

Platón y la Academia

Álvaro Vallejo Campos

6.1. Platón y su época. Datos biográficos

Platón nació en Atenas o tal vez en Egina en torno al año 427 a. C. y murió poco después de cumplir los ochenta años de edad, en el 348 o 347 a. C. Hay que poner de manifiesto la proximidad que guardan estas fechas con hechos muy significativos en la historia de Grecia. Del año 431 al 404 a. C. tuvo lugar la guerra del Peloponeso, en la que Atenas se vio envuelta en un conflicto con Esparta y sus aliados que la condujo a la derrota y la pérdida de su imperio. Durante los años de la guerra, los conflictos internos desatados en el interior de la ciudad entre el partido popular, empeñado en proseguir la política imperialista a cualquier precio, y los conservadores, deseosos de llegar a un acuerdo con Esparta y establecer medidas que moderaran el régimen democrático ateniense, estallaron en dos revoluciones oligárquicas, que tuvieron lugar en los años 411 y 404 a. C. En el año 429 a. C., a consecuencia de la peste declarada en la ciudad, había muerto Pericles, sin duda alguna el estadista más importante de Atenas, con el que la ciudad llegó al máximo de su poder e influencia sobre el mundo griego. Durante la guerra, año tras año, los atenienses tenían que soportar los asedios de los espartanos y se veían obligados a abandonar sus propiedades en el campo para refugiarse en la ciudad con los consiguientes problemas de superpoblación, falta de abastecimientos y tensiones internas. Sus enemigos estaban tan hartos de soportar los excesos del imperialismo ateniense que cuando los atenienses tuvieron por fin que rendirse, al ser sitiados por tierra y mar en el último año de la guerra, corintios y tebanos no querían pactar con ellos sino arrasarlos sin contemplaciones (Jenofonte, *Helénicas* II 2, 19-20). Los espartanos no lo permitieron, pero impusieron a Atenas condiciones muy duras de rendición, como la pérdida del imperio, el derribo de las murallas y la entrega de la flora. Según cuenta Jenofonte (*Hel.* II 2, 23),

[...] derribaron los muros con gran entusiasmo con el acompañamiento de las flautas, porque pensaban que aquel día comenzaba la libertad para la Hélade.

Después de la guerra, Platón conoció el declive de Esparta, el surgimiento de Tebas como estado hegemónico y, al final de su vida, pudo ver la aparición en escena de Filipo II de Macedonia (359 a. C.). Pocos años después de su muerte, tuvo lugar la batalla de Queronea (338 a. C.) que significó la hegemonía macedónica sobre Grecia y el comienzo del fin para el sistema político de la ciudad-estado, basado en la soberanía y la autonomía de la *pólis*.

De la vida de Platón se conocen muy pocos acontecimientos. Sobre él escribieron, desde luego, amigos y discípulos, pero estos escritos, concebidos la mayoría como elogios que mezclaban la leyenda con los hechos, se han perdido y las biografías más recientes que han llegado hasta nosotros, como la de Apuleyo, datan de mediados del siglo II de nuestra era. La más importante es, sin duda, la de Diógenes Laercio (s. III), porque, aun proporcionando datos de valor muy diverso, suele indicar la fuente en la que se basa, con lo cual se puede saber hasta qué punto es fiable su testimonio. Pero, junto a estas *vidas*, una de Olimpiodoro y otra anónima de la misma época (s. VI), disponemos de trece cartas atribuidas a Platón cuya autoría ha sido muy discutida y en algunos casos decididamente rechazada. El hecho es que él sólo se menciona en los diálogos a sí mismo en tres ocasiones: dos veces en la *Apología* (34a y 38b), para indicar que estaba presente en el discurso pronunciado por Sócrates ante sus jueces, y otra vez en el *Fedón* (59b), para decir que no estuvo en el momento de la muerte de Sócrates debido a una enfermedad.

Platón era hijo de Aristón y Perictione y tuvo dos hermanos, Adimanto y Glaucón, que aparecen como personajes de la *República*, y una hermana, Potone, cuyo hijo Espeusipo quedó al frente de la Academia después de la muerte de Platón. Si hemos de hacer caso a Diógenes Laercio (DL III, 4), su nombre era en realidad Aristocles, pero, recibió el de Platón de su maestro de gimnástica, según algunos, debido a la anchura (*plátos*, en griego) de su complexión física y, según otros, por la amplitud de su estilo o la anchura de su frente. Su familia tenía ilustres ascendientes que la emparentaban con Solón, por parte de madre, y con Codro, que, según la leyenda, fue rey de Atenas, por parte de padre. Dado el carácter aristocrático de su familia, algunos han querido relacionar este hecho con las críticas que Platón dirige al sistema democrático ateniense. Hay que tener en cuenta que algunos miembros de su familia estuvieron directamente implicados en los movimientos de revuelta contra el régimen democrático. Critias y Cármides, personajes que aparecen en el diálogo que lleva el nombre de este último, eran respectivamente primo y hermano de la madre de Platón y tuvieron, sobre todo el primero, un destacado papel en la revolución oligárquica que instauró un régimen de terror en el año 404, después de la derrota de Atenas en la guerra del Peloponeso. Sin embargo, hay que tener en cuenta que, cuando murió el padre de Platón, su madre, Perictione, se casó con Pírilampes, que pertenecía al círculo de amigos de Pericles y era defensor de la política inspirada por éste último. De manera que Platón debió de crecer en un ambiente cercano a los círculos de poder del gobierno democrático, aunque, en la clase social de la que formaba parte, conocería también, sin lugar a dudas, el malestar producido por la radicalización del régimen democrático y su afán imperialista desmedido. Estas relaciones familiares y las conexiones propias de una persona que pertenecía a una familia destacada del estado ateniense hacen perfectamente comprensible la afirmación que aparece en la Carta VII (324b-c) de que "tenía pensado dedicarse a la política tan pronto como llegase a ser dueño de sus actos".

En este documento autobiográfico escrito por el propio Platón o, en todo caso, por alguien que estaba bien informado de los hechos, se exponen algunas ideas que nos dan una clave muy importante para la interpretación de su pensamiento. En primer lugar, hay que dejar constancia de la vocación política de Platón. Según el relato de la Carta VII, hubo dos momentos especialmente significativos en los que se sintió impulsado a intervenir en la política de Atenas. La primera ocasión fue cuando se produjo la revuelta oligárquica del año 404 a. C. en la que intervinieron, según dice Platón (324d), "parientes y conocidos que le exhortaron a participar en las ventajosas empresas" que se proponían acometer. Platón se hizo ilusiones debido a su poca edad, según dice él mismo (324d), y puso toda su atención en el nuevo curso que tomaban los acontecimientos políticos, pensando que los que se hacían cargo de la ciudad la iban a gobernar apartándola de la injusticia en la que se hallaba y conduciéndola a un régimen más justo.

Anteriormente, Pericles había transformado la Confederación de Delos, originalmente creada para defender a las ciudades griegas del peligro de una nueva invasión persa, en un instrumento al servicio de los intereses imperialistas de Atenas. En vida de Pericles, su autoridad, basada en el prestigio que tenía ante sectores muy amplios de la población, como dice Tucídides (II, 65), "contuvo a la multitud sin suprimir la libertad" y aquello "era de nombre una democracia, pero en realidad se trataba del gobierno del primer ciudadano". Sin embargo, después de su muerte, sus sucesores, que no tenían su autoridad ni su talla indiscutible, convirtieron la escena política ateniense en una lucha por congraciarse con el pueblo, proponiéndole empresas arriesgadas que colmaran sus ansias de poder. Un ejemplo terrible de lo que sucedió en aquellos años fue la expedición a Sicilia, propuesta por Alcibíades para ganarse así los favores del pueblo. Las ambiciones personales y las desavenencias internas que reinaban en la vida política convirtieron aquella arriesgada expedición en un desastre, en el que Atenas perdió una parte muy importante de su flota y miles de hombres. A la hora de enjuiciar Platón, tan críticamente como lo hace, el régimen democrático instaurado por Pericles, hay que tener en cuenta que él presenció el final de una época en la que los demagogos intervenían, a veces decisivamente, en la vida política ateniense. Era un tiempo de guerra con pasiones exacerbadas y una democracia directa que se prestaba a la manipulación y a oscilaciones frecuentes de la opinión pública y el poder político. No es, pues, extraño que, en tales circunstancias, Platón concluyera que el estado ateniense era un instrumento al servicio de pasiones e intereses irracionales.

Como ejemplo de lo que estamos diciendo, podríamos recordar los casos de Mitilene o Melos. En el año 427 a. C. los atenienses sofocaron la rebelión que se produjo en la isla de Lesbos. La Asamblea, instigada por Cleón, dirigente del partido popular, aprobó una moción en la que se acordó dar muerte a todos los varones mitileneos mayores de edad y reducir a la esclavitud a mujeres y niños, de manera que enviaron una trirreme a la isla para hacer cumplir estas órdenes. Al día siguiente, sin embargo, se arrepintieron porque se dieron cuenta (Tuc. III 36) de que la decisión de matar a una población entera, en lugar de actuar sólo contra los culpables, era cruel y tremenda, de manera que en esta ocasión se impuso en la Asamblea la cordura de Diodoto y tuvieron que mandar otra trirreme para anular la orden anterior. En el caso de Melos (416-415 a. C.) la moderación no logró salir triunfante y cuando sus habitantes se rindieron después del asedio al que los habían sometido, los atenienses mataron a todos los varones, redujeron a esclavitud a mujeres y niños y repoblaron el territorio con colonos (Tuc. V 116).

Cuando Atenas fue finalmente derrotada, los espartanos favorecieron la instauración del régimen oligárquico en el que participaron los familiares y conocidos de Platón, y es natural que éste concibiera esperanzas de mejora respecto a un sistema político que había llevado a la ciudad a la derrota y a continuos conflictos internos. La segunda ocasión en la que Platón sintió de nuevo esa auténtica "pasión que le arrastraba a la política" (Carta VII, 325b) fue con motivo de la restauración de la democracia. Esta vez los que volvieron del exilio no se tomaron venganza, como hubiera sido natural en tiempos de revolución, sino que se comportaron, a juicio de Platón (325b), con gran moderación, pero en este régimen fue acusado de impiedad Sócrates, a quien consideraba "el hombre más justo de su tiempo" (324e), y finalmente fue condenado a muerte por aquellas mismas personas a quienes el propio Sócrates había protegido, negándose a colaborar con el régimen tiránico anterior que quiso implicarlo en sus crímenes. Hechos como éste, la clase de personas que se dedicaban a la política, y las leyes y costumbres que imperaban convencieron a Platón de la dificultad de participar en la dirección de los asuntos públicos, sin contar además con "hombres que fueran amigos y compañeros fiables" (325d). Ese "gran impulso" (325e) que le había empujado en un principio a la política se estrelló contra unas circunstancias tan adversas que Platón sintió vértigos al verse sobrepasado por factores que él no podía controlar, en medio de intereses y pasiones que hacían imposible su intervención y sin los medios que se requieren para involucrarse con éxito en tales circunstancias.

Platón no por ello dejó de considerar de qué forma podía mejorarse la situación y todo el sistema político (325e). La Carta VII no deja, pues, lugar a dudas sobre su vocación política y, en segundo lugar, pone de manifiesto que Platón buscó refugio en la filosofía precisamente porque consideraba que solamente de ella, unida a unas felices circunstancias, podía llegar la solución para resolver los problemas del género humano. Las palabras (Carta VII, 326a-b) que citamos a continuación expresan una de las ideas más arraigadas en el pensamiento filosófico y político de Platón (cf. *Rep.* 499b-c), porque convencido, como estuvo desde muy temprano, de que el estado era un instrumento dominado por fuerzas irracionales, pensó que la verdadera respuesta a los males de su tiempo consistía en una alianza del poder con el conocimiento, para que su fundamento fuera el bien de la comunidad y no los intereses particulares que enfrentaban a los hombres:

Me vi obligado a decir, en alabanza de la recta filosofía que depende de ella, la comprensión de la justicia en todos los asuntos, tanto políticos como privados, y que, en consecuencia, no cesarán los males para el género humano hasta que la clase de los que filosofan recta y verdaderamente llegue a los cargos públicos o hasta que los que gobiernen en las ciudades, por una gracia divina, se pongan realmente a filosofar.

Platón comparte con otros intelectuales y personalidades relevantes de Atenas la añoranza por el antiguo régimen que restringía la participación política, deseando no la completa abolición de las instituciones democráticas atenienses sino, en todo caso, determinadas medidas que establecieran límites a los excesos de una democracia radicalizada. Su coetáneo Isócrates (436-338 a. C.), que representa en Atenas la cultura retórica en opo-

sición a los planteamientos filosóficos en los que Platón basará la enseñanza de la Academia, tiene en común con él, a pesar de las muchas diferencias que les separan, su aprecio por la democracia de Solón y Clístenes (cf. *Areopagítico* 16 y ss.), en la que no se identificaba "el libertinaje con la democracia" ni "la ilegalidad con la libertad" (*Areop.* 20). Era una democracia que no se basaba en el igualitarismo radical de Pericles, con sorteo indiscriminado de las magistraturas, como llegó a emplearse en vida de éste, sino un sistema político fundado en "la igualdad del mérito, que premia y castiga a cada ciudadano según su valía" (*Areop.* 22). En términos muy semejantes, Platón, en *Las Leyes* (III 698a-b), elogia "la antigua constitución" en la que las funciones del estado no se atribuyen igualitariamente, sino en concordancia con "las cuatro clases de ciudadanos" y en la que no existía "una libertad absoluta, sin sujeción a ningún principio de autoridad", sino "un respeto que les hacía vivir a los ciudadanos voluntariamente sujetos a las leyes vigentes". En el *Gorgias* Platón se explaya contra una democracia cuyos excesos e injusticias tuvo que padecer en los treinta primeros años de su vida. De Pericles, por ejemplo, dice (*Gorg.* 515e) que

[...] hizo a los atenienses inactivos, cobardes, locuaces y amantes del dinero, al haber establecido por primera vez una paga por los servicios públicos.

Platón reconoce en esta obra el poder que los atenienses llegaron a lograr pero, en su opinión, la política de aquellos estadistas debe ser juzgada no por los logros materiales alcanzados sino por el carácter moral de los ciudadanos que se formaron bajo ese régimen (cf. *Gorg.* 517b y ss.). En el *Gorgias*, escrito quizás con la amargura aún presente en su espíritu contra un sistema político que condenó a muerte al hombre más justo de su tiempo, Platón afirma que aquellos hombres dotaron a la ciudad de murallas, puertos y arsenales, y la envanecieron con muchas cosas fútiles a costa de los impuestos, que hacían pagar a las ciudades sometidas, pero la dejaron "hinchada y ulcerada" (*Gorg.* 519a). Ésta es la sensación que describe la Carta VII (325d) cuando se lamenta por la dificultad de actuar en política en el marco de "una ciudad que ya no se gobierna por las costumbres y prácticas de sus antepasados".

Los primeros treinta años de Platón transcurrieron, pues, entre estos acontecimientos y con la frustración añadida de no hallar la ocasión propicia para actuar. Aunque no poseemos detalles fidedignos de su vida en este tiempo, es natural que en los primeros años de su vida adquiriera la formación gimnástica y cultural propia de un hombre de la clase a la que él pertenecía y que sirviera en el ejército participando en las muchas campañas militares que tuvieron lugar en aquella época. El encuentro con Sócrates y la muerte de éste, acaecida en el año 399 a. C., debieron ser acontecimientos de trascendental importancia para su vida. La anécdota referida por Diógenes Laercio (III 5) de que Platón estaba a punto de competir en un certamen de tragedias cuando escuchó a Sócrates y quemó la obra que había compuesto, para dedicarse a la filosofía, es muy improbable que sucediera en esos términos, porque Sócrates era un personaje muy conocido en Atenas y Platón debía estar familiarizado con él a través de amigos y familiares, como Critias y Cármides, que lo frecuentaban a menudo. En el momento en que se produjo la acusación y la condena a muerte de Sócrates es posible que se creara un cierto clima de inseguridad entre sus discípulos y allegados. Por tanto, es probable que sea cierta la noti-

cia transmitida por Hermodoro de que tanto Platón como otros amigos de Sócrates se marcharon a Mégara junto a Euclides, que es mencionado en el *Fedón* (59c) como uno de los que estuvieron presentes en el momento de la muerte de Sócrates. Después, según las mismas referencias de Diógenes Laercio, Platón habría ido a Cirene a visitar a Teodoro, el matemático a quien hace intervenir en el *Teeteto*, tal vez como homenaje y recuerdo de aquellos días. Se habla posteriormente de la continuación del viaje, que habría proseguido hasta Italia, para ver a los filósofos pitagóricos Filolao y Eurito, e incluso hasta Egipto. Aunque no tenemos certeza alguna sobre el particular, la tradición de un viaje a Egipto se remonta hasta Estrabón (*Geografía* XVII 1, 29), quien recuerda haber visto el lugar donde Platón y Eudoxo celebraban sus encuentros y discusiones, e incluso hay noticias de ello en Cicerón (cf., p. ej., *De rep.* I.10, 16).

Sin embargo, los episodios más importantes de la vida de Platón de los que nos han llegado noticias fidedignas son sus viajes a Sicilia, que constituyen, por otra parte, el motivo principal del que trata la Carta VII. Aquí se alude a un primer viaje a Siracusa que tuvo lugar cuando Platón tenía “aproximadamente cuarenta años” (324a). Cicerón cuenta (*De rep.* I, 10, 16) que fue allí para estudiar a fondo la filosofía pitagórica y que estuvo con Arquitas de Tarento y Timeo de Locris. A este último, de hecho, lo inmortalizaría posteriormente convirtiéndolo en el principal personaje del *Timeo*, donde es el encargado de exponer la cosmología platónica. Arquitas, con quien Platón entablará una duradera amistad, era estadista y general, además de un matemático muy importante y un seguidor conspicuo de la filosofía pitagórica. Cuando Platón fue retenido contra su voluntad por Dionisio II en el curso de su tercer viaje a Sicilia, Arquitas tuvo una intervención decisiva en su liberación. No obstante, desde el punto de vista personal, el acontecimiento más importante que tuvo lugar en su primer viaje fue su encuentro con Dión. En la Carta VII (327a-b) se habla de “la agudeza y la intensidad” con las que recibió las enseñanzas de Platón y de su propósito de adoptar en adelante un modo de vida basado en la virtud, alejado del gusto siciliano por los placeres, lo cual estaba destinado a chocar con “las costumbres propias de una tiranía” (327b). Dión estaba emparentado con Dionisio I, porque su hermana Aristómaca se había casado con el tirano. Nada sabemos, sin embargo, a ciencia cierta, de este primer viaje, pero Diógenes Laercio refiere varias versiones de una historia según la cual Platón, por su enemistad con el tirano, habría terminado vendido como esclavo y rescatado por un tal Anniceris de Cirene (cf. DL III, 18 y ss.).

Platón emprendió viaje a Sicilia en otras dos ocasiones. Sin embargo, si nuestros testimonios son ciertos, después del primer viaje, en torno al año 387 a. C., fundó la Academia. Se inició así un largo período de su vida en el que probablemente se dedicó a la enseñanza y la composición de los diálogos, hasta que se vio directamente involucrado en el escenario real de las luchas políticas. En el año 367 a. C., a la muerte de Dionisio I de Siracusa, Dión le pidió ayuda, porque estaba convencido de que se había presentado ese “azar divino” para lograr la unidad de acción entre la sabiduría y el poder que el filósofo preconizaba como solución de los males y miserias de la vida humana. Según el informe de la Carta VII (328c), Platón no deseaba que se le tuviera por un hombre de meras palabras que no pone en práctica sus propios planes para reformar los sistemas políticos. De manera que se embarcó en un viaje a Sicilia, porque no podía faltar a su deber de amistad con Dión ni a la causa de la filosofía que veía llegado el momento de

reconducir a un joven político, investido del poder suficiente, “hacia el bien y la justicia”. Platón encontró a su llegada a Sicilia un ambiente contrario a Dión, que perdió el favor de Dionisio y fue expulsado poco después víctima de las intrigas políticas. Dionisio retuvo a Platón durante un tiempo, pero finalmente le dejó marchar prometiéndole que le haría volver y que solucionarían los problemas de Dión, una vez que reforzara su poder y terminaran los conflictos bélicos en los que se hallaba envuelta Sicilia.

En el año 361 a. C., venciendo sus fuertes reticencias, Platón cederá al ruego de Dión que le empujaba para que aceptara la invitación que le había cursado Dionisio. En él influyeron esta vez las promesas que le había hecho éste de arreglar la situación con Dión así como las informaciones que le llegaron de Arquitas de Tarento y sus discípulos, referentes a los progresos y el genuino interés que tenía Dionisio en la filosofía. Pero una vez más, el viaje terminó en fracaso, ya que Dionisio no consintió en devolver a Dión sus posesiones ni sus rentas y finalmente pidió a Platón que se marchara de la Acrópolis, donde estaba alojado, de manera que la situación se le complicó tanto que optó por mandar una carta a sus amigos de Tarento para que le enviaran una embajada que le rescatara. Dionisio consintió en dejarle marchar y Platón dando gracias por poder volver sano y salvo a su patria, acabó “odiando su extravío en tierras de Sicilia y el fracaso” (350d) que había cosechado. Al llegar a Olimpia donde estaba Dión presenciando los juegos, le contó lo sucedido a éste y se negó a secundar una expedición contra Dionisio, que finalmente terminó con la muerte de Dión y una Sicilia ensangrentada con las guerras civiles. Se perdió así la gran ocasión de utilizar a una persona “dotada de un poder inmenso” en la que podrían haber confluído precisamente “la filosofía y el poder” para transmitir a todo el mundo la recta opinión de que

[...] no hay hombre ni ciudad que puedan llegar a ser felices si su vida no transcurre de acuerdo con la razón y en obediencia a la justicia (cf. Carta VII 335d).

La conciencia del fracaso que debió tener como filósofo deseoso de intervenir en la resolución de los conflictos humanos le sumió en un cierto pesimismo, cuyos efectos pueden comprobarse en el pensamiento político y filosófico de sus últimas obras. A eso se añadía la pérdida de un amigo entrañable, como Dión, al que Platón había profesado en su juventud una estima profunda (DL III 30, 7).

6.2. Influencias filosóficas y sentido general de su pensamiento

Platón recibió influencias filosóficas diversas, de las que trataremos más detalladamente en las próximas páginas, pero siempre las integró en un esquema propio de pensamiento que transformaba el sentido de los elementos doctrinales que iba asimilando. Por ejemplo, de los pitagóricos tomó la idea de la reminiscencia y la inmortalidad del alma, pero lo que para ellos era el recuerdo de acontecimientos pertenecientes a una vida anterior, para Platón era un saber que el alma había adquirido en el mundo inteligible, antes de su existencia terrena. De Parménides tomó la idea de que la inmutabilidad y la inteligibilidad son rasgos esenciales del ser y, sin embargo, Platón modificó profundamente la ontología del *eléata* al distinguir diferentes acepciones del ser y admitir un sentido del

no ser como diferencia que constituía un auténtico “parricidio de Parménides” (cf. *Parm.* 241d). Lo mismo podríamos decir de las influencias recibidas de otros pensadores como Heráclito o Anaxágoras, a los que hace referencia en los diálogos, y de otros que no cita jamás en sus obras, pero que conocía igualmente, como Leucipo y Demócrito.

Pero, aparte de los detalles que pudiera haber tomado de ellos en su cosmología o en cualquier otro ámbito de su pensamiento, en general, Platón es muy crítico con lo que él mismo llama en el *Fedón* (96a) “investigación sobre la naturaleza”. En esta obra rechaza las explicaciones filosóficas de los presocráticos, porque a su juicio, éstos confundieron las auténticas causas con lo que él llama meras condiciones de la acción causal (*Fed.* 99b). En el relato autobiográfico que Platón atribuye a Sócrates, describe la desilusión de éste con la filosofía de Anaxágoras, porque después de haber leído en un libro de este último que “existía una Mente ordenadora, causa de todas las cosas” (*Fed.* 97c), comprobó que “no se servía para nada de la Mente y que no le atribuía causalidad alguna en el ordenamiento de la realidad” (*Fed.* 98b-c). En lugar de recurrir a la acción de una inteligencia ordenadora, Anaxágoras hacía intervenir las causas propias de esta filosofía de la naturaleza, es decir, el aire, el éter, el agua y otros factores puramente materiales que no pueden actuar por la representación de un fin racional. Por consiguiente, la deficiencia fundamental que Platón encuentra en las teorías meramente naturalistas de los presocráticos es la ausencia de causas teleológicas, que constituyen para él la verdadera explicación de los fenómenos naturales. No es suficiente con afirmar que la tierra es plana o esférica (*Fed.* 97d-e) sino que, a su juicio, habría que decir “la causa y la necesidad” de que sea así, es decir, habría que explicar por qué es “mejor” para ella haber adoptado una u otra manera de ser. La verdadera respuesta al porqué radica para Platón en el fin y éste no puede ser otro que el bien, porque parte de toda una concepción metafísica de la naturaleza, según la cual cada cosa tiene una disposición que es la que mejor le permite cumplir la función para la que ha sido destinada, tanto en sí misma como en el todo al que pertenece (*Fed.* 98b). Platón piensa que las verdaderas causas son las causas finales, de modo que

[...] si alguien quisiera encontrar respecto a cualquier cosa la causa por la cual se engendra, perece o existe, es preciso hallar respecto a ésta cómo es mejor para ella ser, padecer o hacer cualquier cosa (*Fed.* 97c).

En el *Fedón* la crítica de Platón a la filosofía precedente tiene, pues, una doble vertiente. Desde un punto de vista gnoseológico impugna la denominación de causa (*Fed.* 99b) dada por los presocráticos a algo que, en su opinión, no puede serlo, porque no proporciona la verdadera explicación del ser de las cosas. En segundo lugar, su crítica se dirige contra la imagen desacralizada de la naturaleza producida por este tipo de filosofía, en la que no hay lugar alguno para “una fuerza divina” (*Fed.* 97c) que instaure el bien como principio que “da cohesión y mantiene” (*Fed.* 99c) unidas las partes que componen el todo. Si en estas últimas palabras del *Fedón* hay una crítica velada del ateísmo, que para Platón era una consecuencia indeseable de la filosofía de la naturaleza que le había precedido, en *Las Leyes*, se hace mucho más explícita su preocupación por las consecuencias morales y políticas que acaba engendrando. En esta obra, que es probablemente la última escrita por Platón, juzga a los presocráticos a la luz del convencionalismo y

el inmoralismo que su visión de la naturaleza produjo en el pensamiento ético y político de los sofistas. De acuerdo con estas teorías, la naturaleza es concebida como un mero juego de fuerzas mecánicas que producen sus efectos “sin intervención de la inteligencia, ni de un dios ni del arte” (*Leyes* X 889c). Para Platón el arte (*téchnē*) representa la acción cuyo fundamento reside en la causalidad teleológica de la razón, pero en esta concepción de la *phýsis*, a su juicio, el arte es sustituido por el azar (*týchē*) y el mundo es un producto de unos elementos primarios, como el fuego, el agua, la tierra o el aire, que operan de acuerdo con una necesidad (*anáγκη*) ciega, sin intervención de propósito o finalidad de ninguna clase. La consecuencia de esta imagen del mundo, en la que no hay lugar alguno para las causas finales, es una desvalorización del arte, porque éste se basa precisamente en la idea de fin (cf. *Gorg.* 503e) que no juega aquí ningún papel.

El interés de este texto de *Las Leyes* radica en que Platón nos muestra la relación que tenía a sus ojos el mecanicismo de los presocráticos con el convencionalismo sofístico y, por tanto, esclarece la dependencia de la filosofía predominantemente antropológica de los sofistas con los estudios cosmológicos de los primeros pensadores. Efectivamente, dado que la política, al suponer la existencia de fines, tiene que ver mucho más con el arte que con la naturaleza, los sofistas, al heredar esta concepción mecanicista de la *phýsis*, extrajeron la consecuencia de que la legislación y los productos emanados de ella “no tienen verdad” (*Leyes* X 889e), porque carecen de fundamento en la naturaleza y están sujetas a las variaciones espacio-temporales propias de todo lo que depende del arbitrio y el capricho de los hombres:

Éstos dicen en primer lugar, querido amigo, que los dioses existen por arte y no por naturaleza, sino por determinadas convenciones legales y que en cada lugar son diferentes según el acuerdo al que llegaron cuando establecieron las leyes correspondientes; y [sostienen] igualmente que una cosa es lo que está bien por naturaleza y otra lo que [se considera] bien por ley, pero que lo justo no está determinado en absoluto por naturaleza sino que los hombres se pasan la vida discutiéndolo entre sí y cambiando siempre estas cosas y, una vez que las han alterado, adquieren una validez que es debida al arte y a las convenciones legales, pero no a la naturaleza (X 889e-890a).

Por consiguiente, para Platón el ateísmo y el convencionalismo eran consecuencias derivadas del mecanicismo que había imperado en la filosofía de la naturaleza y lo que le preocupaba más era que esto conducía a un inmoralismo según el cual “lo más justo es aquello que cada cual impone por medio de la fuerza” (X 890a). Platón no se inventó, por su pesimismo o su poca confianza en la naturaleza humana, estos resultados de la filosofía que le había precedido, sino que pudo comprobar el efecto que tuvieron tales doctrinas en la escena política ateniense. En el parlamento entre atenienses y melios, cuyo relato nos transmite Tucídides, puede comprobarse que esta manera de pensar era moneda corriente en los tiempos convulsos que le tocaron vivir. Los atenienses consideraron en aquella ocasión que su actitud tiránica ante el pueblo de Melos y los terribles castigos que le infligieron estaban respaldados por una ley basada “en la necesidad natural, según la cual quien tiene el poder impone su mando” (cf. *Tuc.* V 105). Platón da testimonio en sus obras de la erosión que habían experimentado el concepto de justicia y

los valores morales tradicionales en la sociedad ateniense, donde se llegó a pensar que la justicia era en todo caso un mal necesario del que debe librarse el que tenga poder para ello (cf. *Rep.* II 359a-b). Era un momento en que

[...] todos cantaban a una sola voz que la templanza y la justicia era algo bien visto, pero difícil y penoso, mientras que la intemperancia y la injusticia eran algo agradable y fácil de adquirir, que sólo resultaba vergonzoso a los ojos de la opinión y las convenciones legales (*Rep.*, II, 364a).

Por esta razón hay que comprender la filosofía de Platón como una respuesta al reto planteado por el escepticismo y el convencionalismo de los sofistas, ya que su propósito más profundamente arraigado consiste en el intento de proporcionar a los valores morales un fundamento que restableciera el espíritu en el que se basaban las leyes de la *pólis* (Field, 1930: 91 y ss.). Esta íntima motivación del pensamiento platónico puede rastrear en los ámbitos más variados de su pensamiento, porque era consciente de que no bastaba con enfrentarse al problema en los terrenos de la ética y la política, sino que era necesario una revisión de la epistemología e, incluso, de la cosmología y la ontología que lo habían hecho posible.

6.3. Los diálogos platónico

6.3.1. Problemas de interpretación

Platón representa un caso excepcional en la filosofía griega, porque es uno de los pocos pensadores cuyas obras han llegado a nosotros en su integridad. El corpus platónico consta de nueve tetralogías en las cuales están incluidos 34 diálogos, la *Apología* y una colección de trece cartas. Además, los manuscritos contienen una colección de *definiciones*, de incierto origen, y seis diálogos considerados unánimemente apócrifos. Diógenes Laercio (III 62) nos proporciona una lista aún mayor de obras atribuidas a Platón, que ya en la Antigüedad se consideraban falsas de acuerdo con la opinión general. La ordenación de los diálogos en tetralogías se atribuye a Trasilo, aunque según los especialistas (Lesky, 1985: 574) es anterior a él, pero algunas de estas obras ya entonces eran consideradas de dudosa autenticidad, como el *Alcibiades II* y el *Epínomis*. Sin embargo, en el siglo XIX algunos filólogos ampliaron esta lista considerablemente hasta el punto de que sólo unos pocos diálogos se vieron libres de sospecha (Taylor, 1978: 11; Shorey, 1978: 452-453). Hoy día, además de estos dos, se consideran igualmente apócrifos otros cinco diálogos (*Clitofonte*, *Hiparco*, *Mínos*, *Los Rivales*, *Teages*) y las dudas subsisten sobre otras obras como el *Alcibiades I*, el *Hípías Mayor* y la colección de Cartas.

Las dificultades de interpretación que presenta la filosofía platónica derivan fundamentalmente del hecho de que Platón escribió diálogos pero no un tratado en el que expusiera sistemáticamente su pensamiento. Además, el diálogo platónico representa un género único, muy diferente de los diálogos que han escrito otros filósofos posteriores, porque para éstos la forma dialogal era un mero revestimiento literario del que se podía haber prescindido, mientras que para Platón la obra escrita debía ser "una imagen" del

discurso oral que es el único que en su opinión está verdaderamente "vivo y dotado de alma" (cf. *Fedro* 276a). Aunque los diálogos experimentan una evolución considerable en su trayectoria literaria, parece claro que, al menos en un principio, responden a la idea de reproducir el método de la mayéutica socrática, de manera que en muchas ocasiones tienen un carácter *protréptico*, es decir, constituyen un estímulo para que sea el lector por sí mismo el que piense y resuelva problemas filosóficos que tienen una indudable trascendencia ética para su propia vida. Muchos diálogos han sido escritos con esta finalidad más que para exponer sistemáticamente el propio pensamiento de Platón. Dos características vienen a complicar la situación. En primer lugar, está el anonimato de los diálogos, ya que Platón nunca interviene en ellos para expresar sus propios puntos de vista y, aunque hay pocas dudas sobre los opiniones de los interlocutores que él de hecho suscribía, sin embargo, muchos autores han atribuido a éstos y no al propio Platón las doctrinas expuestas. El caso más notable es el del propio Sócrates. ¿Representan sus puntos de vista en los diálogos las opiniones del Sócrates histórico o es un mero personaje del que se sirve Platón para la exposición de su propio pensamiento? Algunos especialistas (Guthrie, 1990: 73) han sostenido que en los diálogos iniciales Platón no hace más que "recordar imaginativamente, en forma y contenido las conversaciones de su maestro, sin añadirles por el momento ninguna doctrina procedente de él mismo". Otros autores (Taylor, 1969) fueron más allá y atribuyeron al propio Sócrates algunas concepciones filosóficas que se presentan en diálogos posteriores, como la teoría de las ideas, que la mayoría considera obra de Platón y no de Sócrates. Algunos autores, por el contrario, creen que ni siquiera las primeras obras son diálogos socráticos en el sentido que acabamos de mencionar. Según la hipótesis de lectura proléptica o ingresiva, propuesta por C. Kahn (1996: 3, 48 y ss.), los primeros diálogos, a excepción de la *Apología*, han de contemplarse como un plan literario, diseñado por Platón, para preparar al lector, de cara a la exposición posterior de su metafísica. Por consiguiente, de acuerdo con esta interpretación, los llamados diálogos socráticos sólo pueden comprenderse adecuadamente desde la perspectiva de obras, como el *Fedón* o la *República*, que pertenecen a su periodo de madurez (*op. cit.*, 60).

Otro problema que los diálogos representan para la interpretación del pensamiento platónico es la independencia que tienen entre sí. Salvo algunos casos excepcionales, como ocurre en el grupo formado por el *Parménides*, el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político*, en el que hay referencias mutuas, cada diálogo describe situaciones dramáticas diferentes, aborda problemas distintos e incluso aporta perspectivas discrepantes a la hora de enfrentarse a una misma cuestión. Esto confiere a la filosofía platónica un carácter fragmentario, que indujo a Leibniz a decir que prestaría un gran servicio a la humanidad quien fuera capaz de reducir a Platón a un sistema (Leibniz, 1978: 637). Ya a principio del siglo XIX quedaron definidas las dos opciones hermenéuticas fundamentales para enfrentarse a este problema. F. D. Schleiermacher (1817) defendió una interpretación unitaria del pensamiento platónico, de manera que los diálogos no serían sino un despliegue, concebido didácticamente en distintas etapas, de un todo que se fundaba en la unidad de un mismo sistema filosófico. La interpretación unitaria del pensamiento filosófico de Platón ha tenido grandes representantes en el siglo XX (Shorey, 1978; Jaeger, 1971 y Friedländer, 1964, etc.). Por el contrario, K. H. Hermann (1839) introdujo la noción de evolución como estrategia hermenéutica fundamental para explicar las aparentes divergencias que

presentan los diálogos. Este punto de vista estimuló las investigaciones filológicas destinadas a establecer el orden cronológico más probable en que Platón escribió los diálogos. El gran conocedor de la filosofía griega T. Gomperz dijo a principios del siglo pasado que si Espeusipo, el sobrino de Platón, hubiese dedicado un cuarto de hora de su tiempo libre a escribir en una hoja la secuencia cronológica en la que su tío escribió los diálogos habría prestado un perdurable e inestimable servicio a la historia de la filosofía (Gomperz, 2000: II, 291). En realidad, la primera decisión hermenéutica que debe adoptar el lector de Platón es si va a leer cada diálogo ateniéndose a lo dicho en él o va a tener presente lo afirmado en otros diálogos. El unitarista, aunque reconozca diferencias y cambios de planteamientos, sostiene, a nuestro juicio con razón, que el argumento *ex silentio* no puede aplicarse a un autor como Platón, porque la ausencia de una idea en un diálogo no es prueba alguna de que no estuviera ya en su mente en el momento en que lo escribió (Shorey, 1978: 59; Jaeger, 1971: 478; Kahn, 1995: 40).

6.3.2. La cronología de los diálogos

La cuestión de la cronología de los diálogos, impulsada por la lectura evolucionista, fue objeto de interminables controversias en el pasado, porque cada autor establecía la secuencia cronológica que más concordaba con su propia idea de la evolución filosófica de Platón. Sin embargo, parece haberse alcanzado un notable grado de consenso desde que comenzó a aplicarse el método estilométrico basado en el recuento de diversos rasgos lingüísticos. Por diversas fuentes, se sabía desde la Antigüedad que *Las Leyes* era su última obra escrita, de manera que desde finales del siglo XIX se estudiaron determinadas características lingüísticas del estilo utilizado por Platón comparándolas con esta obra y se llegó a la sorprendente conclusión de que el *Fedro*, del que Schleiermacher había dicho que era el primer diálogo escrito por Platón, u otras obras como el *Teeteto*, el *Sofista* y el *Político*, eran muy posteriores a lo que se había pensado. Desde los estudios pioneros de L. Campbell (1861) y W. Dittenberg (1881), que analizaron respectivamente el vocabulario de los términos técnicos empleados y la frecuencia de determinadas partículas adverbiales, se han utilizado muy diversos criterios de análisis estilístico, como las fórmulas de respuesta (Ritter, 1888; Arnim, 1912), la frecuencia del hiato (Janell, 1901) o el ritmo de la prosa (Wishart y Leach, 1970; cf. Brandwood, 1990 y 1992).

El resultado de estos estudios estilométricos es la distribución de los diálogos en tres grupos, aunque subsisten dudas respecto a unas pocas obras y, sobre todo, respecto al orden cronológico que corresponde a cada una dentro del grupo al que pertenece. En primer lugar, tenemos el grupo de diálogos iniciales, donde figuran los llamados diálogos socráticos. Aquí estarían, desde luego, la *Apología* y el *Critón*, que debieron de ser escritos poco después de la muerte de Sócrates, pero también una serie de diálogos aporéticos, en los que Sócrates interroga a diversos interlocutores sobre la definición de las virtudes morales sin llegar aparentemente a ningún resultado conclusivo. De esta naturaleza son el *Íon*, el *Hípias Menor*, el *Laques*, el *Cármides*, el *Protágoras*, el *Eutifrón*, y el *Hípias Mayor*. También pertenecen a este grupo el *Gorgias*, el *Menón*, el *Eutidemo*, el *Lisis*, el *Menéxeno* y el *Crátilo*, que muchos consideran como diálogos de transición, ya que aparecen en ellos contenidos filosóficos propios del pensamiento platónico de

madurez, tales como la inmortalidad del alma y los mitos escatológicos, la teoría del conocimiento como anamnesis y la importancia del conocimiento matemático. En el *Crátilo*, el *Simposio* y el *Fedón* se expone por primera vez la teoría de las Formas con sus implicaciones metafísicas y epistemológicas, de manera que, aunque por razones estilísticas se trata de diálogos que podrían pertenecer al primer grupo, es lógico suponer que fueron escritos posteriormente y están ya muy cercanos al segundo grupo de plena madurez, en el que figuran la *República* y el *Fedro*, así como el *Parménides* y el *Teeteto* (Brandwood, 1992: 114-115). En la *República* alcanzamos el centro del pensamiento filosófico de Platón, pues aquí en la figura del filósofo-gobernante y en la Idea del Bien, que domina la ontología platónica, hallamos la síntesis entre la metafísica de lo suprasensible y sus consecuencias ético-políticas. Finalmente, en el tercer grupo de diálogos de vejez, tenemos el *Sofista*, el *Político*, el *Filebo*, el *Timeo-Critias* y *Las Leyes*. A raíz del *Parménides* y su examen crítico de la teoría de las Formas, algunos especialistas han creído encontrar signos de una crisis en el pensamiento platónico (Schuh, 1956; Owen, 1954). Sin embargo, la opinión mayoritaria es que Platón nunca abandonó su doctrina de las Formas trascendentes, aunque explorara críticamente sus lagunas y dificultades. En los últimos diálogos, aparte de la evolución que experimenta su pensamiento político, cuyos cambios se esbozan primeramente en el *Político* y alcanzan su expresión final en *Las Leyes*, Platón escribe sus obras más técnicas en las que examina los problemas del conocimiento enfrentándose a Heráclito y Protágoras (el *Teeteto*), establece distancias con la filosofía de Parménides al entrar en la discusión de las cuestiones ontológicas que la filosofía eleática había suscitado y analiza las interrelaciones de las Formas entre sí (el *Sofista*). Además escribe un diálogo dedicado a exponer su concepción ética de la vida humana (el *Filebo*) y, sobre todo, en el *Timeo-Critias* refuerza su metafísica con la construcción de una cosmología, consciente, como hemos dicho, de que la verdadera respuesta a los problemas éticos y políticos que se había propuesto resolver hacía necesario un replanteamiento de la visión del cosmos a la luz de una teleología racional.

6.3.3. La interpretación esotérica de los diálogos

Finalmente, la cuestión de las enseñanzas no escritas complica la interpretación de los diálogos hasta el punto de que algunos autores pertenecientes a la escuela de Tubinga en Alemania, como K. Gaiser (1992), H. Krämer (1994) y T. A. Szlezak (1992 y 1997), o G. Reale (1995c y 2001) en Italia han podido hablar de la existencia de un nuevo paradigma en la hermenéutica del pensamiento platónico. Las fuentes en las que se apoya la llamada interpretación esotérica de Platón pueden clasificarse en tres apartados diferentes. En primer lugar, tenemos el testimonio de Aristóteles y la tradición indirecta, que depende de las noticias transmitidas por los discípulos de Platón en la Academia y por otros autores antiguos que tuvieron acceso a las obras, hoy perdidas, de estos últimos. Aristóteles, efectivamente, en un pasaje de la *Física* (IV 2, 209b, 14-15), se refiere a las "llamadas doctrinas no escritas" de Platón, al detectar una discrepancia terminológica en la denominación que el *Timeo* da a la materia como "el espacio" o "lo participativo" y la que le daba en su enseñanza oral, donde se refería a ella con el título de "lo grande y lo

pequeño" (*Fis.* IV 209b, 35-210a1). La cuestión es que, efectivamente, Aristóteles hace referencia en sus obras a contenidos doctrinales de la filosofía platónica que no aparecen en los diálogos. En la *Metafísica* (I 6, 987b15 y s.) el Estagirita refiere que, entre las cosas sensibles y las Formas, Platón afirmaba la existencia de las entidades matemáticas, que difieren de las cosas sensibles por ser eternas e inmóviles y de las Formas correspondientes porque hay muchas semejantes, mientras que la Forma es única. Aunque hay pasajes en los diálogos que podrían interpretarse como una referencia a estas entidades intermedias entre el mundo sensible y el inteligible, la evidencia no es concluyente y mucho más sorprendente es la teoría de los principios metafísicos que Aristóteles atribuye a Platón, los cuales tampoco aparecen como tales expresamente en ningún diálogo. El pasaje de la *Metafísica* merece transcribirse por completo:

Y puesto que las Formas son causas de lo demás, pensó (Platón) que los elementos de aquéllas son los elementos de todas las cosas que son, que lo Grande y lo Pequeño son principios en cuanto materia y que el Uno lo es en cuanto entidad. En efecto, a partir de aquéllos, por participación en el Uno, las Formas son los números" (I 6, 987b18-22, Aristóteles, *Metafísica*; trad. de T. Calvo Martínez, Gredos, Madrid, 1994).

Este texto contiene dos afirmaciones que sorprenden porque no hay constancia de ellas en los diálogos. En primer lugar, más allá de las Formas, Platón habría sostenido que existen dos principios, el Uno, y lo Grande y lo Pequeño, o la Díada Indefinida, como la llama Aristóteles en otros textos, de los que dependerían ontológicamente las Formas. En segundo lugar, está la reducción de éstas a Números Ideales. Estos elementos doctrinales, de acuerdo con la interpretación esotérica, habrían sido expuestos en la enseñanza oral que Platón impartía en la Academia. En consecuencia, su principio hermenéutico fundamental consiste en negar la autosuficiencia de los diálogos como fuente para reconstruir el sistema del pensamiento filosófico de Platón. Los diálogos deben ser leídos a la luz de esta información transmitida por la tradición indirecta en la que se dan noticias sobre sus enseñanzas no escritas: aparte de Aristóteles, hay testimonios de Aristóxeno y Teofrasto, así como de otros autores posteriores que tuvieron acceso a obras hoy desaparecidas (como el tratado aristotélico *Sobre el Bien*) en las que se trataba de estas enseñanzas orales que Platón impartió en la Academia. Entre éstos, están, por ejemplo, Alejandro de Afrodisias, Simplicio o Jámblico (pueden verse los *Testimonia Platonica* en H. Krämer, 1994: 370-417). Esta teoría proporciona a la filosofía platónica, según sus defensores, una unidad y una coherencia en su conjunto (cf. Reale, 2001: 369), que transforma la cuestión tradicional de la evolución del pensamiento platónico, porque ahora ya no se trata de seguirle la pista sólo a través de los diálogos, con el carácter necesariamente fragmentario que éstos deben adoptar, sino que se pretende reconstruir, a la luz de la tradición indirecta, el "horizonte de pensamiento" en el que Platón se movía cuando escribía un diálogo y que necesariamente era "más amplio que el que fijaba por escrito" (Reale, 1995a: 46).

En segundo lugar, los partidarios de la interpretación esotérica se fundamentan en unos pasajes de la obra platónica que califican como verdaderos "autotestimonios" (cf. Krämer, 1994: 336 y ss.; Reale, 1995c: 75 y ss.). Nos referimos a aquellos textos (*Fedro* 274b-278e; Carta VII 340b-345c) en los que Platón hace la crítica de la escritura. En el

Fedro, efectivamente, Platón sostiene la inferioridad de la palabra escrita respecto al discurso oral que "se escribe con conocimiento en el alma del que aprende" (276a) y se apoya en tres razones. Primeramente, si se le pregunta algo al discurso escrito, "calla con un solemne silencio" y se limita a "decir siempre la misma cosa" (275d). Por otra parte, la palabra escrita, circula tanto entre entendidos como ante personas a quienes no resulta conveniente y no sabe discriminar entre unas y otras (275e) y, finalmente, cuando es atacada y "está necesitada de ayuda" no es "capaz de defenderse y venir en ayuda de sí misma" (275e). Ninguna de estas carencias se da en el discurso oral, porque éste puede dar razón de sí mismo, puede seleccionar al receptor de su mensaje y, finalmente, puede socorrerse a sí mismo cuando es objeto de objeciones o críticas. La conclusión que el *Fedro* saca de esta crítica de la escritura es que el filósofo debe tener "cosas de mayor valor (*timiótera*) que las que compuso o escribió" (278d) y "ser capaz de mostrar con su palabra el valor inferior de sus escritos" (278c). Los partidarios de la interpretación esotérica sostienen que la crítica de la escritura debe convertirse en la clave para la interpretación del diálogo platónico (Szlezák, 1997: 63). A juicio de éstos, las cosas de mayor valor a las que se refiere el *Fedro* no son otra cosa que la teoría platónica de los principios metafísicos de todo lo real. En la Carta VII, después de exponer la inadecuación de la palabra para la expresión del objeto del conocimiento (343d), Platón hace especial hincapié en los peligros de la escritura y afirma que "toda persona seria se abstendrá de escribir sobre cosas serias para no exponerlas a la maldad y la incomprensión de los hombres" (344c). Cualquier persona que se atreviera a escribir "sobre los objetos elevados y primeros referentes a la naturaleza" (344d) daría muestras con ello de no haber comprendido nada. En las líneas precedentes encontramos también unas sorprendentes palabras:

No existe una obra mía (*syngamma*) sobre estas cuestiones ni la habrá nunca, pues no es posible expresarlas en forma alguna, como ocurre con otras enseñanzas, sino que, gracias a una continua familiaridad con el asunto y a la convivencia con él, de repente, como brota una chispa, se enciende una luz en el alma y ya se alimenta por sí misma (341c-d).

¿Qué actitud debemos adoptar, entonces, ante los diálogos? Algunos autores niegan que esta advertencia pueda aplicarse a las obras platónicas, porque la palabra *syngamma* no haría referencia a los diálogos sino a un tratado sistemático (Ross, 1989: 188) y Platón, efectivamente, no escribió obras de esta naturaleza, sino diálogos, que son una especie de compromiso entre la palabra escrita y la hablada (cf. Guthrie, 1992: 428, n.º 34). La moderna teoría del diálogo, que se remonta a Schleiermacher, sostiene que el diálogo platónico es una forma de revelación indirecta del pensamiento platónico, que salva los inconvenientes de la escritura, porque es la imitación más perfecta que puede imaginarse del diálogo vivo. De manera que las obras de Platón, con su ironía característica, sus alusiones indirectas y la manera cifrada que adopta para la expresión del pensamiento filosófico, dice cosas diferentes según el nivel de desarrollo intelectual del lector, y puede por esta misma razón seleccionar en cierto modo al lector, porque dice a unos y "calla" ante otros; y por último se defiende de críticas inadecuadas, precisamente porque la ironía y la transmisión indirecta de la doctrina la mantiene a salvo de los ataques. Además,

algunos han sostenido (Vlastos, 1981: 396-397) que la inferioridad de lo escrito respecto a lo oral no autoriza a pensar que hay dos clases de objetos, de los cuales se reserven unos de carácter superior para la enseñanza oral, sino que la inferioridad en cuestión es puramente metodológica. Los esotéricos, sin embargo, creen que la crítica de la escritura se aplica también a los diálogos platónicos y, en consecuencia, es una clara advertencia de que éstos no son autárquicos, porque Platón ha reservado para “el arte de la dialéctica” que se ejerce en la oralidad “las cuestiones verdaderamente serias”, frente al elemento de “juego y fiesta” (cf. *Fedro* 276b-e) que atribuye siempre a la escritura (Reale, 1995c: 85; Szlezák, 1997: 48-53).

Por otra parte, la interpretación esotérica ha basado también sus tesis en lo que llaman “lugares de omisión”, que son aquellos pasajes de los diálogos en los que Platón parece hacer una reserva consciente de saber (Szlezák, 1997: 28 y ss., 84 *et passim*). Se trata de textos en los que Platón pone de manifiesto que podría decir cosas más importantes, pero las deja para otra ocasión. Un ejemplo claro de esto es el pasaje de la *República* (506d-e) en el que Sócrates evita explicar la naturaleza del Bien, posponiendo la cuestión para otro momento, y se limita a hablar del Sol como “hijo” o imagen del Bien. Los esotéricos creen que estos textos nos remiten a la doctrina platónica de los principios metafísicos, que sería abordada en la Academia. Por el contrario, los anti-esotéricos hacen hincapié en el hecho de que en la Carta VII Platón no sólo presenta objeciones contra la palabra escrita sino que habla también explícitamente de las limitaciones de la palabra hablada (341c, 343d; cf. Parente, 1993: 80). En relación con el pasaje de la *República* al que hacíamos referencia, Platón dice que el Bien “está más allá del ser” (509b), de manera que los anti-esotéricos han interpretado los silencios de Platón como algo que viene impuesto por una filosofía trascendental, que tiene que atenerse al carácter indecible del objeto en cuestión.

En resumen, las divergencias entre los especialistas a la hora de enjuiciar el problema de las doctrinas no escritas de Platón es un enigma aún no resuelto en la crítica especializada. No parece prudente negar la posibilidad de que Platón desarrollara más sistemáticamente en la Academia su propia metafísica, pero la tradición indirecta no está libre de contradicciones y sospechas y tampoco hay acuerdo en la interpretación de los diálogos mismos en lo que a este asunto se refiere. A este efecto podemos distinguir tres posiciones adoptadas por los especialistas: en primer lugar, están los que niegan terminantemente la existencia de estas doctrinas. H. Cherniss ha escrito obras (1972, 1993) en las que ha sometido el testimonio de Aristóteles como historiador de la filosofía a críticas muy severas y, en consecuencia, impugnó su valor como fundamento principal en el que se apoya la tradición indirecta, ya que consideró que Aristóteles distorsiona el pensamiento platónico y le atribuye posiciones filosóficas de otros discípulos como Espeusipo y Jenócrates. En la actualidad M. I. Parente (1993) y L. Brisson (1993) están cercanos a esta posición. En segundo lugar, algunos especialistas, que aceptaron el testimonio de Aristóteles, sostuvieron que los contenidos doctrinales que éste atribuye a Platón debían corresponder a una última etapa que éste no pudo o no quiso poner por escrito. De esta opinión fueron L. Robin y D. Ross. Para este último, por ejemplo (Ross, 1989: 171), no es improbable que Platón desarrollara una metafísica de los principios en los últimos años de su vida, pero como entonces estaba escribiendo *Las Leyes*, que es una obra muy extensa y alejada de estas cuestiones, a su juicio, es posible que se limitara a exponerla de

forma oral en la Academia. Finalmente, los partidarios de la interpretación esotérica, a los que hemos hecho referencia en páginas precedentes, han defendido que Platón tenía esta doctrina oral referente a un sistema de principios metafísicos de lo real desde los comienzos mismos de su obra como escritor.

6.4. La teoría de las Formas, el conocimiento y la dialéctica

No existe en las obras platónicas una presentación sistemática de la teoría de las Formas, por lo cual no queda otro remedio que exponerla según van apareciendo sus rasgos esenciales en los diferentes diálogos. La presente exposición, de acuerdo con la cronología de los diálogos que hoy parece más verosímil, no pretende dar por supuesto que el contenido de la teoría que aparece explícitamente en cada diálogo sea lo único que Platón pensara al respecto en el momento en que lo escribió. Como ya dijo W. Jaeger (1971: 478), “el mayor reproche” que puede hacerse a algunos representantes del método histórico evolutivo es que “parten del supuesto de que, en todas y cada una de sus obras, Platón dice todo lo que sabe y piensa”. No obstante, hay que dejar abierta la posibilidad de que Platón fuera perfilando la teoría a lo largo de su dilatada obra de escritor. Sin descartar, por tanto, una evolución que es evidente en numerosos aspectos de su obra, debemos hacer un intento por comprender la unidad de su pensamiento, ya que Platón da muestras suficientes de continuidad que arrancan en sus primeros diálogos y se mantienen hasta el final.

6.4.1. Los diálogos iniciales

Las diferencias de interpretación respecto a los llamados diálogos socráticos han sido notables. Para unos se trata de una etapa preliminar de la filosofía platónica, en la que faltan aún algunos de los rasgos más característicos de la teoría de las Formas, y consideran “increíble” que Platón hubiera podido escribir estos diálogos, en los que no se hace referencia a la metafísica trascendente que aparece en las obras posteriores, si hubiese estado ya en posesión de esta concepción del mundo (Guthrie, 1990: 153). Por el contrario, otros los han interpretado como una introducción pensada por Platón dentro de un mismo proyecto literario que pretende preparar al lector para la exposición de la teoría que culmina en el *Fedón*, el *Banquete* y la *República* (Kahn, 1996: 42). Nuestro procedimiento consistirá, pues, en presentar los caracteres de la teoría que van apareciendo explícitamente en cada obra y poner de manifiesto en qué medida podrían interpretarse a la luz de la doctrina de las ideas que Platón expone en obras posteriores.

En primer lugar, atendiendo a cuestiones terminológicas, es preciso analizar en qué medida encontramos ya en estos primeros diálogos el vocabulario técnico que Platón utiliza para la exposición de la teoría. Los términos *eídos* e *idea* se derivan de *ideîn*, que significa ver, y en la lengua corriente hacen referencia primariamente al “aspecto visible o externo de una cosa”. Se trata, pues, de un uso no técnico de la palabra, que aparece también en estas obras sin mayor trascendencia filosófica. En una de ellas, por ejemplo, se habla en dos ocasiones (*Cárm.* 154d-e) del *eídos* de Cármides, es decir, del aspecto

y la figura extraordinariamente bella de este muchacho que da título al diálogo. A partir de este significado primario, ambas palabras adquirieron un segundo sentido, que hacía referencia a la "forma interior", es decir, a la naturaleza de la cosa en cuestión. Tucídides (II, 50,1) habla, por ejemplo, de la "naturaleza (*eídos*) de la enfermedad" que sobrevino a los atenienses en la famosa peste. En tercer lugar, ambos términos adquirieron también un sentido clasificatorio con el significado de clase o especie (cf. *Tuc.* I 1092; *Isóc. Ant.* 280). La cuestión principal es si en estos diálogos iniciales encontramos ya alguna aparición de estas palabras con el sentido específicamente platónico y técnico que adquirirán en las obras posteriores.

En los primeros diálogos, Sócrates formula su pregunta en la forma habitual: "¿Qué es X?", en la que X es una virtud o un valor moral que se propone como objeto de definición. El esquema argumental de estos diálogos es muy similar, porque Sócrates se dirige a un interlocutor al que se le supone dotado del conocimiento en cuestión y, finalmente, después de varios ensayos fallidos de definición, el diálogo termina aporéticamente sin que se haya logrado alcanzar un resultado satisfactorio. En el caso del *Eutifrón*, se trata de definir la piedad y Sócrates se dirige a este personaje que está en la creencia de "saber con exactitud" (5a) estas cuestiones, en otros casos, se dirige a un general para definir el valor (*Laques*), a un muchacho que aparece "como el más sensato del momento" (157d) para preguntarle sobre la sensatez (*Cármides*), en el *Íón* se interroga a un rapsodo sobre la inspiración poética, en el *Lisis* se pregunta a unos amigos sobre la naturaleza de la amistad y el amor, en el *Protágoras* se discute con el famoso sofista sobre la naturaleza de la virtud, que era precisamente el objeto de su enseñanza, y así sucesivamente. El *Eutifrón* nos proporciona uno de los ejemplos más claros de cómo la búsqueda socrática de las definiciones en estos diálogos iniciales es el punto de partida del que arranca Platón para formular su teoría de las Formas. Aquí, aunque el diálogo no llegue a consecuencias satisfactorias a la hora de definir la piedad, se pueden comprobar con claridad las implicaciones y presupuestos que llevaba consigo la práctica del método socrático. Después de rechazar la enumeración o ejemplificación ("piadoso es lo que yo estoy haciendo ahora, acusar a quien ha cometido una injusticia" [*Eut.* 5d]) como definición adecuada de lo piadoso, Sócrates dirige a Eutifrón las siguientes palabras:

Acuérdate de que yo no te exhortaba a mostrarme uno o dos casos entre las muchas cosas que son piadosas sino aquella forma (*eídos*) en sí misma por la que todas las cosas piadosas son piadosas; tú afirmaste, en efecto, que en virtud de un solo carácter (*mía idéa*) las cosas impías son impías y las piadosas son piadosas [...] Muéstrame, pues, cuál es ese carácter, para que fijándome en él y sirviéndome de él como modelo pueda yo decir que es o no piadoso cualquier acto que realices tú o cualquier otra persona (6d-e).

Observemos, en primer lugar, el característico esencialismo socrático en la búsqueda de las definiciones: todos los casos a los que aplicamos la denominación de piedad, a pesar de constituir una multiplicidad de cosas diferentes entre sí, tienen algo en común que les hace ser lo que son y esto es "un mismo carácter" o "una misma forma". Lo característico de los primeros diálogos es que en ellos no aparece la trascendencia de la Forma (que escribimos en mayúscula, para hacer referencia a su sentido platónico específi-

co) o lo que Aristóteles llamó "el carácter separado" que Platón confirió a los universales (cf. *Metaf.* I 6, 987b7 y ss.). Lo que no hallamos en estos diálogos iniciales es la metafísica de los dos mundos, que será el carácter más destacado de la teoría de las Ideas en diálogos como el *Simposio*, el *Fedón* y la *República*. En estas últimas obras, se comparan las cosas del mundo sensible con las Formas correspondientes y resultan radicalmente diferentes de éstas, porque se consideran ejemplos que no llegan a alcanzar la perfección, identidad e inmutabilidad propias de las Formas. Por el contrario, en los diálogos socráticos no aparece explícitamente esta diferencia metafísica, pero sí se distingue, como vemos en el texto del *Eutifrón*, la multiplicidad de los particulares con sus peculiaridades individuales, por un lado, y la forma única e idéntica en sí misma, por otro. La forma está presente en ellos, pero no se le atribuye una existencia trascendente: la relación de la idea con los objetos en los que aparece es contemplada, en tanto que objeto de definición, como la que se da entre un universal y el particular al que es referida (Ross, 1989: 33). Platón subraya en ese sentido la unidad e identidad de la forma frente a la pluralidad de objetos en los que se presenta. En el caso del *Eutifrón* (5d), "lo piadoso en sí mismo" (*tò hósiōn autó*) es "lo mismo (*tautón*) en toda acción", ya que se trata de "un solo carácter" (*mía idéa*) frente a la multiplicidad de los particulares. En el *Hippias Mayor* (cf. 288a, 289d), el objeto de indagación es "lo bello en sí mismo" (*autó tò kalón*), en su unidad e identidad, frente a la pluralidad de las cosas bellas, y éstas son tales por la presencia en ellas de esta misma forma (*eídos*, 289d) que es objeto de definición.

La *idéa* o forma no se concibe en estos diálogos, explícitamente al menos, como un objeto dotado de existencia trascendente, pero, dada la diferencia ya reconocida entre la unidad de la forma y la multiplicidad de los particulares, no es extraño que, desde Aristóteles (*Metaf.* I 6, 987b1 y ss.) hasta el presente, se haya visto la continuidad entre la búsqueda socrática de las definiciones y la teoría platónica de las Formas (cf., p. ej., Mondolfo, 1988: 86). En esta línea, algunos intérpretes han ido más allá y defienden que la trascendencia de las ideas hace su aparición ya en estos primeros diálogos (Baltes, 2000: 321 y ss.).

Considerando el texto del *Eutifrón* citado más arriba y los demás conceptos que son objeto de indagación en los diálogos iniciales, es evidente la inspiración ético-política que subyace a la teoría de las Formas. Como dice Aristóteles (*Metaf.* I 6, 987b1), a Sócrates no le preocupaban la naturaleza en su totalidad sino que "buscaba los universales en el ámbito de la ética". En el texto que comentamos, el conocimiento de la forma es un requisito indispensable de la vida moral, porque ha de servir como modelo (*parádeigma*) o criterio objetivo de valoración. De esta manera, comprobamos que los intentos fallidos de definición dejan en estas obras iniciales un rastro de supuestos e implícitos cuyas consecuencias se extraerán en diálogos posteriores. Eutifrón, en uno de sus intentos de definición, afirma que "lo piadoso es lo que aman todos los dioses" (9e), pero Sócrates deja ver que, a su juicio, lo piadoso no es piadoso "por ser amado por los dioses, sino que es amado por ser piadoso" (10a). Con esto se pone de manifiesto que la forma es una garantía de objetividad moral y que, en la filosofía platónica, va a ser el fundamento ontológico que permita construir una epistemología a salvo del subjetivismo y el relativismo de los sofistas. El hecho de que lo piadoso sea querido por los dioses no afecta a este "ser en sí" que está en el horizonte de la definición socrática, porque, a juicio de Platón, tal circunstancia no deja de ser "un accidente" (*páthos*, *Eut.* 11a) de lo piadoso que

no está incluido en la “realidad” (*ousía*) que le hace ser lo que es. La consecuencia evidente de todo esto es que es posible alcanzar un conocimiento objetivo de los valores morales, porque éstos están dotados de una consistencia y una realidad propias, al margen de cualquier otra circunstancia, y son éstas, y no la voluntad caprichosa del sujeto, las que han de determinar la medida y el criterio de la vida moral. Hay momentos en los cuales, como decía Tucídides (III 82), los hombres, para justificarse a sí mismos, cambian incluso el significado ordinario de las palabras y se olvida qué es verdaderamente la justicia o la lealtad, pero, aunque a estos valores les toque “padecer tales circunstancias” (cf. *Eut.* 11a), la esencia de la justicia y la lealtad seguirá siendo la misma y tendrá una realidad que no se verá menoscabada por ello. Platón, de esta manera aparentemente inocua, partiendo de la teoría socrática de las definiciones, comienza a tomar claras distancias frente al subjetivismo protagórico del hombre medida.

6.4.2. Diálogos de transición: *Menón* y *Crátilo*

El *Menón* y el *Crátilo* son considerados generalmente diálogos de transición, pues, aunque en ellos no se avanza en el contenido explícito de la doctrina mucho más allá de lo que hemos visto en los diálogos socráticos, anticipan dos temas que van a ser aspectos esenciales de la teoría de las Formas, tal y como se expondrá posteriormente con todas sus implicaciones metafísicas y gnoseológicas. Nos referimos a la teoría del saber como reminiscencia y a la inmutabilidad del objeto de conocimiento. En el *Menón* aparece por vez primera la teoría de la anamnesis. El personaje que da nombre a esta obra utiliza un argumento erístico según el cual “no le es posible a un hombre investigar ni lo que sabe ni lo que no sabe” (80e); lo que sabe, porque lo sabe ya, y lo que no sabe, porque no sabría qué investigar. En lugar de deshacer la trama erística del argumento, Sócrates hace alusión a una doctrina de inspiración religiosa (81a y ss.) según la cual,

[...] el alma es inmortal, ha nacido muchas veces y ha contemplado todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, y no hay nada que no haya aprendido (81c).

Platón se sirve, por tanto, de una doctrina de origen pitagórico, que va a poner al servicio de su teoría gnoseológica transformándola completamente. Los pitagóricos creían, efectivamente, en la inmortalidad y reencarnación del alma, en la reminiscencia, así como en el parentesco de todos los seres vivos (cf. DK 14 8a; DL VIII 36), pero para Platón lo recordado no es un acontecimiento de una existencia terrena anterior, sino algo “contemplado en el Hades”. Como Platón deriva la etimología de esta palabra de *aidés* (“invisible”, cf. *Crát.* 403a), lo que quiere decir con ello es que lo recordado pertenece al ámbito de lo inteligible. Si el alma es inmortal, como afirman los pitagóricos, habrá tenido acceso a “lo invisible”, es decir, a un objeto que pertenece a un género de realidad distinta de lo corporal y sensible. Por otro lado, “el parentesco de la naturaleza en su totalidad” al que se refiere el *Menón* (81c-d) no es el parentesco de los seres vivos, que permite en los pitagóricos la encarnación del alma en especies diferentes, sino una interrelación de los objetos de conocimiento tal que “quien haya recordado uno pueda lle-

gar al descubrimiento de todos los demás” (81d).

Sócrates llama a un esclavo para demostrarle a Menón que, si le hacen las preguntas convenientemente, puede aprender y llegar por sí mismo al descubrimiento del teorema de Pitagóras, a pesar de no haber recibido nunca enseñanzas de geometría. Lo que el esclavo ha aprendido, sometiéndose al ejercicio mayéutico de Sócrates, ha consistido en recordar unos conocimientos que no había adquirido en esta vida, sino en un tiempo “en el que no era hombre” (86a). La manera más obvia de interpretar esta última frase es que Platón está haciendo referencia a un momento en la existencia del sujeto cognoscente en el que el alma, al estar desligada del cuerpo, puede acceder directamente al conocimiento de objetos inteligibles que sólo pueden aprehenderse por medio de la inteligencia (cf. *Fedón* 73a). La repercusión que esta doctrina tiene para la teoría de las Formas y para la gnoseología platónica es evidente.

Aparentemente el *Menón* no va más allá que el *Eutifrón* en lo que se refiere a la trascendencia de las ideas: Sócrates pretende que su interlocutor, al definir la virtud, no conteste con una enumeración de diferentes casos de virtudes, sino que responda poniendo de manifiesto “la forma” (*eídos*, 72c), “única e idéntica”, en la que consiste su “realidad” (*ousía*, 72b) y “por la cual son virtudes” (72c). Igual que en el caso del *Eutifrón* y con un vocabulario que parece consolidarse con vistas a los diálogos posteriores, el esencialismo socrático presenta la forma como algo que está presente en todos los casos individuales de los que se predica como universal, pero no más allá de ellos. Sin embargo, si reparamos en el objeto de la reminiscencia, advertimos que “la virtud” (81c) es precisamente uno de estos contenidos del conocimiento que el recuerdo debe recuperar de ese momento en que el alma los adquirió cuando aún no se había encarnado en forma humana. La implicación evidente de esto es que las ideas tienen también una existencia metafísica y que su realidad (*ousía*), además de estar presente en los objetos de este mundo, subsiste independientemente de ellos. A este efecto, para no dejarnos desorientar por los términos inmanentistas del esencialismo socrático, hay que recordar que en diálogos posteriores, como el *Fedón*, donde se ha ganado ya la perspectiva dualista de la distinción entre un mundo sensible y un mundo inteligible, se seguirá diciendo también que las Formas, a pesar de su trascendencia, están presentes en las cosas del mundo sensible e incluso que éstas son lo que son por la “presencia” en ellas de la Forma correspondiente (cf., p. ej., *Fedón* 100d).

Otro de los pasos con el que Platón se encamina inequívocamente en el *Menón* a su teoría de las Formas es la diferencia que establece en esta obra entre opinión y conocimiento. Tanto aquí (*Menón* 97c) como en el *Gorgias* (544d) Sócrates da por supuesto que su interlocutor puede diferenciar la mera creencia u opinión, por un lado, y el conocimiento, por otro, porque es una distinción lingüística que está al alcance de cualquier hablante griego ordinario. La opinión puede ser verdadera o falsa, mientras que el conocimiento es siempre verdadero. Pero en el *Menón* se va más allá porque se plantea la diferencia entre la opinión verdadera y el conocimiento. Como dice Sócrates (97b), acaso “no sea peor guía la opinión verdadera que la inteligencia en lo que se refiere a la corrección del obrar”. Entonces, ¿dónde está la diferencia? Ésta consiste en que la opinión verdadera, a diferencia del saber, “no quiere permanecer mucho tiempo” (98a) y abandona el alma, como ocurría con las estatuas de Dédalo, que eran tan reales que salían volando. Sin embargo, cuando interviene “un razonamiento causal” (*aitías logismôi*, 98a), la

opinión verdadera se convierte en algo estable y se transforma en conocimiento (*epistēmē*). Ahora bien, Sócrates identifica este razonamiento con la reminiscencia (98a4), lo cual quiere decir, aunque no se extraiga esta consecuencia explícitamente, que la opinión se convierte en conocimiento cuando entran en escena esos objetos trascendentes a cuyo conocimiento llegó el esclavo en el tiempo en que “aún no era hombre”.

El proceso del conocimiento consiste en despertar estas opiniones verdaderas mediante las preguntas y convertirlas en unos conocimientos cuya “verdad ha estado siempre en el alma” (86b). Platón dice que quien no conoce el camino a Larisa pero tiene una opinión verdadera al respecto (97a-b) puede guiarnos por él igual que quien lo conoce. Algunos especialistas, desorientados por ejemplos de esta clase, han pensado que Platón aún no establece en el *Menón* la diferencia entre opinión verdadera y saber basándola en entidades de diferente naturaleza ontológica, porque tanto la opinión como el saber parecen tener por objeto las mismas cosas. Sin embargo, parece claro que la conversión de la opinión verdadera en *epistēmē* requiere la intervención de la anamnesis y ésta es necesaria porque sólo ella eleva al alma a la consideración de entidades inteligibles y universales que no pueden ser contempladas por medio de los sentidos. A nuestro juicio, en esta obra aparecen, por tanto, los tres ingredientes que el *Fedón* (76e) va a enlazar como términos de una “idéntica necesidad”: (a) el objeto de conocimiento son las Formas dotadas de existencia trascendente y (b) el alma puede llegar al conocimiento de éstas porque es inmortal; y c) no tiene más que adentrarse en sí misma para cobrar conciencia y recordar unos objetos que no podría haber adquirido en este mundo por medio de los sentidos.

El *Crátilo* ha suscitado dudas entre los especialistas respecto a su ubicación cronológica, ya que algunos creen que es anterior al *Fedón*, mientras que para otros es posterior, pero independientemente del orden que le corresponda en la cronología de los diálogos platónicos, añade un detalle esencial a propósito, precisamente, del objeto de conocimiento. Crátilo defiende en esta obra la teoría heraclítica del flujo universal (cf., p. ej., 436e-437a) y, a propósito de ello, Aristóteles nos proporciona en la *Metafísica* dos indicaciones muy precisas sobre el origen de la teoría de las ideas. Una de las influencias decisivas que da lugar a ella, como hemos visto, es la búsqueda socrática de las definiciones; la otra tiene que ver precisamente con Crátilo, porque, según su testimonio (I 6, 987a32 y ss.),

[...] Platón estuvo familiarizado desde joven con éste y con las opiniones heraclíticas de que todas las cosas sensibles están eternamente en devenir y que no es posible la ciencia acerca de ellas.

Por esta razón, prosigue Aristóteles, Platón supuso que el objeto socrático de las definiciones

[...] no se da en el ámbito de las cosas sensibles sino en el de otro tipo de realidades [...] dado que aquellas están eternamente cambiando (I 6, 987b4-7).

En el *Crátilo* Platón hace comparecer precisamente a este personaje para obligarlo a aceptar una clase de objetos que está sustraída a los efectos del cambio y el devenir. Su razonamiento reviste la forma de lo que en la filosofía moderna se llamaría un planteamiento trascendental: si existe la ciencia y el saber, se requiere tanto un sujeto como un

objeto del conocimiento que no se vean afectados por el flujo universal (cf. *Crát.*, 440b).

Platón estaba convencido de que el conocimiento matemático y ético constituyeran una realidad indudable. Hemos visto que en diálogos anteriores Sócrates insistía en la unidad e identidad de la forma frente a la diversidad de los particulares que reciben de ella su denominación, pues bien, ahora el énfasis recae en una identidad que se mantiene en el tiempo frente a la caducidad de los objetos a los que aplicamos tales calificativos. Si tiene sentido hablar de términos como “lo bueno y lo bello en sí” (439c-d) y no ya de “un rostro bello o cualquiera de estas cosas” (439d), que están sujetas al devenir, es porque podemos suponer la existencia de lo bello como algo que “es siempre tal como es”. El conocimiento de estos valores supone, pues, la existencia de entidades cuyo modo de ser no puede identificarse con las cosas sujetas al flujo y el movimiento de los que habla Crátilo (440b-c). Platón expresa, pues, en esta obra una línea de pensamiento que constituye un argumento esencial en favor de la teoría de las Formas. En la Academia, según el testimonio de Aristóteles (cf. *Metaf.* I 1, 990b12), se denominaba “argumento a partir de las ciencias” y los platónicos lo formulaban de la siguiente manera:

Si toda ciencia realiza su función haciendo referencia a algo, único e idéntico, y no en relación con ninguna de las cosas particulares, debe haber para cada ciencia alguna cosa, independientemente de las sensibles, que sea eterna y paradigma de las cosas generadas en el ámbito de cada ciencia (*De Ideis*, fr. 3 [Ross]).

A pesar de que Sócrates presenta en el *Crátilo* (439c) su teoría como un sueño que se le viene a la mente muchas veces, en realidad está formulando con toda consciencia uno de los elementos fundamentales que van a convertir la teoría de las Formas en una auténtica contrafigura de los supuestos subjetivistas y heraclíteos en los que se basaba el relativismo de los sofistas. El *Crátilo* (385e-386a) defiende como alternativa a la sentencia protagórica del hombre medida “la consistencia de la realidad” (*bebaiōtēs tēs ousias*) y esto apunta, efectivamente, a dos características esenciales en la teoría de las ideas: en primer lugar, las cosas que han de constituir el objeto de conocimiento tienen *un ser en sí*, es decir, “una realidad consistente” (*bēbaios ousia*, 386e), que es garantía de la objetividad del conocimiento. Sócrates piensa (386b-d) que si podemos discernir objetivamente entre la sensatez y la sinrazón y utilizar conceptos como el bien y el mal, Protágoras no puede estar en lo cierto y los valores morales han de tener una realidad en sí, al margen de los pareceres de cada cual:

[...] las cosas tienen una realidad consistente en sí mismas, independientemente de nosotros y no se ven arrastradas arriba y abajo de acuerdo con nuestra imaginación, sino que por sí mismas están dotadas por naturaleza de una realidad propia (386e).

La segunda característica implicada en esta consistencia de lo real es la permanencia (cf. 437a) y ésta, como hemos visto, ha de dotar al objeto y al sujeto del conocimiento de la estabilidad necesaria para que sea posible la existencia del saber. En otro caso, si todo cambiara, en cuanto una cosa fuera conocida, al dejar de ser lo que era, perdería toda validez el conocimiento que la tenía como objeto y lo mismo ocurriría con el cono-

cimiento mismo, pues al cambiar éste, dejaría de ser conocimiento para convertirse en otra cosa (440a-b).

6.4.3. El Fedón

El *Fedón* es, según la gran mayoría de los especialistas, el primer diálogo donde la teoría de las Formas aparece con todas sus implicaciones metafísicas, porque aquí, como vio el mismo Aristóteles (*Metaf.* I 9, 991b3), aparece ya claramente esa “separación” entre las ideas y las cosas sensibles que es característica de la doctrina platónica. En el *Fedón* se afirma sin ambigüedad alguna que la Forma de lo Igual en sí (*autò tò ison*) es algo distinto (*héteron ti*, 74a) de las cosas iguales y Platón explica con toda claridad en qué consiste la diferencia. En primer lugar, las cosas iguales poseen una igualdad inestable que unas veces se muestra como igual y otras veces no. En cambio, la realidad (*ousía*, 78d) de las Formas, que constituye el objeto del saber o, como dice Sócrates, “aquello de lo que damos razón en nuestras preguntas y respuestas”, no experimenta cambio de ninguna clase (78d). Las Formas de lo Bello y de lo Igual en sí, por citar dos ejemplos, constituyen una identidad (*monoeidés*) inalterable, mientras que todas las cosas bellas o iguales que pertenecen al mundo sensible están inmersas en el devenir. La segunda característica a la que nos referimos está relacionada con ello, porque las Formas están dotadas de una perfección de la que carecen las cosas particulares. Los leños iguales o las cosas bellas de este mundo en unos aspectos lo son y en otros no, porque no alcanzan la perfección de la que están dotadas las Formas de lo Igual o lo Bello en sí (74b-e). Platón concibe la perfección como identidad inalterable y este carácter confiere a la Forma una trascendencia respecto a los particulares que proporciona a la teoría de las ideas todo su alcance metafísico. Ahora la relación de las Formas con las cosas no es, como en los diálogos iniciales, la que guarda un universal con las cosas particulares, porque se hace hincapié además en que éstas “carecen” de esa perfección y, en consecuencia, son “inferiores” (74d-e) a las Formas correspondientes.

En esta diferencia reside precisamente toda la fuerza argumental de la concepción del saber como reminiscencia, porque la percepción nos transmite información de objetos pertenecientes a la experiencia que no llegan a la perfección de las Formas implicadas. Por ejemplo, en el caso de lo igual, cuando observamos objetos tales como leños o piedras semejantes, “todos los contenidos proporcionados por las percepciones están referidos a lo Igual en sí, pero son inferiores a ello” (75b). Los valores morales y los objetos matemáticos muestran de manera especialmente significativa esta heterogeneidad, porque la experiencia nunca proporciona casos que alcancen la perfección de los objetos cuya existencia es presupuesta por el conocimiento de un teorema matemático o por los altos ideales de la vida moral. Cuando alguien ve una imagen dibujada de una persona, piensa en ésta o en otra que se le parece, pero sabe que la pintura la refleja imperfectamente porque la ha conocido con anterioridad. En realidad, no es la pintura la que le ha hecho conocer a la persona en cuestión, aunque piense en ella con ocasión del dibujo que la refleja imperfectamente. Uno y otro contenido están asociados mentalmente por la semejanza que hay entre ellos, pero también pueden asociarse objetos diferentes como la persona que recordamos y alguna otra cosa que le haya pertenecido. Esto mismo ocu-

re con el conocimiento de las Formas: la igualdad encarnada en los objetos de la experiencia sensible nos trae a la mente el recuerdo de la Forma perfecta e inmutable de la Igualdad en sí. Pero las sensaciones por sí mismas nos proporcionan conocimiento sólo de una igualdad imperfecta, tal y como podemos hallarla en el mundo en que vivimos, por lo cual, dado que las sensaciones y las Formas a las que están referidas representan dos géneros diferentes de realidad (73c-74e), Platón no puede aceptar que la experiencia empírica sea la que origine en sentido estricto el conocimiento de las ideas. A la percepción no le corresponde otra función que suscitar el recuerdo de lo que ha sido aprehendido independientemente de los sentidos. Las siguientes palabras de Sócrates son muy claras en ese sentido:

Es necesario que nosotros hayamos conocido lo igual antes de ese momento en que, al ver por primera vez las cosas iguales, pensamos que todas tienden a ser como lo igual y, sin embargo, son inferiores a ella (74e-75a).

La epistemología platónica en el *Fedón* está fundada en la independencia del conocimiento inteligible respecto a la experiencia, porque las Formas no pueden “percibirse por medio del tacto, la vista o los demás sentidos” sino únicamente “con un razonamiento de la inteligencia” (79a). Ahora bien, como todo lo que aprehendemos en esta vida es a través de los sentidos, Platón concluye que el conocimiento de las ideas ha debido ser alcanzado en otra vida anterior en la que el alma no estaba ligada al cuerpo y tenía inteligencia (*phrónēsis*, 76c) para poder aprehender las Formas sin la intervención de la experiencia sensible. Llevan razón, por tanto, muchos autores que atribuyen a Platón el descubrimiento del elemento *a priori* en el conocimiento, siempre y cuando tengamos en cuenta que no se trata de un *a priori* de carácter meramente subjetivo, al estilo kantiano, sino de un *a priori* objetivo (Reale, 1995a: 196-197). En ese sentido, el término *idéa*, transliterado al castellano, cuando hablamos tradicionalmente de la teoría platónica de las ideas, puede resultar desorientador porque las Formas o “Ideas” platónicas no son contenidos de la mente, como son concebidas en la modernidad, sino estructuras u objetos reales que, precisamente por estar dotados de un ser en sí, son la condición que hace posible la objetividad del conocimiento.

Ahora bien, tal y como Platón plantea el problema del conocimiento *a priori*, a partir de la teoría de las Formas, ésta lleva consigo la inmortalidad del alma y la doctrina del saber como anamnesis, que aparecen vinculadas a sus ojos con una “idéntica necesidad” (*Fed.* 76e). La independencia del conocimiento inteligible y la concepción del saber como una búsqueda cuyos resortes decisivos radican en el interior del sujeto cognoscente es un planteamiento epistemológico que, con otros supuestos, reaparecerá constantemente en la historia de la filosofía. Podría decirse que el iluminismo de san Agustín, el innatismo cartesiano o el apriorismo kantiano son, *mutatis mutandis*, variaciones de un mismo tema que tiene sus raíces en la epistemología platónica. También Hegel, a propósito de la teoría platónica de la reminiscencia, hará una interpretación idealista de ella y dirá (1833, II: 165) que Platón no hizo otra cosa que “representarse el ser en sí del espíritu bajo la forma de un ser antes en el tiempo”.

En el *Fedón* la teoría de las Formas queda, pues, formulada como una concepción metafísica que distingue por vez primera en la historia del pensamiento occidental dos géneros de realidad. En correspondencia con ello se deslindan también dos clases de

conocimiento y una antropología dualista que considera al alma como una entidad independiente del cuerpo. Platón describe la realidad de las Formas con caracteres casi religiosos, pues la llama “divina, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y eternamente inmutable” en contraposición a la realidad sensible, que es “humana, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y nunca idéntica a sí misma” (80b) y establece la semejanza del alma y el cuerpo respectivamente con uno y otro género de realidad. Después de la insatisfacción que le produjo la teoría de la naturaleza, en la que intervenían solamente causas de carácter mecánico y material, Sócrates dice (99c) que tuvo que emprender “una segunda singladura” (99c). Aunque Platón atribuye el viaje emprendido al propio Sócrates, no cabe duda de que fue él quien descubrió el nuevo continente constituido por las Formas como realidades inteligibles y que en su pensamiento representan una alternativa a la antigua filosofía de la naturaleza.

La trascendencia gnoseológica de la nueva metafísica es puesta de manifiesto en un célebre pasaje del *Fedón*. Sócrates dice que quien quiera mirar las cosas con los sentidos puede quedar “ciego de alma” (99e), como le ocurre a quien pretende mirar directamente al Sol en el transcurso de un eclipse, por lo cual consideró que “era preciso refugiarse en los *lógoi* para contemplar en ellos la verdad de las cosas” (95e). Los *lógoi* son proposiciones que explican los fenómenos sensibles en términos de Formas o principios universales. Con ello se expresa una de las ideas que van a ser esenciales para el concepto de ciencia en el pensamiento occidental, porque plantea la exigencia de universalidad como uno de sus requisitos indispensables. Pero, a diferencia de lo que ocurre en el caso del eclipse, en el cual hay que observar el Sol indirectamente en algo que nos proporcione una imagen atenuada de este fenómeno, Platón dice que no concedería que quien contempla las cosas en los *lógoi* las “contemple en imágenes más bien que en su realidad” (100a), porque tales proposiciones hacen referencia a Formas inteligibles que constituyen las verdaderas causas de las cosas. De manera que la teoría de las ideas aparece como un nuevo tipo de causa (*eidos tēs aitiás*, 100b) que nos sitúa ante un género de realidad hasta ahora desconocido al que sólo se puede acceder por medio del pensamiento. Ante una multiplicidad de cosas bellas (un cuadro, una escultura, una melodía), muy diferentes entre sí, no podemos decir que su belleza dependa del color, de la figura o de los sonidos (100d):

[...] sencilla y llanamente y tal vez incurriendo en ingenuidad, dice Platón, tengo la convicción de que lo que hace a algo bello no es otra cosa que la presencia (*parousía*) o la participación (*koinōnía*) de aquella belleza en sí como quiera que le sobrevenga.

La Forma trae al conocimiento, por consiguiente, una exigencia de universalidad: la belleza, como algo presente en todas las cosas bellas, no puede depender de factores particulares, como el color, la figura o los sonidos, que se dan en unas cosas y no en otras, sino que ha de consistir en una misma estructura presente en todas ellas y, por tanto, es de una naturaleza tal que no puede identificarse si permanecemos en el plano meramente sensible en el que sólo pueden captarse diferencias y factores accidentales.

El conocimiento sensible produce, pues, el engaño (65b) y extravío (66a) del alma porque le impide comprender “la realidad de las cosas” que sólo puede aprehenderse por medio del “razonamiento” (*logismós*) y el “pensamiento puro” (*eilikrinēs diánoia*, 66a).

Desde el punto de vista ontológico, el conocimiento de la realidad implica, pues, hacer referencia a Formas que constituyen el verdadero ser de las cosas. Desde el punto de vista gnoseológico, para poder aprehender estas Formas, el alma tiene que recurrir al uso de conceptos, proposiciones o categorías de carácter inteligible que sitúan el pensamiento en una dimensión universal. Platón no se refiere sólo a ideales morales como “lo bello y lo bueno” (65d), sino a Formas que están implicadas en el conocimiento de la realidad material en la que vivimos, como “la grandeza, la salud y la fuerza” (*Fed.* 65d). El *Fedón* ofrece así la posición más negativa respecto al papel de la sensibilidad en el conocimiento que puede encontrarse en los diálogos, ya que se hace hincapié sólo en el aspecto negativo de los sentidos y el cuerpo como causas de extravío e insensatez. Platón presenta la tarea del filósofo como una especie de “aprendizaje de la muerte” (*Fed.* 64a) porque consiste en entrenar al alma a considerar las cosas por sí mismas, con independencia de los sentidos, objetivo que sólo puede lograrse de manera total después de la muerte, cuando tenga lugar la separación del alma y el cuerpo (*Fed.* 66e). En realidad, éste es sólo un aspecto de la cuestión porque los sentidos también tienen el papel de suscitar el recuerdo de las realidades inteligibles, de manera que Platón matizará posteriormente esta visión negativa de la sensibilidad, como tendremos oportunidad de comprobar en el *Fedro* con su teoría del amor. Ahora se trataba de insistir en el papel que corresponde a la razón en la comprensión de la realidad. En ese sentido es muy pertinente la comparación con la teoría kantiana del conocimiento. Cuando Kant dice que “las intuiciones sin los conceptos son ciegas” está siguiendo una línea de pensamiento muy semejante a la adoptada por Platón en el pasaje del eclipse al que hemos hecho referencia. Posteriormente, se verá la contribución de la sensibilidad a una luz más positiva, pero este aspecto permanecerá inalterable, porque, como se dice en el *Fedro* (249b-c),

[...] es necesario, que el hombre comprenda de acuerdo con lo que recibe la denominación de Forma, yendo de la multiplicidad de las sensaciones a una unidad compendiada por el razonamiento.

6.4.4. La República

Los elementos esenciales de la ontología, la epistemología y la teoría política de Platón se hallan expresados en la *República* (VII 514a y ss.) de forma simbólica en el mito o alegoría de la caverna. Platón nos pide que imaginemos a unos hombres que están encadenados desde niños en una caverna subterránea donde se hallan forzados a contemplar sólo las sombras que proyecta en el fondo un fuego que tienen a sus espaldas. Por detrás de ellos hay un camino cubierto por un tabique por donde pasan caminantes que portan toda clase de objetos cuyas sombras se proyectan sobre la pared que ven los prisioneros. El propio Platón se encarga de traducir punto por punto cada uno de los componentes de esta alegoría. Los prisioneros somos nosotros mismos (515a) y la caverna es el mundo sensible, mientras que el exterior de la caverna representa el mundo inteligible: el fuego del interior que produce las sombras de los objetos es en el mundo subterráneo lo que el Sol en el mundo real, y el Sol de la alegoría, que es lo último que contemplan los prisioneros cuando salen al exterior, es una imagen de lo que representa el

Bien en el mundo inteligible. La caverna es una imagen del mundo de sombras en el que vivimos los hombres, porque toda la alegoría está pensada como una reflexión sobre el efecto de “la educación y la falta de ella” (514a) en la naturaleza humana. Las cadenas de los prisioneros son los prejuicios engendrados por una falsa concepción del mundo que otorga valor a cosas que no son más que falsas ilusiones, y la liberación consiste en una “curación de la ignorancia” (515c).

El mito de la caverna nos muestra en qué medida la ontología y la epistemología platónicas están al servicio del pensamiento ético y político de Platón. La salvación del hombre depende del conocimiento y el uso de la razón, porque éstos son los únicos que le permiten “ascender” al mundo real de los verdaderos valores por los que merece la pena vivir. El prisionero liberado despreciará “los honores y elogios” (516c) y la lucha por el poder (516d) que tiene lugar en el mundo subterráneo de las pasiones y los prejuicios humanos. Es posible que, si volviera a la caverna, daría que reír en medio de las sombras a las que no está acostumbrado (516e y ss.), pero la filosofía está al servicio de una tarea ética y la misión del filósofo es volver “a la vivienda común de los demás y acostumbrarse a contemplar las sombras” (520c). El prisionero liberado que, después de muchos esfuerzos, ha recorrido todas las etapas del conocimiento hasta ver el Sol, que resplandece fuera de la caverna, es el filósofo que ha logrado contemplar la Idea del Bien:

Una vez que la ha visto tiene que concluir que ella es la causa de todas las cosas rectas y buenas, que en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, mientras que en el inteligible es ella la soberana que proporciona verdad e inteligencia, y que es necesario que ponga sus ojos en ella quien quiera proceder racionalmente tanto en lo público como en lo privado (517c).

A) La Idea del Bien

La peculiaridad más importante que presenta la teoría de las Formas en la *República* es la preeminencia que se le concede a la Idea del Bien por encima de todas las demás. De las ideas se subraya (507b, 596a) una vez más la unidad en sí de cada una, frente a la multiplicidad de las cosas que reciben la misma denominación que ellas, y su carácter inteligible que sólo puede ser captado por el pensamiento. Además, como hemos podido comprobar en la alegoría de la caverna, Platón reafirma su metafísica dualista de los dos mundos distinguiendo nítidamente el ámbito de la realidad (*ousía*), “que es siempre” (527b) y permanece inalterable, frente al mundo del devenir (*génesis*), en el que todo “nace y perece”. La novedad es la posición que se otorga a la Idea del Bien, aunque parece tratarse de una novedad en la exposición literaria de la doctrina más que de una innovación en el sentido estricto de la palabra. Efectivamente, ya en el *Fedón* (99c) se había hecho alusión a la tesis de que “el bien y lo debido es lo que conjunta y mantiene [todas las cosas]”. Pero Platón no se refiere ahora sólo a la teleología que preside su teoría cosmológica, sino que otorga a la Idea del Bien una preeminencia ontológica en el mundo de las ideas. Sócrates, en lo que parece ser, evidentemente, aquello que los esotéricos han llamado “un lugar de omisión” (Szlezák, 1992: 405; 1997: 106), se niega a definir el Bien, porque lo considera una tarea demasiado ardua para acometerla en ese momento

(506e) y, en su lugar, establece una analogía con el Sol. Éste es “un hijo del Bien” que realiza en el mundo sensible la misma función que corresponde al Bien en el mundo inteligible (508b-c). En el mundo sensible el Sol ocupa un lugar preeminente, porque es causa (508b) no sólo

[...] de que las cosas puedan ser vistas sino que les confiere la génesis, el crecimiento y su nutrición (509b).

De la misma manera,

[...] el Bien no sólo proporciona a los objetos del conocimiento su cognoscibilidad sino que confiere a éstos el ser y la esencia (*ousía*), aunque el Bien no sea esencia y tenga una posición preeminente más allá de la esencia en dignidad y poder (509b).

Estas últimas palabras de Platón han sido objeto de interpretaciones muy divergentes, ya que no se encuentran en la *República* ni en ninguna otra obra muchas más precisiones sobre el modo en que el Bien es causa de la inteligibilidad y el ser de las Formas. Ya en la Antigüedad, la doctrina del Bien en Platón era ejemplo paradigmático de un asunto oscuro. A primera vista, se podría comprender una relación de dependencia entre las demás Formas de carácter ético, político o estético y la idea del Bien, porque el Bien es el fundamento de todos los valores. Platón dice, en efecto, que “la Idea del Bien es el más grande objeto de conocimiento, en conjunción con el cual las cosas justas y las demás se hacen útiles y beneficiosas” (505a) y que “nada resulta beneficioso” sin el conocimiento del Bien. No debemos olvidar que aborda esta doctrina en el contexto de la formación del filósofo gobernante. El proceso educativo ha de culminar en la dialéctica precisamente con el conocimiento del Bien (532b), para no permitir que en ese estado los gobernantes actúen “como seres irracionales”. La posición solar atribuida a la idea del Bien demuestra la inspiración ético-política de la ontología platónica, pero la cuestión estriba en comprender la relación que ésta pueda tener con las Formas que no pertenecen al mundo de los valores. En ese sentido, podría decirse que el Bien se refleja en el ser de las Formas en tanto que éstas son especies diferentes de excelencia y cada una representa la perfección a la que aspiran todas las cosas en cada ámbito de que se trate. La Forma de lanzadera, por poner un ejemplo, sería así aquella que *mejor* ejecuta la función en la que consiste su realidad específica (cf. Ross, 1989: 62).

Los partidarios de la interpretación esotérica, sin embargo, han visto en esta cuestión una clara alusión a la doctrina platónica de los principios. En el texto citado más arriba (*Metaf.* I, 6, 987b18-22), Aristóteles, como hemos visto, atribuye a Platón una doctrina a la que no se alude claramente en los diálogos, según la cual el Uno y la Dfada Indefinida son principios de todas las cosas, incluidas las Formas. Y en otro lugar (*Metaf.* XIV 4, 1091b13-14), en relación con los que afirmaban la existencia de entidades inmóviles, dice que para éstos la entidad del Bien consiste en ser uno. En consecuencia, a partir de Aristóteles y de otros testimonios de la tradición indirecta, como el de Aristóxeno (cf. *Elementa Harmonica* II 20, 16-31, 3), algunos especialistas han creído ver en la doctrina de la *República* sobre el Bien una referencia al Uno como principio

metafísico de todo lo real. Al tener carácter de principio, se explicaría que Platón le otorgue en esta obra una preeminencia sobre el resto de las Ideas. Es un hecho que el Bien tiene aquí una función trascendental porque es causa de la inteligibilidad de las Formas, pero no se explica en qué consiste. Sin embargo, concebido como unidad, proporcionaría a todas las cosas la determinación y la delimitación que las haría cognoscibles, frente al otro principio de lo indeterminado e indefinido, representado por la Díada de lo Grande y lo Pequeño (Krämer, 1994: 268; Reale, 1995c: 225). Así pues, el Bien estaría “más allá de la esencia”, porque, concebido como Uno, es un principio trascendental del ser que confiere a lo que es medida, límite e identidad, frente al otro principio de multiplicidad, igualmente originario, constituido por la Díada, que produce bipolarmente junto con el Uno la naturaleza de todo lo existente. Desde el punto de vista aristotélico (cf. *Metaf.* I 6, 988a8 y ss.), el ser de las Formas, a la luz de esta *protología*, sería, por tanto, el resultado de dos factores: una especie de materia inteligible, que explica la multiplicidad de las ideas, y un principio formal, identificado con el Uno, que sería causa en las ideas de su esencialidad, igual que ellas son también causa formal respecto a las cosas del mundo sensible.

Teniendo en cuenta que el Bien es la fuente de todo valor y fundamento del ser, algunos han visto en esta doctrina la auténtica teología platónica. Considerando a la vez la vertiente política que la sitúa en la formación del filósofo gobernante como el justo título del poder, se ha hablado de la *República* como un tratado teológico-político (cf. Jaeger, 1971: 700). Es verdad que Platón no emplea la palabra “dios” para referirse al Bien, pero hay ciertamente indicaciones que podrían interpretarse a esa luz, siempre y cuando se hagan las precisiones necesarias. Invirtiendo la famosa sentencia de Protágoras, dice en *Las Leyes* (716c) que Dios, mucho más que el hombre, es la medida de todas las cosas y, en el *Filebo* (64e-65a), afirma que al bien van unidas la medida y la proporción junto a la belleza y la verdad. W. Jaeger (*op. cit.*: 686) vio “la prueba fundamental de la dignidad divina que Platón asigna al Bien en el hecho de que se imprima al concepto platónico de Dios su carácter de medida”. Ahora bien, otros muchos criterios (Burnet y Taylor) han señalado con razón que no puede identificarse el Bien con Dios, porque el Bien es una Forma y Dios es un alma. Sin embargo, podría aceptarse que el Bien tiene un carácter divino si entendemos por Dios el *ens realissimum* de la filosofía cristiana, ya que, al igual que éste, también es la fuente de todas las perfecciones (cf. Taylor, 1978: 289).

Los esotéricos han interpretado la negativa a definir el Bien en la *República* como una limitación que se impone el propio Platón. Como hemos visto, de acuerdo con la crítica de la escritura expuesta en el *Fedro*, el filósofo debe reservar para el discurso oral “los objetos más valiosos” (*Fedro* 278d), en los cuales se incluyen los principios (Carta VII 344d). Sin embargo, otros han interpretado este discurso meramente alusivo empleado por Platón como una limitación derivada de la naturaleza trascendental del Bien en sí mismo. Como dijo A. E. Taylor (1978: 287), si el Bien es la fuente suprema de toda realidad, debe ser *trascendente*, es decir, “totalmente diferente” de toda cosa particular. Por ello sólo cabía emplear un discurso analógico, como el que utiliza Platón, o en todo caso una vía negativa como la que utilizará posteriormente Plotino, cuando afirme que el Uno es la nada en el sentido de que ninguna de las cosas de las que es principio puede predicarse de él (*Ennéadas* III 8, 10), porque las sobrepasa a todas. Algún especialista (Tigerstedt, 1977: 76 y 135-136, n.º 60) ha subrayado en ese sentido que cuando Pla-

tón habla de las limitaciones de la palabra en la Carta VII (343a y ss.) no se refiere sólo a la palabra escrita, sino también a la palabra hablada. En consecuencia, según este punto de vista, si Platón no dice en la *República* en qué consiste el Bien no es porque esté aludiendo a una doctrina esotérica, sino porque está ante un límite que le viene impuesto por la naturaleza misma del Bien. Como ha dicho L. Brisson (1993: 24) “si el Bien está más allá del Ser, está también más allá del discurso”, de manera que, a juicio de estos críticos, la contención guardada por Sócrates no tendría nada que ver con el esoterismo. De hecho, en el *Banquete* (210e y s.), cuando Platón pretende describir la Belleza en sí no encuentra sino términos negativos que subrayan su trascendencia respecto a todas las cosas bellas que pueden encontrarse en este mundo. Los anti-esotéricos se han opuesto a la teoría de los principios a la que hemos aludido, porque, a juicio de ellos (cf., p. ej., Parente, 1993: 88), en ese pasaje de la *República* (509a y ss.) que venimos comentando Platón nunca dice que las Formas provengan del Bien, ya que “las ideas no derivan de nada al estar más allá de todo proceso de génesis” (Parente, *loc. cit.*).

A nuestro juicio, no pueden negarse ninguno de los dos aspectos de la cuestión, porque Platón afirma que la Idea del Bien es “cognoscible como causa que es de la ciencia y de la verdad” (508e), pero también dice a continuación que “es diferente y más bello que éstas”, de manera que su carácter trascendental debe establecer límites al conocimiento y al discurso, pero hay que conceder que sería muy extraño que Platón no hubiera proporcionado en el contexto de la Academia una doctrina, explicada oralmente a sus discípulos, que complementara las escasas indicaciones que ofrece sobre la naturaleza del Bien en los diálogos. En ese sentido hay que tomar las palabras de Sócrates a Adimanto, cuando le recuerda que le “ha oído decir muchas veces que la Idea del Bien es el más grande objeto de conocimiento” (505a). Por otra parte, la dialéctica, que representa “la cima de los saberes” (534e), culmina precisamente con el estudio de este principio supremo de la ontología platónica. No estamos, pues, aquí ante ningún misticismo especulativo, porque el dialéctico debe “aprehender con el intelecto mismo lo que es el Bien” (532b) y debe argumentar, como si se tratara de “librar una batalla” para superar todas las objeciones, hasta ser capaz de “definir con el discurso la Idea del Bien separándola de todas las demás” (534b-c). Las referencias a la dialéctica nos llevan, pues, sin solución de continuidad de la ontología a la epistemología platónica.

B) El conocimiento y la dialéctica

Platón, de acuerdo con la doctrina ya establecida en el *Fedón*, atribuye a la opinión (*dóxa*) y al conocimiento (*epistēmē*) dos objetos diferentes desde un punto de vista ontológico: a la opinión, que subdivide en imaginación (*eikasia*) y creencia (*πίστις*), le corresponde el mundo de la *génesis* (525b, 527b, 534a), en el que las cosas nacen y perecen y están sujetas a cambio, mientras que el conocimiento en sentido estricto, subdividido ahora en pensamiento (*διάνοια*) e intelección (*νόησις*), sólo puede tener como objeto el mundo de la realidad (*οὐσία*) inmutable y perfecta. Debemos tener esto presente para comprender que, de acuerdo con la epistemología platónica, no es posible que exista ciencia del mundo sensible y esto es verdad incluso en el caso de la astronomía. El que estudia los movimientos ordenados de los cuerpos celestes debe conceder que los trazos

que éstos dibujan en el cielo son de naturaleza sensible. Por consiguiente, aunque los considere “los más bellos y precisos” que se dan en este género de realidad, habrá de reconocer que “distan mucho” (529d) de la perfección que corresponde a los objetos inteligibles. El mundo sensible está compuesto de cosas imperfectas y sujetas a cambio que constituyen el objeto de la percepción, de manera que de ellas no puede haber ciencia sino opinión, mientras que el verdadero conocimiento tiene como objeto entidades de carácter inteligible que sólo se pueden aprehender por medio del pensamiento racional. Es cierto, como han sostenido muchos especialistas, que Platón evoluciona en el sentido de conceder más importancia al conocimiento de la realidad física y, de hecho, dedicará toda una obra como el *Timeo* a estudiar con detalle cuestiones cosmológicas de muy diverso tipo, pero incluso ahí lo hará con plena consciencia de que no se trata de ciencia en sentido estricto. Del mundo de la *génesis*, dirá en el *Timeo* (29c), sólo podemos tener creencia, ya que en el estudio de estos fenómenos no cabe otro método que emplear relatos verosímiles (*eikōs mýthos*, 29d, 59c, 68d) sin pretender alcanzar el saber riguroso que es propio de la ciencia.

En la *República*, el conocido pasaje de la línea dividida (VI 509d y ss.), así como las precisiones ulteriores que se introducen en el libro VII en relación con la dialéctica (532a-534d), nos proporcionan un cuadro muy completo de distinciones epistemológicas. Los diversos grados de conocimiento quedan determinados por una ontología escalar en la que se establecen niveles diferentes de perfección en el objeto del saber. En el grado más bajo del conocimiento, dentro de la opinión, tenemos, en primer lugar la imaginación (*eikastá*), cuyo objeto son las sombras y las imágenes que se forman en el agua o en cualquier superficie reflejante. Desde el punto de vista ontológico, no hay nada dotado de menor consistencia que estos objetos. Por lo que afirma en otros pasajes de la *República* (596d y ss.), podemos colegir que actividades como la poesía, la pintura o la retórica estarían ubicadas en este nivel, porque se trata de disciplinas cuyo fin consiste en una mera imitación verosímil de las cosas. Para este fin les basta con producir imágenes de ellas y crear un mundo de apariencias persuasivas con las que cautivar o persuadir a su audiencia. El poeta o el pintor no necesitan saber cómo es un carro en realidad, sino que les basta con proporcionar una imagen verosímil de éste, ya que “el imitador o creador de imágenes no tiene conocimiento de lo que es sino de lo que aparece” (601b). En la alegoría de la caverna el grado ínfimo de ser está representado en las sombras que el fuego proyecta sobre la pared y el conocimiento que le corresponde es el que tienen los prisioneros inicialmente, ya que no conocen otra realidad que las sombras a las que han sido acostumbrados desde su nacimiento.

Por encima de este nivel, está la creencia (*pistis*) cuyo objeto son las cosas que producen las sombras e imágenes a las que nos referíamos anteriormente. En la caverna este segundo grado de conocimiento estaría representado por la visión de los objetos fabricados que portan los hombres que pasan por el camino y cuyas sombras se proyectan por encima del muro en la pared del fondo de la caverna. Hemos ascendido, dentro de la opinión, un grado en la escala del ser y, en correspondencia con ello, se da aquí un conocimiento superior al anterior, porque versa ya sobre el objeto real y no sobre una imagen suya. Aquí se ubicarían, sin duda, las artes productivas, como la carpintería o la alfarería, en las que hay “creencia recta” (*pistis orthē*, 601e), pero no conocimiento en sentido estricto. Platón distingue, a este efecto, tres artes en relación con

cada cosa: el arte del que la usa, aquella que la fabrica y el del que la imita (601d). Utilizando un ejemplo suyo, podemos decir que el que imita una flauta cuando la dibuja o la describe no tiene ni siquiera una recta creencia de ella, pero el que la fabrica sí, “por su cercanía al que sabe” (601e), que es el que la usa y ha de darle instrucciones sobre cómo debe ser la flauta o cualquier otro instrumento para ejecutar la función a la que está destinado. Sólo éste último tiene conocimiento (*epistēmē*), porque, al estar interesado en su uso, tiene a la vista “la excelencia, belleza o rectitud” en la que consiste la naturaleza de cada cosa (601d).

Para dejar atrás el mundo de la opinión e ingresar en el ámbito del conocimiento en sentido estricto, hemos de pasar del devenir a la esencia (534a), es decir, hay que transitar de un objeto que adolece de las imperfecciones propias de todo lo que está sometido a generación y corrupción hasta llega a un nivel ontológico diferente, “de lo que es siempre”, constituido por las Formas inmutables. En el mundo de la caverna hay que salir al exterior para contemplar los objetos verdaderos, de los que las estatuas y figurillas eran imágenes, y ver finalmente los astros y el Sol. Expresada esta diferencia desde el punto de vista gnoseológico, habría que decir que el alma ha de pasar de lo sensible a lo inteligible (509d-e). También aquí, en los dominios del saber, encontramos dos grados: el pensamiento (*diánoia*) y la intelección (*nōēsis*).

Platón pone como ejemplos del primer nivel disciplinas como la aritmética o la geometría. Éstas tienen dos características que les impiden alcanzar el grado máximo de conocimiento tal y como se encuentra en el nivel superior de la intelección. En primer lugar, utilizan figuras sensibles, aunque sus razonamientos no versan sobre éstas sino sobre las Formas inteligibles de las que son imágenes. El geómetra, efectivamente, traza esquemas en la pizarra o en la arena y se sirve de ellos de manera meramente instrumental, para discurrir sobre el “cuadrado en sí” o “la diagonal en sí” (510d), que son objeto del pensamiento y no pueden ser aprehendidos sensorialmente. Por esta razón, este primer nivel, dentro del saber, tiene un carácter intermedio entre la opinión, que versa únicamente sobre lo sensible, y la ciencia o *epistēmē*, que no se apoya ya en ninguna imagen sensible y trata exclusivamente de objetos inteligibles, perfectos e inmutables. En segundo lugar, estas disciplinas tienen un carácter hipotético, porque suponen la existencia de las entidades que estudian, como lo par y lo impar, en la aritmética, y las figuras y las diversas clases de ángulos, en la geometría (510c): “el alma se ve obligada a investigar a partir de hipótesis, yendo no hasta un principio sino hasta una conclusión” (510b). Lo que Platón quiere decir con ello es que “no dan razón” (510c) de tales supuestos hipotéticos, porque no se remontan al “principio no supuesto” (511b) del que tales hipótesis dependen y en el que hallarían su justificación racional. Por decirlo así, recorren sólo la mitad del camino que constituye el saber en su más alto grado, porque parten de unos supuestos y deducen de ellos las consecuencias correspondientes, pero son incapaces de remontarse al fundamento “no hipotético” del que tales supuestos dependen.

La dialéctica supone, por el contrario, como hemos visto, “la cima de todos los saberes” (534e), porque ella, a diferencia de las disciplinas mencionadas, no utiliza imágenes sensibles de ningún tipo, sino que se ocupa exclusivamente de Ideas (511c) y además, al remontarse al principio, es capaz de justificar los supuestos. Precisamente por esto último representa el conocimiento en el sentido más riguroso, que para Platón consistía en dar razón de todo lo real. Aquellas disciplinas, de carácter hipotético, “que no conocen

el principio” y en las que “la conclusión y lo intermedio está enlazado con algo que no conocen” no pueden ser ciencia o saber en sentido estricto (533c): “la dialéctica es el único método que suprimiendo las hipótesis puede remontarse al principio” (533c).

Con esto Platón no quiere decir que prescindiera de lo enunciado en tales hipótesis, sino que la dialéctica es capaz de dar razón de ellas al fundamentarlas en un principio “no hipotético”, que, en última instancia, sin duda alguna, es la Idea del Bien. La dialéctica aparece, pues, en la *República* como un saber supremo de justificación de los principios, que puede conferir al conocimiento una disposición sistemática, porque es la única capaz de aprehender las Formas en su relación con el Bien.

Podríamos preguntarnos si el pensamiento y la intelección se distinguen también, como en los casos anteriores, por tener objetos diferentes. Algunos (cf., p. ej., Findlay, 1974: 187-188; Reale, 1995-c: 356) han sugerido que la *diánoia* podría tener como objeto las entidades matemáticas que describe Aristóteles en la *Metafísica* (I 6, 987b 14-16) y que, según él, ocupaban precisamente un lugar intermedio entre las cosas sensibles y las Formas, al ser plurales como aquéllas y eternas e inmutables como éstas. Sin descartar esta posibilidad, de la que no hay constancia explícita en los diálogos, la diferencia entre el pensamiento y la intelección podría interpretarse de otra manera que no hace preciso recurrir a las entidades matemáticas. Las Formas son conocidas por medio de la dialéctica, que se define en la *República* como una ciencia a la que corresponde alcanzar “la razón o definición de la esencia” (534b3). También en la *diánoia* hay conocimiento de las Formas, como hemos visto en las matemáticas, pero faltaría en ella la comprensión sinóptica, característica de la dialéctica (537c). De manera que la diferencia entre ambos niveles de conocimiento podría consistir no tanto en el objeto como en la manera de aprehenderlo. La dialéctica conoce las Formas en una visión unificadora y sistemática, que sólo es posible cuando se las contempla en su relación con el Bien, mientras que en la *diánoia* faltaría precisamente esta relación con el principio que le impide dar razón de las cosas que dependen de él (cf. Cross y Woosley, 1979: 237-238).

Sin embargo, en obras como el *Fedro*, el *Sofista*, el *Político* y el *Filebo*, la dialéctica aparece caracterizada de otra manera. En estos diálogos Platón no hace referencia, como en la *República* o el *Fedón* (cf. 100a-101e), al método para la justificación de las hipótesis, sino que menciona dos procedimientos de naturaleza inversa que llamó respectivamente reunión (*synagōgē*) y división (*diatresis*). La dialéctica es fundamentalmente una técnica para la definición de conceptos y esencias. El primero de estos procedimientos significa

[...] llevar a una única Forma, en una visión de conjunto, lo que está desperdigado por muchas partes, para poner de manifiesto, al definir cada cosa, aquello sobre lo que se quiera enseñar en cada caso (*Fedro* 265d).

Una vez que se ha alcanzado el género al que pertenece el objeto en cuestión, como resultado del procedimiento anterior, la segunda operación consiste en “ser capaz de dividir de acuerdo con las especies (*kat' eidē*) y según los miembros naturales, sin quebrar ninguna parte como un mal carnicero” (265e). Platón reserva el nombre de dialéctico (266c) para el que es capaz de practicar estas sinopsis y divisiones, y considera que es imprescind-

dible, para dominar el arte de los discursos, ser capaz de ver la unidad y la multiplicidad que tales procedimientos comportan. En el ejemplo que Platón utiliza en el *Fedro*, la definición del amor consistió, efectivamente, primero en un procedimiento sinóptico que ascendió al género de la locura, en el cual quedó incluido lo erótico junto a otras manifestaciones de la *mania*. Posteriormente, las divisiones distinguieron las diversas clases de locura y, dentro de ellas, dos tipos de *éros*, como enfermedad humana y posesión divina, que condujeron a una correcta definición del amor y a discernir las especies que lo constituyen.

A pesar de las diferencias entre los dos modelos de dialéctica, las líneas de continuidad son evidentes. Por una parte, en la *República* hay una referencia, aunque sea de manera aislada, a esta capacidad que debe tener el que argumenta de “dividir de acuerdo con las especies” (454a) y, como hemos visto, también se menciona (537c) la visión sinóptica como un requisito *sine qua non* del dialéctico. Por otra parte, en esta obra, además de proporcionar una justificación de los principios, la dialéctica está también encargada de las definiciones, como hemos visto especialmente en el caso del Bien. Para subrayar la continuidad, podría compararse el procedimiento de la reunión con el proceso ascendente de la *República* y la división con el momento deductivo, que desciende a partir del principio para llegar a las consecuencias que se desprenden de él (511b-c).

Aquellos intérpretes que subrayan las diferencias entre las dos concepciones de la dialéctica, han insistido, sin embargo, en que Platón, después de la *República*, no vuelve a otorgar al Bien su carácter de fundamento supremo, que es lo que lo convierte en el principio último para la justificación de las hipótesis. Además, no está claro que las ideas, especies o géneros, implicados en los procedimientos de sinopsis y división característicos de la dialéctica que se nos presenta en estas obras, sean las Formas trascendentes de diálogos anteriores. De hecho, podrían citarse pasajes en los que la vieja terminología no parece referirse ya a tales entidades características de la metafísica platónica. De manera que algunos especialistas (Lutoslawski, 1897; Ryle, 1966) han sostenido que en ellas asistimos a una concepción posmetafísica de la dialéctica en la que las Formas como entidades trascendentes han sido sustituidas por meros conceptos lógicos como las clases y especies que aparecerán posteriormente en la lógica aristotélica. Pero, aunque es cierto que la dialéctica, con los instrumentos argumentales que hemos descrito (cf. tb. *Filebo* 16c-d), es susceptible de interpretaciones divergentes y puede funcionar al margen de la metafísica platónica de los diálogos anteriores, hay pasajes en los que, a nuestro juicio, aparece todavía inequívocamente vinculada a las Formas. El *Político* describe la dialéctica (285a-b) en los términos habituales, ya que consiste en descubrir la unidad que abarca una multiplicidad, para ver a continuación la pluralidad en la que puede convertirse cuando analizamos las diferencias que esta unidad comporta. Pues bien, aunque estas complicadas operaciones argumentales, pueden emplearse “para definir el arte de tejer” (285d), y, por tanto, para menesteres que pueden estar relacionados tanto con el mundo sensible como con el inteligible, lo que Platón sigue teniendo a la vista, según dice expresamente, son “las cosas más altas y valiosas” (285e), es decir, esas entidades “incorpóreas, bellas e importantes” que nos remiten, a nuestro juicio, sin duda alguna a las Formas trascendentes de los diálogos anteriores (cf. Kahn, 1995: 56).

6.4.5. Los últimos diálogos

A) *El Parménides*

La teoría de las Formas es expuesta dogmáticamente en diálogos como el *Fedón*, la *República*, el *Banquete* y el *Fedro*, pero posteriormente, en otras obras, Platón se plantea posibles objeciones y correcciones sobre cuyo alcance los especialistas han discrepado notablemente. Vamos a referirnos en primer lugar al *Parménides*. En este diálogo un Sócrates joven e inexperto se somete al escrutinio crítico de Parménides, que le interroga sobre numerosos puntos de la teoría. En primer lugar, sus preguntas tienen como objetivo aclarar la extensión del mundo de las ideas. Sócrates tiene claro que hay Formas de carácter matemático, como la magnitud (131a), y sobre todo, está seguro de su existencia en el ámbito de los valores, donde no alberga dudas de la realidad “en sí y por sí” (*autó kath' autó*) de la Justicia, la Belleza o el Bien (130b, 131a). Pero su incertidumbre comienza cuando Parménides le pregunta sobre Formas de entidades naturales, como el fuego, el agua y el hombre, y a continuación niega terminantemente que existan ideas de cosas insignificantes como el pelo o la basura. La certeza sobre la existencia de Formas matemáticas y éticas revela la fuente fundamental en la que se había inspirado la teoría, mientras que la inseguridad sobre las Formas naturales proviene de la aparente paradoja de admitir ideas inmutables de cosas que son en sí mismas perecederas y cambiantes. Por otra parte, parece paradójico aceptar Formas de cosas que, desde el punto de vista del valor, carecen de toda excelencia. Sin embargo, independientemente de sus orígenes, la teoría se basa en unos principios lógico-metafísicos que permitían una extensión del mundo de las Formas no sujeta a ninguna de estas restricciones. Platón admite, en efecto, Formas de entidades naturales en varias obras (*Timeo* 30c, 51b; *Filebo* 15a) e incluso de cosas fabricadas (*Rep.* X 596b, Carta VII 342d), que suscitaron, en este último caso, no pocas dudas entre los platónicos de la Academia, ya que, según el testimonio de Aristóteles (*Metaf.* I 9, 991b6), éstos negaban que hubiese Formas artificiales como las de anillo o casa.

En segundo lugar, vienen unas objeciones al concepto de participación (131a-e), que había servido en el *Fedón* para explicar el modo en que las cosas del mundo sensible son determinadas por las ideas. Parménides le pregunta a Sócrates si las cosas participan en parte o en la totalidad de cada una de las Formas. Pero ambas alternativas llevan a consecuencias inadmisibles. Si la Forma está toda entera en cada una de las cosas que participan de ella, se convertirá en múltiple y si éstas últimas participan sólo de una parte, acabarían fragmentada. Además se producirían absurdos tales como el hecho de que una cosa sería pequeña por participar de una parte de lo Pequeño y, entonces, lo Pequeño en sí sería más grande que ella. Parece claro que estas objeciones se fundamentan en la aplicación a las ideas de distinciones, como la de parte y todo, que sólo son atribuibles a cosas materiales pero no a Formas inteligibles.

En tercer lugar, utilizando como ejemplo la Forma de lo Grande, Parménides formula una objeción que Aristóteles denominará “el tercer hombre” (*Metaf.* I 9, 990b17), utilizando tal vez una fórmula que era corriente en la Academia. Parménides se refiere en esta ocasión a un argumento fundamental (“lo uno referido a una pluralidad”, *Sobre las Ideas*, fr. 3 [Ross]) en el que se apoyaba la teoría: al considerar una pluralidad de cosas

grandes, Sócrates cree que hay “una idea única e idéntica” (132a) de la que participan todas. Pero si considera la pluralidad de cosas grandes y “lo Grande en sí”, surgirá “del mismo modo” una nueva idea de lo Grande, por la que serán grandes la pluralidad y lo Grande en sí, y así *ad infinitum*. Esta pluralidad ilimitada, en la que acabarían convirtiéndose las Formas, surge también si entendemos la participación en términos de modelo y semejanza (132d) y consideramos las Formas como “paradigmas existentes en la naturaleza y las demás cosas como imágenes y semejanzas de ella” (132d). Efectivamente, si las cosas se parecen a la Forma, ésta tendrá que parecerse también a ellas y surgirá así, como en el caso anterior, una tercera Forma de lo Grande que explicará la semejanza existente entre las cosas grandes y la Forma de lo Grande en sí, y así, una vez más, *ad infinitum*.

Sobre el alcance de estas objeciones, los intérpretes no se han puesto de acuerdo. El propio Aristóteles la dio por válida (cf. *De Ideis*, fr. 4 [Ross], *Metaf.* I 9, 990b15-17) y la consideraba una consecuencia inevitable de la substancialización de los universales (*Ref. Sof.* 178b36-39). Sin embargo, Platón rechazó que la teoría implicara un regreso al infinito y defendió el carácter único de la Forma: si Dios hubiese hecho dos camas, dice en la *República* (X 597c), de nuevo aparecería una idea única, que aquellas dos tendrían en común, y ésta sería la Cama en sí y no aquellas dos. Algunos intérpretes (p. ej., Owen, 1965: 318 y ss.), sin embargo, han considerado que Platón se tomó en serio la objeción, después de formularla en el *Parménides*, de manera que como vuelve a recurrir a la idea de participación en el *Timeo* (48e-49a, 50d, etc.), entendida en términos de copia y modelo, se vieron tentados a proponer una nueva datación de esta obra que la hiciera anterior y no, como se consideraba tradicionalmente, posterior a los diálogos críticos, como el *Parménides*, el *Teeteto* y el *Sofista*. Sin embargo, a la luz de los estudios estilométricos, la mayoría de los especialistas siguen considerando el *Timeo* como una de las últimas obras escritas por Platón (Brisson, 1992: 72 y ss.) y, por tanto, su confianza en la teoría de las Formas debió mantenerse hasta el final, a pesar de que en determinados puntos no lograra disipar las dificultades lógicas en las que la teoría se veía envuelta. Algunos especialistas han sugerido que en las obras posteriores al *Parménides* hay una tendencia a sustituir el lenguaje de la participación por el de la imitación (Fujisawa, 1974; Kahn, 1995), a la hora de explicar la relación que hay entre las cosas del mundo sensible y las Formas trascendentes, por lo que es posible que tomara en consideración algunas de las objeciones presentadas. Sin embargo, en el *Parménides* Platón nos proporciona indicaciones evidentes de que estas dificultades no habían minado su fe en la doctrina de las ideas o, por lo menos, en las aspectos esenciales de ésta. Allí (135b) dice, efectivamente, que quien no acepte la existencia de las ideas “no tendrá adónde volver el pensamiento” y que “al no permitir que haya una idea, siempre idéntica, de cada una de las cosas que son, destruirá totalmente la facultad de argumentar racionalmente” (135c).

La interpretación más extendida del *Parménides* es que Platón escribió esta obra para deshacer los malentendidos que se derivaban de interpretar las Formas como entidades situadas en el mismo nivel ontológico que las cosas que participan de ellas, siendo así que éstas son causadas y materiales, mientras que aquéllas son causas de éstas y están dotadas de una existencia trascendente radicalmente diversa de la que corresponde a cosas materiales. En ese sentido Platón insiste en el *Político* (285e-286a) en el hecho de que

“no hay ninguna imagen de estas cosas más altas y valiosas claramente adaptada a los hombres”. Pero él mismo ha dado pie a no pocas dificultades, porque muchas veces incurrir en lo que se ha llamado la autopredicación de las Formas, es decir, tiende a presentarlas como cosas que están en posesión del atributo que ellas son en sí mismas. De manera que tiende a hablar de la Forma de lo Grande como algo que es grande, cuando una entidad inteligible no puede ser grande en el sentido en que lo es una cosa material. Es difícil aceptar que Platón no se diera cuenta de que la autopredicación de las Formas conduce a absurdos como el que se seguiría de decir que la Forma de Movimiento se mueve (cf. Vlastos, 1981: 262-3), siendo así que una Forma es por definición una entidad inmóvil. Pero la incompreensión o las divergencias existían en el seno mismo de la Academia. Aristóteles planteó numerosas objeciones contra la doctrina de las ideas (cf. *Metaf.* I 9) y, especialmente, dirigió sus ataques a los conceptos de participación e imitación, que para él no eran más que “palabras vacías y metáforas poéticas” (*Metaf.*, I, 9, 991a21-22). Por otra parte, si para evitar las dificultades a las que hemos aludido, se dijera que las Formas son algo radicalmente diverso de las cosas que participan de ellas, Aristóteles dice que unas y otras no tendrían en común más que el nombre y ya no servirían para el propósito para el que fueron pensadas (I 9, 991a5 y ss.).

B) La antítesis entre ser y devenir

Además de los problemas derivados de la participación, que hicieron pensar a algunos en una crisis del pensamiento platónico, se ha cuestionado que Platón haya mantenido en su último período la antítesis entre ser y devenir con las implicaciones metafísicas características que ésta llevaba consigo en los diálogos medios. Pero, a nuestro juicio, los cambios o variaciones de perspectiva que hayan podido acontecer tienen lugar dentro de un marco de pensamiento que mantiene inalterable esa posición inicial de la ontología y la epistemología platónicas. Citaremos, a título de ejemplo, algunos pasajes decisivos de los diálogos unánimemente atribuidos a la última época de su pensamiento. En el *Timeo* (27d) Platón afirma que el ser es siempre y no está sujeto al devenir, mientras que lo que deviene no es nunca, para sostener a continuación que el primero se aprehende “intelectivamente (*nóēsis*) por medio del razonamiento” y que el devenir es “objeto de opinión por medio de la percepción sensible no racional” (28a). Más adelante (51d), en una especie de planteamiento trascendental, Platón dice que “si la intelección y la opinión verdadera son dos géneros diferentes [de conocimiento], entonces deben existir absolutamente y por sí mismas estas entidades, las Formas, que no pueden ser aprehendidas por medio de la percepción sino únicamente por medio de la intelección”. En el *Político* (269d) afirma igualmente que “el estar siempre en la misma condición y de la misma manera y el ser idéntico conviene sólo a las entidades más divinas, pero la naturaleza corpórea no es de este orden”. Las distinciones de carácter epistemológico que se corresponden con ello son prácticamente las mismas que en la *República*, porque, aunque sea posible un uso de la dialéctica de sinopsis y divisiones practicadas con objetos no necesariamente trascendentes, para ejercicio del filósofo o para una mayor clarificación del mundo sensible, aún se sigue diciendo e incluso con mayor claridad que antes, si cabe, que “las realidades incorpóreas sólo pueden mostrarse por medio del razonamiento y de

ninguna otra manera” (286a). Si en la *República*, a la luz de la metafísica de los dos mundos, la dialéctica era la única ciencia que procedía sin apoyarse en imágenes sensibles de ninguna clase, también en el *Político* queda claro que sólo ella es capaz de abordar estas “altas y valiosas” entidades de las que no hay ninguna “imagen (*eidōlon*, 286a) adaptada a los hombres”.

Finalmente, llegamos al *Filebo* y encontramos aquí las mismas expresiones que vienen utilizándose desde el *Fedón* en adelante para hacer referencia a Formas trascendentes que permanecen “siempre idénticas y de la misma manera” (*Fed.* 78c *et passim*; *Rep.* 479a, 484b, 500c). Para que sea posible “un conocimiento consistente” se precisa un objeto dotado de consistencia (*bebaiōtēs*, *Fil.* 59b), así que el intelecto y la ciencia no pueden alcanzar su grado máximo en lo que se refiere a “rigor y evidencia” (58c) tratándose de un objeto que está sujeto al devenir (59a) y requieren, en consecuencia, “entidades que permanezcan siempre idénticas a sí mismas y del mismo modo (*katà tà autá hōsautōs*), sin mezcla” (59c) alguna con el mundo del devenir. El *Filebo*, reconocido unánimemente como uno de los últimos diálogos de Platón, reitera, a nuestro juicio, de manera inequívoca la metafísica dualista y una epistemología que, en concordancia con ello, distingue entre las dos formas de conocimiento que Platón viene estableciendo desde diálogos como el *Fedón* y la *República*: “uno que contempla las cosas sujetas a génesis y corrupción y otro que tiene como objeto lo que no nace ni perece, siempre idéntico a sí mismo y en la misma condición” (61d-e).

C) El Sofista

Esto no significa que la teoría de las Formas no experimente novedad alguna en los últimos diálogos. El *Sofista* es una obra en la que Platón introduce algunas modificaciones o, al menos, importantes aclaraciones que limitan el rigor con el que había sido expuesta en diálogos anteriores. El Extranjero de Elea, que es el personaje más importante de esta obra, se refiere a “la batalla de gigantes” (246a) que ha tenido lugar en el pensamiento griego en torno al ser. Los materialistas han identificado la realidad con lo corpóreo y han despreciado toda referencia a cualquier entidad carente de cuerpo (246b). Por el contrario, los amigos de las Formas han sostenido que “la verdadera realidad son las Formas inteligibles e incorpóreas” (246b). Si los primeros, al reducir lo real a lo corpóreo, no admiten otra cosa que realidades sujetas al devenir, los segundos han excluido totalmente el movimiento. No sabemos a ciencia cierta a quién se refiere Platón con la expresión “amigos de las Formas”, pues se han propuesto muy diversos candidatos. Éstos, en primer lugar, “distinguen el ser y el devenir” (248a) y les atribuyen características opuestas: el ser es “siempre idéntico a sí mismo y de la misma condición mientras que el devenir es todo lo contrario” (248a). En segundo lugar, sostienen que “participamos del devenir, por medio del cuerpo, gracias a la percepción sensible y, por medio del alma, gracias al razonamiento, de la realidad verdadera” (248a). Esta posición se parece tanto a la ontología y la epistemología defendida en diálogos anteriores que no podemos aceptar más que dos posibilidades: o Platón quiere introducir una modificación de su propia teoría o desea ponernos en guardia respecto a algunos filósofos que la habían interpretado en unos términos excesivamente excluyentes. En

cualquier caso, la consecuencia es la misma: la tesis defendida en el *Sofista* es que hay que abrir un espacio en el mundo del ser verdadero para el movimiento y poder asumir así la realidad del pensar.

El ser en su totalidad (*tò pantelòs ón*, 248e-249a) no puede reducirse a la realidad “solemne y sacrosanta, carente de inteligencia e inmóvil” de las Formas, que son el objeto de la inteligencia, sino que debe incluir también al sujeto del conocimiento, pero la inteligencia comporta vida y alma, y éstas van unidas al movimiento (*kínēsis*, cf. 248e-249b), así que también éste debe tener su lugar en lo verdaderamente real. Platón con ello no modifica, a nuestro juicio, el ser inmutable de las Formas, porque el Extranjero dice explícitamente que tampoco puede haber intelecto sin un objeto idéntico e inalterable (249b-c). La cuestión está en saber qué tipo de *kínēsis* se ha admitido en el ámbito de la verdadera realidad, porque el tema ha sido introducido a raíz de la vida y el movimiento presupuestos por el intelecto, por lo que todo hace pensar que se trata de un movimiento espiritual (cf. Cornford, 1968: 225) y no de una *genesis* que destruiría la identidad del sujeto haciendo inviable la posibilidad del conocimiento. Si recordamos la semejanza establecida ya en el *Fedón* (80b) entre el alma y el ser “idéntico e inmutable” de las Formas, la admisión, dentro del ámbito de lo verdaderamente real, del movimiento que corresponde a la vida espiritual no parece tanto una innovación radical como un desarrollo de la posición inicial.

La otra gran aportación del *Sofista* es la comunidad de las Formas. Hasta ahora eran las cosas del mundo sensible las que participaban de ellas, pero en el *Sofista* se va a poner de manifiesto que también entre las Formas existen relaciones que permiten hablar de una participación mutua y del establecimiento de relaciones diversas entre ellas. El tema no es totalmente nuevo, porque ya en el *Fedón* (103e y ss.) se habían examinado las relaciones de implicación y exclusión existentes entre las Formas, a propósito de casos muy concretos como lo par y lo impar. Igualmente, si en la *República* es posible la ascensión hasta el principio no hipotético y el descenso deductivo hasta las consecuencias emanadas de él, es porque deben existir nexos de interdependencia entre las Formas. Ahora se entra de lleno en este tema y el descubrimiento de tales nexos, que pueden ser de exclusión y de implicación, se convierte en una tarea de “la ciencia dialéctica” (253b-d).

El Extranjero comienza analizando las relaciones entre movimiento, reposo y ser, a la luz de tres posibilidades (251d): que ninguna Forma participe de ninguna otra, que todas participen de todas o que unas se combinen y otras no. La primera posibilidad es inviable porque, en ese caso, si el cambio y el reposo no pudieran “comunicarse con nada”, ni uno ni otro participarían del ser y, en consecuencia, no podrían existir. En estas condiciones tampoco sería posible el discurso, porque éste se basa precisamente en este “poder de comunicación (*koinōnía*, 251e)” que hay entre las Formas (252b-c). Si separáramos y aisláramos absolutamente unas Formas de otras, significaría “la desaparición más completa del discurso, que se engendra para nosotros por la combinación (*symplokē tōn eidōn*, 259e) mutua de unas Formas con otras”. También es imposible la opción contraria, ya que, si todas las Formas se combinaran entre sí, el movimiento participaría del reposo y el reposo del movimiento, lo cual es imposible. De manera que sólo queda la tercera posibilidad: “unos géneros admiten combinarse recíprocamente entre sí y otros no, unos se combinan con pocos y otros con muchos” (254b). Nada impide, dirá el

Extranjero (254b-c), que algunos géneros, dotados de una extensión universal, queden combinados con todos y que, por el contrario, haya otros como “la Forma de la diferencia” que “atravesando todos los géneros” separen a cada uno de todos los demás (255e). Así que la tarea de la dialéctica se contempla, desde la perspectiva del *Sofista*, como una ciencia de las diversas relaciones que pueden establecerse entre las ideas o los géneros. A ella le corresponde establecer una especie de “cartografía de la realidad inteligible” (Canto, 1998: 243). El mundo de las Formas aparece configurado como “una jerarquía de géneros y especies” (Cornford, 1968: 243), por lo que la reunión y la división por géneros (253d) sirven para explorar estas relaciones mutuas entre las Formas y averiguar cuál de ellas se extiende abarcando a una multiplicidad y cuál queda, por el contrario, separada de las restantes.

Los “tres géneros de mayor alcance” (254d) fueron elegidos a este efecto para examinar sus relaciones diversas de implicación y exclusión, pero a ellos se añaden a continuación otros dos, la identidad y la diferencia. El Extranjero aplica el principio de que cualquiera cosa que se atribuya en común al movimiento y el reposo no puede ser idéntica a ninguno de ellos, porque en ese caso resultaría como consecuencia la identidad de estos dos géneros, lo cual es imposible (255a). El movimiento y el reposo son idénticos a sí mismos y diferente cada uno del otro, con lo cual tenemos los cinco grandes géneros (movimiento, reposo, ser, identidad y diferencia), que Platón llama así por su extensión universal sobre el resto de las Formas, que quedan enlazadas (ser, identidad) o separadas (diferencia) en virtud de ellos.

Otra de las contribuciones del *Sofista*, al hilo de este análisis, consiste en descubrir la pluralidad de sentidos que tienen algunas palabras como ser y no ser (256a). Con ello Platón intenta resolver el problema de la falsedad, que los sofistas habían envuelto en toda clase de aporías. Efectivamente, después de las distinciones establecidas, tiene sentido decir que una cosa (p. ej., el movimiento) al mismo tiempo es y no es, lo cual era una contradicción imposible de proferir de acuerdo con la filosofía de Parménides, porque ahora “es” no significa lo mismo (Guthrie, 1992: 166-167). Según los casos, “es” puede significar existencia (el movimiento existe o participa del ser), identidad (el movimiento es idéntico a sí mismo o participa de la identidad) o atribución (el movimiento es continuo), pero lo importante es que hay un no ser que no es lo contrario del ser, porque es explicado en términos de diferencia (el movimiento no es reposo, cf. 257b). De esta forma, se ha hallado una vía para hablar con sentido del no ser, ya que éste no equivale, como en Parménides, a la negación del ser sin más, sino a una forma de ser que, siendo lo que es (p. ej., movimiento), no es otras cosas (p. ej., reposo). Con este “paricidio de Parménides” (241d; cf. 258c y ss.) tiene lugar la elucidación de la figura del sofista, porque éste se reveló como un falsificador que engaña “produciendo imágenes”. Ahora bien, la imagen comporta un elemento de falsedad y el sofista se había escapado de la acusación con el pretexto de que la falsedad es imposible, ya que ésta significaría afirmar que es lo que no es, lo cual es imposible, porque se alegaba que “el no ser es impronunciable, indecible, irracional e impensable” (241a). Ahora, con el no ser como diferencia, se ha hallado una vía lógico-ontológica para hacer posible el discurso falso. En primer lugar, éste acontece en la estructura compleja de la proposición (*lógos*, 262d) o juicio que “enlaza nombres y verbos” (“Teeteto vuela”) y no en el nivel de los meros nombres (“león, ciervo, caballo”). Con ello Platón elimina no pocas aporías creadas por los sofistas, ya

que éstos habían planteado frecuentemente el problema de la falsedad desde una perspectiva errónea, como si se tratara de una relación entre nombres y cosas. En segundo lugar, la falsedad se produce cuando el verbo enuncia del sujeto "lo otro como si fuera lo mismo" (263d), es decir, no es que pretenda decir lo que no es en modo absoluto, sino que dice algo que es, pero que es "diferente de" o "no conviene a" la situación en la que se halla el sujeto de la proposición ("Teeteto vuela").

6.4.6. Formas y Números

Ya hemos hecho referencia a la teoría platónica de los principios, que era el contenido fundamental de las doctrinas no escritas de Platón. A la luz del testimonio aristotélico hay que destacar principalmente tres puntos que no parecen haber sido expuestos, al menos con claridad, en ningún diálogo. En primer lugar, Platón distinguió, según Aristóteles (*Metaf.* I 6, 987b15-18), entre las Ideas, los objetos matemáticos y las cosas del mundo sensible. En segundo lugar (987b20-21), sostuvo que lo Uno es principio de las Formas "en cuanto entidad", mientras que lo Grande y lo Pequeño, es decir, la Díada Indeterminada, lo es "en cuanto materia". En tercer lugar, Aristóteles afirma que "a partir de aquéllos (los principios), por participación en el Uno, las Formas son los Números", con lo cual parece derivar los Números Ideales de los principios e identificar las Formas con ellos. Vayamos brevemente a cada uno de estos puntos.

Ya hemos hecho referencia a los objetos matemáticos, a los que Aristóteles atribuye un estatuto intermedio entre las Formas y las cosas del mundo sensible: son plurales, mientras que las Formas son únicas, y eternos e inmóviles, a diferencia de las cosas sensibles. En otros pasajes (XIII 6, 1080a15 y ss.; 1080b11), que parecen claramente atribuibles a la doctrina platónica, Aristóteles distingue, a este efecto, entre números matemáticos y números ideales. Estos últimos representan la esencia de cada número, siendo cada uno de ellos, único, "específicamente diverso" e "incombinable" (*asymblētos*) con los demás, mientras que los números matemáticos son múltiples y combinables entre sí, como entidades cuya existencia viene exigida por la objetividad de las ciencias matemáticas correspondientes (aritmética, geometría, etc.).

En segundo lugar, al hablar del Bien en la *República*, ya hemos hecho referencia al Uno y la Díada Indefinida como principios de las Formas. Cada una de ellas sería, por tanto, una síntesis de estos dos factores opuestos, que aportan respectivamente unidad y multiplicidad a las ideas. Algunos especialistas (p. ej., Reale, 1995c: 438) han encontrado alusiones a esta teoría en los diálogos: en el *Filebo* (16c), por ejemplo, Platón se refiere a una doctrina transmitida por los antiguos, según la cual "las cosas que se dicen existir siempre son el resultado de lo uno y lo múltiple, y contienen en sí mismas por naturaleza el límite y lo ilimitado". De acuerdo con Aristóteles, la bipolaridad implicada por la teoría de los principios se daría a diversos niveles de lo real, ya que las Formas son el principio entitativo de las cosas del mundo sensible y aquí el principio de indeterminación y pluralidad estaría representado por "la materia o el espacio" (cf. *Física* IV 209b11-12), mientras que, en el nivel ontológico de las Formas, este papel correspondería a lo Grande y lo Pequeño (*Física* IV 2, 209b, 35-210a) y el Uno actuaría como causa formal (*Metaf.* I 6, 988a7-14).

En tercer lugar, según el texto que venimos comentando, los Números Ideales son generados a partir de ambos principios, y las Formas identificadas con ellos. Dos son, pues, las cuestiones implicadas: ¿cómo son generados los Números Ideales a partir de los Principios? y ¿qué relación hay entre las Ideas y los Números? Por lo que se refiere a lo primero, Aristóteles dice que de la Díada "como de una matriz resulta fácil generar los números, excepto los primeros" (*Metaf.* I 6, 987b34-988a1). La interpretación de esta frase ha dado lugar a muy diversas teorías, ninguna de las cuales ha logrado por el momento un reconocimiento general, aunque parece fuera de toda duda, como afirmó Ross (1989: 242), que "los números sucesivos eran el resultado de aplicaciones sucesivas del límite o determinación a la pluralidad ilimitada". Respecto a la segunda cuestión, en las relaciones entre las ideas y los números, tenemos testimonios aparentemente contradictorios, porque Aristóteles tiende por lo general a identificar las Ideas con los Números Ideales, aunque hay algún pasaje en que parece dudar de ello (*Metaf.* I 6, 1081a12), mientras que Teofrasto (*Metafísica* 6b13-14 Usener) establece una gradación jerárquica diferente. De acuerdo con el testimonio de éste, tendríamos primero los principios supremos, a continuación, los Números Ideales, generados a partir de ellos, en tercer lugar, las Formas, derivadas de los Números Ideales y, por último, las cosas del mundo sensible. Pero, en cualquier caso, la dificultad estriba en esclarecer las razones por las que Platón atribuía un número determinado a las ideas. Por los ejemplos ofrecidos por Aristóteles (*Metaf.* XIV 3, 1090b20-24; *De Anima* I 2, 404b18-25), parece que una manera de poner en relación los Números y las Formas, consistía en atribuir un número a una Forma determinada según los elementos de que constara: por ejemplo, el dos a la Línea, que queda delimitada por dos puntos, el tres a la superficie, que exige tres elementos, el cuatro al sólido, y así sucesivamente (Ross, 1989: 259), de manera que esto explicaría las constantes referencias aristotélicas a las similitudes de la filosofía platónica con las teorías pitagóricas. En este sentido, como dice Ross (*loc. cit.*: 258), más que identificar las Ideas con los Números, lo que habría hecho Platón es asignar números a las Ideas y considerarlas diádicas, triádicas, etc. en función de los elementos contenidos. Otros intérpretes, siguiendo teorías propuestas por J. Stenzel o P. Wilpert, sostienen que la relación de la Idea con los números podría provenir de su mayor o menor universalidad en el mundo ideal o incluso de "la trama de relaciones" que tuvieran con otras Ideas, con lo que el Número expresaría una relación o proporción entre elementos diversos (Reale, 1995c: 233), que podría ser reconstruida por la dialéctica.

6.5. La cosmología de Platón

6.5.1. Teoría de las causas

Ya hemos hecho referencia en un apartado anterior a la crítica platónica de la filosofía natural. En el *Fedón*, como hemos visto, Platón expresó su decepción ante una "investigación de la naturaleza" que sólo aducía causas de carácter meramente mecánico y que, por tanto, en su opinión, no merecían la denominación (*Fed.* 99b) de verdaderas causas, porque no proporcionaban una auténtica explicación del ser de las cosas. El agua, el éter y este tipo de elementos puramente materiales no debían considerarse causas, sino

en todo caso únicamente condiciones necesarias de la acción causal. Sin embargo, en el *Timeo*, Platón trató con detenimiento de todas esas cuestiones cosmológicas y, en cierto modo, amplió su concepto de causa, porque ahora concedió a estos factores el carácter de “concausas” o “causas auxiliares” (*synaitia*, *Tim.* 46c-d, 68e, 76d). En el fondo su planteamiento es el mismo, porque en el *Timeo* Platón reivindica una vez más la necesidad de fundar en la teleología de la inteligencia los verdaderos resortes de la acción causal. Esos mecanismos materiales no son sino “concausas de las que se sirve el Dios como auxiliares para llevar a término la idea de lo mejor en la medida de lo posible” (46c-d). La mayoría, dice Timeo, piensa que el frío y el calor y otras cosas que obran efectos semejantes son causas y no meramente condiciones auxiliares de la acción causal, pero no se dan cuenta de que tales potencias “están desprovistas de razón e inteligencia” (46d), que sólo pueden existir en un alma, pero no en el fuego, el agua, el aire o la tierra.

Platón establece, pues, una distinción entre dos tipos de causas (46e): hay mecanismos materiales o “visibles” (46d) que carecen de inteligencia y, en consecuencia, no pueden actuar por la representación de fines. Estos “son movidos por otros y ellos mismos mueven otras cosas por necesidad” (46e), lo cual significa que no poseen una fuente autónoma de movimiento y, por tanto, se limitan a transmitir un efecto que no se ha originado en ellos. Su carácter necesario significa que en esta acción causal no hay elección, sino mera transmisión mecánica del movimiento: “las causas que están desprovistas de razón producen en toda ocasión lo que resulta al azar y sin orden” (46e). Con este tipo de causas estamos en los dominios de lo que Platón llamó en el *Timeo* el orden de la Necesidad (*Anágkē*), interpretado de muy diversas maneras (cf. Vallejo, 1996: 96-99), pero que, a nuestro juicio, representa simplemente las concatenaciones puramente mecánicas en las que no está presente la finalidad. Por eso Platón la distingue como un tipo específico de causa y la llama “errante” (*planō ménē aitia*, 48a), no porque sea imprevisible o caótica, sino en el sentido de que sus resultados no responden a intenciones racionales.

En segundo lugar, están las causas “que obran lo bello y lo bueno por medio de la inteligencia” (46e). Estas no pueden limitarse a transmitir el movimiento, porque la causalidad teleológica exige una fuente autónoma que pueda actuar por sí misma, siguiendo un plan racional. La tesis fundamental de la cosmología platónica es que el orden no puede ser un resultado azaroso de la causalidad mecánica sino una obra de la razón. Pero para ello se exige que existan causas que tengan en sí mismas la fuente de su propio movimiento, de manera que el principio último de las series causales no puede ser, como creía la filosofía de la naturaleza, de carácter material, sino de orden anímico-intelectivo. Algunos intérpretes, a nuestro juicio, sin razón (cf. *Tim.* 37b 5), han dudado de que el concepto de alma como “lo que se mueve a sí mismo” esté presente en el *Timeo*, pero esta doctrina es esencial para poder sostener la distinción entre los dos tipos de causas que hemos examinado. De hecho, Platón la defiende claramente en el *Fedro* (245c-d) y en *Las Leyes* (895e-896b), donde el alma aparece como principio del movimiento, desempeñando en este sentido el mismo papel que Aristóteles otorgará al Primer Motor Inmóvil. En estas dos obras Platón formula los principios con los que se construirá posteriormente el argumento cosmológico para la demostración de la existencia de Dios. Efectivamente, la imposibilidad de una serie infinita en el orden de las cosas que son movidas por otras conduce en *Las Leyes* (X 894e) a afirmar que debe existir una prime-

ra causa del movimiento que no sea movida por otra. Tanto en esta obra (X 896a) como en el *Fedro* (245d), “el principio del movimiento (*archē kinēseōs*) es lo que se mueve a sí mismo”. Pero lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma (*Leyes* X 896a). En esto consiste precisamente “la realidad y la definición de alma” (*Fedro* 245e), mientras que “el cuerpo inanimado es todo aquel al que le viene el movimiento de fuera”.

Con esta noción, que Aristóteles rechazará posteriormente, de un principio del movimiento cuya esencia consiste en moverse a sí mismo, Platón hace una importante corrección del esquema cosmogónico que había estado vigente en el pensamiento griego desde Hesíodo en adelante. Efectivamente, una característica común de los procesos cosmogónicos que encontramos en la filosofía griega de la naturaleza es que el principio es concebido como una realidad objetiva que se desarrolla según sus propias leyes internas, sin intervención de ninguna divinidad exterior. Pero como este principio no es una realidad personal y está constituido por elementos materiales como el agua, la tierra, el fuego o el aire, el proceso adquiere un carácter necesario, sin intervención de causas teleológicas, ya que la razón, o incluso la misma divinidad en el pensamiento mitológico, aparecen como productos generados por fuerzas o entidades que son anteriores a ellos. Ahora, por el contrario, se otorga al movimiento del alma carácter de principio, puesto que todos los demás, al ser causados por otro, dependen en última instancia del movimiento que se mueve a sí mismo. Los demás procesos cosmogónicos invocados por la antigua filosofía de la naturaleza, como la separación o la mezcla, y lo derivado de ellos, como el frío y el calor o el resto de los opuestos (*Leyes* X, 897a), aparecen ahora como “movimientos secundarios” y, en su carácter de principio, deben ser sustituidos por “los movimientos primarios” del alma (X 896e-897a). Esta reformulación del planteamiento cosmológico lleva consigo indudables consecuencias políticas, como se pone de manifiesto en el siguiente texto de *Las Leyes* (X 892b):

El juicio, el cuidado, la inteligencia, el arte y la ley serían pues anteriores a lo duro y lo blando y a lo pesado y lo ligero; y, por tanto, las obras y acciones más grandes y primeras serían las del arte, precisamente por su carácter de principio, mientras que las de la naturaleza y la naturaleza [en sí misma], a la que no denominan correctamente [aquellos sabios] con esta palabra, serían posteriores y tendrán su principio en el arte y la inteligencia.

Platón necesitaba invertir la cosmología de los presocráticos, basada en principios materiales y causas mecánicas, para mostrar que sólo cuando lo inteligible y lo racional tengan carácter de principio en la filosofía natural quedarían debidamente justificados los conceptos morales y políticos en los que se basa la convivencia humana. Con la idea de alma como principio de todos los movimientos cósmicos, la *physis* se convierte en una obra de arte debida a la razón, y el *nómos*, en lugar de ser un orden artificial creado por el hombre en contra de la naturaleza, se transforma en un producto de la misma inteligencia en la que está fundado el orden natural.

Ésta es la perspectiva desde la que Platón contempla su cosmología. Después de distinguir en el *Timeo*, como hemos visto, los dos tipos de causalidad y sostener que “el *kósmos* se engendró por una conjunción de necesidad e inteligencia”, a Platón no le cabe duda de que la acción teleológica ha debido triunfar sobre los procesos mecánicos que

son ajenos a cualquier finalidad racional. La existencia de un mundo ordenado significa que “la inteligencia prevaleció sobre la necesidad al convencerla para que la mayor parte de las cosas que se generan se llevaran a cabo de la mejor manera posible” (48a). Sin embargo, no hay que olvidar que no se trata de un esquema creacionista y, por tanto, la acción ordenadora de la inteligencia divina tiene un límite en esos otros factores independientes de ella. Por consiguiente, éstos pueden ser orientados en un sentido determinado, pero no completamente suprimidos.

El esquema causal parece haberse clarificado más en las últimas obras de Platón. En diálogos anteriores se insistía sobre todo en las ideas como causa formal del devenir, de manera que las cosas eran bellas por la presencia en ellas de la Forma de lo Bello y así sucesivamente. Ahora las Formas siguen presentes como el modelo eterno contemplado por el artífice (29a), pero se ponen de manifiesto al menos otros dos factores: en primer lugar, se destaca la figura del hacedor como “la causa del devenir” (*Timeo* 28a, *Filebo* 26e-27b) que proyecta el modelo en la imagen creada a partir de éste. El Demiurgo, que significa en griego artesano o productor, es “el padre o artífice del mundo” (29a, 37c) que encarna la razón teleológica. Algunos han visto en él una figura meramente mítica, entre otras razones porque la creación del mundo ha sido interpretada como un mero instrumento pedagógico del que se valió Platón para exponer la constitución del mundo. Sin embargo, el *Timeo* insiste en el carácter generado del cosmos (28b) y en que es obra de un artífice bueno que deseaba que el mundo fuera tan semejante a él como fuera posible (29e). Platón dice que es tarea ardua “descubrir al hacedor y padre del universo y que, una vez descubierto, es imposible explicarlo a todos” (28c). De hecho, la obra nos ofrece muy pocos detalles sobre él, pero, como hemos anticipado, no se trata de un creador omnipotente, ya que, “antes de la génesis del mundo” existían tres factores que son independientes de él, “el ser, el espacio y el devenir” (52d). Por esta razón, su acción sobre el cosmos no puede ser creadora sino ordenadora. Consiste en hacerse cargo del “mundo, que carecía de reposo y se movía sin armonía y desordenadamente” y “conducirlo del desorden al orden” (30a). Esto impone límites a la acción del Demiurgo, que sólo puede evitar el mal “en la medida de lo posible” (30a), y, en consecuencia, Platón utiliza la metáfora de “la persuasión de la necesidad”, dando a entender que no se trata de una voluntad omnipotente, sino de una acción mediadora, en la que la inteligencia obra orientando teleológicamente unos factores que son independientes de ella. En el *Filebo* (30c) se habla del Demiurgo en los mismos términos como “una causa no desprovista de importancia que ordena y armoniza años, estaciones y meses, denominada muy justamente sabiduría e inteligencia”.

Además del Demiurgo, el esquema causal de Platón se enriquece, en segundo lugar, con la presencia del espacio (*chōra*, 52a y ss.), concebido como “nodriza o receptáculo del devenir” (51a, 52d). Éste aporta una sede o lugar en donde aparecen las cosas creadas en los procesos de generación cosmológica, las cuales por sí mismas carecen de toda estabilidad y consistencia ontológica. Con este concepto Platón establece una mediación entre los dos mundos, es decir, entre “lo que deviene siempre y nunca es” y “lo que es siempre y nunca deviene” (27d-28a), porque el espacio es eterno como el mundo inteligible, pero, a diferencia de éste, es un componente del mundo sensible. Su carácter intermedio desde un punto de vista ontológico se revela, por otra parte, gnoseológicamente, ya que el receptáculo es “aprehendido por medio de un razonamiento bastardo

sin intervención de los sentidos” (52b). A nuestro entender, esto significa que para conocerlo debemos arrancar de lo sensible y remontarnos más allá de ello, porque se trata de una realidad “que participa de lo inteligible” (51b) y que, a diferencia del carácter efímero y cambiante que tiene lo generado, es eterna e inmutable. Pero es “un factor en el mundo visible” (Cornford, 1937: 193), aunque sea una realidad imperceptible. El receptáculo carece de forma para poder recibir “las imitaciones de los seres eternos” a los que ha de prestar el lugar donde han de aparecer. Al constituir “aquello que confiere una base a todo lo que tiene génesis” (52b), parece tentador compararlo con la materia de Aristóteles. Pero Platón afirma explícitamente que no es aquello de lo que están hechas las cosas (51a), sino “el lugar y el espacio” que ocupa todo lo que es en el mundo sensible. Tampoco puede ser concebido como mero espacio vacío, ya que el *Timeo* niega repetidamente la existencia del vacío (58a, 59a, 79c) y el receptáculo está dotado de movimientos propios que carecían de toda razón y medida (52e-53a) antes de la acción ordenadora del Demiurgo. Olvidándose de éste último por un momento, en una recapitulación que resulta muy ilustradora, Platón dice que en el análisis del devenir hay que tener presentes tres factores: el hijo, que es “lo que se engendra”, la madre o receptáculo, que es “aquello en lo que se engendra”, y finalmente el padre, que es el modelo, constituido por las Formas, como “aquello a semejanza de lo cual se engendra” (*Tim.* 50d).

6.5.2. El Alma del Mundo y los movimientos astronómicos

Una vez analizados los diversos elementos que intervienen en la generación (el Demiurgo o causa del devenir, el modelo de su acción ordenadora, que son las Formas, el espacio y, finalmente, lo generado en sí mismo), debemos prestar atención a los resultados de la acción configuradora que dio lugar al cosmos. El mundo debe ser concebido como un gran organismo viviente, dotado de alma y cuerpo. Tanto en el *Timeo* (38e-39a, 40a y ss.), como en el *Filebo* (30a-c) y *Las Leyes* (899b), Platón atribuye la regularidad de los movimientos astronómicos a la existencia del alma. El mundo no es para Platón una máquina, sino un todo cuya regularidad y armonía demuestra no sólo que se trata de una obra de la razón, sino que está dotado de un alma responsable de sus movimientos ordenados. El Demiurgo confirió al mundo el movimiento que es “más propio de la inteligencia y la razón” (*Tim.* 34a; cf. *Leyes* X 897c), es decir, un movimiento en círculo del universo en torno a su propio eje, sin desplazamiento de lugar. El movimiento circular y uniforme es para Platón la imagen más perfecta de la inteligencia, a diferencia del que comporta cambios y sucede sin orden ni proporción. El padre del universo quería que fuera tan semejante como fuera posible al “ser viviente ideal” (37d), pero como la eternidad del modelo no podía otorgarse a lo generado, ordenó el mundo de tal modo que fuera “una imagen móvil de la eternidad” (37d). El creador pretendió imitar la “eternidad que permanece en lo uno”, y para ello ordenó los movimientos astronómicos que constituyen el fundamento del tiempo, que es definido precisamente como “una imagen eterna que se mueve en concordancia numérica” (37d).

Con tal finalidad creó el alma del mundo utilizando tres ingredientes: el ser, lo mismo y lo otro, pero como ésta tenía que desempeñar un papel intermedio entre el mundo sensible y el inteligible, el Demiurgo en cada uno de estos tres componentes mezcló

elementos indivisibles (o inteligibles) y divisibles (o sensibles). Aunque se trata de una cuestión discutida, algunos han visto en las proporciones matemáticas utilizadas en su composición una alusión a la armonía musical, con lo cual Platón se habría hecho eco de la doctrina pitagórica de la armonía de las esferas, según la cual, los astros producían en sus movimientos consonancias musicales. En cualquier caso, el Alma del mundo está constituida por dos círculos, a los cuales Platón atribuye funciones cognoscitivas y astronómicas: el Demiurgo dividió en dos la mezcla elaborada, las cruzó en forma de X y las dobló en círculos uniendo los extremos de cada una. El primero, el Círculo de lo Mismo, tiene un carácter exterior y representa el ecuador sideral, de manera que su giro lateral explica el movimiento diario de todo el universo del este al oeste, arrastrando consigo todos los demás cuerpos astronómicos que contiene. Por el contrario, el Círculo de lo Otro correspondería a la eclíptica, en la que tiene lugar el movimiento del Sol en el transcurso de un año. El Demiurgo divide este círculo en otros siete, que representan los movimientos de los siete planetas entonces conocidos (la Luna, el Sol, Venus, Mercurio, Marte, Júpiter y Saturno). Los detalles del sistema han sido objeto de diversas controversias (cf. Vallejo, 1996: 111 y ss.). Sin embargo, el sentido de todo ello parece claro si tenemos en cuenta la noticia de que Platón había propuesto en la Academia el problema de explicar los movimientos aparentes y “errantes” de los planetas en términos de movimientos uniformes y circulares (*Tim.* 36c, *Leyes*, X 898a), que corresponderían aquí al Círculo de lo Mismo y de lo Otro. Por otra parte, a estos círculos se les atribuyen también funciones cognitivas: el Círculo de lo Otro (37b) se aplica al conocimiento de lo sensible y proporciona en relación con este ámbito creencias estables y verdaderas, mientras que el Círculo de lo Mismo interviene en el conocimiento de objetos puramente racionales, produciendo la inteligencia y el saber.

Aparte de estos movimientos astronómicos globales debidos al Alma del mundo, algunos especialistas han supuesto que los planetas estarían dotados de un movimiento propio que explicaría las diferencias de velocidad entre ellos (Cornford, 1937: 82 y ss.). A este efecto hay que recordar que Platón los considera como seres vivos y divinos (*Tim.*, 38e). Igual que la Tierra y las estrellas, están dotados de cuerpo y de alma, la cual es, como hemos visto, fuente y principio de movimiento. En este sentido, las estrellas fijas, además de moverse con el Círculo de lo Mismo, están dotadas de un movimiento propio “uniforme en el mismo lugar, para que cada una piense lo mismo acerca de las mismas cosas” (40a-b). En definitiva, se trata de un mundo ordenado por la inteligencia, en el que el hombre, al contemplar el espectáculo del tiempo, podía participar del número (39b) y reproducir en su interior el cosmos que el Demiurgo había creado como un dios feliz.

6.5.3. Crítica a la filosofía de la naturaleza de Platón

Los Elementos

Por lo que se refiere al cuerpo del universo, también aquí se ha de ver la acción ordenadora de la inteligencia divina. Sin su intervención, el mundo estaría en la condición “en que se halla todo cuando Dios está ausente” (53b), de manera que estaría falto de “razón y medida” (53a) y, en estas circunstancias, no habría más que “algunas huellas”

(53b) de los elementos que habían desempeñado tan notable papel en la filosofía de los presocráticos. El Demiurgo actuó, pues, ordenando el mundo y lo hizo por medio de “formas y números” (53b). Con la teoría de la constitución de la materia que Platón defiende en el *Timeo*, se transforma el concepto de elemento vigente hasta entonces, ya que acepta los cuatro elementos tradicionales (fuego, aire, agua y tierra), pero rigurosamente hablando no los considera verdaderos principios del universo. La palabra *stoicheion* (elemento) designaba originalmente las letras o sonidos elementales de una lengua, de aquí que se utilizara para designar aquellas sustancias naturales que constituyan lo primero de lo cual se componen el resto de las cosas. En la tradición eleática, los elementos heredaron el carácter ingenerado e indestructible del ser de Parménides y, por esta razón, Empédocles (cf. fr. 17), negaba que pudieran transformarse unos en otros.

Platón introduce dos modificaciones fundamentales. En primer lugar, no está dispuesto a aceptar que entidades materiales tengan el carácter de principio, porque eso condicionaría la evolución cosmogónica como un proceso meramente mecánico en el que la acción de la inteligencia sería algo derivado y posterior. En consecuencia, les niega a estas cuatro sustancias el carácter de principio (*archê*, 48b) y, sirviéndose del símil lingüístico, afirma que no son elementos, ni siquiera sílabas (48b-c). Efectivamente, identifica las cuatro sustancias con sólidos regulares: (a) el agua con el icosaedro, el aire con el octaedro, el fuego con el tetraedro y la tierra con el cubo. Pero estos sólidos geométricos, a su vez, están formados por superficies (b), constituidas por triángulos equiláteros, en los tres primeros, y por cuadrados, en el caso del cubo. Por su parte, las superficies de estos cuerpos, que serían las “sílabas” con las que se construye el discurso cosmológico de los elementos, se descomponen igualmente en otras superficies elementales (c): cada triángulo equilátero en seis triángulos escalenos y los cuadrados en cuatro triángulos isósceles (53c y ss.), de manera que los verdaderos elementos no son para Platón las cuatro sustancias de la tradición sino estos dos tipos de triángulos. Esto supone que la cosmología no concede el carácter de principio a entidades materiales: lo primero en un mundo ordenado no es el fuego, el agua, la tierra y el aire sino “las formas y números” (53b) con las que Dios los configuró.

El otro punto en el que Platón se aleja, en este caso parcialmente, de la teoría tradicional es que admite la transformación de unos elementos en otros en el caso de los tres (agua, aire, fuego) que comparten un fundamento común (el triángulo escaleno). Esto le valdrá las críticas de Aristóteles en cuya teoría de la materia son admisibles los cambios de todos entre sí (*Acerca del Cielo* III, 6, 304b23 y ss.; *Acerca de la Gen. y Cor.* II 4, 331a12 y ss.). Algunos especialistas se han preguntado qué es lo que encierran estas superficies geométricas. Si antes de la ordenación del mundo, existían ya “algunas huellas” de las mencionadas sustancias, eso quiere decir una vez más que el Demiurgo no crea de la nada sino que su acción consiste en delimitar y configurar un mundo de potencias y cualidades materiales indeterminadas que parecen existir independientemente de su acción configuradora. Ello estaría de acuerdo, por otra parte, con el cuádruple análisis de la generación que se propone en el *Filebo* (23c y ss.) donde, además de lo generado y de la causa del devenir, figuran el límite y lo indeterminado como componentes del universo, que se engendra, como “las estaciones y todas las cosas hermosas” precisamente por “la mezcla de lo ilimitado y lo que tiene límite” (26b). Por otra parte, Platón reservó el quinto sólido regular (el dodecaedro), que es el más próximo a la esfera, para el universo como totalidad (*Tim.* 55c).

6.6. La psicología

Una vez más hay que recordar al lector que Platón no escribió tratados sistemáticos sino diálogos, y en éstos el tema del alma es enfocado desde perspectivas diversas, no siempre coincidentes, lo cual da lugar a notables diferencias. Pero no podemos descartar que importantes divergencias en algunos puntos fundamentales relativos al alma, como en otros temas, sean debidos al hecho de que Platón cambió simplemente de punto de vista a lo largo de los cincuenta años en que desarrolló su carrera de escritor. Platón enfocó el tema del alma en los diálogos generalmente desde tres perspectivas que muchas veces se entrecruzan: (a) la relación entre la razón y las pasiones, (b) la inmortalidad y la gnoseología y (c) la cosmología.

6.6.1. La razón y las pasiones

En los diálogos iniciales, destaca la visión del alma que Platón había heredado de la práctica socrática del discurso protréptico. Estos discursos tenían como finalidad despertar la conciencia y alentar en el interlocutor una reflexión sobre los verdaderos valores de la existencia humana, bajo la máxima de que “una vida sin examen no es digna de ser vivida por el hombre” (*Apología* 38a). La exhortación socrática se basa en la idea de que el alma constituye el verdadero ser del hombre y en la convicción de que en ella residen los auténticos valores humanos (*Apol.* 30a-b, 36c). Sócrates reprochaba a sus conciudadanos que se preocuparan del cuerpo, la riqueza o la fama y de que no “les importara ni se preocuparan de la razón y la verdad y de cómo [lograr que] el alma sea lo mejor posible” (*Apol.* 29e). Este discurso de exhortación moral pone de manifiesto que el alma para Sócrates era fundamentalmente razón. Esto explica que se convierta en el centro de la vida humana y que Platón adopte, sobre todo en los primeros diálogos, una actitud claramente intelectualista. Por lo que se refiere al primer punto, Sócrates interpretó el precepto delfico (“conócete a ti mismo”) como conocimiento del alma (*Alcibíades I* 130a) en la creencia de que ésta expresaba el ser auténtico del hombre. El “cuidado del alma” era uno de los lemas fundamentales de su pensamiento (*Apol.* 29d, 30b), porque Sócrates pensaba que “todos los males y bienes que le suceden al cuerpo y al hombre en su integridad provienen del alma” (*Cármides* 156e).

Ahora bien, el papel que corresponde a la razón en ello es determinante. En el modelo de discurso protréptico que Platón construye en el *Eutidemo* (280d-282d) se pone de manifiesto que, de acuerdo con las premisas socráticas, nada era un bien en sí para el hombre a excepción del conocimiento, porque las demás cosas que llamamos bienes, como la salud, la belleza o la riqueza pueden traer aparejadas la felicidad o la desgracia según el uso que hagamos de ellas y, por tanto, no pueden considerarse bienes en sí mismas. Sin embargo, la ciencia (*epistēmē*) y la sabiduría (*sophia*, *Eutidemo* 281b) son las que permiten el recto uso de las cosas que conduce a la felicidad. Se comprende, pues, que sólo ellas sean un bien en sí (281e) y que la razón (*phronēsis*) se convierta en el auténtico centro de la vida humana.

El *Alcibíades I* es un diálogo de autenticidad muy discutida, pero en él se defiende un punto de vista muy concordante con la concepción platónica del alma expuesta en

algunos diálogos iniciales, que parecen escritos indudablemente bajo la influencia de las creencias socráticas. En esta obra Sócrates afirma que si el alma quiere conocerse a sí misma debe contemplar aquella parte en que reside la virtud o función que le es propia y ésta no es otra que “la sabiduría”, porque “la parte más divina que hay en ella es el saber y la razón” (133b-c). Con estas premisas es comprensible el intelectualismo moral que aparece tan frecuentemente en los primeros diálogos. La virtud parece una tarea exclusivamente de la razón, porque ésta es la parte más importante que hay en el alma, de manera que el saber es condición necesaria y suficiente de la virtud (cf. *Gorg.* 460b). En una concepción del alma en la cual la razón aparece como su potencia fundamental la vida moral parece resolverse en una cuestión de ciencia e intelecto. Sócrates y Platón conocían el punto de vista del sentido común expresado por Eurípides en sus tragedias. En el *Hipólito* (380-382) Fedra dice que “sabemos y conocemos lo que es conveniente pero no lo ponemos en práctica, unos por pereza y otros por preferir el placer en lugar del bien”. Sin embargo, el intelectualismo socrático-platónico explica la experiencia de ser “dominado por el placer” (*Protágoras* 352e) como un mero error de perspectivas, es decir, como un error debido a la ignorancia de no saber que el placer no constituye el bien. Se trata de un error que podría disiparse con una ciencia (*epistēmē*, *Prot.* 357a) o “arte de la medida” (*metrētikē téchnē*), que habilitaría al sujeto para saber dónde se halla el bien, calculando el peso menor del placer del momento en relación con las conveniencias de otro curso de acción.

En este análisis, que ignora los conflictos entre motivaciones contrarias, hay dos creencias que nos ayudan a comprender los términos aparentemente simplistas en los que se formula la vida moral. En primer lugar, detrás de ello hay toda una metafísica de la voluntad (Jaeger, 1972: 448-449), porque “no cabe en la naturaleza humana querer dirigirse a lo que se cree un mal en lugar de [elegir] el bien” (358c-d). La afirmación socrática de que “nadie yerra voluntariamente” (*Prot.* 345d, 358c) se basa en la creencia de que el hombre siempre actúa *sub specie boni*, porque es una ley de su voluntad que ésta desee el bien y su error depende sólo de confundir lo que es malo con lo que cree bueno. Pero, en segundo lugar, hay aquí una concepción del alma en la que se otorga a la razón un papel tan dominante que, por un momento, se olvida completamente la fuerza de las pasiones, cuyo poder sobre la existencia humana tiene tan presente Eurípides. El Sócrates de los diálogos platónicos conoce esta tesis y sabe que para la mayoría la ciencia no es “poderosa ni soberana ni regidora” (352d), pero no la comparte, porque cree firmemente en la razón como fuerza imperante que expresa aquello en lo que consiste la esencia del alma: “si uno conoce el bien y el mal, no se deja dominar por nada para hacer otras cosas que las que la ciencia le exige” (*Prot.* 352c). La concepción platónica del alma en los llamados diálogos socráticos está dominada por la creencia de que la “razón es suficiente para la salvación del hombre” (352c).

Al describir a Sócrates como un auténtico héroe de la vida moral, Platón debió postergar otras fuerzas a las que prestaría más atención en diálogos posteriores. Pero esto no significa que se ignore, en estas obras iniciales, la presencia que tienen en la vida humana otros factores distintos de la razón. En el *Gorgias* Platón es muy consciente de ellos y habla con gran preocupación de “aquella parte del alma en la que están las pasiones” (493a). Seguramente no hay todavía en esta obra el análisis pormenorizado de las pasiones que dará lugar en obras posteriores a la teoría tripartita, pero ya se anticipan algunos

rasgos notables que llevará consigo esa parte del alma que es tan distinta de la razón. Primeramente, Platón está convencido del carácter irrefrenable de las pasiones y ve en ellas una amenaza para el orden interior del alma en el que consiste la justicia y la moderación (504d). Para Calicles, con quien Sócrates se enfrenta en el *Gorgias*, el bien es el placer (495d) y se halla precisamente en la satisfacción de los deseos (491e-492c). Por ello su ideal humano consiste en despreciar los valores morales tradicionales, que predicen la moderación, y permitir que las pasiones se hagan tan grandes como sea posible (492c-494b). En su concepción de la naturaleza humana y su ideal hedonista, que ve en el placer el fin de la vida humana, la razón tiene un valor meramente instrumental, porque su función consiste en estar al servicio de los deseos y tener valor para satisfacerlos (491e). Sin embargo, Platón defiende otra idea de la razón, porque, desde el momento en que no puede aceptarse la identidad entre el placer y el bien (495d-497a; 506c), le corresponde a ella la tarea trascendental de poner un límite a las pasiones y lograr así el orden y la buena disposición (*táxis kai kósmos*, 504a y ss.) en la que consiste la salud del alma. Platón construye así sus primeros argumentos contra el hedonismo al sostener que quien se pone al servicio de las pasiones se convierte en un desgraciado, puesto que, debido al carácter insaciable de éstas, su vida consistiría en un tormento parecido al de aquellos que han sido condenados en el Hades a llenar un tonel agujereado (493b-c). Por el contrario, “el que obra bien es feliz y afortunado” (507c), porque ha respetado el límite en el que consiste el equilibrio que hace posible el orden interior de la vida anímica.

Por otra parte, a Platón le preocupaban también estos factores pasionales por su trascendencia política. Un hombre de Sicilia o de Italia, en un juego de palabras, dice Sócrates (493a), llamó a esta parte pasional del alma “tonel” (*píthos*) a causa de su carácter fácilmente persuadible (*dià tò píthanón te kai peistikón*). Ahí está la clave político-moral de su análisis de lo irracional, porque Platón comprendió que el régimen demagógico ateniense había labrado su propia destrucción por cultivar, a expensas de la razón, todas estas pasiones irrefrenables. Su condena de aquellos políticos del Imperio ateniense se debe precisamente a que no supieron “transformar esas pasiones y no ceder ante ellas, persuadiendo o forzando a los ciudadanos a aquello que los hubiera hecho mejores” (517b).

Si en diálogos como el *Gorgias*, tiende a hablarse del alma como una realidad compleja cuyo orden consiste en la existencia de un equilibrio entre las partes y en unos límites determinados por la razón, en el *Fedón* el alma parece contemplarse como una realidad puramente racional que ha de combatir con deseos y elementos pasionales que se atribuyen al cuerpo. El *Fedón* está interesado sobre todo en subrayar la inmortalidad del alma y en garantizar su independencia sustancial frente al cuerpo, de manera que la diferencia con el *Gorgias* puede ser debida a este cambio de perspectiva. Ahora, desde luego, los deseos y las pasiones se atribuyen al cuerpo (*Fed.* 66c). Hay, por tanto, una cierta incertidumbre respecto a la naturaleza del alma en este punto: en diálogos como el *Gorgias* se acepta la existencia en el alma de factores distintos de la razón y esta tendencia se consolidará en los diálogos de madurez (*República*, *Fedro*, *Timeo*) con la teoría tripartita, pero en otras obras como el *Fedón* se defiende su carácter puramente racional.

Esta oscilación se pone de manifiesto en el comentario que Platón hace de un mismo texto de Homero (*Odisea* XX 18), que es interpretado de diversas maneras en distintos diálogos. Se trata de la respuesta que da Ulises a las protestas de su corazón por

sus tenebrosos pensamientos: “aguántalo, corazón”, le dice, “porque algo más vergonzoso ya entonces aguantaste”. En el *Fedón* (94d) este episodio se interpreta como un diálogo que tiene el alma con “los deseos, la cólera y los temores, como si ella fuera diferente” (94d) de ellos, mientras que en la *República* (IV 441b) la intervención de Ulises se entiende como si se tratara de una reflexión, dentro del alma, entre la razón y el elemento colérico que también forma parte de ella. Por otro lado, esta incertidumbre sobre la naturaleza del alma puede comprobarse incluso dentro de unos mismos diálogos. Por ejemplo, en la *República* Platón defiende, como vamos a ver, su carácter tripartito, pero también dice aquí (X 611b-c) que para saber cómo es en verdad no hay que considerarla tal y como se halla en su existencia terrena, “maltratada por su comunidad con el cuerpo”, sino que hay que mirar “a su amor por el saber” (611e), ya que entonces la veremos “como algo que es afín a lo divino, a lo inmortal y a lo que es siempre”.

En el *Fedón*, al ser un diálogo centrado en la inmortalidad, interesaba subrayar la independencia del alma respecto a todo lo corporal, ya que Simmias había hecho alusión a una teoría según la cual el alma no es más que “una combinación y armonía” (86b) que resulta de elementos puramente corporales, como lo caliente y lo frío o lo seco y lo húmedo. Así pues, había que resaltar el carácter racional del alma, capaz de oponerse a lo corporal y controlarlo (94c-d), y su “ semejanza con lo divino, inmortal, inteligible, homogéneo, indisoluble y que siempre se mantiene idéntico a sí mismo” (80b). Pero, paradójicamente, en un diálogo como éste, que hace hincapié en el carácter racional del alma y su afinidad con lo inteligible, no se olvida tampoco la otra perspectiva, porque Platón siempre tiene en cuenta la presencia de lo irracional. En esta obra se dice que, después de la muerte, a pesar de haberse separado del cuerpo, si han sido condescendientes con los deseos de éste durante su existencia terrena, hay almas que se sienten arrastradas a lo sensible (81b-d) y buscan cuerpos en los que refugiarse. Se trata de almas que “no se han liberado con pureza [del cuerpo] sino que participan de lo visible” (81d), lo cual significa que, después de todo, también en el *Fedón* los deseos pueden adquirir en el alma carta de naturaleza y afincarse en ella como elementos que se adhieren a su ser.

Platón expone la teoría tripartita del alma en diversos diálogos, especialmente, en la *República*, el *Fedro* y el *Timeo*. En la primera de estas obras se toma en serio la realidad del conflicto psicológico y acepta, en consecuencia, que puede haber motivos diferentes dentro del alma que pugnan entre sí, como cuando siente un deseo irrefrenable de beber y hay algo que la contiene. Pero “una misma cosa no puede experimentar, ser ni hacer cosas contrarias a la vez, en un mismo sentido y respecto a lo mismo” (*Rep.*, IV, 436e-437a), de forma que, al aplicar esta curiosa formulación del principio de no contradicción en los dominios del alma, concluye que debe haber en ella al menos dos elementos distintos: uno, racional o calculador (*logistikón*), que niega la satisfacción del deseo, y otro, “irracional y concupiscible” (439d), que le lleva a demandar la satisfacción de los deseos corporales. Sin embargo, existe un tercer elemento, lo colérico o irascible (*thymós*), que en los conflictos con lo concupiscible, “se convierte en un aliado de la razón” en contra de los deseos (440b). Algunos intérpretes (p. ej., Robinson, 1970: 42) han sostenido que este elemento es introducido por la analogía del alma con las tres clases de las que se compone el estado. Sin embargo, aunque Platón reconoce este paralelismo (440e-441a, 580d, etc.), lo establece como un tercer factor, porque se trata de una parte del alma diferente de lo racional, que aparece en ella en la niñez antes incluso del desa-

rollo de sus facultades racionales (441a). Pero tampoco puede identificarse con la otra parte irracional, porque lo colérico “cuando no ha sido corrompido por una mala educación”, es capaz de luchar en defensa de “lo que le parece justo, padeciendo hambre y frío y otros padecimientos similares” (440c). Esto pone de manifiesto su independencia frente a lo concupiscible y su capacidad para combatir contra esta parte cuando se rebela contra lo establecido por la razón.

Las tres especies, partes o clases de alma, como Platón las llama indiferentemente, se caracterizan por la existencia de “placeres” y “deseos” (580d) propios de cada una. El alma apetitiva es “amante del lucro”, porque ve en el dinero el medio para satisfacer sus apetitos dominantes (de comida, bebida o sexo, 580e). La parte colérica es “ambiciosa” y “amante de honores” y sus anhelos consisten en “dominar, vencer y alcanzar renombre” (581a-b), mientras que la parte racional se caracteriza por su tendencia al conocimiento de la verdad. Según predomine uno u otro de estas tres especies de deseos, tendremos los “tres géneros” de hombres correspondientes: el amante del lucro, el ambicioso, y el filósofo o amante del saber, con las implicaciones políticas subsiguientes para la constitución del estado, como tendremos oportunidad de ver.

En el *Fedro* (246a-247b) la tripartición del alma aparece expuesta de manera alegórica en el mito del carro alado. El alma es comparada con un carro que tiene dos caballos y un auriga. Aunque Platón no explica la correspondencia con la teoría tripartita, parece claro que el auriga representa la razón, mientras que el caballo blanco, “bueno y bello”, hace referencia al elemento colérico, ya que se dice de él que es “amante del honor” (253d). El caballo negro “participa de la maldad” (247b) y representa la existencia de los deseos concupiscibles. En relación con las cuestiones que venimos examinando, merecen destacarse en la exposición del *Fedro* dos puntos. El primero de ellos se refiere a la constitución misma del alma. Hasta ahora hemos visto que la tripartición, especialmente en la *República*, es explicada como una consecuencia de la encarnación. Sin embargo, el mito del carro alado describe la composición del alma antes de la encarnación. Platón narra el viaje del alma en compañía de los dioses durante el cual puede contemplar las Formas inteligibles que se hallan en el “lugar supraceléstico” (247c y ss.). En los giros que el alma da acompañando a los dioses, “la contemplación del ser”, que tiene lugar en la “llanura de la Verdad”, alimenta “la parte mejor del alma” y permite que se nutra “la naturaleza del ala” que la hace ligera (248b-c). Con ello Platón alude sin duda a los valores que alientan en el hombre un sentido de trascendencia frente a los intereses y pasiones que lo degradan moralmente. Mientras la razón los tiene a la vista, se salva de la caída, pero no todo en el alma es racionalidad, ya que el caballo, “que participa de la maldad”, hace difícil la conducción del auriga y “arrastra [al alma] a tierra” (247b).

Esto muestra que en su concepción del alma convergen motivaciones diferentes: de un lado, la herencia del intelectualismo socrático tiende a contemplarla como una entidad meramente racional, pero Platón también experimentó la influencia de la tradición órfico-pitagórica (Dodds, 1980: 197) y ésta veía el alma como una naturaleza caída, alojada en un cuerpo (*sôma*) o tumba (*sêma*, *Gorg.* 493a) que le impedía reintegrarse a su patria divina. Si el alma fuera sólo razón, no se podría comprender su abandono de una patria celeste en la que podría dedicarse a la contemplación de la verdad. En consecuencia, lo que muestra el mito del carro alado es que Platón tuvo que admitir que el alma huma-

na contiene elementos diferentes de lo puramente racional que justifiquen su caída (Guthrie, 1955:14).

El otro aspecto al que nos referíamos, es la relación positiva que el *Fedro* establece entre razón y pasiones. En otros diálogos, como el *Fedón* (cf. 63e-68b), esta relación se veía sobre todo en términos negativos: la filosofía se consideraba como ejercicio de la muerte, porque la vida consiste para el filósofo en un entrenamiento continuo gracias al cual el alma se separa del cuerpo (67d). En los términos en los que el *Fedón* presenta la cuestión, el filósofo sólo puede alcanzar el conocimiento de la verdad “sirviéndose del razonamiento puro” (66a), pero para ello tiene que huir del engaño de los sentidos (65b) y renunciar a unos deseos y pasiones que aparecen como insensatez y extravío (67a). Ahora, sin embargo, en la teoría platónica del amor que expone el *Fedro*, la relación entre la razón y la sensibilidad se presenta a otra luz. El carácter privilegiado de la Belleza consiste precisamente en que, a diferencia de lo que ocurre con otras Formas, existen de ella imágenes sensibles que se producen en un rostro o en un cuerpo humano (251a), de manera que el enamorado, al verlos, “recuerda la verdadera Belleza” (249d) que contempló en el mundo inteligible. El amor, a partir de la sensibilidad e incluso del deseo sexual, se convierte así, como aparece de hecho en el *Banquete* (202a y ss.), en una especie de intermediario entre lo sensible y lo inteligible y entre lo humano y lo divino, en virtud del cual “el todo queda unido consigo mismo” (202e). En esta última obra, el amor es un deseo que en sus primeras manifestaciones tiene por objeto un cuerpo bello, pero, si el enamorado es adecuadamente introducido en “los misterios del amor” (209e), recorrerá unas etapas que le conducirán a la Belleza en sí (211a-212a) y a un mundo trascendente de valores que hacen la vida “digna de ser vivida por el hombre” (211d).

En el *Timeo* (69c y ss.) Platón añade a las distinciones mencionadas una teoría de la localización de las partes o clases de alma. En esta ocasión se distingue una parte “inmortal”, constituida sólo por la razón y alojada en la cabeza, y otra “mortal”, situada en el tronco, pero a su vez subdividida en una parte “mejor” (lo colérico) y otra “peor” (lo concupiscible). Esta ubicación confirma, por otro lado, el papel de lo irascible como aliado de la razón, ya que esta parte queda alojada “entre el diafragma y el cuello”, “para que preste atención a la razón” (70a) y pueda obligar a lo concupiscible, que se halla entre el diafragma y el vientre.

6.6.2. La inmortalidad

Platón se ha ocupado de la inmortalidad del alma en diversos diálogos (*Fedón*, *República*, *Fedro*) en los que ha expuesto argumentos de distinto valor. Ya hemos mencionado que en el *Fedón* la inmortalidad del alma va unida necesariamente a la teoría de las ideas y a la concepción del saber como reminiscencia. El fundamento en el que se basa el argumento es de carácter gnoseológico y se divide en dos partes. De la primera ya hemos tratado en la sección correspondiente a la teoría de las Formas en el *Fedón*. Si todo lo que aprehendemos en esta vida es a través de los sentidos y los contenidos inteligibles que posee el alma no proceden de ellos, éstos han debido ser adquiridos en un momento anterior en el que no estaba ligada al cuerpo. Pero esto es sólo la mitad (cf. *Fedón* 77c) de lo que hay que demostrar, porque con ello se prueba la preexistencia del alma y, por

tanto, su independencia frente al cuerpo, pero no su supervivencia después de la muerte. Para dar este paso Platón se pregunta qué clase de cosas puede experimentar la descomposición y cuál está libre de ella, para ver si el alma está entre unas u otras. La descomposición le sobreviene a lo que es compuesto por naturaleza, pero no a lo que no lo es (78c). A continuación, Platón relaciona estas dos características con los dos géneros de realidad que ha establecido: lo visible, que resulta accesible por medio de los sentidos, siempre sujeto a toda clase de variaciones, es multiforme y soluble (80b), mientras que lo invisible, que debe aprehenderse por medio del razonamiento, es inalterable, idéntico a sí mismo, uniforme e indisoluble. Pero estas categorías ontológicas están fundadas en distinciones epistemológicas establecidas “en relación con la naturaleza humana” (79b), es decir, “visible” e “invisible”, como géneros de realidad, son designadas así en virtud del sujeto que las conoce, por lo que Platón establece la semejanza del cuerpo con la realidad visible y la del alma con la realidad invisible e inmortal. De esta manera, aplica el principio, ya empleado por algunos filósofos presocráticos, según el cual lo semejante es conocido por lo semejante, y concluye que después de la muerte, lo que corresponde al alma no será disolverse y desaparecer sino marchar a un lugar en concordancia con su naturaleza, que sea “noble, puro e invisible”, para habitar junto a una divinidad “buena y sabia” (80d).

Otro de los argumentos que encontramos en el *Fedón* (102a-107b) está igualmente relacionado con la naturaleza de las ideas. Sócrates afirma que los contrarios, desde luego, no se admiten entre sí, pero también hay cosas, que sin ser contrarias a otra, no pueden aceptar la existencia de ésta, porque es contraria a la idea que se halla en ellas (109b). Sócrates pone como ejemplo el tres: las cosas que están dominadas por el tres, aun no siendo contrarias a lo par, no pueden aceptarlo, porque lo par es contrario a lo impar con lo cual está esencialmente unido lo que está vinculado al tres. Lo mismo ocurre con la nieve, que no puede seguir siendo nieve y aceptar el calor, puesto que es contrario al frío con el que está esencialmente unida (103c-d). Ahora bien, el alma está esencialmente vinculada a la vida, de manera que ella “no admitirá nunca lo contrario a lo que ella siempre comporta” (105d). Pero si no puede admitir la muerte, será inmortal. Se podría decir, sin embargo, que al igual que le ocurre a la nieve cuando recibe el calor, el alma perece y deja de ser alma al sobrevenirle la muerte (106b-c). A juicio de Sócrates, esto es así en el caso de la nieve o del tres, porque no son indestructibles y, en consecuencia, al recibir el calor o lo par dejan de ser lo que son, pero esto no ocurre con el alma, ya que, al ser inmortal, es también indestructible. El razonamiento identifica así lo inmortal, en el sentido de lo que no puede aceptar la muerte (y seguir siendo lo que es), con lo indestructible, que no puede dejar de ser. El mismo Platón dice que si no aceptamos tal identidad, haría falta otro razonamiento (106d). Pero, aparte de las deficiencias del argumento, al dar por sentado lo que pretende demostrar, lo interesante es que pone de manifiesto otro concepto distinto de alma, como principio de vida, a diferencia del argumento anterior, que la presentaba como principio del conocimiento intelectual.

En la *República* (609d-611a) Platón ensaya otro argumento en favor de la inmortalidad. En esta ocasión parte del principio de que hay para cada cosa un mal por naturaleza que la destruye y si esto no lo consigue, no la destruye ninguna otra cosa. Pero este es el caso del alma, porque los males que le son propios como la injusticia o la intemperancia, la envilecen pero no la aniquilan y si no lo consiguen los males que le son pro-

prios, no lo hará ninguna otra cosa. Para que no fuera así, habría que demostrar que el alma puede verse afectada por los males del cuerpo, como la fiebre o cualquier otra enfermedad (610d), pero Platón da por supuesto que el alma es independiente del cuerpo y transfiere la carga de la prueba a quien esté dispuesto a afirmar que los males del cuerpo le afectan a ella en la condición que le es propia. Pero esto no es evidente, ya que se entiende como mal propio del alma la injusticia y no se ve en qué medida pueden repercutir en ésta las deficiencias del cuerpo (610b). Con ello comprobamos una vez más que Platón ha construido su idea del alma a impulsos de sus reflexiones ético-políticas, sin deslindar adecuadamente el plano de su constitución natural y el de su comportamiento moral. Por otra parte, esto es evidente en la medida en que Platón vincula la cuestión de la inmortalidad, que es de naturaleza ontológica, con el problema moral y escatológico del destino del alma. La inmortalidad del alma sitúa la existencia en una dimensión trascendente, de tal manera que el esfuerzo moral ha de afrontarse teniendo a la vista no el corto período que dura la vida terrena sino “la totalidad del tiempo” (608d) a la que ella está destinada. Pero de esto trataremos en el capítulo dedicado a la ética.

6.6.3. El alma y la cosmología

En realidad, podemos comenzar este apartado sin solución de continuidad con el anterior, ya que en el *Fedro* (245c-246a) el argumento en favor de la inmortalidad revela la trascendencia cosmológica que tiene el alma en Platón. En este argumento aparece una variante del concepto de alma como principio de vida que ya hemos encontrado en el *Fedón*, porque ahora se dice que sólo es inmortal lo que se mueve a sí mismo (245c7) y esto no es otra cosa que “la realidad y el concepto mismo de alma” (245e). Por el contrario, para las cosas que son movidas por otra, “la cesación de movimiento” significa también “cesación de vida”. El significado cosmológico de la identificación del alma con lo que se mueve a sí mismo es evidente, porque se convierte así en “fuente y principio de movimiento” (245c) en el cosmos. La idea que subyace al argumento, aunque no se diga expresamente, es la imposibilidad de una serie infinita en el orden de las cosas que son movidas por otra, ya que Platón afirma que, sin la existencia de algo que se mueve a sí mismo, “no habría nada a partir de lo cual podrían generarse las cosas que se mueven” (245e). Ahora bien, al ser principio, el alma no puede ser una entidad generada. Su carácter de principio supone que es el origen de todas las cosas que se generan, mientras ella no se deriva de ninguna otra. Esto significa que en este argumento la inmortalidad o la condición imperecedera del alma va unida al carácter no generado que tiene como entidad que se mueve a sí misma.

En el *Timeo* y en *Las Leyes*, por el contrario, se sostiene que el alma es inmortal, pero generada. Ya hemos hablado de la generación del alma del mundo debida al Demiurgo y, por lo que se refiere al alma humana, el *Timeo* (69c) afirma que los seres divinos, creados por Dios, recibieron de éste “un principio inmortal de alma” con el encargo de utilizarlo en la creación de los seres mortales. En *Las Leyes* (X 892a, 896b-c; XII 967d) se dice igualmente que el alma es engendrada antes que todos los cuerpos, porque lo que interesa en esta obra es establecer la prioridad cosmológica de lo anímico frente a lo material. Si Platón escribió primero el *Fedro*, y posteriormente el *Timeo* y *Las Leyes*, como se

considera hoy más probable desde un punto de vista estilométrico, es posible que cambiara de opinión y que, a diferencia de lo que había sostenido en el *Fedro*, defendiera el carácter generado del alma en los dos últimos diálogos. Algunos intérpretes han atribuido la generación del alma a una concesión a la perspectiva cosmogónica que Platón habría adoptado en este punto como una mera alegoría, para expresar que el alma no es principio de su propio ser, o como un recurso pedagógico para mayor claridad en la exposición cosmológica. Pero nos parece difícil aceptar que Platón no se hubiera expresado claramente en un punto como éste, en el contexto de las leyes sobre la impiedad, cuando su intención era fijar la ortodoxia religiosa que debía respetar la futura ciudad. Sin embargo, la cuestión es que en *Las Leyes* Platón afirma explícitamente que el alma está entre las cosas que “participan de generación” (967d), aunque sea para hacer hincapié en el hecho de que es la más antigua de ellas.

6.7. Ética y política

6.7.1. Los valores morales y la naturaleza humana

Como ya hemos dicho anteriormente, Platón quiso resolver el problema de la legitimidad de los valores morales, que había sido puesta en duda por el convencionalismo de los sofistas. Para comprender el planteamiento platónico hay que tener presentes las teorías expuestas en la *República* por Trasímaco (I 338c-339a), Glaucón (II 357a-362c) y Adimanto (II 362d-367e), ya que éstas, de acuerdo con ideas socialmente muy extendidas, muestran de ruptura que se había producido entre el individuo y la *pólis*. En concordancia con el realismo moral que defienden, la justicia y los valores asociados tradicionalmente a ella representan algo ajeno a los intereses del individuo. La justicia es un orden artificialmente impuesto sobre el ciudadano al que éste tiene que acomodarse por un mero efecto de la presión social. La justicia no es un bien en sí, considerada desde la perspectiva del individuo, sino un término medio entre el mayor bien, que sería cometer injusticias sin recibir castigo alguno, y el mayor mal, que consistiría en ser víctima de ellas sin lograr el castigo del culpable (II 359a). Por efecto del convencionalismo había tenido lugar una completa inversión de valores, según la cual la justicia se había convertido en “simplicidad generosa” y la injusticia en “rectitud de juicio” (*euboulía*, I 348c-d). Lo que había que mostrar es que la justicia es un orden congruente con los intereses y la naturaleza del individuo y que esto es así por sí misma y no por los resultados sociales que se derivan de ella. Esta es la petición que habían expuesto a Sócrates sus interlocutores en el comienzo de la *República* (II 367d-e). Pero la inversión de valores a la que hacemos referencia está presente en muchas otras obras. Desde el punto de vista del convencionalismo que Calicles defiende en el *Gorgias*, “la justicia y la moderación” son “leyes contrarias a la naturaleza” (484a), establecidas por una moral comunitaria fundada en el igualitarismo, y constituyen algo “vergonzoso y malo” (492b-c) para hombres con el poder suficiente para desobedecerlas. También desde estas premisas la inversión había sido completa, porque Calicles proclama que la “virtud y la felicidad” consisten en practicar “la molicie, la incontinencia y el libertinaje” (492c).

La tarea de Platón consistió, por tanto, en mostrar que esos valores de justicia y moderación estaban en concordancia con la naturaleza del individuo. Al estar formulado el

problema en tales términos, tenía que construir una teoría de la naturaleza humana que hiciera ver su congruencia con los ideales morales. En el *Gorgias* Platón apunta ya en esa dirección, como hemos visto, al proponer la idea de “orden y buena disposición” (504a y ss.) del alma como fundamento en el que deben hallar su justificación los valores tradicionales de la *pólis*. La moderación y la justicia son interpretadas aquí (508a) como “comunidad, acuerdo y orden” entre las partes que constituyen el mundo interior del alma. Con ello Platón transfiere a la naturaleza humana el concepto de *kósmos* que los pitagóricos habían aplicado al universo. Éste era para ellos un conjunto ordenado por la existencia de la medida y el límite en el seno de lo indeterminado. Platón aplica este esquema en la moral y en la antropología, pues las pasiones tienen un carácter desmedido (493b) y es la razón la que tiene que imponer un límite a éstas, asegurando el orden en el alma frente al “desorden y el desenfreno” (508a) de los deseos irracionales que pueden acarrear la destrucción del individuo. De ahí la ecuación entre justicia y felicidad, establecida repetidamente en el *Gorgias* (470e, 507c, etc.). La virtud o excelencia (*areté*) del alma consiste, efectivamente, en un “orden y rectitud” (506d) que es concebido, a la vez, como buen estado natural de los elementos que la constituyen y como acción moral coincidente con los valores de la vida en comunidad. Por la misma razón, teniendo en cuenta que cometer injusticia supone destruir el orden y la salud interior del alma, Sócrates “preferiría sufrir injusticia antes que cometerla” (469c). La ética platónica tiene, pues, una clara orientación teleológica, ya que el hombre, al igual que el artista (503e), debe proceder en su vida teniendo como fin la producción de esa forma (*eídos*) en la que consiste su perfección natural y ésta coincide con la justicia y la moderación (504d).

6.7.2. La política como arte

La naturaleza humana y la ciudad ideal

En el *Gorgias*, tenemos ya un anticipo de una de las ideas más importantes del pensamiento político de Platón, que es la concepción de la política como un arte o *téchne* (464b y ss.). El político debe ser un experto cuyo objetivo tiene que ser precisamente la producción de ese bienestar interior en el que consiste la condición moral del alma. Su conocimiento del bien le permitirá ejercer respecto al pueblo la misma tarea que debe desempeñar la razón en la lucha con las pasiones, porque deberá “dar lo que dé y quitar lo quite” con la idea de que “nazca la justicia en el alma de los ciudadanos” (504d). El político ideal aparece encarnado en la figura de Sócrates, a quien Platón le hace decir que es el único que practica en su tiempo el verdadero arte de la política (521d), ya que todo lo que hace es con vistas al bien y no al placer de sus conciudadanos. Platón concibe, pues, la política como un arte, constituida por la legislación y la justicia, cuyo objeto es el bien del alma, pero, a su juicio, en el régimen democrático ateniense su lugar ha sido usurpado por la sofística y la retórica. Éstas no se preocupan del bien, sino de proporcionar placer y se dirigen a la parte irracional del hombre engañándolo (464d). No son artes sino prácticas adulatorias (463a-b) que suplantán al verdadero arte de la política.

La condena de la política practicada en la democracia ateniense tiene una doble vertiente. Por un lado, comporta una crítica epistemológica, porque se trata de prácticas

basadas en la mera experiencia, que, a diferencia de lo que ocurre en el arte, no conocen las causas y la naturaleza del objeto sobre el que operan (455a). Platón las llama irracionales, porque no pueden dar razón de sus procedimientos, y en ese sentido compara la sofística y la retórica con la culinaria y la cosmética. Las artes que se ocupan del cuerpo son la gimnástica, que produce la salud, y la medicina, que la conserva, pero éstas son suplantadas respectivamente por la cosmética y la culinaria, igual que ocurre con las verdaderas artes que deben velar por el bien del alma. Por otro lado, la crítica tiene un claro carácter moral, porque, al actuar sin el conocimiento del bien que por naturaleza corresponde al objeto del que se ocupan, no proporcionan lo que es más conveniente a éste sino lo que le resulta más placentero. La muerte de Sócrates convenció a Platón de la injusticia y el carácter demagógico de la democracia ateniense. Los estadistas del Imperio no fueron para él más que aduladores cuya política consistió en exacerbar y satisfacer las bajas pasiones del pueblo (517b y ss.), mientras que de Sócrates dice que, en un sistema así, sería juzgado como un médico a quien acusara un cocinero ante un tribunal de niños (521e).

Pero donde Platón verdaderamente desarrolla la idea de virtud como bienestar del alma y su concepción de la política como un arte es en la *República*. Ahora bien, para él la moral y la política no son órdenes independientes, y esto es así por dos razones. En primer lugar, la ciudad adquiere el modo de ser que le es propio por el carácter de los ciudadanos que la integran, pues si las ciudades tienen fama de ser pendencieras, avariciosas o amantes del saber es porque éstos son los caracteres que predominan entre sus habitantes (IV 435e-436a). Pero éstos, a su vez, no pueden desarrollarse intelectualmente al margen de su propia ciudad, de forma que Platón llega hasta el punto de decir que, “en relación con la virtud, no hay, no ha habido ni habrá un carácter diferente del que haya sido producido por la educación” que se imparte en la ciudad, a menos que se trate de un carácter divino (VI 492e). Por otro lado, Platón parte en la *República* de una “correlación estructural entre el alma y el estado” (Calvo, 1986: 162-166), en virtud del cual se pueden distinguir en el individuo los mismos factores o elementos y con idénticas funciones que los que existen en la ciudad. Esto significa que la *pólis* es un modelo ampliado, como un texto escrito en caracteres de mayor tamaño, en el que puede leerse con más facilidad la teoría de la justicia que habrá de aplicarse en el caso del individuo (III 368c-369a). Comencemos, pues, siguiendo las indicaciones del propio Platón, por examinar la teoría de la justicia tal y como aparece en la escala ampliada de la ciudad.

El origen de la *pólis* está en la insuficiencia del individuo para la satisfacción de las necesidades. Teniendo en cuenta no una naturaleza humana ideal, sino las motivaciones ordinarias de la gente (II 372e-373a), tal y como existen en “un estado de lujo”, se distinguen tres clases de necesidades. Primeramente, está todo lo relacionado con el mantenimiento y la subsistencia de la población, que exigirá en la ciudad la existencia de artesanos, agricultores, ganaderos y comerciantes. A continuación, está la necesidad de proteger a la población, tanto en el interior de la ciudad como en los conflictos que puedan surgir con otros estados, defendiendo las propias posesiones o ampliándolas a costa de territorios vecinos. La satisfacción de esta necesidad exige que haya una clase de guardianes (*phylakes*) del estado, dentro de la cual habrá que distinguir entre quienes cumplan las órdenes y aquellos destinados a gobernar (III 412b y ss.). Los primeros serán auxiliares (*epikouroi*) de los gobernantes (*archontes*) y éstos serán los mejores dentro de esta clase, seleccionados entre aquéllos por sus cualidades morales e intelectuales y, sobre todo, por haber demostrado,

en numerosas pruebas establecidas al efecto, que nunca obrarán en sentido contrario a lo que estiman que es conveniente para el estado. Así que la segunda clase puede subdividirse a su vez en otras dos, al tener que proveer hombres para satisfacer dos necesidades diferentes, la defensa y el gobierno del estado.

En el desempeño de las tareas relativas a estos tres tipos de necesidades, Platón aplica un principio de especialización funcional (Annas, 1982: 73-75), según el cual cada persona debe desempeñar solamente una función, aquella para la que está mejor dotada en virtud de su propia naturaleza (II 370a ss.). La especialización funcional está justificada por razones que podríamos llamar de carácter económico y político. Si cada ciudadano se especializa en una función determinada, como es lógico, producirá más y mejor (II 370c), sobre todo cuando lo que hace está en concordancia con su propia naturaleza. Los productores se dedican a realizar tareas lucrativas que suponen una ganancia para ellos, de manera que deberán formar parte de esta clase aquellos individuos en los que predomine el deseo de riquezas. La correspondencia con el elemento concupiscible en el alma es evidente, porque si éste exige la satisfacción de los deseos cuyo cumplimiento es necesario para el sostenimiento de la vida individual, la clase productora hace exactamente lo mismo en el estado. El móvil predominante en los individuos destinados a formar parte de la clase de los productores ha de ser el lucro y la ganancia, que es precisamente aquel por el se rige el alma apetitiva (IX 580e-580a). Dentro de la clase de los guardianes, los auxiliares o militares habrán de desempeñar la misma función que realiza en el alma el elemento colérico. En consecuencia, en ellos ha de predominar lo irascible (II 375b) y sus móviles han de ser los que tiene esta parte del alma: la ambición y el amor a los honores (IX 581b). Ya hemos visto que la función legítima de lo irascible en la psicología individual es ser un aliado de la razón en la lucha con los deseos y pasiones irracionales, así que en el ámbito del estado, su función consistirá en la alianza con los gobernantes cuyas determinaciones habrán de defender contra enemigos de dentro o de fuera de la ciudad. Finalmente, los gobernantes han de ser filósofos por naturaleza (II 375a), porque ellos están destinados a dominar el arte del estado que está basado en el conocimiento del Bien. Por tanto, el móvil principal de esta tercera clase de hombres ha de ser el mismo que en el alma individual corresponde a la razón: “conocer la verdad sin preocuparse lo más mínimo de las riquezas y la fama” (IX 581b).

Cada tipo de hombre, el filósofo, el ambicioso y el amante del lucro debe servir al estado desempeñando la función a la que está destinado por su propia naturaleza y así, a la vez que satisface sus propios impulsos, sirve a la ciudad de la mejor manera posible. Por otra parte, también hay razones de carácter político para instaurar la especialización funcional, porque de esta forma se introduce un principio de reciprocidad (Barker, 1961: 192), en virtud del cual cada ciudadano trabaja para los demás y recibe a la vez de la comunidad lo necesario para vivir (II 369e-370a). El principio de la especialización funcional refuerza la unidad de la *pólis*, porque, a juicio de Platón (IV 423d), al hacer cada ciudadano únicamente la tarea que le corresponde, “la ciudad en su totalidad se desarrolla como única y no como múltiple”.

La concepción de la política como un arte que deben practicar solamente los expertos es una consecuencia de la aplicación de este principio. Con ello Platón se opone a la idea de la política preconizada por el régimen democrático ateniense. Pericles en su famosa “oración fúnebre” había afirmado que “gentes de diferentes oficios conocen suficien-

temente la cosa pública” y que los atenienses eran los únicos que consideraban inútil, y no un hombre pacífico, al que no participa en las tareas del estado (*Tuc.* II 40). Desde un punto de vista filosófico, Protágoras, que perteneció al círculo ilustrado de pensadores y artistas congregados en torno a la figura de Pericles, había defendido la igualdad de la naturaleza humana como fundamento del régimen democrático. En el mito que narra el *Protágoras*, el sofista de Abdera había afirmado que Zeus envió “el sentido moral y la justicia” (322c) para salvar a la raza humana, que corría el peligro de perecer porque carecía del “arte de la política”. Sin embargo, a diferencia de lo que ocurre con las artes practicadas por los especialistas, como la medicina, en la que uno que domine la especialidad es suficiente para muchos hombres, tales cualidades de carácter político debían repartirse a todos y no sólo a unos pocos, “para que hubiera orden en las ciudades y éstas quedaran ligadas por lazos de amistad” (322c). La democracia de Pericles se basaba en esta fe en la capacidad racional de todos los ciudadanos para intervenir en la gestión de los asuntos políticos. Por eso, cuando se trataba de un problema meramente técnico, sólo podían intervenir los expertos, pero, cuando estaba en cuestión algo relativo a la “virtud política”, según manifiesta Protágoras (*Prot.* 322e-323a), los atenienses llevan razón en aceptar el consejo de “todo hombre”, porque lo que está implicado no es un conocimiento propio de expertos sino “la justicia y la moderación” en la que todos deben participar.

Ya hemos visto que Platón no cree en esta igualdad de la naturaleza humana y que el principio de la especialización funcional se basa precisamente en las diferencias existentes entre los hombres. Igualmente, la concepción de la política como un arte difiere diametralmente en Platón de cómo se entendía en el régimen democrático ateniense. Tal y como él enjuicia la cuestión, el político democrático se había comportado como un mero “servidor” de la comunidad (*Gorg.* 517b) dedicado a satisfacer las pasiones del pueblo. El político demagógico que Platón conoció era alguien que había aprendido a tratar a esa “bestia grande y poderosa” (*Rep.* VI 493a) que es el pueblo ateniense, a base de conocer sus “impulsos y pasiones” para saber cómo acercarse e interpretar sus gruñidos. Pero, en su concepción normativa de la política, lo que enseñaban oradores y sofistas, al estar subordinado a los criterios y pareceres de la multitud, no debe considerarse como un arte o un auténtico saber (VI 493b), ya que falta ahí la conciencia de si hay verdaderamente en tales “opiniones y pasiones” algo que sea “bello o feo, bueno o malo, justo o injusto” (VI 493b). El estadista debe estar, a su juicio, por encima de las pasiones del pueblo y no subordinado a ellas, de ahí que el *Gorgias* lo compare con un médico de las almas que debe prescribir lo que conviene a éstas o negarle lo que les resulte perjudicial. El principio de la especialización funcional comporta la necesidad de fundar el ejercicio del poder en el conocimiento del Bien y ello se expresa en la famosa fórmula con la que se condensa todo el pensamiento político de Platón:

A menos que los filósofos reinen en las ciudades o que los que ahora se llaman reyes y soberanos filosofen genuina y adecuadamente y se produzca la coincidencia de estas dos cosas, el poder político y la filosofía, [a menos que] se impida por la fuerza que muchas naturalezas marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos, como lo hacen ahora, no cesarán los males, querido Glaucón, para las ciudades, ni para el género humano, según lo veo yo (V 473c-d).

En la Carta VII (326a-b), Platón recordará esta idea suya en términos muy parecidos, que expresan lo esencial de su credo político, precisamente cuando relate los acontecimientos que tuvieron lugar en Sicilia, a donde fue llevado precisamente por su esperanza de lograr esa “gracia divina” (326b) que permitiera lograr la confluencia del poder con el conocimiento. En la *República* aún tenía confianza en la posibilidad de lograr la formación de una clase de guardianes perfectos que no olvidara nunca el interés de la comunidad en el ejercicio del poder. En esta obra dedica muchas páginas a hablar de la educación de los futuros gobernantes, a quienes habría que formar en un principio con la música y la gimnástica, para recibir más adelante una sólida preparación científica en la que estarían presentes (cf. *Rep.* VII 522b-531d) enseñanzas científicas (aritmética, geometría, estereometría, astronomía y armonía) que se cultivaban de hecho en la Academia. La educación del filósofo gobernante culmina, como ya hemos visto, con la enseñanza de la dialéctica que proporciona el conocimiento del Bien. Pero en la formación del futuro gobernante no cuentan sólo los factores intelectuales, también hay previstas pruebas para comprobar si los aspirantes son capaces de afrontar aquellas experiencias placenteras o dolorosas que pudieran apartarlos de su camino (III 413c-414a). Si superaran de manera airosa estas pruebas, después de haber participado en la guerra y en todos aquellos cargos que les aporten la debida experiencia (VII 539e-540a), habrán culminado su formación. “Al haber contemplado el Bien en sí, se servirán de él como modelo”, dice Platón (VII 540a), y ordenarán tanto la ciudad como sus propias vidas en concordancia con él.

Sin embargo, a pesar de que en la *República* Platón confiaba en la posibilidad de formar a estos guardianes perfectos, previó medidas para evitar la corrupción del sistema político en el que se les iba a otorgar un poder enorme. Platón propone para la clase de los guardianes (militares y gobernantes) la comunidad de familias (IV 423e, 449c y ss.) y bienes (III 416c-417b), aun siendo consciente de las dificultades que ello comportaba. Su propósito era evitar la interferencia de intereses particulares en el ejercicio del poder. Pero además estas medidas estarían en consonancia con el principio fundamental que, de acuerdo con las premisas platónicas, ha de presidir la formación del estado. “El mayor mal” para la comunidad es aquello que la desune y la convierte en múltiple y “el mayor bien” (V 462a y ss.) se produce cuando la unidad es tan profunda que los ciudadanos se sienten vinculados por “una comunidad de dolor y placer” que les hace entristecerse y alegrarse por las mismas cosas. Pero esto se producirá de la manera más fácil entre los ciudadanos pertenecientes a la clase de los guardianes con la comunidad de familias y bienes (V 464b-d), ya que todos ellos considerarán como propio lo que les es común en lugar de dividirse con intereses particulares que les enfrentarían a unos con otros. Al quedarles vedada la propiedad particular, sin obtener ventajas materiales que les compensen por sus sacrificios, surge inmediatamente la pregunta de si los gobernantes serán felices en una *pólis* construida sobre tales bases (IV 419a). Platón no descarta que lo fueran, pero en cualquier caso su respuesta es que la ciudad que se quiere erigir no tiene como fundamento la felicidad de una sola clase sino la del estado en su totalidad (IV 420b). Por otra parte, las clases, en este sistema político, no son castas inamovibles y hereditarias. En un principio, lo que determina la integración del individuo en la clase a la que pertenece es su adecuación natural y, por tanto, si dentro de cualquiera de ellas nacieran ciudadanos carentes de las cualidades necesarias, serían transferidos a otra clase que estuviera más en consonancia con sus capacidades y tendencias.

6.7.3. La teoría de la justicia en la *República*

Platón afirma que si la ciudad ha sido adecuadamente concebida tienen que estar en ella representadas las cuatro virtudes cardinales: la sabiduría, el valor, la templanza y la justicia. La sabiduría, que consiste en una ciencia (IV 428d), estará encarnada en la clase de los guardianes perfectos y, en virtud del principio de la especialización funcional, la ciudad será sabia en su totalidad por la presencia del conocimiento en una sola clase, que es la más pequeña del estado (IV 428e). Platón interpreta la fórmula tradicional de que la justicia consiste en dar a cada uno lo suyo en el sentido de que cada clase debe desempeñar la función que le corresponde, sin inmiscuirse en las que son propias de las demás. En consecuencia, ni los militares ni los productores deben interferir en la labor de gobierno. El valor residirá en los auxiliares o militares, de manera que también en este caso la ciudad será valerosa en su totalidad en virtud de esta única clase. Como el saber riguroso reside sólo en la clase más reducida de los filósofos gobernantes, Platón parece apartarse del intelectualismo socrático que fundaba en el conocimiento del bien todas las virtudes. En la clase de los militares, efectivamente, el valor no se basa tanto en una ciencia cuanto en “una opinión engendrada por la educación acerca de cuáles y cómo son las cosas que hay que temer” (IV 429c). Finalmente, la moderación consistirá en un “dominio de placeres y deseos” (IV 430e), pero esta virtud no tendrá como depositaria una sola clase, como ocurre en los casos anteriores, sino que deberá hallarse en todas y dependerá de un acuerdo entre ellas acerca de quién debe gobernar (IV 431d-e). Esto significa que los auxiliares y los productores, especialmente, habrán de respetar las decisiones emanadas de los gobernantes sobre qué deseos deben satisfacerse y cuáles no. La justicia, finalmente, existe cuando cada clase cumple en el estado con la función que le corresponde, cuando cada una “hace lo suyo” en la forma que ha quedado especificado con la existencia de las tres virtudes anteriormente enumeradas.

Al aplicar esta concepción de la justicia al individuo, en virtud de la correlación estructural que guarda con la ciudad (IV 441c), se puede mostrar ahora con mayor concreción en qué medida acertaba el *Gorgias* al presentar la justicia como orden y estado saludable del alma. Con ello Platón logra dar una respuesta al convencionalismo sofístico que cuestionaba la congruencia de la justicia con los intereses del individuo. La sabiduría residirá en la razón, que ejercerá el gobierno del alma por su conocimiento del bien y ordenará lo que resulte beneficioso para la comunidad constituida por las tres partes (IV 442c). El valor se atribuirá al individuo en virtud de su elemento irascible, cuando ésta “preserve lo ordenado por el razonamiento en medio de dolores y placeres respecto a lo que hay y no hay que temer” (IV 442c). La moderación, tanto en el individuo como en la ciudad (IV 442d), consistirá en una “amistad y acuerdo” entre las partes acerca de quién debe gobernar. La oposición de Platón al hedonismo de Calicles que identificaba el bien con el placer supone, por tanto, otorgar a la razón el gobierno de la vida humana y la facultad de decidir sobre qué placeres pueden satisfacerse, al “residir en ella el conocimiento de lo que resulta beneficioso para cada una de las partes” (IV 442c). La justicia se hallará, pues, en el alma si cada parte “hace lo suyo” y cumple la función que le corresponde para el bien del todo al que pertenecen.

Como hemos visto, tanto en el *Gorgias* como en la *República*, encontramos una justificación racional de la vida moral, que Platón fundamenta en una visión del orden natu-

ral y el buen estado de los diversos elementos que constituyen el alma. Pero junto a este tipo de argumentos, hay también mitos escatológicos (*Gorg.* 523a y ss., *Fed.* 110b y ss., *Rep.* X 614b y ss.) en los que aborda el destino del alma en su vida de ultratumba. Lo esencial de estos relatos es el juicio del alma y la convicción de que hay una recompensa después de la muerte para los justos y un castigo para los injustos. Pero se trata de un discurso meramente verosímil, que, debido al objeto considerado, no se puede fundar en una demostración racional (cf., p. ej., *Fedón* 114d). Tiene indudablemente una función persuasiva (cf., p. ej., *Gorg.* 527c y *Fed.* 114d, *Rep.* 621c; Vallejo, 1993), destinada a actuar sobre ese “niño en nosotros” (*Fed.* 77e) que no se deja fácilmente vencer por razones y argumentos. Su finalidad es promover “una esperanza grande” (*Fed.* 114c) en la conveniencia que resulta de afrontar la apuesta por la vida moral. Los detalles escatológicos de los mitos han sido contruidos para aprovechar el valor emocional que tiene la imagen mítica de un juicio en la otra vida (cf. Vallejo, 1993: 195). Cuando el lector tenía en sus manos el *Gorgias*, sabía que Sócrates, a pesar de su defensa apasionada de la vida moral, había sucumbido injustamente condenado. Por tanto, el juicio en la otra vida viene a apoyar con “las razones del mito”, en forma de recompensas y castigos descritos con gran dramatismo, la insuficiencia de una justificación meramente racional de la conducta humana (cf. *Gorg.* 527c y ss.).

6.7.4. La evolución del pensamiento político de Platón

En la Grecia del siglo IV a. C., la comunidad de familias y bienes en la clase de los guardianes o la igualdad de derechos que Platón otorga a la mujer en lo que se refiere a educación y ejercicio de cargos públicos (V 451 y ss.; 454e y ss.) debieron resultar, desde luego, sorprendentes. Pero quizás lo era aún más el concepto de arte del estado con las implicaciones que tiene en el pensamiento político de Platón. La figura del filósofo-gobernante se basa precisamente en la idea de que existe una ciencia del gobierno, pero tal y como se concebía la política en la democracia ateniense, el ejercicio de funciones públicas estaba al alcance de cualquier ciudadano y no era sólo una tarea reservada a los expertos. Platón compara el régimen político ateniense con el pilotaje de un barco conducido por unos marineros que “no creen que el arte de pilotar pueda adquirirse por medio de la técnica o el ejercicio” (VI 488e). Si en medio de ellos surgiera un piloto auténtico que supiera de los astros y los vientos y de todas las cosas propias de este arte, lo llamarían “un miracielos” o “un charlatán” y “un inútil”. Platón era, pues, consciente de que la idea del filósofo gobernante resultaba ridícula en su tiempo, pero, a su juicio, ello se debía a una situación de hecho más que de derecho, producida por la mala situación en que se hallaban los estados griegos y no por la inutilidad de la filosofía en sí misma para los asuntos prácticos. Como en la *República* aún tenía fe en la posibilidad de formar una clase dirigente de guardianes perfectos, era más importante la educación que la legislación. No era necesario en materia de legislación “imponer prescripciones a hombres excelentes” (425d), así que hay algo de razón en la afirmación de que la educación de los guardianes reemplaza en la *República* el papel que tiene la constitución en la construcción de un estado (Annas, 1982: 105-106).

A sus contemporáneos les debía resultar extraña la creencia platónica de que este arte del estado debía estar incluso por encima de la ley (cf. *Político* 293e), ya que para los grie-

gos la ley era precisamente la expresión más alta de racionalidad en un sistema político y una garantía frente a la arbitrariedad del tirano. De hecho, el pensamiento político de Platón adopta en la *República* un sesgo autoritario, porque el arte del estado concede al filósofo gobernante demasiadas prerrogativas, como el derecho de servirse de la censura cuando lo crea conveniente y la posibilidad de utilizar la mentira como una especie de fármaco en beneficio de la salud espiritual de sus conciudadanos (389b). Éste y otros rasgos de su pensamiento político le valieron la crítica radical de K. Popper (1945), que le veía como uno de los grandes enemigos de la sociedad abierta, aunque no faltaron quienes defendieron a Platón de estas críticas, cuya vehemencia era debida al momento de crisis en el que estaba inmerso el mundo occidental.

En un principio, como ha sido señalado por Popper (1945: 124-125), a Platón lo que le preocupa es quién debe gobernar. Si el régimen político construido es una auténtica aristocracia y está regido por unos guardianes perfectos, el problema del control de los gobernantes e incluso el consenso de los gobernados (cf. *Rep.* 488e) resultan cuestiones secundarias respecto a lo esencial del arte del estado, que consiste en ejercer el poder en beneficio del bien común. Simplificando la evolución del pensamiento político de Platón, podríamos decir que en la *República* el arte del estado reemplaza a la ley y en *Las Leyes* los códigos legislativos sustituyen al arte del estado. En este sentido, el *Político*, aunque se trata de una obra tardía, es un diálogo intermedio que nos explica la transición que se produce de uno a otro extremo. Aquí (293c) se afirma que el único régimen político verdadero es aquél en el que los gobernantes están en posesión del arte del estado y éste consiste en una ciencia, de manera que el gobernar “con leyes o sin leyes”, “con el consentimiento de los gobernados o sin él”, “con pobres o ricos” (293c-d) son factores que no afectan a la rectitud de la *politeta*. Lo único importante es que los gobernantes obren “sirviéndose de la ciencia y la justicia” (293d). El *Político* sostiene la superioridad del arte del estado sobre el régimen basado en la ley, ya que ésta “nunca podría prescribir lo más conveniente abarcando con exactitud lo mejor y lo más justo para todos al mismo tiempo” (294a-b). Comparando una vez más al gobernante con el piloto, Platón afirma (296e-297a) que el “hombre sabio y bueno” actuará “no instaurando leyes, sino ofreciendo su arte como ley”, porque está convencido de la superioridad del saber sobre cualquier código legislativo (297a). Sin embargo, al ser consciente de la dificultad de encontrar a un político de esta naturaleza, comienza a pensar en “una segunda singladura” (300c), que consistiría en “instaurar leyes y códigos escritos”, para que ningún hombre ni multitud hagan nada contra ellos. Platón reconoce la necesidad de recurrir a esta segunda vía con la amargura de que hay que renunciar a lo mejor para contentarse con una mera imitación del único régimen político verdadero.

En *Las Leyes* el ideal sigue siendo el mismo y en ese sentido llevan razón los que han subrayado la continuidad del pensamiento político de Platón (Saunders, 1992: 483), porque también aquí se afirma que “no hay ley ni orden más poderoso que el saber” (IX 875d). Sin embargo, el pesimismo platónico se acrecienta en sus últimas obras, influido tal vez por la profunda decepción que le produjeron los acontecimientos de su aventura política en Sicilia. Su pesimismo tiene que ver esencialmente con el escaso poder que atribuye a la razón en la vida humana frente a la fuerza tremenda de las pasiones. El hombre es una especie de marioneta de los dioses y, aunque esto es lo mejor que hay en

él, según dice el Ateniense (VII 803c), la cuerda del razonamiento es “áurea y sagrada”, pero demasiado suave comparada con las “duras y férreas” cuerdas de las pasiones. “Ninguna naturaleza humana, dice Platón (IV 713c), podría administrar con un poder absoluto los asuntos humanos sin incurrir en insolencia e injusticia” (cf. tb. IX 875a) y, por tanto, cuando un individuo, una oligarquía o una democracia gobiernan con desprecio de las leyes, no queda ningún medio de salvación (IV 714a). Platón se inclina por la necesidad de elegir, en consecuencia, la segunda opción, que es un régimen basado en la ley y el orden (IX 875d).

La modificación más importante del esquema político de la *República*, en consecuencia, es la sustitución del filósofo gobernante por un régimen en el que el arte del estado, basado en el saber absoluto, ha sido reemplazado por el imperio de la ley y el orden. Pero hay otros cambios fundamentales: las tres clases de la *República* han sido sustituidas por otras cuatro que se basan en diferentes niveles de riqueza y no se rigen ya por el principio de la especialización funcional. Las funciones de participación en las tareas del estado, la defensa y la propiedad ya no son ostentadas por clases diferentes, sino por todos los ciudadanos. Por otra parte, se trata de un régimen más cercano a la realidad política de las ciudades griegas que el proyecto relativamente utópico de la *República*. Si en esta última obra encontramos una condena tajante de la democracia, que figuraba en el penúltimo lugar de los regímenes políticos, después de la aristocracia, la timocracia y la oligarquía y superando sólo a la tiranía, en *Las Leyes* (VI 757b) Platón sostiene que todo régimen político debe combinar la monarquía y la democracia. Aunque tampoco esto significa que confíe en la voluntad popular, porque el objetivo del sistema político no es que las leyes expresen la voluntad del pueblo, sino que éste se acomode a lo prescrito por las leyes y que éstas permanezcan inmutables a lo largo del tiempo (VII 798a-b). Respecto a la figura del filósofo gobernante, algunos comentaristas han sostenido que el Consejo Nocturno establecido por Platón en *Las Leyes* (XII 951c-952d, 961a-986e) hereda algunas funciones de aquéllos. Integrado por los diez guardianes de la ley de más edad, el magistrado responsable de la educación y otras personas distinguidas del estado, se asemeja a los filósofos gobernantes sobre todo en la educación superior que han de recibir sus miembros. Platón dice que si llega a constituirse ese divino consejo “habrá que confiarle la ciudad” (XII 969b), pero no debemos olvidar que en *Las Leyes* se ha optado por el imperio de la ley, de manera que la función de este órgano colegiado parece consistir más bien en el estudio e interpretación de ésta que en el ejercicio de un poder por encima de ella.

6.8. La Academia

La Academia, de acuerdo con nuestros testimonios, fue fundada por Platón en torno al año 387 a. C. Recibió su nombre del emplazamiento en el que se hallaba, unos terrenos consagrados al héroe Academos donde ya había un gimnasio anteriormente así como jardines y fuentes (cf. *Lisis* 203a). Desde un punto de vista jurídico, la Academia estaba organizada como una comunidad de culto (*thiasos*) para honrar a las musas. Los estudiosos han tenido, sin embargo, opiniones divergentes sobre el carácter predominantemente científico-cultural o político de la Academia, de manera que, según los distintos autores, se ha acentuado uno de los dos aspectos a expensas del otro. Respecto a los con-

tenidos de la enseñanza que se impartía en la Academia, hay que tener en cuenta el *currículum* de estudios que el propio Platón prescribe en la *República* (libros VI-VII) a los filósofos gobernantes. Aquí se dice que éstos tendrán que cultivar aquellas materias que tienen la virtud “por naturaleza de conducir a la intelección” (VII 523a), ya que, bien utilizadas, son las que nos acercan al ámbito de la verdadera realidad (*pròs ousían*). Entre estos estudios se mencionan la aritmética, la geometría, la estereometría, la armonía y la astronomía. De hecho, por las noticias que han llegado hasta nosotros, parece claro que las matemáticas y la astronomía constituían materias esenciales entre las ciencias cultivadas en la Academia. Parece comprobada la presencia en ella de matemáticos insignes como Teeteto, que da nombre a un diálogo de Platón, y de Eudoxo de Cnido. Si las noticias transmitidas por Simplicio son ciertas (cf. *In la caelo* VII, 488, 22-23), Platón propuso el problema de “salvar” o explicar los movimientos aparentes de los planetas “suponiendo como hipótesis movimientos regulares y ordenados”. El resultado de esta compleja teoría matemática y astronómica desarrollada por Eudoxo y su discípulo Calipo fue el sistema de esferas concéntricas que Aristóteles expone en la *Metafísica* (XII 8). Estos estudios científicos eran característicos de la Academia, como puede verse en la obra de Isócrates, que critica a Platón, sin mencionarlo expresamente, por la inutilidad de tales enseñanzas para la vida práctica (cf., p. ej., *Antídosis* 261 y ss.).

A juzgar por los conocimientos de cosmología y ciencias naturales que demuestra Platón en el *Timeo*, no es aventurado afirmar que en la Academia se estudiaban también estas materias. A favor de ello hay también otras informaciones, como las que nos transmite el poeta cómico Epícates. Si pasamos por alto lo que hay de mofa en su informe sobre la discusión que tuvo lugar en torno a una calabaza, en la que participaban estudiantes de la Academia, parece muy probable que en ésta tuvieran lugar estudios “sobre la naturaleza” (*peri phýseōs*) y que se analizara, efectivamente, la “vida de los animales, la naturaleza de los árboles y las especies de vegetales y plantas” (cf. Epícates, fr. 1). Es muy posible que detrás de esta versión cómica de las actividades naturalistas de la Academia haya que ver un trabajo de definición conceptual y clasificación científica y la aplicación del método dicotómico, presente en los últimos diálogos, en el ámbito de la botánica y otras ciencias naturales (cf. Friedländer, 1973: 94-95). Por otra parte, además de estos testimonios externos, hay noticias procedentes de la misma Academia que apuntan en ese sentido. La obra de Espeusipo titulada *Hómoia* o *Semejanzas*, por las noticias que tenemos de ella (cf. Parente, 1974: 894, n.º 31), aplicaba, efectivamente, el método de las divisiones al establecimiento de semejanzas y diferencias que conducían a una clasificación en géneros de animales y plantas.

Un aspecto fundamental en el programa de estudios académicos debía ser también la legislación y la política (cf. Field, 1930: 44-45), porque Platón, como hemos visto, atribuye al filósofo la obligación moral de “bajar a la morada común” (cf. *Rep.* VII 520c) para ayudar a sus semejantes a ver en ese mundo de sombras que es, en realidad, la caverna en la que se desenvuelve la vida humana. En esta indicación se ha de ver, pues, la interna unidad de los dos aspectos presentes en la Academia, como escuela en la que se impartían unos contenidos científicos que habían de constituir la base de la formación que permite al individuo una contribución activa al servicio del estado (cf. Friedländer, 1973: 88-89). La Carta VI da testimonio de que discípulos de la Academia, como Erasto y Corisco, al volver a su tierra de origen, podían desempeñar funciones de legisladores o consejeros políticos.

Los sofistas habían intentado suministrar los rudimentos básicos de la educación necesaria para integrar al individuo en la vida social y política, pero lo hicieron dando cursos de manera itinerante de ciudad en ciudad. Isócrates abrió una escuela en Atenas que hereda de ellos la tendencia a basar los fundamentos de la educación en la enseñanza de la retórica. Sin embargo, lo distintivo de la Academia como institución estable dedicada a la enseñanza y el estudio de las más diversas materias era, sin lugar a dudas, la filosofía y la dialéctica, que para Platón constituía “la cima de todos los saberes” (*Rep.* VII 534e). El método, heredado de la mayéutica socrática, basado en preguntas y respuestas, estaba destinado a llevar a cabo la idea platónica de la educación, según la cual ésta no puede “introducir la ciencia en el alma como si se tratara de introducir la visión en unos ojos ciegos” (*Rep.* VII 518b-c), sino que debe nacer en el discípulo del ejercicio de la inteligencia y la comprensión que éste alcanza por su propio esfuerzo intelectual. Hay diálogos de Platón, como el *Parménides*, que parecen especialmente destinados a la práctica de ejercicios dialécticos, en los que los jóvenes debían resolver por sí mismos arduos problemas filosóficos. Ya hemos hecho referencia, por otra parte, a las enseñanzas orales de Platón, que han dado lugar a que se hable de un auténtico cuerpo de “doctrinas no escritas” (cf. Arist. *Fís.* IV 209b15). Debemos destacar como algo muy relevante para comprender el espíritu que adoptaba la enseñanza de la filosofía en la Academia el hecho de que no existiera en ella ninguna ortodoxia ideológica (cf. Cherniss, 1993: 97). Las informaciones transmitidas por diversas fuentes y muy especialmente por Aristóteles respecto a las críticas que recibía la teoría de las Formas en el seno de la propia Academia dan buena prueba de ello.

Entre sus miembros más conocidos figuraban, además de Aristóteles, Eudoxo de Cnido, Heráclides Póntico, Filipo de Opunte, Espeusipo y Jenócrates, y, en fecha algo posterior, Polemón, Crates y Crantor. Eudoxo de Cnido, nacido a finales del siglo IV o a principios del siglo III a. C., murió a los 53 años (DL VIII 90) y es una figura más conocida por sus teorías matemáticas y astronómicas que por sus aportaciones filosóficas. Aunque algunos especialistas han dudado de su pertenencia efectiva a la Academia, parece indudable que reflexionó sobre temas filosóficos propios de ésta. En este sentido hay que destacar especialmente dos puntos. En primer lugar, Aristóteles menciona su contribución (*Metaf.*, I, 9, 991a 17; XIII, 5, 1079b 21) en el contexto de la crítica de la teoría platónica de las ideas. La aporía más importante en que se ve envuelta la teoría, a juicio del Estagirita, es que la existencia separada de las ideas las convierte en inútiles para explicar el ser y el conocimiento de las cosas sensibles. Pero Eudoxo “reflexionando sobre esta dificultad” las habría convertido en inmanentes a las cosas sensibles, pensando que son causas “como lo blanco que se mezcla con lo blanco”. De manera que su actitud parece haber consistido en rechazar la trascendencia de las Formas y convertirlas en inmanentes, con lo cual se veía abocado, según Aristóteles, a afrontar muchas otras “objeciones incontestables”.

La otra aportación filosófica a la que hace referencia el Estagirita (*Ética Nic.* X 2 1172b9 y s.) es su concepción del placer. Eudoxo identificaba el placer con el bien y proporcionaba diversas razones en favor de ello: a) todos los seres racionales e irracionales tienden hacia el placer, lo cual significa que es el bien supremo para todos; b) si el dolor es rechazable para todos ellos, el placer será preferible por ser lo contrario del dolor; c) lo preferible es aquello que no deseamos en virtud de otra cosa, pero justamente esto es

el placer, ya que no lo deseamos para otra cosa sino por sí mismo; d) finalmente, cuando se le añade a cualquier otra cosa el placer la hace más deseable, por lo que debe identificarse con el bien, que es lo único que se acrecienta consigo mismo. En otro pasaje (*Ét. Nic.* 1101b27-30), Aristóteles añade otra razón en favor de la superioridad del placer. Según Eudoxo, el hecho de que el placer no fuese objeto de elogio significaba que era superior a lo elogiado, como aquello que está más allá del elogio y constituye el criterio por el que se juzgan las demás cosas. Platón alude en el *Filebo* (11a, 60a) a la tesis de los que identifican el placer con el bien por el hecho de que todos los seres vivos aspiran a él, de manera que posiblemente se trataba de una discusión académica en la que Eudoxo sostenía la identidad del placer con el bien, mientras que otros defendían la candidatura del intelecto. La tesis platónica establecida finalmente en este diálogo (22a, 60d-e) es que la vida mejor será la que incluya ambos ingredientes, el placer y el intelecto, pues ninguno de los dos es autosuficiente, aunque el intelecto aventaje al placer (65b y ss.), por estar más próximo que éste a los criterios que determinan la existencia del bien (belleza, medida y verdad).

A la muerte de Platón, en el año 347 a. C., Espeusipo, hijo de su hermana Potone, le sucedió como director de la Academia. Espeusipo había intervenido en los debates que tenían lugar en la Academia sosteniendo puntos de vista propios tanto en cuestiones éticas como ontológicas. Por lo que se refiere a lo primero, siguiendo de cerca la posición de su maestro, parece haberse opuesto a las tesis defendidas por Eudoxo. Éste, como acabamos de ver, defendía que si el dolor es un mal, el placer debía ser el bien, pero Espeusipo objetaba que, de la misma manera que lo mayor se opone no sólo a lo menor sino también a lo igual, el placer podía oponerse al dolor y a lo que no es ni una cosa ni otra (*Ét. Nic.* 1153b5 y ss., 1173a8; cf. Cherniss, 1972: 37). En ese sentido Clemente de Alejandría (*Strom.* II 22, 133) le atribuye una definición de la felicidad como “disposición perfecta de las facultades en concordancia con la naturaleza”, en la que el ideal del placer es sustituido por la “ausencia de toda perturbación” (*aochlēstia*) y las virtudes aparecen como el factor que conduce en el sabio a la consecución de la felicidad, pero sin despreciar la importancia de los bienes externos.

Por otro lado, en la discusión de la teoría de las Formas que tuvo lugar en los círculos académicos, Aristóteles distingue tres posiciones. La primera es claramente atribuida a Platón, que, además de lo Uno y la Díada, aceptó la existencia de las Ideas y los Números Ideales, por un lado, y las entidades matemáticas, por otro, atribuyendo a éstas un carácter intermedio entre las Formas y las cosas sensibles (*Metaf.* VII 2, 1028b19). En segundo lugar, hubo quienes negaron las Ideas y los Números Ideales y afirmaron la existencia de las entidades matemáticas y, finalmente, otros que identificaron las Formas y las entidades matemáticas (*Metaf.* XII 1, 1069a34 y ss.). Como Aristóteles pasa de Platón a sus discípulos sin especificar claramente a quién corresponde la teoría que está discutiendo, a veces se hace muy difícil distinguir entre las diferentes posiciones y atribuir cada una a su autor. Pero parece fuera de toda duda que fue Espeusipo quien negó la existencia de las Ideas y los Números Ideales a la vista de las aporías que suscitaba la teoría (*Metaf.* XIII 9, 1086a, 2-5; XIV 2, 1090a8). Es probable incluso que, como ha señalado algún comentarista (Cherniss, 1993: 47-52), su abandono de las ideas esté en relación con la aplicación del método de las divisiones. Espeusipo sostenía que para conocer la esencia de una cosa había que establecer el conjunto de las relaciones de semejanza y diferencia que tiene con todas las demás

(cf. Aristóteles *Anal. Post.* 97a6 y ss.). Pero si se aceptan las ideas como unidades independientes e indivisibles, surge el problema de relacionar las ideas genéricas y las específicas. La idea genérica de animal, por ejemplo, estará presente en hombre y caballo, pero entonces no se comprende cómo puede seguir siendo uno (animal) lo que se halla en “cosas separadas” ni cómo puede liberarse de contradicción al participar de determinaciones contrarias (bipedismo, polipeditismo; cf. *Metaf.* 1039a26 y ss.).

Según el testimonio de Aristóteles (*Metaf.* XIV 3, 1090a35-b1), Espeusipo aceptó sólo las entidades matemáticas, teniendo en cuenta que las proposiciones de las ciencias exigen unos objetos con unas características que no se hallan en las cosas sensibles: “dado que los axiomas no se cumplirían en las cosas sensibles”, habría aceptado la existencia separada tanto de los números como de las magnitudes matemáticas. Esto diferencia su posición de los pitagóricos con los que Aristóteles lo compara, porque éstos identificaron las cosas sensibles con los números o afirmaron que “éstas se componen de números”, al ver que muchas propiedades de éstos se dan en ellas, pero no afirmaron, como Espeusipo, la existencia trascendente de las entidades matemáticas (1090a21-23). Sin embargo, también él vio en la década, como los pitagóricos, el número perfecto en el que se halla “el patrón de todas las relaciones y proporciones” (Cherniss, 1993: 52). La década contiene, efectivamente, el uno, el dos, el tres y el cuatro que, de acuerdo con las fuentes (fr. 28 L. Tarán), Espeusipo asimilaba al punto, la línea, el triángulo y la pirámide respectivamente. Las implicaciones cosmológicas de ello parecen claras, a pesar de los escasos detalles que hay en las fuentes, pues Espeusipo habría afirmado que la Década es “lo más acorde a la naturaleza y a la realización de los seres, como una cierta forma artifice de los sucesos cósmicos” y “expuesta como el más perfecto modelo al Dios hacedor del universo” (trad. C. Eggers).

Ahora bien, Aristóteles, mencionándolo esta vez por su nombre (*Metaf.* VII 2, 1028b21-24), acusa a Espeusipo de haber propuesto principios diversos en los diferentes planos de realidad que distinguía: “un principio de los números, otro de las magnitudes y, a continuación, el del alma”. Aunque no sabemos, a falta de textos conclusivos, si la crítica de Aristóteles es justa, a su juicio (*Metaf.* XIV 3, 1090b15-20), el sistema de Espeusipo tenía una naturaleza “episódica”, porque cada uno de estos planos con sus principios propios eran independientes unos de otros, de manera que “aunque no existiera el número, no por ello dejarían de existir las magnitudes” y “aunque no existieran las magnitudes, no dejarían de existir el alma y los cuerpos sensibles”. Aristóteles protesta contra esta visión de la realidad, porque dice que en ella las diferentes clases de entidades tienen “principios diferentes” y que el todo adquiere así un “carácter episódico” (*Metaf.* XII 10, 1076a1), como si la naturaleza se comportara como “una mala tragedia” (*Metaf.* XIV 3, 1090b20).

No obstante, parece que Espeusipo admitía la existencia de lo Uno, aunque sustituiría la Díada por un principio de Pluralidad (*Metaf.* XIV 5, 1092a35), que utilizaba en la derivación de los números, y que las magnitudes eran generadas a partir del punto, como principio formal “semejante a lo Uno”, y de “otra materia semejante a la pluralidad” (1085a33-4). Ahora bien, si los números y las magnitudes constituyen dos niveles de realidad distintos, las magnitudes no pueden ser derivadas de los números y lo mismo ocurriría con los demás órdenes de realidad, como el alma y las cosas sensibles (cf. Brisson, 1998: 601), a pesar de que exista entre ellos “un vínculo de analogía o pro-

porción que une a todo el universo” (Cherniss, 1993: 47). Sin embargo, lo que parece claro es que Espeusipo no identificaba el Uno con el Bien, como hacía Platón, ya que, según el testimonio de Aristóteles (*Metaf.* XII 7, 1072b31), tanto para él como para los pitagóricos, “lo más perfecto y lo mejor no se encuentra en el principio”. En otro pasaje, Aristóteles explica que quien “rehuye unir el Bien al Uno” (*Metaf.* XIV 4, 1091b33) adoptó esta solución para evitar que la Multiplicidad, que es lo contrario del Uno; quedara identificada con la naturaleza del mal. La consecuencia de todo ello es que el Bien no puede considerarse principio (Parente, 1974: 907 y ss.) y los valores son algo que emerge con carácter tardío en la evolución del universo (Ross, 1989: 181).

También desde un punto de vista gnoseológico, Espeusipo distinguió entre un conocimiento directo por aprehensión inmediata, que tendría como objetos las entidades matemáticas, con las que sustituyó a las ideas de Platón, y un conocimiento discursivo basado en la *diáresis*, que esclarece la identidad, la diferencia y la semejanza de una cosa con las demás hasta llegar a establecer el conjunto de esas relaciones en las que consiste su esencia (Cherniss, 1993: 46-51). No obstante, a Espeusipo se le atribuye una revalorización del conocimiento sensible al haber puesto el método de las divisiones al servicio de un esclarecimiento del fenómeno (Parente, 1974: 896-897).

En el año 339 ó 338 a. C., a la muerte de Espeusipo, le sucedió, en la dirección de la Academia, Jenócrates, que era oriundo de Calcedón, y estuvo al frente de ella hasta el 314 ó 313 a. C. Jenócrates parece haber dividido la filosofía en tres partes, física, ética y lógica, y de ahí, según el testimonio de Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII 16), esta división habría pasado a los estoicos. Diógenes Laercio le atribuye más de setenta obras, hoy perdidas, que hacen referencia a cuestiones pertenecientes a todos estos ámbitos. Si en la polémica académica en torno a la teoría de los números ideales, Espeusipo suprimió las ideas y los números ideales en favor de las entidades matemáticas, Jenócrates parece haber optado por lo contrario. Aristóteles sin nombrarlo explícitamente en la *Metafísica*, parece atribuirle una posición que, a su juicio (XIII 8, 1083b2), es “la peor de las tres” y que consistía en identificar el número ideal y el matemático (cf. tb. *Metaf.* VII 2, 1028b24-5; XIII 9, 1086a5-11). Algunos autores (cf. Cherniss, 1993: 68) han visto en la teoría de Jenócrates el intento de hacer “una componenda” entre Platón, que afirmaba la existencia de las ideas, y Espeusipo, que aceptaba sólo la de las entidades matemáticas, porque Jenócrates conservaba las ideas y las identificaba con los números. Sin embargo, Teofrasto (6b7 Usener) lo menciona con aprobación por haber intentado una explicación metafísica que no se desentendía como Espeusipo de determinados aspectos de la realidad sino que procuraba “encajar en cierto modo todas las cosas en el cosmos”, derivándolas de los primeros principios.

A juicio de Sexto Empírico (*Adv. Math.* VII 147), Jenócrates distinguió tres géneros de realidad y estableció en correspondencia con ellos otras tantas clases de conocimiento. En primer lugar, una realidad inteligible “fuera del cielo”, constituida por las ideas, que sólo pueden ser objeto del intelecto. Jenócrates definió las ideas como “causas paradigmáticas de las cosas constituidas eternamente en concordancia con la naturaleza” (Proclo, *in Parm.* 888 17-19), con lo cual quiso tal vez eliminar las ideas de objetos artificiales cuya existencia era cuestionada en la Academia (Parente, 1974: 949-950). Siguiendo criterios platónicos, atribuía carácter científico sólo a una forma de conocimiento que tuviera como objeto realidades inteligibles puras. A continuación, como un segundo

género de entidad, “compuesta y objeto de opinión”, distinguía la realidad del cielo y los cuerpos celestes, que incluyen elementos inteligibles y sensibles. A ella le corresponde un tipo de conocimiento intermedio entre lo inteligible y lo sensible, que es “a veces verdadero y a veces falso”. En tercer lugar, “la realidad comprendida en el interior del cielo” tiene un carácter sensible y puede ser aprehendida por medio de la percepción, que es verdadera, “pero no en la misma medida en que lo es el juicio propio de la ciencia” (*Adv. Math.* VII 148). La novedad respecto a la epistemología platónica consiste en establecer tres niveles de conocimiento, concediendo a la *dóxa*, que en Platón era de carácter meramente sensible, un estatuto intermedio entre el conocimiento sensible y el inteligible.

De acuerdo con los testimonios, Jenócrates habría asumido la teoría platónica de los principios (el Uno y la Díada Indefinida) y habría derivado de ellos en sentido ontológico el ser de las Ideas y los Números Ideales, y las magnitudes a partir de éstos. Algunos autores han atribuido incluso la doctrina de los principios al propio Jenócrates, ya que a juicio de ellos (Cherniss, 1993: 56; Brisson, 1998: 603), se trataría no de una teoría presente en el propio Platón sino de una interpretación de los diálogos debida al mismo Jenócrates. De igual forma, mientras la mayoría de los autores ha defendido que la teoría de las ideas número está ya presente en Platón (D. Ross, L. Robin, etc.), otros piensan que la concepción de las ideas como esencias de carácter matemático es un intento debido al propio Jenócrates con el que pretendía conciliar la teoría platónica de las ideas y la teoría de los números desarrollada por Espeusipo y habría sido él y no Platón quien vio las ideas y los números como entidades mixtas compuestas por el límite y lo ilimitado (Cherniss, 1993: 56; Parente, 1974: 947-948).

De acuerdo con la información que nos transmite Aristóteles (*Metaf.* VII 2, 1028b24-27), que hay que atribuir muy probablemente a Jenócrates, “de [las Ideas y los Números] derivan las demás cosas, las líneas y las superficies, hasta llegar a la entidad del firmamento y a las cosas sensibles”. Así, en la derivación de las magnitudes a partir de los Números Ideales, las formas geométricas serían el resultado de la imposición de un límite numérico sobre la materia indefinida, surgiendo la línea del dos, la superficie del tres y el sólido del cuatro (cf. *Metaf.* XIV 3, 1090b21-23). De manera que si Jenócrates suprimió las entidades matemáticas o las “redujo a la misma naturaleza que las ideas” (XII 1, 1069a35), su lugar intermedio entre el mundo sensible y el inteligible parecen ocuparlo las figuras geométricas, que se hallan en la derivación ontológica entre el ámbito ideal y el espacio físico correspondiente a “la entidad del cielo y las cosas sensibles”. El escrito *Sobre las líneas indivisibles*, atribuido a Aristóteles y a Teofrasto según otras fuentes, se considera dirigido contra la teoría de Jenócrates de la existencia de magnitudes indivisibles. Si podemos atribuirle los argumentos referidos en esta obra (=fr. 127, Parente), Jenócrates se habría basado en su convicción de que las partes son anteriores al todo, por lo que, en consecuencia, las ideas de línea, triángulo o cuadrado han de ser indivisibles para garantizar la prioridad de estas ideas en sus órdenes respectivos. Pero el problema es que Jenócrates no afirmaba la existencia de la indivisibilidad sólo en el ámbito de las ideas inteligibles sino “también en las entidades sensibles” (cf. fr. 127, Parente). Además al haber identificado las ideas y las entidades matemáticas, tuvo que atribuir la indivisibilidad no sólo a las ideas sino a las magnitudes geométricas (Robin, 1908: 298 y ss.; Ross, 1981: I, 204) y de ahí que incurriera en las aporías que los comentaristas señalan, cuando indican, como Temistio (fr. 140, Parente), que convirtió una misma cosa en algo

que a la vez era y no era una magnitud (al tener extensión y no ser divisible). En la argumentación que le atribuye Porfirio, Jenócrates supuso la existencia de magnitudes indivisibles para evitar la consecuencia indeseada de que la divisibilidad continua de los cuerpos condujera a su desaparición en lo que no es, como se deducía de los argumentos de Zenón contra la pluralidad. De ahí que en algunos casos se haya interpretado esta teoría de la existencia de magnitudes mínimas indivisibles en una línea atomista (Parente, 1974: 966-969).

Si podemos atribuirle la información transmitida por el tratado aristotélico *Sobre el Alma* (I 404b29-30), Jenócrates, en un sesgo pitagorizante propio de la Academia antigua, habría definido el alma como “un número que se mueve a sí mismo” y habría identificado las facultades intelectuales con determinados números (el intelecto con el uno, la ciencia con el dos, la opinión con el tres y la sensación con el cuatro), probablemente porque relacionaba estos números con los principios formales de los objetos de tales facultades.

Por otra parte, Jenócrates interpretó los diversos niveles de realidad en términos teológicos. El Uno era para él una divinidad suprema masculina y la llamaba Zeus, el Intelecto que gobierna los cielos, mientras que la Dfada era una divinidad femenina y la consideraba madre de los dioses y regidora de cuanto se halla bajo los cielos (Estobeo, *Anthol.* I 29b44 y ss. Weidmann). Según algunos testimonios, identificaba a esta última con el Alma del Mundo, pero otros autores han defendido que no se trata de la Dfada principio metafísico sino de una segunda Dfada que Jenócrates habría asimilado a esta divinidad inferior, de la misma manera que el Uno que gobierna los cielos podría ser una proyección cosmológica del Uno como principio (Parente, 1974: 963) sin identificarse propiamente con él. Algunos autores han intentado ver ya en Jenócrates la teoría, que tendrá mucho predicamento en el platonismo medio, según la cual las ideas número están contenidas en el intelecto divino, pero la mayoría de los estudios niegan que podamos extraer tales conclusiones a la vista de los testimonios que poseemos (Parente, 1974: 963). Al igual que Platón, consideraba divinos los planetas, el Sol, la Luna y las estrellas fijas (cf. Cic. *Nat. Deor.* I 13 34). Los testimonios (cf. frs. 264-266, Parente) le atribuyen la afirmación del éter como un quinto elemento, que, a juzgar por el *Epinomis* (981c), debía ser ya considerado como tal en la Academia, pero para Jenócrates los cuerpos celestes estaban compuestos de fuego y otros elementos, por lo que el éter no tiene todavía en él la trascendencia cosmológica que habrá de adquirir en Aristóteles. Además tenía una teoría sobre los demonios, que habían aparecido en Platón como entidades intermedias entre los hombres y los dioses, pero en Jenócrates se explicaban matemáticamente considerándolos en términos de triángulos isósceles, frente a los triángulos equiláteros propios de la naturaleza divina y los triángulos escalenos de la naturaleza humana. Jenócrates distinguía demonios buenos y malos, tal vez para poder atribuir a éstos últimos la responsabilidad de los aspectos más desagradables que formaban parte de la superstición y la religiosidad griega. Aunque algunos han visto en los demonios de Jenócrates almas desencarnadas, la mayoría los han considerado seres intermedios tal vez insertados en un espacio cosmológico también intermedio, de carácter sublunar, entre los dioses astrales y la tierra.

En el ámbito de la ética, Jenócrates parece haber escrito mucho, aunque queda de ello muy poca información. Sexto Empírico le atribuye (*adv. Math.* XI 4) la afirmación de que “todo es bueno o malo o ni bueno ni malo”, lo cual parece ser un eco de la teo-

ría platónica recogida en el *Eutidemo* de que sólo el saber constituye un bien y, a la vez, es un anticipo de la doctrina estoica de los indiferentes (Guthrie, 1992: 500). Sin embargo, aunque Cicerón lo incluye entre quienes consideran, como los estoicos, que “el sabio siempre es feliz”, no deja de reconocer la importancia que tenían para él ciertas cosas “indiferentes” como la salud u otros bienes externos (*Fin.* IV 18): como ocurre en Aristóteles, su idea de la superioridad de la virtud sobre todas las demás cosas no le llevaba a identificar “el bien soberano con la sola virtud”. Según Clemente (II 22, 133), Jenócrates definió la felicidad como “la posesión de la virtud que nos es propia y de la facultad que conduce a ella”. En la explicación que da Clemente de esta fórmula parece, desde luego, que la virtud es el fundamento ético imprescindible de la felicidad y que ésta está basada en la excelencia de la naturaleza humana, aunque se reconoce igualmente el carácter indispensable que tienen para ella la salud del cuerpo y los bienes externos.

A la muerte de Jenócrates en el año 314 ó 313 a. C. le sucedió Polemón, con quien la Academia se dedicará predominantemente al cultivo de la ética, como corresponde al espíritu filosófico de la época helenística. Según Diógenes Laercio (IV, 18), Polemón afirmaba que había que “ejercitarse en los asuntos de la vida y no en la práctica de la dialéctica”, lo cual es indicativo de que la Academia estaba apartándose del espíritu platónico. Polemón parece haber sostenido el ideal de la vida conforme con la naturaleza, con cuya doctrina habría ejercido una gran influencia sobre Zenón de Citio “que asistía asiduamente” a sus enseñanzas (Cic. *Acad.* I 34-35). A Polemón le sucedió Crates en torno al 270 a. C., que fue el último escolarca de la Academia Antigua y estuvo, según la tradición (DL IV 21), estrechamente unido a Polemón. Una figura relevante de este tiempo, discípulo de Jenócrates y compañero de Polemón, fue Crantor, que escribió un comentario del *Timeo* en el que defendía, al igual que Jenócrates, que la creación del mundo no debía ser interpretada literalmente como creación en el tiempo sino como una forma de exponer que el mundo tiene una estructura ontológica “derivada de otra causa y que no es auto engendrado o auto substancial” (Proclo, *in Tim.* II 276 Diehl). Pero después de la dirección de Crates, en torno al 268 a. C., se hizo cargo de la Academia Arcesilao el cual adoptó posiciones cercanas al escepticismo de Pirrón que dan lugar al final de la Academia Antigua y significan el comienzo de un nuevo período, el de la Academia Nueva, con una transformación que la aleja de la orientación filosófica de su fundador.

Antología de textos

I. La vocación política de Platón

Antaño, cuando yo era joven, sentí lo mismo que les pasa a otros muchos. Tenía la idea de dedicarme a la política tan pronto como fuera dueño de mis actos, y las circunstancias en que se me presentaba la situación de mi país eran las siguientes: al ser acosado por muchos lados el régimen político entonces existente, se produjo una revolución; al frente de este cambio político se establecieron como jefes cincuenta y un hombres: once en la ciudad y diez en el Pireo..., mientras que treinta se constituyeron con plenos poderes como autoridad suprema. Ocurría que algunos de ellos eran parien-

res y conocidos míos y, en consecuencia, me invitaron al punto a colaborar en trabajos que, según ellos, me interesaban. Lo que me ocurrió no es de extrañar, dada mi juventud: yo creí que iban a gobernar la ciudad sacándola de un régimen injusto para llevarla a un sistema justo, de modo que pusé una enorme atención en ver lo que podía conseguir. En realidad, lo que vi es que en poco tiempo hicieron parecer de oro al antiguo régimen; entre otras cosas, enviaron a mi querido y viejo amigo Sócrates, de quien no tendría ningún reparo en afirmar que fue el hombre más justo de su época, para que, acompañado de otras personas, detuviera a un ciudadano y lo condujera violentamente a su ejecución, con el fin evidente de hacerle cómplice de sus actividades criminales tanto si quería como si no. Pero Sócrates no obedeció y se arriesgó a toda clase de peligros antes que colaborar en sus iniquidades. Viendo, pues, como decía, todas estas cosas y aun otras de la misma gravedad, mi indigné y me abstuve de las vergüenzas de aquella época. Poco tiempo después cayó el régimen de los Treinta con todo su sistema político. Y otra vez, aunque con más tranquilidad, me arrastró el deseo de dedicarme a la actividad política. Desde luego, también en aquella situación, por tratarse de una época turbulenta, ocurrían muchas cosas indignantes, y no es nada extraño que, en medio de una revolución, algunas personas se tomaran venganzas excesivas de sus enemigos. Sin embargo, los que entonces se repatriaron se comportaron con una gran moderación. Pero la casualidad quiso que algunos de los que ocupaban el poder hicieran comparecer ante el tribunal a nuestro amigo Sócrates, ya citado, y presentaran contra él la acusación más inicua y más inmerecida: en efecto, unos hicieron comparecer, acusado de impiedad, y otros condenaron y dieron muerte al hombre que un día se negó a colaborar en la detención ilegal de un amigo de los entonces desterrados, cuando ellos mismos sufrían la desgracia del exilio. Al observar yo estas cosas y ver a los hombres que llevaban la política, así como las leyes y costumbres, cuanto más atentamente lo estudiaba y más iba avanzando en edad, tanto más difícil me parecía administrar bien los asuntos públicos. Por una parte, no me parecía que pudiera hacerlo sin la ayuda de amigos y colaboradores de confianza, y no era fácil encontrar a quienes lo fueran, ya que la ciudad ya no se regía según las costumbres y usos de nuestros antepasados, y era imposible adquirir otros nuevos con alguna facilidad. Por otra parte, tanto la letra de las leyes como las costumbres se iban corrompiendo hasta tal punto que yo, que al principio estaba lleno de un gran entusiasmo para trabajar en actividades públicas, al dirigir la mirada a la situación y ver que todo iba a la deriva por todas partes, acabé por marearme. Sin embargo, no dejaba de reflexionar sobre la posibilidad de mejorar la situación y, en consecuencia, todo el sistema político, pero sí dejé de esperar continuamente las ocasiones para actuar, y al final llegué a comprender que todos los estados actuales están mal gobernados; pues su legislación casi no tiene remedio sin una reforma extraordinaria unida a felices circunstancias. Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la filosofía verdadera, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los filósofos puros y auténticos o bien los que ejercen el poder en las ciudades lleguen a ser filósofos verdaderos, gracias a un especial favor divino. (*Carta VII* 324b-326b, *Platón, Diálogos VII, Dudosos, Apócrifos, Cartas*, trad., introd. y notas por J. Zaragoza y P. Gómez Cardó, Gredos, Madrid, 1992, págs. 486-488.)

II. La Idea del Bien y la dialéctica

Entonces, ya podéis decir qué entendía yo por el vástago del Bien, al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo. De este modo, lo que en el ámbito inteligible es el Bien respecto de la inteligencia y de lo que se entiende, esto es el sol en el ámbito visible respecto de la vista y de lo que se ve (508b12-c2)... Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien. Y por ser causa de la ciencia y de la verdad, concíbela como cognoscible; y aun siendo bellos tanto el conocimiento como la verdad, si estimamos correctamente el asunto, tendremos a la Idea del Bien por algo distinto y más bello que ellas. Y así como dijimos que era correcto tomar a la luz y a la vista por afines al Sol pero que sería erróneo creer que son el Sol, análogamente ahora es correcto pensar que ambas cosas, la verdad y la ciencia, son afines al Bien, pero sería equivocado creer que una u otra fueran el Bien, ya que la condición del Bien es mucho más digna de estima.

Hablas de una belleza extraordinaria, puesto que produce la ciencia y la verdad, y además está por encima de ellas en cuanto a hermosura. Sin duda, no te refieres al placer.

¡Dios nos libre! Más bien prosigue examinando nuestra comparación.

¿De qué modo?

Pienso que puedes decir que el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser él mismo génesis.

Claro que no.

Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia.

Y Glaucón se echó a reír: “¡Por Apolo!, exclamó, “¡qué elevación demoníaca!”. (*República* VI 508e1-509c2.)

Toma ahora una línea dividida en dos partes desiguales; divide nuevamente cada sección según la misma proporción, la del género de lo que se ve y otra la del que se entiende, y tendrás distinta oscuridad y claridad relativas; así tenemos primeramente, en el género de lo que se ve, una sección de imágenes. Llamo “imágenes” en primer lugar a las sombras, luego a los reflejos en el agua y en todas las cosas que, por su constitución, son densas, lisas y brillantes, y a todo lo de esa índole. ¿Te das cuenta?

Me doy cuenta.

Pon ahora la otra sección de la que ésta ofrece imágenes, a la que corresponden los animales que viven en nuestro alrededor, así como todo lo que crece, y también el género íntegro de cosas fabricadas por el hombre.

Pongámoslo.

¿Estás dispuesto a declarar que la línea ha quedado dividida, en cuanto a su verdad y no verdad, de modo tal que lo opinable es a lo cognoscible como la copia es a aquello de lo que es copiado?

Estoy muy dispuesto.

Ahora examina si no hay que dividir también la sección de lo inteligible.

¿De qué modo?

De éste. Por un lado, en la primera parte de ella, el alma, sirviéndose de las cosas antes imitadas como si fueran imágenes, se ve forzada a indagar a partir de supuestos, marchando no hasta un principio sino hacia una conclusión. Por otro lado, en la segun-

da parte, avanza hasta un principio no supuesto, partiendo de un supuesto y sin recurrir a imágenes —a diferencia del otro caso—, efectuando el camino con Ideas mismas y por medio de Ideas.

No he aprehendido suficientemente eso que dices.

Pues veamos nuevamente; será más fácil que entiendas si te digo esto antes. Creo que sabes que los que se ocupan de geometría y de cálculo suponen lo impar y lo par, las figuras y tres clases de ángulos y cosas afines, según lo que investigan en cada caso. Como si las conocieran, las adoptan como supuestos, y de ahí en adelante no estiman que deban dar cuenta de ellas ni a sí mismos ni a otros, como si fueran evidentes a cualquiera; antes bien, partiendo de ellas atraviesan el resto de modo consecuente, para concluir en aquello que proponían al examen.

Sí, esto lo sé.

Sabes, por consiguiente, que se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas, aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales éstas se parecen, discurrendo en vista al Cuadrado en sí y a la Diagonal en sí, y no en vista de la que dibujan, y así con lo demás. De las cosas mismas que configuran y dibujan hay sombras e imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento.

Dices verdad.

A esto me refería como la especie inteligible. Pero en esta su primera sección, el alma se ve forzada a servirse de supuestos en su búsqueda, sin avanzar hacia un principio, por no poder remontarse más allá de los supuestos. Y para eso usa como imágenes a los objetos que abajo eran imitados, y que habían sido conjeturados y estimados como claros respecto de los que eran sus imitaciones.

Comprendo que te referes a la geometría y a las artes afines.

Comprende entonces la otra sección de lo inteligible, cuando afirmo que en ella la razón misma aprehende, por medio de la facultad dialéctica, y hace de los supuestos no principios sino realmente supuestos, que son como peldaños y trampolines hasta el principio del todo, que es no supuesto, y, tras aferrarse a él, ateniéndose a las cosas que de él dependen, descende hasta una conclusión, sin servirse para nada de lo sensible, sino de Ideas, a través de Ideas y en dirección a Ideas, hasta concluir en Ideas.

Comprendo, aunque no suficientemente, ya que creo que tienes en mente una tarea enorme: quieres distinguir lo que de lo real e inteligible es estudiado por la ciencia dialéctica, estableciendo que es más claro que lo estudiado por las llamadas “artes”, para las cuales los supuestos son principios. Y los que los estudian se ven forzados a estudiarlos por medio del pensamiento discursivo, aunque no por los sentidos. Pero a raíz de no hacer el examen avanzando hacia un principio sino a partir de supuestos, te parece que no poseen inteligencia acerca de ellos, aunque sean inteligibles junto a un principio. Y creo que llamas “pensamiento discursivo” al estado mental de los géometras y similares, pero no “inteligencia”; como si el “pensamiento discursivo” fuera algo intermedio entre la opinión y la inteligencia.

Entendiste perfectamente. Y ahora aplica a las cuatro secciones estas cuatro afecciones que se generan en el alma; inteligencia (*nóēsis*), a la suprema; pensamiento discursivo (*diánoia*), a la segunda; a la tercera asigna la creencia (*pístis*) y a la cuarta la conjetura (*eikastía*); y ordénalas proporcionadamente, considerando que cuanto más participen de la verdad tanto más participen de la claridad.

Entiendo, y estoy de acuerdo en ordenarlas como dices. (*República*, VI 509d6-511e5, *Platón, Diálogos IV República*, introd., trad. y notas de C. Eggers Lan, Biblioteca Básica Gredos, Madrid, 2000, págs. 339-341.)

III. Inmortalidad y naturaleza del alma

Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal. Sin embargo, para lo que mueve a otro, o es movido por otro, dejar de moverse es dejar de vivir. Sólo, pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del movimiento. Y ese principio es ingénito. Porque, necesariamente, del principio se origina todo lo que se origina; pero él mismo no procede de nada, porque si de algo procediera, no sería ya principio original. Como, además, es también ingénito, tiene, por necesidad, que ser imperecedero. Porque si el principio pereciera, ni él mismo se originaría de nada, ni ninguna otra cosa de él; pues todo tiene que originarse del principio. Así pues, es principio del movimiento lo que se mueve a sí mismo. Y esto no puede perecer ni originarse o, de lo contrario, todo el cielo y la generación, viniéndose abajo se inmovilizarían, y no habría nada que, al originarse de nuevo, fuera el punto de arranque del movimiento. Una vez, pues, que aparece como inmortal lo que, por sí mismo, se mueve, nadie tendría reparos en afirmar que esto mismo es lo que constituye el ser del alma y su propio concepto. Porque todo cuerpo, al que le viene de fuera el movimiento, es inanimado; mientras que al que le viene de dentro, desde sí mismo y para sí mismo, es animado. Si esto es así, y si lo que se mueve a sí mismo no es otra cosa que el alma, necesariamente el alma tendría que ser ingénita e inmortal.

Sobre la inmortalidad, baste ya con lo dicho. Pero sobre su idea hay que añadir lo siguiente: Cómo es el alma, requeriría toda una larga y divina explicación; pero decir a qué se parece, es ya asunto humano y, por supuesto, más breve. Podríamos entonces decir que se parece a una fuerza que, como si hubieran nacidos juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga. Pues bien, los caballos y los aurigas de los dioses son todos ellos buenos, y buena su casta, la de los otros es mezclada. Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo. (*Fedro*, 245c5-246b4; trad. de E. Lledó Iñigo, *Platón III, Fedón, Banquete, Fedro*, Gredos, Madrid, 1986, 343-345.)

IV. Crítica de la filosofía de la naturaleza

El Ateniese: Parece, dicen, que las cosas más importantes y más bellas son producto de la naturaleza y el azar, mientras que las de menor importancia del arte que, tras tomar de la naturaleza la primera generación de las grandes y primeras obras, modela y construye todas las cosas de menor importancia, las que todos llamamos artificiales.

Clinias: ¿Cómo dices?

AT. Lo voy a exponer con mayor claridad aún de la siguiente manera. Sostienen que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos productos de la naturaleza y el azar y

que ninguno de ellos existe por acción del arte, y, sobre la tierra, el sol, la luna y los astros, afirman que los cuerpos derivados de los primeros elementos se producen a través de esas sustancias primordiales completamente inanimadas. De la misma manera en que, arrastrados al azar por su fuerza, todos esos cuerpos secundarios eran el resultado de una colisión que los había ensamblado de una forma más o menos apropiada —lo caliente a lo frío o lo seco a lo húmedo y lo blando a lo duro y, en general, todo lo que se mezcla necesariamente al azar por medio de la mezcla de contrarios—, engendran esos mismos cuerpos, todo el cielo y todo lo que hay en el cielo y, además, todos los animales y plantas, una vez que se han producido todas las estaciones a partir del cielo y los astros; pero no por inteligencia, dicen, ni siquiera por la acción de un dios ni tampoco por un arte, sino, como decimos, por naturaleza y azar. Por el contrario, el arte, creado luego por los seres vivientes en un estadio posterior, mortal él mismo nacido de mortales inventa posteriormente algunos juegos y no participa demasiado de la verdad, sino que produce como una especie de imágenes emparentadas con él, como las que generan la pintura y la música así como aquellas que son artes auxiliares de ellas. Las artes que producen algo de alguna significación son aquellas que comparten su poder con la naturaleza, como la medicina, la agricultura y la gimnasia. En especial de la política dicen que tiene una pequeña parte en común con la naturaleza, mientras que la mayor parte la comparte con el arte, y así también la legislación entera, cuyas convenciones no son verdaderas, no tiene nada en común con la naturaleza sino con el arte.

CL. ¿Cómo dices?

AT. Querido amigo, éstos comienzan por afirmar que los dioses son productos del arte, no de la naturaleza, sino de ciertas costumbres y creencias religiosas, y que éstas son diferentes según la forma en que los hombres acordaron en cada caso entre sí cuando se dieron leyes. En particular, dicen que unas son las cosas naturalmente bellas, otras las que determina la ley, que las cosas justas no pertenecen en absoluto al ámbito de la naturaleza, sino que los hombres están continuamente disputando entre sí y cambiándolas siempre, y que cada una de las que cambian, y cuando lo hacen, es vigente en esa ocasión, porque las crean el arte y las leyes, pero no, por cierto, la naturaleza. Todo esto, amigos, pertenece a varones que los jóvenes consideran sabios, prosistas y poetas, que dicen que lo más justo es cualquier cosa que uno imponga por medio de la violencia. De ahí les vienen los actos impíos a los hombres jóvenes, porque creen que no existen los dioses con las características que la ley ordena que es necesario concebir, y por eso suceden sus sediciones, porque esos escritores los arrastran a la vida recta según naturaleza, que consiste realmente en vivir imponiéndose a los demás y no sirviendo a otros según la ley. (*Leyes*, X, 889a4-890a9, trad. de F. Lisi, *Platón, Diálogos IX, Leyes*, Gredos, Madrid, 1999, vol. II, págs. 194-197.)

Bibliografía recomendada

I. Obras de Platón

Existen dos ediciones de obras completas de Platón en castellano: *Platón, Obras Completas*, Aguilar, Madrid, 1974 (2.ª ed.) y *Platón, Diálogos*, 9 vols., Gredos, Madrid, 1981-1999. Esta última, especialmente recomendable, consta de introducciones a cada diálogo así

como de abundantes notas y una bibliografía actualizada. Hay también ediciones bilingües, con texto griego y traducción al castellano, notas y estudio preliminar de numerosos diálogos, aparecidas en la editorial del Centro de Estudios Constitucionales (antes denominado Instituto de Estudios Políticos): *Cartas* (M. Toranzo, Madrid, 1970), *Fedro* (L. Gil Fernández, Madrid, 1970), *Las Leyes* (J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, 1960, eds. post.), *Menón* (A. Ruiz de Elvira, Madrid, 1970), *La República* (J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Madrid, 1981), *Político* (A. González Laso, Madrid, 1981), *Sofista* (A. Tovar, Madrid, 1970). Pueden citarse otras muchas ediciones y traducciones de diálogos, como las de L. Gil (*El Banquete*, *Fedón*, *Fedro*, Guadarrama, Madrid, 1969), G. R. de Echandía (*Parménides*, Alianza, Madrid, 1990), M. Balasch (*Teeteto*, ed. Anthropos, Barcelona, 1990), R. Serrano Cantarín y M. Díaz de Cerio Díez (*Gorgias*, Alma Mater, Madrid, 2000), etc.

Nota bibliográfica

En las citas de las obras platónicas utilizamos la numeración canónica, que corresponde a la edición de Henri Estienne (o Stephanus) de 1578. En esta edición se dividía la página en cinco secciones que vienen indicadas por las letras a, b, c, d y e, de manera que la forma acostumbrada de citar las obras de Platón consiste en indicar el nombre del diálogo, seguido de un número y una letra que corresponden a la paginación utilizada originalmente por Estienne. Cuando se requiere una mayor precisión, se indica el número de la línea después de la letra correspondiente a la sección (p. ej., *Apología*, 17b, 1). Si se trata de una obra subdividida en libros, como la *República* y *Las Leyes*, antes del número de la página se indica el número del libro en números romanos. La traducción de las obras platónicas citadas en el texto es obra del autor de este capítulo, que ha utilizado el texto griego editado por J. Burnet, *Platonis Opera*, Oxford, 1967.

Obras sobre el pensamiento platónico

Calvo Martínez, T. (1986): *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid: Cincel.
 Friedländer, P. (1989): *Platón, verdad del ser y realidad de vida*. Madrid: Tecnos.
 Guthrie, W. K. C. (1990): *Historia de la filosofía griega*; vol. IV, *Platón, el hombre y sus diálogos, primera época*; vol. V, *Platón: segunda época y la Academia*. Madrid: Gredos.
 Ross, D. (1989): *La teoría de las ideas de Platón*. Madrid: Cátedra.
 Vallejo Campos, Á. (1996): *Platón, el Filósofo de Atenas*. Barcelona: Montesinos.

