con el sentido tanto de verdadero como de real. Así, en *Teet.* 150b y c, ἀληθείς se contraponen a εἰδῶλον y, en *Sof.* 263b, el hombre que dice «Teeteto está volando» habla de τὰ μὴ ὄντα ὡς ὄντα. La cuestión del conocimiento empírico y el descriptivo aparecerá en relación con el *Teeteto*.

mente cierto que haya un libro en la mesa, es decir, tiene que estar siempre e inmutablemente en ella. En efecto, las verdades empíricas, como la presencia de los libros en las mesas, no son para Platón cuestiones de conocimiento filosófico, pero su limitación del conocimiento al mundo inteligible de las Formas indudablemente le evitó reconocer una distinción, en el seno del mundo empírico, que nosotros hallamos dificultad en llamar de otra manera que no sea una distinción entre conocimiento y opinión. «Creo que el libro que quieres está en la mesa de la habitación siguiente» expresa un estado de cognición diferente del conocimiento de que un libro está en la mesa porque uno lo está viendo.

II) *Grados de realidad.* — Hasta hace poco tiempo, la mayoría de los especialistas creían que Platón atribuyó grados diferentes de realidad (existencia) al mundo físico, el objeto de la percepción y la *dóxa*, por una parte, y al mundo inteligible de las Formas inmutables, por otra. Murphy lo había negado en 1951, pero se le opuso de Vogel, y la opinión general la representa Runciman (1962), quien habla libremente de «la ontología de Platón sujeta a gradación» y dice que «para Platón unas cosas podían existir más que otras». «No mantuvo en ninguna fase que el mundo sensible no tuviera en absoluto realidad», pero «en ninguna fase le atribuyó la realidad total»¹⁴³. Más recientemente, sin embargo, Vlastos ha puesto vigorosamente en tela de juicio esta opinión¹⁴⁴ y presenta una alternativa clara y sencilla. «Real» puede significar una de estas dos cosas, ejemplificadas por (1) Los unicornios no son reales, (2) Estas flores no son reales. Los unicornios no existen, pero las flores de plástico no existen en medida menor que las naturales. Platón, sostiene Vlastos, observó esta distinción, aunque nunca la enunció o discutió. Que el doble sentido no es una peculiaridad del inglés, sino que la comparte su equivalente griego *ὄν* (lit. «siendo»), lo ejemplifica mediante cuatro pasajes¹⁴⁵. «Real», en el sentido de genuino, continúa, admite grados (entre el oro puro y el latón hay una aleación; entre «un santo real» y un villano hipócrita, el curso indiferente de la humanidad), pero real, en el sentido existencial, no admite dichos grados¹⁴⁶. Indudablemente, esto es lo que todos creemos, pero ¿lo creyó Platón?

La cuestión es difícil y probablemente precisa un tratamiento más amplio del que se le puede dar aquí. Pero el lector debe ser consciente de ello y pode-

¹⁴³ Murphy, *Interpr.*, págs. 126-129, 150, 200; de Vogel, *Proc. 11th Int. Congr. of Phil.*, vol. 12, pág. 63, n. 12; Runciman, *PLE*, págs. 66, 21 y por doquier.

¹⁴⁴ (a) «Degrees of Reality in P.», en *New Essays*, Ed. Bambrough, págs. 1-19; (b) «A Metaphys. Paradox», *Proc. and Add. Am. Ph. Ass.*, 1966, págs. 5-19. Rist siguió a Vlastos en *Phoenix*, 1967, pág. 284: «no existe la posibilidad de una teoría de los grados de existencia en Platón».

¹⁴⁵ *Sof.* 268d τὸν ὄντως σοφιστήν, «el sofista real»; *Rep.* 396b; *Fedro* 238c, *Prot.* 328d.

¹⁴⁶ La suposición contraria la rechaza aún más tajantemente Crombie (*EPD*, II, pág. 66), quien rechaza una interpretación determinada del libro quinto de la *Rep.* por la razón de que, al adoptarla, «tendríamos que hallar un lugar para los objetos de la *dóxa* 'entre la existencia y la no-existencia' y eso no significa nada».

mos aventurar una opinión. Que en los ejemplos de Vlastos «siendo» significa genuino, que no se da en la realidad, es evidente por el hecho de que Platón no usa la palabra de un modo absoluto, sino unida a un sustantivo o a un adjetivo: «el realmente sofista», «lo realmente bueno». Y lo mismo sucede en la *República*. En 479b, después de citar cosas bellas y feas, justas e injustas, grandes y pequeñas, ligeras y pesadas, y afirmar que cada una de ellas puede perfectamente, del mismo modo, ser llamada lo contrario, dice: «Luego ¿podemos decir que tales cosas son, e igualmente que no son, *cualquiera de las muchas cosas que decimos que son?*». Y después de esto es cuando continúa refiriéndose a ellas como «entre el no ser y el puro ser». Existen, por lo tanto, pruebas evidentes en favor de la opinión de que Platón no está sosteniendo aquí que los objetos físicos, con sus propiedades aparentemente contrarias, son intermedios entre la existencia y la no-existencia, como se ha supuesto demasiado a la ligera.

Pero no siempre une siendo a un predicado. Vlastos nos pide (*MP*, pág. 9) que sometamos a consideración *Pol.* 293e, donde, después de hablar del Estado perfecto, añade que a los demás «no se les debe llamar genuinos, ni tampoco realmente reales (οὐδ' ὄντως οὐσας)»¹⁴⁷. Aquí, dice Vlastos, «real» no puede significar «existente», porque «las constituciones que se dice que no son realmente reales son precisamente las que existen». Esto es sencillamente incurrir en una petición de principio. A nuestros ojos existen, pero que existieran a los ojos del creador de la doctrina de las Formas es precisamente lo que él está intentando probar en contra de lo que con razón llama «la abrumadora mayoría de los intérpretes modernos», que piensan que Platón adoptó una concepción diferente del significado de existencia que la de la mayoría de los hombres. Él es, después de todo, el hombre que dijo que la práctica estaba más lejos de la verdad que la teoría (pág. 465, *supra*).

Vlastos nos dirige también a *Tim.* 52a, donde Platón dice que hay tres categorías: las Formas inmutables, sus homónimos cambiantes y el espacio. El «son» (εἶναι), piensa él, que aplica a todas por igual, es «claramente existencial». Llamar a la Forma «realmente real» no es afirmar, sino categorizar, su existencia». Esto no es necesariamente así. El verbo «ser» es precisamente un verbo del que es difícil librarse y la expresión de Platón no es en modo alguno siempre técnica y precisa. Quizá, si Vlastos se hubiera preocupado más de eso, habría dicho algo semejante a «tenemos que contar con tres factores»¹⁴⁸. (No se habría necesitado ningún sustantivo en griego.) Uno desearía que Vlastos hubiera sometido también a consideración 27d-28a, donde, como hemos hecho notar (pág. 470, *supra*), los objetos del conocimiento y la *dóxa* se distinguen respectivamente como «lo que siempre es y carece de devenir»

¹⁴⁷ Podría argumentarse incluso que, al decir οὐδ' ὄντως οὐσας, Platón está distinguiendo explícitamente real = que existe a partir de lo real = genuino.

¹⁴⁸ Cf. Hackforth sobre γένεσις εἰς οὐσίαν en *Fil.* 26d (*PEP*, pág. 49, n. 2).

y «lo que siempre deviene, pero nunca es»¹⁴⁹. Ésta es una afirmación cuidadosa de una premisa básica y aquí, si es que lo es en alguna parte, el «es» es existencial y describe con claridad las cosas perceptibles, sujetas a cambio, devenir y perecer, como no existentes de un modo pleno.

Aquí también, como en la cuestión estrechamente relacionada del conocimiento y la *dóxa*, cualquier solución debe tener en cuenta la situación histórica. Al principio del filósofo moderno de que Platón sólo puede haber presupuesto ciertas cosas en el caso de que «tengan sentido» (es decir, tengan sentido para un hombre con los presupuestos del siglo veinte) se le puede oponer la interrogativa retórica de un especialista francés¹⁵⁰. «Et de quel droit, je me demande, refuser à un auteur antique, eût-il, si possible, plus de génie encore que Platon, la permission de s'arrêter à des théories qui, pour nous, son fantastiques? Que seront donc beaucoup des nôtres dans deux mille ans?». Dando por sentado que Platón no participaba de todos nuestros presupuestos, sus teorías no pueden parecer tan fantásticas después de todo.

El verbo griego «ser» (*eînai*), en la lengua normal, tenía aún más usos que su réplica en el inglés moderno. Podía significar existencia, predicación, identificación, pertenencia a una clase determinada, definición, verdad de una afirmación. (Dios es, Dios es bueno, Jones es el Primer Ministro, Jones es un hombre, el hombre es un bípedo racional, tú has dicho lo que no es.) Estos usos no se habían separado en tiempos de Platón. Él mismo llevó a cabo un gran trabajo analítico sobre ellos, especialmente en los diálogos tardíos, que luego sólo completó Aristóteles. No es sorprendente, pues, que incluso él, cuando escribió la *República*, no se hubiese liberado por completo de la confusión que inició Parménides y que explotaron los sofistas, y es obvio, por supuesto, que una gran parte de su filosofía es el resultado de una lucha real por librarse a sí mismo de las consecuencias de la afirmación simple, pero devastadora, de que lo que es, es y no puede no ser; lo que no es, no es y no puede ser. Nada, por ello, puede cambiar u originarse, porque lo que es no deviene (puesto que ya es) y nada podría originarse de lo que no es¹⁵¹. Nadie discute que Parménides estaba limitando la palabra a su sentido existencial¹⁵², y nosotros

¹⁴⁹ No sólo *ὄν οὐδέποτε*, sino *ὄντως οὐδέποτε ὄν*. Platón usa la frase *ὄντως ὄν* es bastante lugares (pág. 474, n. 145, *supra*) y, en lugar de considerarla como una tautología (o como la considera Vlastos) yo sugiero que significa «no realmente existente». Una vez más, el caso es diferente cuando la frase se usa con un predicado, como en *Pol.* 291c *ἀπὸ τῶν ὄντως ὄντων πολιτικῶν καὶ βασιλικῶν*. *Rep.* 585c-d es otro pasaje donde es extremadamente difícil librarse de la idea de grados de realidad.

¹⁵⁰ *Vid.* Crombie, *EPD*, II, pág. 156; Diès, *A. de P.*, pág. 265.

¹⁵¹ Cf. Ar., *Fís.* 191a30. Un resumen de la influencia de Parménides sobre Platón puede verse en las págs. 43 y sig., *supra*. Sobre el propio Parménides, vol. II, págs. 34 y sigs.

¹⁵² Algunos han dicho que estaba confundiendo el uso existencial con el copulativo, pero yo pienso que nosotros hacemos lo mismo. Él redujo todos los sentidos de *eînai* al existencial, y de ello dependía el carácter efectivo de sus paradojas.

tenemos que considerar lo que habría sido una reacción natural a su dilema y lo que habría parecido una solución adecuada. De alguna manera hay que salvar al mundo cambiante de la completa no-entidad ¹⁵³, y, así, la posición intermedia que se halló para lograrlo tenía que estar entre el ser y el no ser en el sentido parmenídeo. Si estos términos careciesen de significado ontológico, si indicasen *meramente* que las cosas particulares son o no son bellas, o grandes, o pesadas, que sólo difieren de las Formas en que ellas son invariables, cognoscibles y valiosas, la teoría de una región intermedia no habría servido a su propósito. Platón describió las cosas perceptibles a veces como intermedias entre ser y no ser bellas, grandes, etc., a veces como deviniendo y cambiando, en cuanto opuestas a ser *tout court*. Él no apreció ninguna diferencia porque los hechos en virtud de los cuales una cosa pequeña podía hacerse grande, o ser ambas cosas en relación con otras cosas o desde otros puntos de vista, eran para él la prueba de que ni eran no-existentes ni completamente existentes. La existencia, la inmutabilidad y lo absoluto son en su mente inseparables ¹⁵⁴.

Otra forma de expresarlo puede ser la siguiente. Parte de la dificultad de Vlastos, como explica con claridad en la primera página de *MP*, es que él mismo no puede creer en una ontología sujeta a gradación, de manera que a él le molesta que un gran filósofo haya podido tener una creencia semejante. ¿Pero es que no la tuvo Descartes? Flew (*Introd.*, pág. 286) cita el siguiente texto de Descartes: «Yo estoy, por así decirlo, situado entre el ser soberano y la no-existencia..., participando en cierta manera en la nada o no-existencia». Su explicación era que su ser era *dependiente* de otro, es decir, de Dios, y esto seguramente está en la raíz de la concepción platónica de los objetos perceptibles. Ya mediante las metáforas de la participación y la imitación, ya recurriendo simplemente al dativo ¹⁵⁵, lo que está diciendo es que ellos dependen de las Formas por el hecho de ser como son. ¿Qué es lo que quería indicar cuando dijo, en el símil de la Caverna, que los muñecos son «más reales» que sus sombras (μᾶλλον ὄντα, 515d)? ¿Qué es lo que nosotros queremos indicar realmente cuando decimos que un hombre es más real que su sombra? quizá no que él existe más que su sombra, o tampoco que es más «genuino», sino que la existencia de la sombra es exclusivamente secundaria, que depende de la existencia y la presencia del hombre y de una fuente de luz ¹⁵⁶. Digamos

¹⁵³ Hay una verdad histórica en la afirmación de que el objeto de la doctrina de las Formas no fue abolir el mundo sensible, sino salvarlo.

¹⁵⁴ Cf. esp. la descripción completa de τὸ καλόν en *Banquete* 210e-211c, en la que Solmsen (*AJP*, 1971) puso de relieve los ecos de la descripción parmenídea de τὸ ὄν. De acuerdo con la opinión que hemos ofrecido aquí, αὐτὸ δ' ἐστὶ καλόν significa no sólo «eso que es absolutamente bello», sino también «eso bello en sí que es» (existe).

¹⁵⁵ τῷ καλῷ τὰ καλὰ καλᾶ, pág. 121 con n. 74, 341 con n. 71, *supra*. A la inversa, a αὐτὸ τὸ καλόν no le afecta en absoluto el devenir y el perecer de los muchos καλὰ que participan de él.

¹⁵⁶ Lo que expreso en el texto debe algo a una carta del profesor F. H. Sandbach.

como punto final que, aunque tenemos razón al trazar una distinción lógica entre el uso existencial y los demás usos del verbo «ser», sin embargo, como dijo H. W. B. Joseph, «Para que una cosa sea, tiene que ser algo y sólo puede ser lo que es»¹⁵⁷.

Otros dos puntos que aparecen por primera vez en este pasaje pueden discutirse mejor a la luz de los testimonios de los diálogos posteriores. En primer lugar, en 476a, se mencionan la injusticia y el mal como Formas, juntamente con la justicia y el bien. ¿Creyó Platón realmente en las Formas de (a) las negaciones y (b) del mal? Nosotros estamos acostumbrados a pensar que él asoció el ser con lo valioso, al ser las Formas perfectas en ambos aspectos. (La Forma del Bien es la causa que sustenta todas las demás, págs. 485-486, *infra*.) Otra dificultad (que yo no he visto mencionada por los especialistas) es que una Forma es una unidad y, en 445c, dice Platón que sólo hay una clase¹⁵⁸ de bien (*areté*), pero innumerables clases de mal. En segundo lugar, en 476a, tenemos además la primera mención de la asociación de las Formas no sólo con las acciones y los objetos físicos, sino también *entre sí*. Esto no se vuelve a exponer o mencionar hasta el *Sofista*¹⁵⁹, donde adquiere gran importancia.

9) EL FILÓSOFO Y LA SOCIEDAD (VI, 487b-502c)

En resumen, el filósofo es una amalgama de todas las cualidades buenas: compañero de la verdad, la justicia, el valor y el autodomínio, dotado de buena memoria, rápido en aprender, digno y amable. Todas son necesarias si va a ver la realidad tal y como es¹⁶⁰. Esto le incita a Adimanto a decir que muchísimos tienen que haber pensado en Sócrates. Existe el peligro de que, mediante su método de preguntas y respuestas, les lleve a ellos a pequeños pasos, pareciendo cada uno de ellos incontrovertible, hasta que, a la manera de torpes jugadores de ajedrez, se encuentren ellos mismos cogidos en jaque mate y discutan sobre lo que ellos saben que es verdadero. (Es lo que Menón llamaba su magia.) De manera que ahora ellos no pueden criticar sus argumentos, pero la realidad es que las personas que siguen cultivando la filosofía en la edad

¹⁵⁷ *Introd. to Logic*, pág. 408.

¹⁵⁸ εἶδος. De momento, Platón sólo puede estar pensando en el sentido más débil de forma o clase, pero, aún así, la palabra parece que imposibilita que pudiera existir ἐν εἶδος κακίας.

¹⁵⁹ Lo cual ha hecho más innecesariamente sospechoso el texto recibido. En lugar de τῆ ἀλλήλων κοινωνίᾳ Badham deseaba leer ἕλλη ἕλλων, Bywater ἕλλ' ἕλλων. Pero *vid.* Adam, *Ap.* VII al libro quinto, *Rep.* I, págs. 362-364. Respecto de una diferencia perceptible aquí entre *Rep.* y *Sof.*, *vid.* Anscombe, *Monist*, 1966, pág. 406. *Vid.* también Grube, *P.'s Th.*, pág. 22, n. 2, y las opiniones que aluden a la cuestión.

¹⁶⁰ Y ésta es una razón de que haya muy pocos filósofos, porque estas cualidades no se suelen dar juntas por lo general (503c-d).

adulta, en lugar de abandonarla cuando ha pasado la edad escolar, se convierten en bichos raros, inútiles en el mejor de los casos y, en el peor, en unos granujas de tomo y lomo ¹⁶¹.

Completamente cierto, responde Sócrates de un modo sorprendente, pero la culpa no hay que achacársela al filósofo genuino. Los filósofos tienen esta reputación por tres razones: (a) La sociedad no quiere utilizarlos. (b) Ella los corrompe. (c) Los filósofos ficticios ocupan su lugar.

a) Se explica mediante la famosa parábola de la Nave del Estado, amarga sátira sobre la democracia ateniense ¹⁶². El patrón ¹⁶³ (el pueblo en una democracia griega) es fuerte, pero ineficaz. Cada uno de los miembros de la tripulación (los políticos) piensa que debería ser el timonel, aunque ellos nunca han aprendido el arte de la navegación y sostienen que no puede enseñarse. Acosan al patrón para que les deje coger el timón y, si un grupo triunfa sobre los otros, los arrojan por la borda. Por último, algunos de ellos lo drogan y se hacen cargo del barco, saquean las provisiones y convierten el viaje en una orgía, acogiendo como navegante de primera clase a quienquiera que esté dispuesto a ayudarles en su infame plan. No tienen la menor idea de que la navegación es una ciencia que exige un largo estudio de las estrellas, los vientos y las estaciones. En un barco gobernado como éste ¿no se considerará al verdadero navegante como un inútil, un charlatán y un contemplador de estrellas? ¹⁶⁴.

En lugar de navegación léase *areté* (porque la virtud es conocimiento), y la parábola repite lecciones anteriores. En el *Protágoras*, Sócrates señaló que el sistema ateniense no exige ningún tipo de aptitudes para el gobierno y, en el *Gorgias*, condenó la opinión de que la finalidad propia del poder político era la ganancia personal.

b) En otra descripción del carácter del filósofo, Sócrates combina su lenguaje reciente con la terminología de amor y procreación que aparece en el *Banquete*. No satisfecho con los múltiples objetos de la *dóxa*, no cesará en su pasión (*érōs*) hasta que tome contacto con la naturaleza esencial de todas y cada una de las cosas. Pondrá esto en contacto con esa parte de su mente que le es afín y, después de haber tenido trato con ello, dará a luz el *noús* y la verdad, y de esta manera, liberado de los dolores del parto, hallará el

¹⁶¹ Se recordará que Calicles hizo exactamente la misma crítica en *Gorg.* (484c-485e, págs. 282 y sig., *supra*) y, en la vida real, Isócrates hizo una semejante en contra de Platón (pág. 300, *supra*).

¹⁶² Una crítica provocativa del punto de vista que representaba esta parábola puede verse en Bambrough, «P.'s Political Analogues», en *P. Popper and Politics*, págs. 152-169.

¹⁶³ Los especialistas gustan de señalar que traducir ναύκληρος como «capitán» es equivocado. Se trata del propietario, de un comerciante que viaja con sus propias mercancías. Por otra parte, la traducción «propietario del barco», con su alusión a un Onasis, podría ser más engañosa incluso.

¹⁶⁴ Estos términos (μεταπροσκόπον τε καὶ ἀδόλεσχην) ponen en evidencia que el «verdadero navegante» de Platón seguía siendo el mismo Sócrates (pág. 431, n. 257, *supra*), el único hombre que comprendía el verdadero arte de la política (*Gorg.* 521d).

conocimiento, la vida verdadera y el alimento. Para completar este cuadro del filósofo platónico (y es importante diferenciarlo de la mayoría de sus réplicas en otros tiempos), Sócrates añade, en 500c-d, que, mediante su trato con lo divino y ordenado, él mismo se convierte en divino y ordenado en la medida en que un hombre puede. (Lo semejante conoce lo semejante, como habían dicho los antiguos filósofos.)

Un carácter semejante es extremadamente raro, y sus propias virtudes, especialmente si se combinan con ventajas materiales como la salud, las relaciones influyentes, las buenas apariencias y la fuerza, le dejarán expuesto a la corrupción. Es ley biológica que, en condiciones inadecuadas de clima, suelo o comida, los especímenes más escogidos —plantas o animales— sufren lo peor. De la misma manera, las naturalezas más dotadas son las más afectadas por el señuelo de la popularidad y el éxito en nuestra sociedad corrupta, que las adula porque desea hacer uso de ellas para sus propios propósitos. Si, a pesar de ello, un hombre de esta naturaleza diera signos de convertirse a la filosofía, sus amigos recurrirán a toda suerte de intrigas para impedirlo, incluso a procesar a su buen consejero.

El vivo realismo de esta exposición apunta a casos particulares, y por lo general se piensa que alude a Alcibiades. Pueden compararse las palabras que se le atribuyen en *Banquete* 216b (págs. 364 y sig., *supra*) y la descripción de cómo reaccionará un hombre de esta naturaleza al decirsele la verdad (494d). ¿No hay también un elemento de autobiografía?. El mismo Platón ha experimentado el señuelo de la política y las presiones de los parientes de posición elevada, ha visto el procesamiento de su mentor en filosofía y coincidido con él en que no había lugar para un filósofo en la vida pública.

c) Al mismo tiempo, puesto que el *nombre* de filosofía sigue gozando de respeto y posición, una masa inferior, cuyo lugar apropiado se encuentra en las ocupaciones artesanales, invade su territorio «como los criminales que se refugian en un templo». Éstos son los impostores que han dado a los filósofos la reputación de ser no sólo inútiles, sino malvados. Ellos ejemplifican el perjuicio que ocasiona dar una educación a quienes, por el hecho de no ser dignos de ella, hacen inevitablemente un mal uso de la misma.

El punto (c) nos recuerda que la palabra «filosofía» era un término de aprobación del que se valían hombres de intenciones y puntos de vista muy diferentes. Cada uno de ellos poseía la «verdadera» filosofía, y sus rivales eran erísticos, sofistas o soñadores poco prácticos. Esto era particularmente cierto en el caso de Platón e Isócrates, y el pasaje que nos ocupa debería leerse unido al resumen de la filosofía del segundo en las págs. 300-302, *supra*. Para Isócrates, ninguna filosofía merecía ese nombre a menos que condujese a un lenguaje y acción efectivos en los asuntos del Estado. Platón era sensible a esta crítica, en nombre propio y en el de Sócrates, como ponen en evidencia tanto el *Gorgias* como la incredulidad de Adimanto.

El resultado es que cualquiera que permanece fiel a la filosofía (y puede que se necesiten presiones anormales para hacerlos actuar así, como el exilio, la mala salud o, en el caso de Sócrates, su señal divina) ve la inutilidad de intentar mejorar las cosas por sí mismo y se cuida sólo de una integridad personal en un lugar apartado, como un hombre que se resguarda de la tormenta debajo de un muro. Sólo en el Estado platónico puede la filosofía conseguir lo que es suyo, pero incluso esto, como todas las empresas grandes, es arriesgado, y Sócrates lo expresa de un modo sorprendente. Tienen que considerar cómo puede un Estado hallar un espacio para la filosofía sin que él mismo se destroce. La filosofía es dinamita. Después (537e y sigs.) se extiende sobre el espíritu destructivo de la anarquía que puede originar la dialéctica misma. El daño se origina porque a los alumnos se les inicia en ella demasiado jóvenes, y el remedio es una inversión completa de la concepción popular y sofística. La filosofía, muy lejos de ser un estudio adecuado exclusivamente para los jóvenes, debería reservarse para los adultos. «Los jóvenes, cuando le cogen el gusto por primera vez a la argumentación, la convierten en un deporte y la utilizan exactamente para contradecir a los que tienen a su lado... comportándose como cachorros que disfrutan tirando y atacando todo lo que encuentran»¹⁶⁵.

Con el público no deben ser demasiado duros. Nunca se ha hablado del carácter verdadero de los filósofos. La mayoría de los hombres reaccionan bien si las cosas se les explican de forma razonable y de buen humor. El prejuicio que sienten contra la filosofía se debe simplemente a la chusma alborotadora que ha usurpado el título y la deshonra con el abuso mutuo y un espíritu faccioso. Una vez que ellos sepan de qué se ocupa el verdadero filósofo, su prejuicio se evaporará¹⁶⁶. ¿Y de qué se ocupa? Dado que conoce el reino de la realidad, donde todo es razón y orden, lo usará como modelo para su remodelación de la sociedad. No introducirá reformas parciales, sino que él mismo preparará un lienzo limpio borrando las instituciones y hábitos existentes¹⁶⁷, luego hará un bosquejo y completará los trazos de su propia constitución, con referencia frecuente a su modelo divino, para hacer los comportamientos humanos aceptables a la Divinidad. Cuando a las gentes se les expliquen estos fines, con seguridad abandonarán su resentimiento contra los filósofos y, en el caso de que puedan hallar a uno sin corromper, le otorgarán el poder y le obedecerán.

¹⁶⁵ 539b. En *Fil.* 15d-e se hace la misma observación de un modo divertido.

¹⁶⁶ Esta muchedumbre de buen corazón, pero mal informada, parece muy diferente de la «gran bestia» de 492b-493d, la causa real de preocupación, cuyos caprichos los sofistas se limitan a seguir. Sin lugar a dudas, la actitud platónica respecto del *dēmos* era realmente ambivalente.

¹⁶⁷ En el momento presente, como evidencia el contexto, se supone que el filósofo está realizando sólo un esquema sobre el papel a fin de convencer a la gente de su aptitud para el poder. En 540e-541a, se dice cómo limpiará en la práctica su lienzo, es decir, expulsando a todos los que sobrepasen los diez años de edad.

Hay un argumento curioso respecto de la aptitud del filósofo para gobernar. Puede parecer lógico (en el caso incluso de que permanezcamos escépticos) que, puesto que su mente está fija en las realidades inmutables del orden divino, únicamente pueda ordenar los asuntos humanos de acuerdo con las normas más elevadas. Pero hay que admitir con franqueza que, por la misma razón, despreciará el mundo de los hombres y será extremadamente reacio a tomar parte en él. Platón dice con frecuencia que él sólo gobernará obligado (500d, 519c *et al.*) y que es una ventaja incluso que prefiera una vida diferente (520d-521b). Más extraño aún, él «no tiene tiempo para mirar los asuntos de los hombres»¹⁶⁸, y, *por ello*, será bueno para implantar en la sociedad el modelo divino de la justicia y de la virtud cívica como un todo (500b). Éste es uno de los puntos en los que la filosofía se convierte en autobiografía (suponiendo que no lo sea siempre), porque esto refleja con seguridad el conflicto de la propia *psyché* platónica. Reacio él mismo a participar en la política, llegó a sentirse incluso avergonzado de su desgana (págs. 35 y sig., *supra*) y de ese modo llegó a la notable conclusión de que un filósofo no debería tomar parte en la política de una sociedad existente, sino sólo en una ideal (cf. esp. IX, 592a), y, al mismo tiempo, a la idea de que el Estado ideal nunca se podría realizar hasta que el filósofo accediera a tomar parte en la política.

10) LA FORMA DEL BIEN (VI, 502c-VII, 519b)

Así concluye lo que era, formalmente al menos, una serie de digresiones, o elaboraciones, exigidas por los demás participantes en la discusión: las relaciones entre los sexos en la ciudad platónica, su forma de llevarlas a cabo y las razones de que los filósofos fracasasen en las sociedades existentes. Sócrates vuelve ahora a los pocos que han sobrevivido hasta ese momento a las pruebas para los futuros Guardianes. A continuación deben someterse a pruebas que demuestren su habilidad para resistir las disciplinas intelectuales más severas, porque tienen que elevarse hasta la comprensión del más grande de todos los objetos del conocimiento, más elevado aún que la Justicia que hasta ese momento han buscado Sócrates y sus amigos: deben asir la Forma del Bien. Sin ella todos los demás conocimientos son inútiles, porque ¿qué ganancia podemos obtener de cualquier posesión o línea de acción a menos que ella conduzca a nuestro bien? Los demás pueden llevar a cabo sus elecciones recurriendo sólo a la *dóxa*, pero los Guardianes no elegirán nada fuera del conocimiento

¹⁶⁸ 500b-d hace la misma observación que Fedro 249c-d: el hombre que recuerda la visión divina se aparta de los asuntos humanos, se dirige junto a lo divino, y la multitud, que no sabe que está inspirando, lo insulta como loco.

del Bien, porque su responsabilidad es guiar las opiniones de la mayoría y gobernar buscando el bien y la felicidad de su sociedad.

LA HERENCIA SOCRÁTICA

Debemos recordar que, como sabemos, el término *agathón* para un griego no coincidía en su significado con el adjetivo «bueno» y, en particular, que no tenía necesariamente fuerza moral alguna¹⁶⁹. Decir que las acciones moralmente adecuadas no son necesariamente buenas, sino sólo si proporcionan «utilidad y provecho» (son *χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα*, 505a), parece un tanto chocante. Más bien es a la inversa. Sin embargo, aunque la observación de Platón es socrática, no habría parecido paradójica. También en el *Menón* la *sōphrosynē*, la justicia y el valor se encuentran entre las actividades del alma que pueden ser perjudiciales a menos que las guíe el conocimiento superior. Sin él, son solamente las concepciones populares (*dóxai*) de estas virtudes. Puede decir también (505d) que, mientras que en el caso de la justicia muchos prefieren la apariencia a la realidad, ellos no se sentirían ciertamente satisfechos con la apariencia (*dóxa*) del bien, sino sólo con el objeto real. El bien es lo que la mayoría de nosotros queremos, o pensamos que merece la pena, ya en una esfera particular, ya de un modo más general. El bien para un comandante en el campo de batalla es la victoria, para un boxeador conseguir el fuera de combate, para un avaro el dinero, para un cirujano el éxito en una operación. El bien para el capitán de un barco es llevar a sus pasajeros sanos y salvos a su destino. A él no le preocupa el que para uno de sus pasajeros ahogarse fuera preferible a seguir llevando una vida de enfermedad e infelicidad¹⁷⁰.

El Bien, pues, es, en palabras de Platón (505e, trad. de Lee), «el fin de todo esfuerzo, el objeto que mueve todo corazón, cuya existencia adivina, aunque encuentre que es difícil asir exactamente lo que es y, puesto que no puede tratarlo con la misma seguridad que a las demás cosas, pierde cualquier otro beneficio que las demás cosas tienen». Cualquier cosa que un hombre desee con tanta fuerza que lo pondría por delante de todo lo demás es para él el bien y, si creemos, como lo creyeron Sócrates y Platón, [que existe un bien absoluto, «el fin fundamental del hombre», es evidente que no puede haber ningún otro conocimiento tan importante como el conocimiento de lo que el bien es. Sócrates creía que no sólo el hombre, sino todo lo que hay en él

¹⁶⁹ Las págs. 218-219 de las *Lectures* de Nettleship son excelentes y son indudablemente una lectura esencial para todo aquel que quiera comprender las concepciones griega y platónica del bien.

¹⁷⁰ Así, el mismo Platón en *Gorg.* (vol. III, pág. 390). En Jen., *Mem.* IV, 2, 32, Sócrates mostró cómo la buena salud (uno de los bienes «reconocidos») puede originar un daño, y el caso de Téages, en *Rep.* 496b, era uno de los que ponía en evidencia que la enfermedad era una bendición.

mundo, tenía una función que realizar; su aptitud para realizarla era su «virtud», y la realización era el bien para ello ¹⁷¹. Para los seres humanos era la llave de la felicidad. Hasta aquí Platón es socrático, pero, a la luz de la teoría de las Formas, fue más allá. Una causa es anterior a sus efectos, y puesto que, para las empresas particulares o para la vida en su totalidad, el Bien era la causa de que ellas fueran buenas, él era en sí no sólo una Forma eterna e inmutable «mediante la cual» los particulares buenos son buenos (exactamente igual que los actos dependen de la Forma de la Justicia), sino que se situaba a la cabeza de la jerarquía de las Formas. Intentará explicar lo que esto significa.

En cuanto seguidor de Sócrates, Platón está ahora en el punto crucial de su filosofía. Va a abordar la última cuestión que Sócrates dejó sin responder: ¿Cuál es la naturaleza del bien absoluto? La igualación continua por parte de Sócrates de «bueno» con útil o beneficioso, incluso en su forma más general de conducente al fin principal de la vida humana, no determinaba cuál era ese fin principal. A diferencia de los sofistas, él tenía una fe inquebrantable en que existía un fin absoluto semejante, o norma objetiva, y fue mucho más allá que ellos en su enseñanza de que el objeto que se beneficiaba era la *psyché*, pero su propia confesión de que él mismo carecía de ese conocimiento del fin, que era la virtud, aunque fue toda su vida un buscador de la misma, le hizo objeto de algunas críticas justificadas, si bien no siempre amistosas ¹⁷². Nunca debe perderse de vista el trasfondo socrático si queremos comprender la tremenda importancia que atribuyó Platón al descubrimiento de la Forma del Bien y la posición inefablemente eminente que le confiere. Que éste es su punto de partida lo pone en evidencia el modo como hace que Sócrates regrese a su profesión de ignorancia. Su única superioridad reside en su idea más profunda del procedimiento mediante el cual hay que buscar el conocimiento. De manera que aquí, fiel al espíritu de Sócrates, pero yendo más allá que él, Platón, en su nombre, traza un curriculum fatigoso, que dura desde la niñez a los treinta y cinco años, y que debe dominar ante todo aquel que espere alcanzar el conocimiento y por el que todavía ni siquiera ha pasado Sócrates. Incluso se mantiene el criterio práctico y superficialmente utilitario, porque la cuestión es ésta: ¿Qué es lo que debe estar presente en todas y cada una de las acciones y en todas y cada una de las posesiones que suelen llamarse buenas para garantizar que serán indefectiblemente útiles y ventajosas?

¹⁷¹ La noción socrática del bien aparece en muchos lugares de la segunda parte del vol. III, esp. en las págs. 420 y 438 y sigs.; también en la pág. 97, n. 67. Nettleship sostiene, probablemente con razón, que el punto de vista teleológico era típicamente griego.

¹⁷² Una exposición de este tema debe buscarla el lector en el vol. III, págs. 458-461. *Vid.* también págs. 438 y sigs.

RECHAZO DE DOS OPINIONES (505b-c)

Se rechazan brevemente dos opiniones, la popular de que el bien es el placer, y la «más refinada» de que consiste en el conocimiento. Los adalides de la primera son inconsecuentes, porque se ven obligados a admitir que hay placeres malos ¹⁷³. La argumentación de los segundos incurre en un círculo vicioso, porque, si se les pregunta «¿El conocimiento de qué?», sólo pueden responder de un modo absurdo: «Del Bien». Aquí Platón pone el dedo en la llaga de la debilidad argumental del mismo Sócrates ¹⁷⁴.

Incluso el Sócrates platónico rechaza con franqueza el conocimiento directo del Bien ¹⁷⁵, pero espera arrojar luz sobre él por analogía. Emplea tres figuras, cuya significación y relaciones mutuas se dijo ya en 1921 que se habían debatido más que cualquier otra parte de los escritos platónicos ¹⁷⁶. Desde entonces la corriente de interpretaciones opuestas ha seguido fluyendo sin parar.

EL BIEN Y EL SOL (507b-509c)

Sócrates comienza con una comparación del Bien con el sol. Después de un recordatorio de la distinción básica entre los objetos particulares visibles y las Formas inteligibles, dice que lo que es el sol respecto del mundo visible lo es el Bien respecto del inteligible (508b-c). Los puntos de semejanza son cuatro. (1) Del mismo modo que el ojo sólo puede ver un objeto visible si está presente un tercer elemento, la luz (que deriva del sol), así también, la mente sólo puede asir un objeto inteligible (la Forma) si ambos son iluminados por el Bien. (2) De la misma manera que el sol no sólo hace a las cosas visibles, sino que es responsable de su generación y crecimiento ¹⁷⁷, así también, el Bien

¹⁷³ Como los tuvo que admitir Calicles en *Gorg.* (pág. 284; *supra*). El tema se ha discutido también en *Prot.*, donde Sócrates finge que está de acuerdo con la opinión popular (págs. 228 y sigs., *supra*). Pero su discusión completa se llevará a cabo en el *Filebo*.

¹⁷⁴ Cf., por ejemplo, *Eutidemo*, esp. 292b y sigs. Si, como han pensado algunos, dicha debilidad puede atribuirse a una persona particular entre sus seguidores —a Antístenes o a los megáricos—, ello sólo pone en evidencia que *eran* seguidores.

¹⁷⁵ «Permítasenos dar de lado, de momento, la cuestión de lo que es el Bien en sí, porque creo que es demasiado para nuestros esfuerzos actuales» (506d-e).

¹⁷⁶ Ferguson, *CQ*, 1921, pág. 131. Respecto de la «enorme literatura» sobre la Forma del Bien, Adam (II, pág. 51) se remite a Zeller, 2, 1, 709 y sigs., 718, n. 1. Referencias a algunas de las discusiones posteriores pueden hallarse en mis notas y en la bibliografía, y Ross, en *Fifty Years of Class. Schol.*, pág. 136, proporciona un sumario hasta 1954.

¹⁷⁷ Los griegos resaltaron esta función del sol mucho más que nosotros. La idea de la tierra como hembra y madre y del sol como padre no era exclusiva de la mitología. Cf. la declaración aristotélica: «Un hombre es engendrado por un hombre y el sol» (*Fis.* 194b13), e *idem*, *GA* 716a15-17, y por doquier.

no sólo hace a las Formas inteligibles, sino que mantiene su ser. (3) Del mismo modo que el sol, además de hacer posible la visibilidad, es en sí mismo visible, así también, el Bien es inteligible; pero (4) de la misma forma que el sol procura (παρέχει) el nacimiento y el crecimiento sin que él mismo sea estos procesos, así también, el Bien no es en sí mismo el Ser, sino que es incluso superior al Ser en valía y poder.

En el Bien, pues, combina Platón tres concepciones: el fin de la vida, objeto supremo de deseo y aspiración; la condición del conocimiento, que hace al mundo inteligible y a la mente humana inteligente, y la causa que sustenta las Formas, que son, a su vez, las causas creadoras de los objetos naturales y de las acciones humanas¹⁷⁸. La unión de estas ideas a primera vista dispares se explica no sólo por las pautas generales griegas de pensamiento (como demostró Nettleship), sino también por el problema especial al que Sócrates y Platón en persona se sintieron enfrentados, y que consistía en la igualación sofística del escepticismo intelectual con la anarquía moral (que fue tema dominante del volumen anterior). Debido a ello, una discusión de ideales éticos y políticos no podía prescindir de la investigación metafísica. Los criterios absolutos de justo e injusto sólo podrían restaurarse juntamente con la creencia en un mundo de realidad estable y comprensible. De modo que, conforme nosotros seguimos las especulaciones ontológicas y epistemológicas de Platón, nunca debemos olvidar que también son axiológicas: la realidad suprema es el bien supremo y también lo supremamente inteligible, y sólo puede asirse mediante un proceso riguroso de entrenamiento intelectual. Del mismo modo que aquí es el «objeto más grande de estudio» (525a), así también en el *Banquete* (211c), bajo su alias de Belleza, es el objetivo final del entrenamiento científico. Pero, como puso de relieve Taylor (*PMW*, pág. 231), el *Banquete* muestra también que su modo de aprehensión, a pesar de que se consiga sólo después de un proceso largo y arduo, es mediante «conocimiento directo», a modo de repentina revelación, no mediante un «conocimiento discursivo de» ello. Para comprender lo que Platón está intentando transmitir, no deberíamos olvidar las pistas que nos dan otros diálogos. Puesto que el bien no puede describirse de un modo literal, ninguna exposición individual puede hacerle justicia. El resultado es la acumulación de recursos. La forma dialógica y las propias capacidades imaginativas de Platón hicieron posible que él lo presentara desde ángulos diferentes, usando metáforas y paralelos diferentes.

Nosotros podemos compartir perfectamente el asombro de Glaucón cuando se dice que el Bien está «más allá del Ser», pero lo que Platón tiene en su

¹⁷⁸ Ya se ha discutido (págs. 338-340, *supra*) en qué sentido las Formas son causas. La descripción que seguimos en el texto está tomada en gran medida de Nettleship, pág. 218, pero hemos modificado el tercer rasgo. Respecto del sentido platónico, cf. *Fedón* 99c. El sol no es pura y simplemente análogo al Bien. Es su «descendencia» (506e, 508b), y esto no es completamente metafórico, porque, en el análisis final, la causa de la luz del mundo es el Bien en sí mismo (517c).

mente es poco más o menos lo siguiente. En su mundo teleológico, si uno sabe que algo *es*, o existe, siempre se plantea otra pregunta: ¿Para qué es? ¿Cuál es el *bien* de ello? El bien de una cosa es la explicación final de su existencia. Pero respecto del Bien mismo ya no puede plantearse semejante pregunta. Él es la justificación de su propia existencia, como la felicidad en el *Banquete* (205a), donde «no es legítimo seguir preguntando '¿Por qué todo el mundo quiere ser feliz?'. La respuesta es completa»¹⁷⁹.

El argumento que aparece aquí hace aún más difícil creer que hay Formas de lo que es malo, porque, con la concepción del Bien como fundamento de la existencia, sería inevitable que «El Mal entre en el mundo como no-existencia, un elemento negativo que corroe la realidad y destruye su bondad... Cuanto más real es una cosa, mejor es. Una cosa es mala en la medida en que deja de ser real»¹⁸⁰.

LA LÍNEA DIVIDIDA (509d-511e)

El símil del sol, dice Sócrates, aunque ilustra la división fundamental de la totalidad de las cosas en visibles e inteligibles, es incompleto y, cuando se le pide que lo complete, lo hace cambiando el simbolismo con la finalidad de ampliar la división simple en dos partes en una cuatripartita¹⁸¹. Imaginemos una línea dividida en dos partes desiguales¹⁸² y cada parte subdividida en la misma proporción. Las divisiones mayores representan¹⁸³ los mundos visi-

¹⁷⁹ Sospecho que quienes se devanan los sesos con la cuestión de por qué el Bien es ἀνοπόθετον están en la misma posición que Sócrates y sus amigos respecto del descubrimiento de la Justicia: ha estado todo el tiempo «dando vueltas a sus pies».

¹⁸⁰ Jacques, *Rep.*, pág. 98. No se puede llegar a una buena decisión sobre este punto sin los testimonios de los diálogos posteriores. Thayer, quizá, exagera, sin embargo, (en *PQ*, en 1964, pág. 6, n. 14), la dualidad del concepto de κακία como algo negativo (falta de ἀρετή), o como un poder positivo opuesto al bien. Cuando Platón se toma la molestia de añadir, después de μή ἔχοντα... ἀρετήν (353c, que expresa de un modo perfectamente adecuado la idea negativa de ausencia de ἀρετή), ἀντί τῆς ἀρετῆς κακίαν, esto indica que él pensaba, por ejemplo, en el embotamiento (falta de agudeza) de una navaja como algo realmente perjudicial. De hecho no hay un estado neutro: la ausencia de ἀρετή significa la presencia de κακία, un poder activo parar causar un perjuicio. No es cierto que la navaja embotada, si se usa, no dejará la viña ni mejor ni peor de lo que estaba antes.

¹⁸¹ Antes de zambullirse en la confusión de interpretaciones contrapuestas de la Línea y la Caverna, un estudiante deberá recibir el buen consejo de empezar con la asequible exposición de Nettleship, en *Lectt.*, págs. 238-261. Le ayudará a conservar la cabeza.

¹⁸² ἀνίστα tiene que ser correcto, porque, si no, las palabras ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον serían ociosas, pero Platón no hace uso en su exposición de la desigualdad. La explicación común (*vid.* Adam II, pág. 64) es que simboliza la proporción en punto de «claridad» entre los objetos o los estados mentales que se describen, pero (a) eso debería ser evidente si tenemos en cuenta su posición en la línea y (b) haría al mundo físico igual en claridad respecto de los objetos de la διάνοια, puesto que los dos segmentos medios de la línea tienen que ser iguales.

¹⁸³ Con permiso de Murphy, *Interpr.*, págs. 156 y sig. No encuentro en modo alguno convincente su traducción de esta frase, construida en un tono coloquial. Cf. el sentido II de ὄσπασ en *LSJ*.

ble e inteligente como en el símil anterior. Las subdivisiones en el mundo visible son: (a) las imágenes, especificadas como sombras, los reflejos «y cosas por el estilo», (b) los objetos reales del mundo natural y los hechos por el hombre («los animales, las plantas y todo tipo de objeto manufacturado») ¹⁸⁴; y Sócrates invita a Glaucón a que reconozca que la relación mutua que existe entre las dos partes de la sección inferior respecto de su realidad (ἀληθεία τε καὶ μῆ, 510a9) es semejante a la que existe entre los objetos de la opinión (*dóxa*) con los objetos del conocimiento, es decir, la que existe entre las copias y los originales.

En la explicación de las subdivisiones de la sección superior se concede un énfasis mayor a los estado de la mente que a sus objetos; los objetos parece que son los mismos sin lugar a duda, es decir, las Formas, si bien vistos mediante métodos diferentes y con grados diferentes de comprensión. Hemos visto, sin embargo, que, en alguna medida, esto es cierto incluso referido a los objetos de la *dóxa* y el conocimiento (págs. 469-473, *supra*). En primer lugar (subdivisión inferior), la *psyché* trata a los originales de la sección principal inferior (los objetos del mundo físico) como imágenes mismas y basa sus investigaciones en suposiciones (*hypotheses* en griego), sin avanzar a partir de ellas hasta llegar a un principio primario, sino usándolas como premisas para alcanzar deductivamente una conclusión. Después (subdivisión superior) avanza mediante suposiciones o hipótesis hasta llegar a un primer principio auténtico por sí mismo (lit. «que no se basa en una hipótesis»), sin hacer uso alguno de las cosas sensibles, sino sólo de las Formas, «moviéndose, a través de las Formas, de una a otra y acabando en las Formas» (511c).

Para ilustrar la subsección inferior, Sócrates emplea el ejemplo de los matemáticos. Lo primero que hacen es postular ciertas cosas —los números impares y los pares, varias clases de figura y ángulo, etc.— que consideran como básicas y «sabidas» (ὧς εἰδότες 510c), y, utilizándolas como premisas, elaboran sus teoremas avanzando paso a paso de una forma coherente en su razonamiento. En segundo lugar, hacen uso de modelos y diagramas visibles ¹⁸⁵, sabiendo que, del mismo modo que en ese caso pueden ser sombras y reflejos de dichas cosas, así también ellas, a su vez, son sólo reflejos (lit. «imágenes»)

¹⁸⁴ Raven, que confiere peso a su opinión de que ὄρατόν es literal y no una etiqueta que se aplica a αἰσθητόν en general, dice que difícilmente puede ponerse en duda que Platón está describiendo aquí los objetos de la vista *en cuanto opuestos a los demás sentidos* (CQ, 1953, pág. 24. Cualquiera que se haya dado un golpe con un árbol de noche puede que esté dispuesto a ponerlo en duda. Creo, por ello, que τὸ ὄρατόν es aquí lo mismo que τὸ σαματοειδές καὶ ὄρατόν en 532c-d. En ambos pasajes se dice que la vista es el más agudo de nuestros sentidos y, en la analogía que nos ocupa, sin lugar a dudas, la ventaja se basa en el hecho de que necesita un medio. Es digno de destacar cómo los filósofos de períodos posteriores (por ejemplo, en el siglo actual Price, Ayer y Austin) recurren también de forma abrumadora a la visión en sus ejemplos de la percepción sensorial en general.

¹⁸⁵ Que Platón llamó «formas visibles» (εἶδη). Tan lejos de ser fija es su terminología.

de las Formas, por ejemplo «el cuadrado en sí», que constituyen el objeto real de sus investigaciones y que sólo pueden «verse» (en palabras de Platón) con la razón. Creo que hay que reconocer que los objetos del pensamiento cuya naturaleza estudia el matemático a través de sus imágenes visibles son Formas (del cuadrado, etc.), no los «objetos matemáticos» que Platón postuló, no obstante, como intermedios entre las Formas y los objetos sensibles (págs. 332-334, *supra*)¹⁸⁶. Incluso el filósofo «recuerda» las Formas, en primer lugar, a través de sus copias en el mundo físico (págs. 334 y sig., *supra*), y las matemáticas son sólo un entrenamiento sistemático en cómo lograr esto, que explica su utilidad como propedéutica para la dialéctica. En el *Menón* el esclavo, si hubiera sido capaz de completar el proceso iniciado por las preguntas de Sócrates sobre un problema geométrico, no sólo habría comprendido la geometría, sino «todos los demás temas», porque «la verdad sobre las cosas que existen» (o las realidades, es decir, las Formas) «está siempre en la *psyché*»¹⁸⁷.

Esta fase, pues, a la que Platón llamó *diánoia* (pensamiento o razonamiento), es el reconocimiento de las Formas a través de los particulares sensibles. Recordamos que la *hypóthesis* socrática que aparece en el *Fedón* era la existencia de las Formas como causas (pág. 340, *supra*). Cualquier comprobación de la misma mediante una hipótesis más elevada se omitió porque todos los presentes la aceptaron. Ella eleva a quien la usa del estado del hombre corriente, que sólo reconoce las muchas copias transitorias e imperfectas de la realidad, a una conciencia de las Formas que todas y cada una de ellas imitan. Lo que no ha comprendido todavía son las interrelaciones de las Formas mismas y su dependencia última del Bien. Ésta es la tarea de la fase más elevada, la *noésis*, que recibe también los nombres de *noûs* y conocimiento (*epistémé*).

¹⁸⁶ La opinión de que hay intermedios se retrotrae a Proclo y ha sido objeto de una gran discusión. Era la opinión firme de Adam (*Rep.* II, págs. 68 y 159 y sigs.) y más recientemente de Hardie (*S. in P.*, págs. 52 y sigs.). Sus argumentos son criticados por Brentlinger, en *Phron.*, 1963, págs. 147 y sigs., quien, sin embargo, proporciona nuevos argumentos en favor de la tesis. Cornford (*Mind*, 1932, pág. 38) observó que los objetos de la *diánoia* pueden ser objetos de la *vóησις* cuando se ven *μετὰ ἀρχῆς*; Stocks (*CQ*, 1911, pág. 83), que la introducción de los intermedios destruiría el paralelismo con el mundo de la sensación. Respecto del uso de las imágenes como medio de acceder al conocimiento de las Formas en general, incluyendo las Formas de los valores, *vid.* Cooper, en *CQ*, 1966. Wedberg, después de un estudio sensato, concluye (*PPM*, pág. 109): «Aunque la doctrina de los Intermedios no se expresa con claridad en la *República*, está tendiendo, por así decirlo, a salir a la superficie». En la bibliografía se hallará alguno de los otros muchos participantes en la discusión. Yo he abandonado los intermedios en este contexto con cierta resistencia, pero creo que lo acertado es hacerlo así. Sobre la cuestión de que, si *vóησις* y *diánoia* son facultades diferentes, deberían tener objetos diferentes (pág. 468, *supra*) pueden ser útiles las págs. 469 y sig., *supra*. Más sobre los intermedios puede verse en la pág. 502, *infra*.

¹⁸⁷ *Menón* 85e, 86b, donde no habría que reducir *μαθηματα* al conocimiento matemático en mayor medida que en la *Rep.*, donde la Forma del Bien es el *μέγιστον μάθημα* (505a; cf. también *Banquete* 211c).

Mientras que, en la fase anterior, la mente no podía elevarse por encima de sus supuestos, sino que los aceptaba como últimos, ahora no los toma como principios últimos e incontrovertibles, sino como *hypotheses* genuinas (lit. «cosas puestas debajo») mediante las cuales la mente se eleva, como si de un vuelo de etapas se tratase, a través de *hypotheses* más elevadas, hasta alcanzar el principio que es idéntico a sí mismo y causa de todas las cosas. Una vez que ha asido esto, puede volver la vista hacia atrás (en el símil platónico, bajar de nuevo) y ver cómo ella da sentido y contenido a todas las otras Formas y muestra que el mundo inteligible es un todo ordenado y orgánico. Éste es el objetivo del método dialéctico, que ni siquiera Sócrates, su descubridor, alcanzó. Sin él, cree ahora Sócrates, el filósofo carece de una comprensión completa (*noûs* o *nóesis*) de la realidad —es decir, de las Formas—, aunque *pueden* ser comprendidas de una forma completa (son *noētá*) en conjunción con el principio primero de todo (511d), que por supuesto es el Bien en sí¹⁸⁸.

El fin no es exactamente la última fase de un proceso de razonamiento (*diánoia*), sino, continuando con él, la recuperación súbita de la visión sinóptica (σύνοψις, 537c)¹⁸⁹ del orden divino que, como refiere el *Fedro*, se nos concedió antes de nacer. En el *Fedro*, todos los hombres, a causa de esa visión celestial de la justicia, la moderación y demás «en sí mismos», poseen la potencialidad de avanzar «desde una multiplicidad de sensaciones hasta una unidad abrazada por la razón» (págs. 409-410, *supra*). Éste es el sendero del recuerdo que conduce a las Formas, pero ni allí, ni en el *Banquete*, cuando el amor filosófico alcanza el fin de su ascensión¹⁹⁰ y contempla la Belleza en sí, hay una indicación de otra fase más allá del reconocimiento de una Forma aislada, lo cual es todo lo que se pretende expresar en *Fedro* 265d, viéndolo desde una perspectiva general. Ahora, bajo el impulso perenne de reducir la realidad a una unidad (especialmente fuerte entre los griegos, pero compartido por los filósofos y los científicos desde los jonios hasta el siglo veinte), él va más allá¹⁹¹.

¹⁸⁸ El artículo de Bluck, en *Phron.*, 1957, es útil para una comprensión de los caminos ascendentes en relación con el método de la hipótesis en el *Fedón*. Vid. esp. las págs. 26 y sig. y tómese nota de su esclarecedora observación de que «tenemos aquí a los miembros, no de una jerarquía lógica, sino teleológica». Vid. también Cornford, *Mind*, 1932, págs. 182 y sig., en relación con una breve y clara descripción a la luz del procedimiento socrático en los diálogos primeros. Que el ἀνυπόθετος ἀρχή es la Forma del Bien debería ser obvio y, en la medida que yo sé, Sayre es el único que lo niega. (Vid. *PAM*, págs. 46 y sig. Las págs. 42-46 contienen un examen detallado del «camino ascendente» con referencias a la obra de Robinson y otros.)

¹⁸⁹ Cf. Robinson, *FED*, pág. 174. Todo el capítulo de Robinson sobre la «teoría de la intuición» del camino ascendente (págs. 172-177) es importante. Platón se dio cuenta de que «toda certeza obtenida por deducción presupone una certeza obtenida sin deducción» (pág. 176).

¹⁹⁰ ἐπανιών... ἀπτοικο τοῦ τέλους (211b), y con ἐπαναβαθμοῖς en c3 cf. οὐκ ἐπιβάσεις en *Rep.* 511b.

¹⁹¹ No pretendo decir que el *Fedro* se escribió antes que esta parte de la *Rep.*, aunque no me sorprendería que hubiera sido así. Si, como piensan muchos, la introducción de la reunión y la división sugiere una fecha posterior, este nuevo método puede perfectamente haber llevado a un

Al igual que el individuo y el Estado, la realidad como un todo tiene que ser orgánica, unificada por el principio del orden (*kósmos*) y la armonía; o, mejor dicho, sólo porque ella es así pueden estas cualidades deseables reflejarse en la esfera humana. En esto debe haber consistido siempre la fe de Platón, infundida por los pitagóricos, pero que sólo aquí intenta él explicarla en términos filosóficos. Que la totalidad de las Formas perfectas y eternas y, mediante ellas, el mundo mutable en el que vivimos debería mantenerse, armonizarse e iluminarse por el Bien es con toda seguridad más bien una religión que una verdad explicable racionalmente, y no hay que extrañarse de que su intento de describir los caminos ascendente y descendente carezca de detalle y les plantee a nuestras mentes muchos interrogantes. Él mismo nos advierte en muchas ocasiones que una descripción adecuada de estas verdades últimas excedería su propia capacidad ¹⁹². No lo volvió a intentar jamás, y, en los diálogos posteriores, sus pensamientos cobran un giro diferente. Mas, cuando en el *Timeo*, ofrece una cosmología detallada, estas verdades permanecen: la ordenación teleológica de nuestro mundo y su dependencia de un mundo superior, la naturaleza de ese mundo superior considerada en sí como un *kósmos* perfecto y la supremacía del *noús*. A la causa primera no se la llama en este diálogo el Bien, sino Dios, la Inteligencia divina. Algunos han pensado que el Bien de la *República* es en sí el dios de Platón, pero, hasta donde alcanzan sus palabras, no hay sugerencia alguna de que sea un dios personal, o algo diferente al objeto final del pensamiento. ¿Es anacrónico indicar que, del mismo modo que en la filosofía del discípulo más grande de Platón, «la inteligencia y su objeto son lo mismo»? ¹⁹³. Yo no conozco, ni creo, que lo haya indicado alguien más. Pero que el bien es semejante a la divinidad o divino es seguro. Así son todas las Formas que el bien capitanea, porque, dirigiendo su mente a ellas, el filósofo, «mediante su familiaridad con lo divino y ordenado, se convierte él mismo en ordenado y divino, en la medida en que un hombre puede serlo».

segundo plano a la estructura ideal de *Rep.* 6. Sobre el impulso hacia la unidad, cf. las citas tomadas de Broad y von Weizsäcker, en vol. I, págs. 65 y 84. Una obra científica de los años 60, de R. O. Kapp, llevó el título de «Hacia una Cosmología Unificada».

¹⁹² 506c-e, 509c, 517b, 533a.

¹⁹³ *De an.* 430a3: «Porque en las cosas no materiales el pensamiento y su objeto son lo mismo». De manera que cuando describe a Dios, para él el Motor Inmóvil que es puro *voûs*, como el objeto de su propio pensamiento, está limitándose a aplicar sus principios psicológicos generales. En Platón, el Bien aparece como una causa formal-final, y Aristóteles le reprochó que hubiera olvidado el aspecto eficiente. Realmente, cuando uno considera el impulso dinámico ascendente de *êpōs* en el hombre y en la naturaleza, su acción es curiosamente semejante a la del Motor Inmóvil que «mueve como el objeto del amor» (*Metaf.* 1072b3, cf. págs. 403-404, *supra*). Pero todavía no hemos oído la última palabra de Platón sobre la Causa Primera.

LA CAVERNA (514a-519b)

De una manera brusca Platón comienza un símil diferente con estas palabras: «Después de esto, comparemos nuestra situación respecto de la educación y la carencia de ella con la experiencia siguiente». Sólo al final dice que la nueva imagen debe aplicarse¹⁹⁴ como un todo a lo que ha precedido (517a-b) y la mención de la educación introduce un aspecto nuevo, o, al menos, un recordatorio de que la totalidad de este intermedio metafísico hay que entenderlo como una base para la educación más elevada de los Guardianes. El cuadro es detallado y no es fácil de condensar. Imaginemos una caverna larga e inclinada, con su entrada fuera de la vista. En ella han estado prisioneros unos hombres desde la niñez, sentados y amarrados por las piernas y el cuello, de manera que sólo pueden mirar hacia adelante. Detrás y encima de ellos hay un fuego, y entre ellos y el fuego discurre un camino transversal, a lo largo del cual se ha construido un muro, como la pantalla sobre la que los feriantes exhiben sus títeres. Detrás del muro, unos hombres caminan llevando toda suerte de objetos¹⁹⁵ y figuras de hombres y animales en piedra, madera y otros materiales, de forma tal que éstas (pero ninguna parte de sus portadores) se proyectan sobre el muro. Fijos como están, los prisioneros no ven otra cosa que las sombras de los objetos en movimiento proyectadas sobre el muro de la caverna que está delante de ellos. Ellos suponen que éstas son cosas reales y, si la caverna tiene eco, supondrán que las voces de los que las llevan proceden de las sombras. Estos prisioneros, dice Sócrates, son «como nosotros mismos».

Supongamos, a continuación, que uno de ellos se libera de sus ataduras, logra ponerse de pie y darse la vuelta. Será una experiencia dolorosa. Deslumbrado por la luz, se mostrará perplejo e incrédulo si se le dice que las cosas que puede ver ahora de un modo tan imperfecto son mucho más reales que las sombras a las que estaba acostumbrado, y volverá con agradecimiento sus ojos doloridos hacia lo que él puede ver con mayor claridad. Si se le arrastrara luego a la fuerza por el áspero y empinado sendero que conduce a la luz del día, se lamentaría amargamente y sería incapaz, al principio, de ver cualquier

¹⁹⁴ προσαιτέον, que no contiene el sentido matemático de «aplicar» (Ross, *PTI*, pág. 72). Los especialistas se han visto envueltos en grandes dificultades por buscar esta especie de correspondencia literal entre imágenes tan diferentes como la de la línea dividida y el progreso desde la caverna hacia la luz del sol y el sol. *Vid.* también Lee, *Rep.*, pág. 320, n. 1.

¹⁹⁵ He tomado prestada de Lee la traducción del amplísimo término σκευή, que se aplicaba a las ollas y cacerolas, a cualquier instrumento o utensilio, mueble, equipamiento militar, aparejo y mobiliario de barcos, en realidad a cualquier objeto de uso fabricado por el hombre. Estos objetos corresponden evidentemente a los contenidos de la segunda sección inferior de la Línea.

[Guthrie se refiere aquí a la traducción de σκευή por gear, que él ha tomado de Lee. Nota del T.]

cosa de lo que ahora se le decía que era real. Su cura sería gradual. Lo más fácil sería mirar a las sombras y luego a los reflejos del agua, antes de dirigir sus ojos a los hombres y a las cosas reales. El cielo mismo preferiría mirarlo de noche, a la luz de la luna o de las estrellas, antes de mirarlo cara a cara de día, y lo último de todo que sería capaz de mirar directamente sería el sol mismo. Luego llegaría al razonamiento de que el sol es el responsable de las estaciones y de los años y que controla la región visible en su totalidad y que es indirectamente la causa de todo lo que veían en la caverna.

Cuando recuerda ahora su estado anterior y lo que en él se consideraba sabiduría, siente piedad por sus compañeros de prisión y desprecio de los honores y premios que quizá recibían ellos como recompensa por la visión clara de las sombras que pasaban y por la buena memoria del orden en que se sucedían, así como por adivinar correctamente cuál sería la que vendría a continuación. Si regresara después a su antiguo asiento en la caverna, hasta que sus ojos se fueran acostumbrando a la obscuridad (lo cual podría llevar algún tiempo) no concedería valor alguno a sus adivinanzas. Sus compañeros se reírían de él y pensarían que su viaje al mundo superior había arruinado su vista y, si alguien intentara liberarlos a su vez y hacerles ir hacia arriba, ellos querrían matarle.

El mismo Platón ofrece una clave de su símil (σικῶν, 517a8-c5). La prisión bajo tierra corresponde al mundo visible y el fuego al sol. La subida hacia el mundo superior y la visión de las cosas que hay en él corresponde al ascenso del alma hacia el mundo inteligible, donde la última y más difícil cosa de ver es la Forma del Bien. En cuanto se la percibe, podemos deducir con el razonamiento (συλλογιστέα) que ella es la causa de todo lo justo y bueno que existe por doquier, dando origen en el mundo visible al sol y reinando ella misma sobre el mundo inteligible, proporcionando la verdad y el *noûs* (esta intuición más elevada, por encima del proceso del razonamiento, mediante la cual se aferra la verdad), y sin cuya visión nadie puede actuar con sabiduría ni en las cuestiones personales ni en las públicas.

La Caverna, pues, repite la analogía del Sol al distinguir un ámbito visible de otro inteligible y comparar al Bien con el sol respecto de su doble capacidad de hacer que su ámbito propio sea no sólo verdadero (real), sino también inteligible. Además, la obra de una razón discursiva en el descubrimiento, *después de la visión del Bien*, de su efecto sobre todo lo que está por debajo de él recuerda el «camino descendente» de la Línea. Una aclaración posterior (532a-d) pone de relieve el progreso del prisionero desde la caverna a la luz del sol. En primer lugar, Platón compara la dialéctica con el intento del prisionero, fuera ya de la cueva, de apartar su vista de las sombras y dirigirla a los objetos naturales y, finalmente, dirigir su mirada al sol mismo. «Quienquiera que intenta, mediante el uso exclusivo de la razón sin los sentidos, alcanzar la esencia real de cada cosa (las Formas) y persevera hasta que, mediante el *noûs* mismo, aferra el Bien mismo, ha alcanzado su objetivo en el mundo inteligible, del

mismo modo que el prisionero liberado lo alcanzó en el visible». Luego nos recuerda el propósito educativo de todo esto, añadiendo que «la liberación de las ataduras en el interior de la caverna, la vuelta desde las sombras hacia los modelos y la luz y el ascenso hacia la luz del sol, la incapacidad inicial para mirar los objetos naturales y la luz del sol y el recurso a las apariciones divinas ¹⁹⁶ en el agua y las sombras de las cosas reales, no sombras de modelos proyectados por una luz que, comparada con el sol, es tan insustancial como ellos mismos», todo esto corresponde a un estudio de las artes que ya se han descrito [sc. las artes matemáticas], que «tienen la capacidad de dirigir la parte mejor del alma hacia la visión de lo que es mejor entre las realidades, del mismo modo que, en el símil, el órgano más perceptivo del cuerpo [sc. el ojo] se dirigía hacia lo que era más brillante en la región corpórea y visible».

Luego, el mismo Platón nos dice que los prisioneros encadenados representan a la humanidad normal que no ha recibido una educación ¹⁹⁷ y la totalidad del progreso desde el primer darse la vuelta en la caverna representa las fases de la educación reformada prescrita por él mismo. En su propia explicación de la caverna en cuanto que representa el mundo entero de la naturaleza, nada se dice sobre la división en (a) sombras y (b) utensilios y modelos que las proyectan, y la clase (a) ha originado muchos quebraderos y disputas entre los comentaristas, porque, se ha objetado, ni siquiera los más carentes de educación van por la vida tomando literalmente las cosas reales por sombras ¹⁹⁸. Mas tanto la *República* como los otros diálogos contienen una gran cantidad de indicaciones en este sentido. La dificultad, quizá, reside más bien en decidir qué es lo que se quiere indicar mediante los modelos mismos, porque, cuando Platón habla de los *pollot* como si vivieran entre ilusiones, sólo pretende decir generalmente que son ciegos a las cosas «reales», es decir, a las Formas. La distinción primaria, hecha en el libro quinto, entre los objetos múltiples de la *dóxa* y sus arquetipos únicos en el mundo inteligible no cabe la menor duda que se repite en los tres símiles que nos ocupan, pero aquí tenemos que trazar una distinción en el seno del mundo de la *dóxa* misma, en donde, incluso después de su primera conversión, el alma continúa viendo sólo los contenidos

¹⁹⁶ «Divinas» porque su naturaleza es la creación de lo divino, y así son, de una forma indirecta, las sombras y los reflejos, en cuanto que se oponen a los utensilios hechos por el hombre, a los modelos y a las sombras y reflejos que ellos despiden. Así Adam, que lo compara con *Sof.* 266c.

¹⁹⁷ Que Sócrates, con su «ironía acostumbrada» (337a), se identificara con ellos, mediante su $\eta\mu\iota\nu$, en 515a, es completamente natural.

¹⁹⁸ Cornford sugirió en 1941 (*Rep.*, pág. 223, n. 1) que, en esas fechas, Platón habría encontrado un término análogo más claro en el cine. Ahora el elemento análogo obvio es la televisión, y es demasiado cierto que sus adictos toman a menudo por realidad sus sombras distorsionadas. Pero realmente no servirá de nada seguir de cerca a Platón en cada detalle de su analogía. En 516b dice que, cuando uno que ha sido llevado fuera de la caverna ha llegado a habituarse a la luz, será capaz de contemplar el sol, aunque sabía a la perfección que ningún ojo podría soportar eso. (*Vid. Fedón* 99d; *Leyes* 897d.)

cambiantes del mundo natural. Una alusión clara nos la proporciona la mención, en 516c, de «los honores, el elogio y los privilegios» que conceden los prisioneros al hombre dotado de vista penetrante y de la facilidad de recordar qué sombras vienen a continuación de otras. Cornford lo compara adecuadamente con el tipo inferior (pero sonreído por el éxito) de político que, en el *Gorgias* (501a), no hace uso de la razón, sino sólo «de una maña empírica de recordar lo que suele acontecer». También constituye un recuerdo del *Gorgias* el desprecio de tales fruslerías por parte del filósofo y la insinuación de que la muchedumbre lo despreciará y de que, si intenta comunicar su conocimiento superior a los otros, correrá el riesgo de ser asesinado, del mismo modo que Calicles despreció a Sócrates y le advirtió del destino que se cernía sobre él. (Del mismo modo, el prisionero, al darse la vuelta por primera vez, no sintió gratitud, sino ira y desaliento ¹⁹⁹.)

Otra posibilidad (no incompatible) es que las sombras representan los objetos particulares, y los artefactos que las proyectan las nociones generales que han abstraído de ellas los hombres carentes de educación. Todos los hombres tienen este poder de generalización, como enseñó el *Fedro* (págs. 389 y 409, *supra*), y como dice él aquí (518b-c), la educación no es como dar la visión a un ojo ciego, sino como hacer volver a uno que está sano de la obscuridad a la luz. De manera que esta capacidad necesita, al menos, alguna educación para su uso recto, para ver, por ejemplo, que una sarta de ejemplos no es una definición. Incluso entonces, a no ser que la regule un conocimiento de las Formas, la noción de la justicia, pongamos por caso, estará muy lejos de la verdadera ²⁰⁰. Es útil recordar que la finalidad de Platón al construir una ontología o teoría del conocimiento es siempre moral. Todo acto justo sólo puede ser una imagen imperfecta de la Forma de la Justicia, pero hombres como Calicles o los Treinta Tiranos ni siquiera reconocen los actos justos como justos, y mucho menos la Justicia en sí. En su interior poseen la capacidad de hacerlo así, pero los deseos de la parte más baja del alma se han hecho demasiado fuertes como para permitirles hacer uso de ella (519a-b).

También estaría en la mente de Platón el campo de la *mímēsis* en su totalidad, el cual nos pone en estrecha relación con la educación primaria en la

¹⁹⁹ Hay un toque socrático en la ignorancia de los prisioneros de su ignorancia, que explica su cólera ante el hecho de que se les dé la vuelta y se les lleve arriba. Así, en *Fedón* 82c, la sutileza de nuestra prisión (el cuerpo) reside en el hecho de que actúa por medio del deseo y de que las personas colaboran en su propio encarcelamiento. Cierta relación hay también en la irritación de Menón al reducirse a *ánopia* (*Menón* 79e-80b), que es realmente la primera fase de la iluminación, como puso en evidencia la demostración del esclavo. Obsérvese que *ἀπειθεσία* (514a2) no significa sólo carencia de educación, sino también ferocidad y salvajismo (*Gorg.* 510b; *Tuc.*, III, 84, 1).

²⁰⁰ Con lo que está relacionado 517d-e, que habla de «las sombras de la Justicia o de las imágenes de las que ellas son sombras y de la concepción que tienen de ellas quienes nunca han visto la Justicia en sí».

musiké, esbozada en el libro tercero, y la crítica de la poesía, la música y el drama corrientes en el mismo libro y en el décimo ²⁰¹. Estas artes son una imitación de la vida (no de las Formas), y tal como se nos enseña en ese momento, ni siquiera una buena imitación ²⁰², porque los artistas no comprenden lo que están imitando. Anticipando un ejemplo del libro décimo, supongamos que hay una Forma de Cama, inmutable, inteligible, y un paradigma perfecto de todo lo que debería ser una cama. El carpintero y el tapicero hacen camas que copian esta Forma en la medida en que lo permiten las limitaciones de sus materiales. Pero un pintor reproduce sólo su apariencia, sin saber necesariamente nada de su finalidad o de cómo hacerla. De un modo semejante, los hombres sostienen que Homero y los trágicos conocen todas las artes y todo sobre la moralidad y la religión, puesto que escriben sobre ellas, pero realmente sus obras son sólo fantasmas, imágenes o copias ²⁰³ de las acciones y los valores de la vida misma, y, así, puesto que este mundo es sólo una copia del mundo de las Formas, difieren dos veces de la realidad. Éstas son las sombras de la caverna ²⁰⁴, y la primera fase de la educación consiste en girar el ojo del alma de manera que vea este mundo tal cual es, y sus copias, al menos, se harán partiendo de la vida, no basadas en mentiras. Ésta es la función de la educación primaria que se describe en el libro tercero ²⁰⁵.

²⁰¹ Este punto lo puso perfectamente de manifiesto el artículo de Tanner (*CQ*, 1970), el cual resalta adecuadamente la función de la alegoría como una crítica, al menos en parte, de la educación normal griega.

²⁰² En 401b, a los artistas sólo les es dado inculcar «la imagen de un carácter bueno», no el Bien en sí. «Nosotros», sin embargo, los fundadores, y nuestros Guardianes, debemos reconocer las Formas, al igual que sus imágenes (402b-c). Los soldados, y a *fortiori* la tercera clase, actuarán apoyándose en la ὀρθὴ δόξα, que les han inculcado los Guardianes que les gobiernan.

²⁰³ φαντάσματα, εἰδωλα, μιμητής, 599a-d.

²⁰⁴ Hamlyn, en *PQ*, 1958, sugirió que la sección más baja de la Línea (que corresponde a las sombras de la Caverna) respresenta la doctrina de los sofistas, especialmente de Protágoras: «el estado mental de quien sostiene que los datos sensoriales o las apariencias son todo lo que existe, de quien... no reconoce que hay también otros objetos materiales a los que se les pueden aplicar modelos interpersonales de descripción e identificación». También se podrían incluir estos objetos, pero (teniendo en cuenta en parte δημοῖους ἡμῖν, en 515a) creo que la aplicación es más amplia.

²⁰⁵ En la interpretación de la Línea y la Caverna no he usado los nombres que Platón da a las cuatro fases de conocimiento representadas, en parte porque no tienen equivalentes realmente satisfactorios en inglés y las traducciones contradictorias de traductores y comentaristas son confusas y, en parte, porque el mismo Platón no los usa con coherencia. En 511d-e, esos nombres son νόησις, διάνοια, πίστις y εἰκασία, aunque inmediatamente antes a esa νόησις se le llama ἐπιστήμη. En 533e-534a, ἐπιστήμη reemplaza a νόησις en la subdivisión más alta de la línea y νόησις incluye la totalidad de la división principal superior, tanto a διάνοια como a ἐπιστήμη. De aquí que se contraponga como un todo a la δόξα, dado que una se ocupa del ser y la otra del devenir.

APUNTE HISTÓRICO SOBRE LA CAVERNA DE PLATÓN

Platón no acostumbraba a inventar los elementos pictóricos que encontramos en sus mitos y alegorías, sino que los extraía con entera libertad de las religiones místicas, de los escritos órficos y de los *teletai* (cf. págs. 327-329, *supra*). En esta alegoría combina las nociones de la vida como una cárcel (cf. *Fedón* 62b) y como una caverna. La primera aparece en la tradición órfica, como también el lodo con el que, en 533d, compara a la ignorancia, fuera de la cual la dialéctica eleva al alma. En *Fedón* 69c, yacer en el lodo era el destino de los no iniciados. La caverna como símbolo del mundo sensible en los antiguos *theológoi* es objeto de discusión por Porfirio, quien dice que a Platón (a quien cita con cierta extensión) se le anticiparon los pitagóricos. Cita también a Empédocles, otro filósofo perteneciente a la tradición italiana, por el hecho de llamar al mundo (que describe por doquier como un lugar extraño y triste) una «cueva techada» a la que ciertos «poderes» conducen a las almas. (Vid. Porf., *Antr. Nymph.* VIII, 61 y sig. Nauck; Emp. frs. 120, 118, 119; y cf. Ferécides, fr. 6.)

Da la sensación de que la Grecia de Platón estaba familiarizada con los espectáculos de sombras de títeres, del mismo modo que con los modernos titiriteros turcos Karagöz, reintroducidos en Grecia bajo su nombre turco. El auditorio no ve directamente a este Polichinela turco ni a los títeres que le acompañan, sino sólo sus sombras proyectadas en una pantalla (aunque, en su caso, la luz y los títeres están detrás de la pantalla, no detrás del auditorio, como en la Caverna o en el cine).

Por último, algunos piensan que Platón estaba pensando en una caverna real, la caverna de Vari en el Ática. Vid. ahora John Ferguson, en *CQ*, 1963, pág. 193.

LAS LECCIONES PRÁCTICAS (VII, 519b-521b)

Merced a todos los misterios ontológicos y epistemológicos precedentes (Platón no había rechazado la palabra misterio), que tanto han fascinado y desconcertado a los filósofos a través de los siglos, uno se siente proclive a perder de vista el hecho de que el fin último, la fuente realmente auténtica del ser y el conocimiento, es el simple Bien (*Agathón*), lo infalible y universalmente ventajoso y beneficioso. Platón confirió el estatus de realidad absolutamente incausada al ideal utilitario²⁰⁶ de Sócrates, que él mismo consideraba como

²⁰⁶ A veces se ponen reparos al uso de esta palabra en relación con Sócrates y Platón. Pero Platón no habría repudiado la definición de Bentham de utilidad («esa propiedad de cada objeto mediante la cual tiende a producir un beneficio, una ventaja, placer, bien o felicidad») como una descripción del Bien (excepción hecha, por supuesto, de que haya que suprimir el «bien»

norma absoluta. Es la conclusión final del cálculo práctico que Sócrates pedía en el *Protágoras*, objeto del conocimiento que puede equilibrar la totalidad del placer y el dolor. Mas «*qué clase o qué conocimiento es*», añadía luego (357b), «lo consideraremos en otro momento». Se trata igualmente de la respuesta al *Cármides*, donde Platón trazó un cuadro maravilloso de una sociedad tecnológica en la que cada uno fuera maestro de una ciencia o profesión. La medicina nos mantendría a todos sanos, las ayudas referentes a la navegación asumen todos los riesgos de un viaje por mar, todo lo que nosotros usáramos se ajustaría a los criterios técnicos más elevados, y la profecía incluso se convertiría en un conocimiento infalible del futuro. ¿Esta sociedad, gobernada por expertos y especialistas, sería necesariamente feliz? No, dice Critias, a no ser que poseyera también el conocimiento del bien y del mal²⁰⁷. Y ellos, por supuesto, no consiguen descubrirlo.

Para saber lo que es bueno para todo hay que comprender primero su naturaleza, de manera que para saber lo que es bueno para la raza humana debemos «conocernos a nosotros mismos» mediante la comprensión de la naturaleza humana (la *psyché*)²⁰⁸. De aquí que Platón, desarrollando aún ideas socráticas, ofreciera como primer paso la psicología detallada del libro cuarto, concluyendo con la concepción de la justicia individual considerada como un estado de armonía o integridad internas, con los apetitos físicos, las emociones y la razón trabajando juntos en unidad y orden perfectos, poseyendo cada uno su proporción de influencia debida. Esto le pone a uno perfectamente en el camino del conocer el bien humano, pero el supremo Bien cósmico del que él depende —eso «divino y ordenado», mediante cuyo conocimiento el filósofo mismo se hace divino en la medida en que un hombre puede serlo— requiere para su comprensión un programa intelectual intensivo que se extiende durante muchos años. Por ello no se puede explicar aquí y ahora: ellos sólo pueden echar una ojeada preliminar sobre el esquema de estudio que se exigirá. Después de ver cómo se resintió la moralidad de Calicles por su olvido de la importancia de la geometría en las cosas humanas y divinas (*Gorg.* 508a, pág. 292, *supra*), no nos deberá causar sorpresa comprobar que las matemáticas son la materia que conduce, a través de las Formas, a la Forma del Bien en sí.

Pero eso es mirar al futuro. En primer lugar, Platón saca las conclusiones prácticas que se derivan de sus símiles y alegorías. Es evidente que nadie que

en sf). En 505a, la Forma del Bien es «aquello que, cuando se añade a los actos de la justicia y a los demás, los hace útiles y beneficiosos» (χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα), y, en 505e, es el fin de toda acción, lo que confiere a todo lo demás su utilidad (ὄφελος).

²⁰⁷ *Cárm.* 173a-174b. Cf. pág. 453, *supra*.

²⁰⁸ *Vid.* vol. III, cap. XIV, págs. 19 y 20. Ésta es la contribución platónica a la posterior controversia «Es-Debe» (pág. 418, n. 5, *supra*). Cf. Versényi, *Philosophy*, 1971, pág. 229: «Todas las normas..., todas las prescripciones, órdenes y deberes que se invita al hombre a obedecer deben fundarse en la naturaleza humana, en la naturaleza del objeto que se les prescribe; si no, pierden su fundamento o su contenido. Nada que no sea un 'es' puede justificar un 'debe'».

haya visto la luz deseará regresar a la Caverna, y quienquiera que lo haga, avanzará a ciegas inútilmente hasta que sus ojos se acostumbren a la obscuridad, y, en el caso de ser llevado a juicio por quienes conocen sólo las formas y las imágenes de la Justicia, hará un papel ridículo (Platón nunca lo olvida). No obstante, el gobierno no se les puede confiar a los otros, que «no tienen un objetivo único en la vida al que puedan dirigirse todas sus acciones, privadas y públicas» (519c), permitiendo que los que han recibido una educación estén sencillamente aislados del mundo. El objeto, repite Sócrates, es asegurar la felicidad, no de una clase única, sino de la comunidad entera. «Nuestra» tarea como fundadores es obligar a las mentes mejores a llevar a cabo, en primer lugar, la ascensión hacia el objeto más elevado del conocimiento y, luego, *hacer que regresen a la caverna*, para ayudar a los prisioneros y compartir sus vidas. Ellos no pueden oponerse, porque, a diferencia de sus iguales en los otros Estados, han contraído una deuda con la ciudad que les ha educado del mejor modo posible para combinar la filosofía con la acción. Por lo tanto, descenderán de nuevo por turno. Según dice después, a los filósofos consumados (que estarán ya alrededor de los cincuenta años) se les permitirá pasar la mayor parte del resto de su vida dedicados a la filosofía, pero, cuando les llegue el turno, llevarán durante un tiempo sobre sus hombros el peso desagradable de la política por el bien de la ciudad (540b). Una vez que se hayan habituado a la obscuridad, verán mucho mejor que los otros las imágenes y lo que ellas representan, conociendo como conocen la verdad sobre la justicia y el bien, y el Estado mejor y más pacífico es precisamente aquel en el que no hay luchas por el poder, porque quienes están llamados a gobernar, conociendo una vida mejor, no tienen deseos de gobernar, sino que actúan así sencillamente por un sentido del deber, combinando el conocimiento del buen gobierno con una indiferencia hacia la política y sus recompensas.

Aquí uno experimenta la sensación de que Platón nos está ofreciendo un vislumbre genuino de los ideales con los que fundó la Academia. Él no creyó en el establecimiento de una ciudad terrena, en la que «nosotros», como fundadores, mediante una mezcla de persuasión y coacción, podríamos asegurar que los filósofos llegarían a ser gobernantes reacios; y aquellos en los que predominasen la ambición o los apetitos materiales, aunque carentes del conocimiento del bien real, darían su asentimiento a «la opinión justa» de que ellos deben atenerse pacíficamente a sus tareas como luchadores o productores —una ciudad que va a fundarse, además, mediante el destierro de todos los que existen por encima de los diez años²⁰⁹—. Ella no sería, como dijo Sócrates, en modo alguno la peor, ni menos real, de acuerdo con los supuestos filosóficos platónicos, porque permanece como paradigma ideal de la armonía que debería preva-

²⁰⁹ 540c-541a. Éste es un rápido cambio de opinión respecto de su afirmación de que la gente en general está libre de envidia y malicia y aceptará el gobierno del filósofo una vez que se les ponga de manifiesto su naturaleza (499d-502c).

lecer en una ciudad y (lo que es más importante por ser el requisito previo) en los caracteres individuales. Para asegurar que, al menos, había que animar a algunas ciudades existentes a seguir estos principios, planeó educar a una minoría selecta en las matemáticas y la filosofía platónica y enviarlos a esas ciudades, no para usurpar ellos mismos el poder, sino para ganarse la confianza de los que están en el poder y actuar como sus consejeros. En esto tuvo éxito ²¹⁰, y no es improbable que, inicialmente, inspirado por Dión, abrigara alguna esperanza de hacer él lo mismo con el joven Dionisio. Pero esto es muy distinto de decir que esperaba que Siracusa reprodujera la constitución de la *República*.

11) LA EDUCACIÓN MÁS ELEVADA DE LOS GUARDIANES

(VII, 521c-541b) ²¹¹

a) *Matemáticas* (hasta 531d). — Se nos ha dicho (pág. 489, *supra*) que los pocos que continúan en carrera tienen que ser capaces de seguir un rígido curso académico que les prepare para una aproximación al Bien. Dado que los Guardianes son expertos en la guerra y en el gobierno, Sócrates apunta que deben elegir temas que tengan una aplicación práctica, y asimismo incitar la mente para investigar el mundo inteligible de «verdades necesarias *a priori*, es decir, las verdades que son independientes de la experiencia sensorial, que ninguna experiencia podría refutar, que hay que mentener siempre» (Cross y Woosley, pág. 255). Ambos aspectos, dice, se omitían en la literatura antigua y en la educación física del libro tercero, que perseguían más bien la formación del carácter que la inculcación del conocimiento (522a). Empieza con la aritmética (las cuentas y el cálculo, 522a-526c), con sus usos obvios en lo militar y en las demás esferas mundanas. Esto, no obstante, pasa en seguida a un segundo plano, porque lo que le interesa es evidentemente el carácter inmutable y necesario de su objeto intrínseco, el número. El principio general es que, para estimular el pensamiento, el estudio debe plantearse cuestiones a las que la sensación no puede responder. Cuando la vista dice «Esto es un dedo», esa respuesta zanja la cuestión (como G. E. Moore — si es que se puede decir— repitió), pero a la pregunta de si «¿Es grande o pequeño?» se le da una respuesta ambigua, por ejemplo, dice que el dedo índice es grande (comparado

²¹⁰ Ejemplos pueden verse en la pág. 33, *supra*.

²¹¹ El artículo de Cornford, «Mathematics and Dialectic in *Rep.* VI-VII» (*Mind*, 1932), me parece que es la única exposición que explica de modo coherente y comprensible para una mente moderna el programa educativo de Platón. No obstante, debería leerse teniendo en cuenta las críticas de Murphy, en *JPR*, págs. 188 y sigs.

con el pequeño) y pequeño (comparado con el central). De un modo semejante, el tacto anuncia que la misma cosa es dura y suave, ligera y pesada, y estas contradicciones estimulan a la mente a preguntarse qué son estas cualidades en sí, distinguiendo las Formas inteligibles separadas de las manifestaciones sensibles que las confunden. El estudio del número pasa esta prueba, porque los sentidos nos dicen que la misma cosa es una y muchas, mientras que la unidad matemática es una unidad pura, y toda unidad es precisamente igual a todas las demás unidades, y lo mismo es cierto respecto de todos los números ²¹². Así que el cálculo, además de su utilidad práctica, lleva a la mente filosófica a razonar sobre los números puros en el sentido de que ellos se oponen a los conjuntos de objetos visibles y tangibles. Como ventaja menor, añade que quienes son buenos en esta cuestión son en general los más inteligentes y que es un buen entrenamiento para todo el mundo.

Cuando Sócrates dice que nuestros ojos nos muestran la misma cosa como una y muchas, Glaucón lo reconoce de inmediato, de manera que no se ofrece ninguna otra explicación. Para Platón podía significar que esa cosa se componía de muchas partes constitutivas o que poseía muchas cualidades. La doctrina de las Formas y de las cosas que participan de ellas resolvía la aparente paradoja, aunque luego Platón la rechazó como simple o infantil ²¹³. La diferencia entre los números y los objetos sensibles respecto de la igualdad exacta se ilustra en *Fil.* 56d, donde Platón diferencia la aritmética popular y la filosófica sobre la base de que el hombre corriente opera con unidades desiguales, por ejemplo vacas, de las cuales dos no son exactamente iguales, mientras que el aritmético filosófico insiste en que cada una de los miles de unidades debe reconocerse como igual a todas las demás ²¹⁴.

Este pasaje suscita de nuevo la cuestión de las entidades matemáticas intermedias entre los objetos sensibles y las Formas, que Platón propuso como semejantes a las Formas por el hecho de ser eternas e inmutables, pero diferentes en el sentido de que hay una pluralidad de cada una de ellas. Parecía probable

²¹² Puesto que cada número es un conjunto de unidades (*πλήθος μονάδων*). *Vid.* Adam *ad loc.* (II, pág. 113).

²¹³ *Parm.* 129c, *Fil.* 14c-d, *Sof.* 251b-c.

²¹⁴ Runciman (*PLE*, pág. 125) dice que esto es absurdo, porque «que dos vacas y dos vacas suman cuatro vacas no es menos cierto que $2+2=4$ o que dos unidades matemáticas y dos unidades matemáticas suman cuatro unidades matemáticas». Encuentro difícil relacionar esto con la observación platónica de que, mientras que todas las unidades matemáticas son iguales, una vaca (a no ser que se la considere como una unidad matemática, es decir, filosóficamente) no es igual a ninguna otra vaca. Para decirlo de otra manera, si dos veces el cubo de 1 se añade a dos veces el cubo de 1, en el mundo inteligible de las matemáticas el resultado es exactamente el doble del volumen original, pero si dos vacas se añaden a dos vacas, en el mundo sensible el resultado no es nunca exactamente el doble de la masa. El interés de Platón, como en el *Fedro*, donde dice que dos bastones «iguales» no son exactamente iguales, es ilustrar la diferencia entre las entidades inteligibles y las sensibles.

que estas entidades no fueran en la mente de Platón semejantes a los objetos de la *diánoia* en el diagrama de la Línea dividida (pág. 489, con nota 186, *supra*), pero eso se debía a que «el triángulo en sí», que aparecía allí, era una Forma única. Aquí se parte de la suposición de que, aunque los números, del mismo modo que las Formas, son objetos del pensamiento, sin embargo hay muchos de cada uno de ellos. Así es exactamente como describía Aristóteles la matemática de Platón (pág. 332, *supra*). Cuando decimos $3 + 3 = 6$, no estamos hablando de la Forma del tres (aunque hay Formas de los números, de las que participan los números individuales)²¹⁵, porque no se puede añadir una Forma a lo mismo, ni tampoco hablamos de grupos de tres objetos físicos, que pueden convertirse en cuatro y que, en cualquier caso, no son nunca completamente idénticos a todos los ejemplos del número 3. En el caso de las figuras geométricas, la observación no es menos evidente²¹⁶.

El mismo principio debe seguirse en la elección de las otras materias que hay que estudiar como ramas de las matemáticas. Se trata de la geometría plana y de los sólidos, la astronomía y la armonía. Se dice que la geometría de los sólidos está todavía sin desarrollar, porque no se ha encontrado ningún estímulo oficial, ni director alguno de la investigación²¹⁷. A continuación viene la astronomía, descrita como el estudio de los sólidos en movimiento. A pesar de su belleza y regularidad, los cuerpos celestes siguen perteneciendo al ámbito imperfecto de lo visible y sus movimientos tienen que estar muy por debajo de la precisión que se alcanza en el ámbito de la realidad. Hay que tratar, pues, a las estrellas del mismo modo que el geómetra trata a las figuras que él traza, como ayudas sensibles para el descubrimiento de la verdad no-sensible, matemática²¹⁸. Se introducen los estudios de armonía, con unas raras referen-

²¹⁵ Ross, *PTI*, cap. XII. Cf. *Fedón* 101b9-c9.

²¹⁶ En la discusión de los intermedios matemáticos en *Rep.* se ha prestado más atención a la Línea Dividida que al pasaje que nos ocupa, pero han admitido aquí su existencia Adam (II, págs. 114 y sig. y 159 y sig.), Wedberg (*PPM*, págs. 78 y sig., 123 y sig.) y Hardie (*SP*, cap. 6). Robinson y Murphy no mencionan este pasaje, pero Robinson (*PED*, pág. 197) dice que «En ninguna parte de la *República* se habla de 'Matemáticas' o se las cita», y Murphy piensa que Platón no había formulado aún con claridad la doctrina de los intermedios (*CQ*, 1932, pág. 100). Brentlinger (*Phron.*, 1963, pág. 149), a pesar de hallar los intermedios en la Línea, se muestra de acuerdo con la extraña opinión de Robinson de que, en 526a, «aunque parece que Platón ha observado lo que podíamos llamar los 'datos' para una teoría de los intermedios, simplemente nunca va hacia adelante y presenta de un modo explícito la teoría en sí». Brentlinger está parafraseando presumiblemente *PED*, pág. 192, donde la condena de Robinson de «una interpretación errónea por deducción», aun claramente justificada en algunos casos, aquí es totalmente inadecuada. Cuando Platón dice que «cualquier 'uno' es igual a cualquier otro 'uno', no puede haber olvidado su propio principio básico de que toda Forma es única, que se repite muchas veces en este diálogo, y cf. especialmente el libro X, 597c-d.

²¹⁷ «Athenas, en una palabra, haría bien en estimular a la Academia, y en Platón y sus colegas tiene a mano a los directores de la investigación» (Cornford, *Mind*, 1932, pág. 174).

²¹⁸ (a) Simplicio proporciona un ejemplo de esto (*Cael.* 488, 21). Platón, dice, planteó a los estudiantes este problema: ¿Qué movimientos uniformes y ordenados con regularidad hay que

cias nominales por parte de Platón a los pitagóricos, como una especie de estudios afines que se ocupan también de los movimientos, de lo audible en lugar de lo visible, y que se siguen de la misma forma. Los pitagóricos buscan sus números exclusivamente en las armonías audibles, pero nuestros Guardianes deben ir más allá para abordar los problemas puramente matemáticos que tratan de los números en sí mismos, preguntándose cuáles son los números que armonizan entre sí y por qué se comportan de esa manera²¹⁹. Esto, añade Platón, será útil si se emplea en la búsqueda del Bien y la Belleza, pero no lo será en caso contrario.

b) *Dialéctica* (531d-535a). — La etapa final de los estudios matemáticos consiste en descubrir los rasgos comunes de las distintas ramas y encontrar sus relaciones mutuas. De ese modo formarán la propedéutica adecuada a la dialéctica, que pretende de una forma directa el conocimiento de la belleza y el bien, porque, vistos de esa manera, revelan la armonía, la proporción y el orden subyacentes del cosmos, con los que debe asimilarse el alma del filósofo, de acuerdo con el viejo principio de que lo semejante se conoce por lo semejante (VI, 500c-d). El orden matemático conduce al orden de los valores, porque el orden (*kósmos*) es en sí un bien. La importancia de las matemáticas para Platón como ayuda para ofrecer una respuesta a la cuestión global de si podrían existir entidades inmutables y alentar, de ese modo, la creencia en el orden eterno de las Formas, se puso de relieve en la pág. 246, *supra*.

Glaucón se muestra ahora ansioso de oír una descripción de la dialéctica tan completa como la que se ha ofrecido de las matemáticas, pero, en lo que se refiere a su objeto, la Forma del Bien, debemos hacer una pausa antes de alcanzar el objetivo final. Si Sócrates intentara decirles directamente lo que él piensa que es la verdad, en lugar de reflejarla en símiles, ellos ya no podrían seguir. Él sólo puede recordarles que esa verdad está representada por la etapa

presuponer para explicar [lit. «mantener», διασφάζειν] los movimientos aparentes de los planetas? Los intentos de la Academia para resolverlo pueden hallarse en Arist., *Metaf.* A, cap. 8.

(b) La opinión aceptada de que Platón aboga aquí por suprimir la observación visual es falsa. Las estrellas visibles deben usarse como modelos (χρηστέρων παραδείγμασι) de la realidad y, para conseguir este propósito, el verdadero astrónomo *fixará su ojo en (ἀποβλέπειν εἰς)* sus movimientos. Sólo después de este estudio es conveniente «dar de lado» (ἐάσομεν) estas «obras más bellas del Creador».

(c) Las palabras τὸ ὄν τάχος y ἡ οὐσα βραδύτης, en 529d, no significan que Platón esté introduciendo el movimiento entre las Formas. Por doquier establece una distinción clara entre un fenómeno perceptible y su οὐσία (*Crát.* 423d y por doquier). Cuando, en *Sof.* 248e y sigs. suscita la cuestión de si puede existir el movimiento en el mundo real y dónde, la aborda desde un ángulo completamente diferente.

²¹⁹ Como ejemplo de σύμφοροι ἀριθμοί se puede considerar la composición numérica del alma del mundo en el *Timeo*, respecto de la cual *vid.* Cornford, *PC*, págs. 66 y sigs. Sobre la relación de Platón con los pitagóricos en este contexto, *vid.* vol. 1, págs. 207-208, y sobre el descubrimiento pitagórico de la base numérica de la melodía, *ib.*, págs. 214 y sigs. Su método, como lamenta Platón, era empírico, pág. 217.

final de la ascensión desde la caverna hasta la luz del sol (pág. 493, *supra*) y llamarla el único estudio capaz de definir la naturaleza de todas y cada una de las cosas individuales. No obstante, habla sobre sus métodos lo suficiente como para poner en evidencia que consiste en la perfección de la familiar refutación socrática, mediante la cual las definiciones, cada una de las cuales representa un progreso respecto de la última, son puestas en tela de juicio y rechazadas hasta que se halla una correcta, como sucede con la Justicia en el diálogo que nos ocupa. Se nos dice que ella permitirá a los futuros Guardianes «preguntar y responder a las preguntas del modo más informado posible» y que, para aislar y definir la Forma del Bien, deben «como en un combate abrirse paso a través de todas las refutaciones (*elenchoi*), deseosos en sus disputas de mirar a la realidad como criterio, no a la opinión». La dialéctica no se contenta sólo con *hypotheses* (definiciones supuestas y no sometidas a examen), sino que, «suprimiéndolas, continúa hasta que alcanza la certeza del primer principio»²²⁰.

Incluso en la parte más profundamente filosófica de la *República* sigue Platón el curso casual de una conversación viva (el sentido corriente de *dialektiké*, págs. 64 y 243 n. 74, *supra*) y uno debe leer esto en conjunción con lo que dijo antes (511b-c). La dialéctica socrática, practicada a menudo con muchachos desprovistos de las matemáticas más elevadas, conducía de los particulares a las Formas²²¹, pero, en esta dialéctica más elevada, una mente entrenada ya en las matemáticas, que usa sus *hypotheses* como tales y no como primeros principios, se ocupa sólo de las Formas y, estudiándolas del mismo modo, es decir, a fin de asir sus interrelaciones, de la misma forma que antes asió las conexiones entre los objetos de las distintas ramas de las matemáticas (realidades inteligibles en sí mismas, aunque en un plano inferior), alcanza finalmente la auténtica fuente de su existencia e intelegibilidad: la Forma del Bien. Sócrates no dirá en qué consiste. Él nunca la halló en la vida real, y, en lo que se refiere a Platón, nosotros estamos descubriendo la verdad de la observación que aparece en la Carta Séptima: que aquello que a él más le interesa no puede expresarse con palabras. Dicha forma no se revela en las discusiones mismas, sino que, *después de ellas*, surge de improviso en el alma como una luz que se enciende de una llama que salta²²².

c) *Selección y programa* (535a-541b). — En el libro segundo se llevó a cabo una selección preliminar de los guardianes, y de la clase gobernante en el

²²⁰ 535b-e. Esta interpretación debe mucho a Cornford, *Mind*, 1932, págs. 181-183. El sentido de τὰς ὑποθέσεις ἀναποῦσα se ha discutido mucho, por supuesto. *Vid.*, por ejemplo, Cross y Woosley, págs. 246-249, Joseph, *K. and G.*, págs. 53 y sigs. Los comentaristas suelen identificar estas ὑποθέσεις con las de las matemáticas, comparando 510c y 533c, pero nosotros estamos hablando ahora de la dialéctica y sus ὑποθέσεις, que en el contexto tienen que ser definiciones provisionales.

²²¹ Llevaba a las εἶδη, creyera Sócrates o no que existían separadas de sus ejemplos.

²²² *Ep.* VII, 341b-d. *Vid.* su estudio en págs. 54 y sigs., *supra*.

libro tercero (págs. 431 y 442, *supra*). Ahora, a la luz del entrenamiento completo que se exige a los gobernantes filósofos, su número se reduce más. Serán, como sabemos, muy pocos, quizá sólo uno (502b). Las aptitudes adicionales son obvias: vigor intelectual, entusiasmo por el estudio arduo, memoria poderosa y pasión por la verdad. En primer lugar, a la educación primaria de los libros segundo y tercero se le hace una adición, porque en la niñez deberían ofrecerse unas matemáticas básicas, no como materia obligatoria, sin embargo, sino en forma de juego, porque «el estudio obligatorio nunca se fija en la inteligencia»²²³. Después de la primera etapa, la educación de la mente se interrumpirá para dar paso a dos o tres años de educación física («la fatiga y el sueño son los enemigos del estudio», 537b), que durará hasta la edad de veinte años. Quienes hayan superado las pruebas en este punto dedicarán los diez años siguientes a desarrollar los temas que han aprendido en su infancia²²⁴ del modo sinóptico y coordinador que les haga una propedéutica adecuada para la dialéctica, el estudio sinóptico *par excellence*²²⁵. En la tercera etapa, los mejores de este grupo (en la guerra y en otros deberes prescritos, así como en el estudio) pasarán a estudiar cinco años de dialéctica. En este punto Platón pinta un cuadro alarmante del perjuicio que origina en la mente y el carácter la iniciación en la dialéctica de personas no aptas y a una edad demasiado temprana. Educados en ciertas creencias sobre lo que es justo y bueno enfrentados con el señuelo de los malos hábitos, ellos se encuentran con hombres que les preguntan «¿Pero qué es la justicia?» y refutan cualquier respuesta que les ofrezcan, hasta que se persuaden de que no hay ninguna diferencia entre justo e injusto, se unen a los escépticos y mandan a paseo la disciplina. Se precisa una mente madura y estable para ver a través de esta maraña de cosas y alcanzar la verdad²²⁶.

Los quince años siguientes deben consumirse en la Caverna, es decir, sirviendo en puestos civiles y militares que les proporcionarán experiencia práctica y pondrán a prueba su habilidad para resistir las distracciones del cargo. Sólo entonces a los supervivientes (porque aún hay una selección final a los cincuen-

²²³ De este modo se introduce un principio educativo trascendental casi como un aparte, y nunca se llega a desarrollar. Los juegos matemáticos elementales, sin embargo, se describen en las *Leyes* VII, 819b-c. La admiración por las ideas progresistas que expone aquí Platón se atenúa un tanto si dirigimos nuestra mirada a *Rep.* 424b-425b.

²²⁴ En su mayor parte matemáticos, probablemente; pero, aunque todos los comentaristas suponen que se trata sólo de temas matemáticos, la expresión platónica τὰ μαθήματα καίσις ἐν τῇ παιδείᾳ γινόμενα es más amplia.

²²⁵ ὁ γὰρ συνοπτικός διαλεκτικός, ὁ δὲ μή, οὐ, 537c.

²²⁶ Es curioso que Platón condenara rotundamente el que se introdujera en la dialéctica a la juventud, cuando él mismo ha ofrecido ejemplos tan brillantes de Sócrates haciendo lo mismo. Lo que evidencian los diálogos primeros (esp. el *Eutid.*) es que hay una forma correcta y una forma incorrecta de hacerlo. Sin embargo, la advertencia quizá no es sorprendente, cuando, en su opinión, todos, excepto Sócrates (ya muerto), practicaban la forma incorrecta.

ta años) se les pone frente al Bien en sí, «elevando el ojo del alma a la fuente de toda luz, como modelo para ordenar sus propias vidas y las del Estado y los ciudadanos privados». De ahora en adelante, como hemos visto (pág. 499, *supra*), dividirán su tiempo entre la filosofía y el gobierno activo. Sócrates concluye con un recordatorio de que algunos de ellos serán mujeres, repetición de su pretensión de que el plan no es imposible, y con la sosegada afirmación, a modo de breve colofón, de que su nueva sociedad la iniciarán desterrando al campo a todo el que sobrepase los diez años.

12) LA DECADENCIA DEL ESTADO: TIPOS IMPERFECTOS DE SOCIEDAD E INDIVIDUOS

(543a-576b)

Ahora volvemos, después de un breve resumen de todo lo que se ha tratado entretanto, al punto del libro cuarto en el que Sócrates pensó que había completado su descripción del Estado bueno, si bien le desilusionaron Polemarco y Adimanto (445c, pág. 460, *supra*). El problema planteado era descubrir la naturaleza de la justicia y de la injusticia y si era más feliz el hombre justo o el injusto. Dado que se había llegado al acuerdo de buscarlos primero como si se hubieran agrandado en el Estado, era necesario examinar los Estados malos, así como el único bueno, y Sócrates los había enumerado ya como cuatro. Al Estado bueno le había dado el nombre de aristocracia («el gobierno de los mejores») o de monarquía, en el caso de que sólo se hallara un gobernante filosófico, y a los otros, volviendo al tema, les llama ahora timocracia, oligarquía, democracia y tiranía. Cada uno de ellos es peor que la aristocracia y la monarquía, y Platón los representa como una secuencia histórica de degeneraciones del primero, el Estado bueno²²⁷. La secuencia genética no hay que tomarla al pie de la letra, como es obvio si tenemos en cuenta el hecho de que el Estado platónico no existe como punto de partida²²⁸. Después de cada

²²⁷ La historia de los tipos diferentes de constitución degenerada y de los caracteres individuales correspondientes es, en su realismo dramático, una de las mejores cosas que Platón haya escrito. Se la ha desatendido en demasía en favor de los libros «filosóficos» centrales, pero Anderson, en *Polis and Psyche*, parte 5, ha enmendado recientemente el desafuero. Mi propia y breve exposición se escribió antes de leer este libro.

²²⁸ Por ello, no precisa de argumentación alguna, pero *vid.* las observaciones de Barker, *PTPA*, págs. 176-178: «Él proporciona un cuadro lógico y *a priori* del curso que adoptaría la corrupción, suponiendo que nosotros empezamos con un Estado ideal, un producto perfecto de una mente perfecta, y que la degradación de ese Estado procedía de su interior y no de los accidentes de un impulso externo». Pero, como Barker sigue diciendo, «si [estos libros] no son historia, ellos explican la historia y evidencian *por qué* la historia es un registro, no de la 'idea' perfecta del