



VNIVERSITAT
DE VALÈNCIA

université
Paris Ovest
Nanterre La Défense

BIEN Y PRINCIPIO EN PLATÓN BIEN ET PRINCIPE CHEZ PLATON

Tesis para optar al grado de Doctor en Filosofía por la Universitat de
València y la Université Paris Ovest Nanterre La Défense
presentada por

BEGOÑA RAMÓN CÁMARA

y dirigida por

Dr. D. TOMÁS CALVO MARTÍNEZ

Dr. D. FRANCIS WOLFF

Departamento de Metafísica
y Teoría del Conocimiento
Facultad de Filosofía y Ciencias de la
Educación
Programa de doctorado «Razón, lenguaje
e historia» (627 165 F)

École doctorale « Connaissance,
langage, modélisation » (ED 139)
Unité de recherche « Les dynamiques
de l'invention philosophique,
scientifique et artistique » (EA 373)

Valencia
Paris
2015

Esta tesis ha contado para su realización con una beca de investigación predoctoral del programa V Siglos de la Universidad de Valencia y una beca de postgrado del Gobierno Francés y la Obra Social «la Caixa».

ÍNDICE

	<i>Pág.</i>
<i>Resumen y palabras claves</i>	xvii
<i>Abreviaturas y traducciones</i>	xix
INTRODUCCIÓN	1
CAPÍTULO I: LA CONCEPCIÓN DEL BIEN EN EL <i>GORGIAS</i>	5
1.1. Introducción...	5
1.2. Tema y sentido general del diálogo	5
1.2.1. Tema del <i>Gorgias</i>	5
1.2.2. Sentido general del diálogo	6
1.3. Concepción del Bien	6
1.3.1. Preámbulo	6
1.3.2. Toda volición es <i>sub specie boni</i>	7
1.3.3. El ejercicio de la virtud, Bien objetivo y universal	9
1.3.4. Crítica de la retórica	10
1.3.4.1. Preámbulo	10
1.3.4.2. Crítica epistemológica y moral del arte de la elocuencia	10
1.3.4.3. <i>Addendum</i> : continuidad entre las críticas del <i>Gorgias</i> y del <i>Fedro</i>	13
1.3.4.3.1. Preámbulo	13
1.3.4.3.2. La crítica de la retórica en el <i>Fedro</i>	14
1.3.4.3.3. La retórica en otros diálogos	15
1.3.5. Defensa del ideal socrático de autocontención y serenidad del alma...	16
1.3.5.1. Preámbulo	16
1.3.5.2. Autocontrol y tranquilidad del alma	17
1.3.5.3. Autocontrol y civilización	20
1.3.5.4. Profundización en la crítica del hedonismo...	20
1.3.5.4.1. Preámbulo	20
1.3.5.4.2. Reducción al absurdo de la posición de Calicles	21
1.3.5.4.3. Dos argumentos más	21
1.3.6. Reflexión sobre las nociones de τάξις y κόσμος	24
1.3.6.1. Preámbulo	24

1.3.6.2. Orden y excelencia	24
1.3.7. Unidad de las virtudes en el <i>Gorgias</i>	27
1.3.8. Tres motivos pitagóricos	28
1.3.8.1. Preámbulo	28
1.3.8.2. Primer motivo: principio de la conexión entre la vida humana y la vida cósmica	29
1.3.8.3. Segundo motivo: idea de «la igualdad geométrica»	29
1.3.8.4. Tercer motivo: mito acerca del destino de las almas tras la muerte	30
1.3.9. Sócrates ante el destino	32
CAPÍTULO II: EL VERDADERO ATLANTE DEL MUNDO. EL BIEN Y LA SEGUNDA NAVEGACIÓN EN EL <i>FEDÓN</i>	35
2.1. Introducción	35
2.2. Tema y sentido general del diálogo	35
2.2.1. Tema del <i>Fedón</i>	35
2.2.2. Sentido general del diálogo	36
2.3. Narración de la biografía intelectual de Sócrates	36
2.3.1. Preámbulo	36
2.3.2. Itinerario intelectual de Sócrates	37
2.3.2.1. Sócrates se embarca en la aventura jonia	37
2.3.2.2. Entusiasmo y decepción con el libro de Anaxágoras	37
2.4. «La segunda navegación ... en busca de la causa»	40
2.4.1. Preámbulo	40
2.4.2. Explicación del método dialéctico	40
2.5. Funciones causales formal y final de las Formas	42
2.5.1. Introducción	42
2.5.2. Causalidad formal	43
2.5.2.1. Preámbulo	43
2.5.2.2. Primer modelo de explicación causal formal	43
2.5.2.3. Segundo modelo de explicación causal formal	44
2.5.3. Causalidad final	45
2.5.3.1. Preámbulo	45
2.5.3.2. Atracción de las Formas en las cosas	45
2.6. Función causal eficiente del Bien	47
2.6.1. Preámbulo	47
2.6.2. Causalidad eficiente	47
2.6.2.1. Introducción	47
2.6.2.2. La potencia ($\delta\upsilon\nu\alpha\mu\iota\varsigma$) del Bien como punto de mira	48
2.6.2.3. Esencia de la potencia del Bien	48
2.6.2.4. El ligamento de la proporción matemática	50
CAPÍTULO III: EL BIEN EN LA <i>REPÚBLICA</i>	51
3.1. Introducción	51

ÍNDICE

3.2. Tema y planteamiento del problema principal de la obra	52
3.2.1. Tema de la <i>República</i>	52
3.2.2. Examen de tres concepciones representativas de la justicia desechables	52
3.2.2.1. Preliminares	52
3.2.2.2. Primer episodio: la justicia no es decir la verdad y devolver lo debido	52
3.2.2.3. Segundo episodio: la justicia no es beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos	53
3.2.2.4. Tercer episodio: la justicia no es «una generosa inocencia»	55
3.2.2.4.1. Examen socrático de la tesis según la cual la justicia es la conveniencia del más fuerte	55
3.2.2.4.2. Examen socrático de la tesis según la cual la vida del injusto es preferible a la del justo	59
3.2.3. Planteamiento del objetivo de la obra y del método que se sigue	62
3.2.3.1. Preámbulo	62
3.2.3.2. Clasificación de los bienes	62
3.2.3.3. Objetivo de la obra	63
3.2.3.4. Método que se sigue	64
3.2.3.4.1. Complementación de la tesis de Trasímaco	64
3.2.3.4.1.1. Teoría del contrato social	64
3.2.3.4.1.2. Historia de Giges	65
3.2.3.4.2. Comienzo por la lectura de la justicia escrita en caracteres mayores	65
3.3. «De postre ... tostarán al fuego murtones y bellotas»: el Bien y la «ciudad sana»	66
3.3.1. Preámbulo	66
3.3.2. La «ciudad sana», la mejor copia del Bien	66
3.3.3. Actitud ambigua de Platón hacia el ideario primitivista	67
3.3.4. Origen y constitución de una polis sencilla	71
3.3.5. <i>Addendum</i> : elogio de «la vida primitiva» en las <i>Leyes</i>	73
3.3.6. Significado de la defensa platónica de «lo primitivo»	75
3.3.7. Doctrina de los deseos necesarios	77
3.3.8. De «una ciudad de cerdos» a «una ciudad de lujo»	79
3.4. Bien y educación primaria	81
3.4.1. Introducción	81
3.4.2. Valor supremo de la educación	81
3.4.3. Educación y naturaleza	82
3.4.4. Finalidad de la educación	83
3.4.5. Definición de la educación	84
3.4.6. Principios regulativos de la educación	85
3.4.6.1. Consideraciones generales	85
3.4.6.2. Aplicación de los principios generales de la música y de la gimnasia	86

BIEN Y PRINCIPIO EN PLATÓN

3.4.6.2.1. Preámbulo	86
3.4.6.2.2. Música	87
3.4.6.2.2.1. Examen del tema (ἄ λεκτέον) de las composiciones.....	87
3.4.6.2.2.1.1. Inspección y censura de la enseñanza por medio de fábulas	87
3.4.6.2.2.1.2. Purga de lo irracional en el tema de las composiciones	88
3.4.6.2.2.1.2.1. Preámbulo.....	88
3.4.6.2.2.1.2.2. Censura de la poesía tradicional griega en favor de valores socrático-platónicos	88
3.4.6.2.2.2. Examen de la forma (ὡς λεκτέον) de las composiciones	93
3.4.6.2.2.2.1. Preámbulo	93
3.4.6.2.2.2.2. Purga de lo irracional en la forma de las composiciones	93
3.4.6.2.2.3. Algunas notas sobre la censura en Platón	95
3.4.6.2.3. Gimnasia.....	96
3.4.6.2.3.1. Preámbulo	96
3.4.6.2.3.2. Ejercicios y dietas	97
3.4.6.2.3.3. «Medicina política»	98
3.4.6.2.3.3.1. Preliminares	98
3.4.6.2.3.3.2. El principio de «la mejor solución»	98
3.4.6.2.4. Mutua armonía entre música y gimnasia	99
3.4.7. <i>Addendum</i> : enseñanza de las matemáticas en la educación primaria...	100
3.5. El ideal de Estado virtuoso y de hombre virtuoso: dos instancias del Bien	101
3.5.1. Preámbulo	101
3.5.2. Principios y valor supremo de la teoría política	101
3.5.3. Concepción del arte político	104
3.5.3.1. Primeras consideraciones	104
3.5.3.1.1. <i>Cármides</i>	104
3.5.3.1.2. <i>Eutidemo</i>	106
3.5.3.2. Esencia y fin supremo del arte político	107
3.5.3.2.1. Una única forma de política	107
3.5.3.2.2. Tres criterios desechables en la definición de la política ...	108
3.5.3.2.2.1. Introducción.....	108
3.5.3.2.2.2. Consentimiento de los gobernados.....	109
3.5.3.2.2.3. Sujeción del gobierno a la ley	110
3.5.3.2.2.3.1. La razón no es esclava de la ley.....	110
3.5.3.2.2.3.2. Los gobernantes deben ser esclavos de las leyes	111
3.5.3.2.2.3.3. Razones para «una segunda navegación».....	112

ÍNDICE

3.5.3.2.2.3.4. Desdenes por la teoría de la democracia ateniense	115
3.5.3.2.2.4. Estatus económico de los dirigentes	118
3.5.3.2.3. Definición de la política	119
3.5.3.2.4. Finalidad de la política	120
3.5.3.2.4.1. Preámbulo	120
3.5.3.2.4.2. Felicidad de toda la ciudad	121
3.5.3.2.4.3. Felicidad y principio de especialización funcional	124
3.5.3.2.4.3.1. Introducción	124
3.5.3.2.4.3.2. Significado del principio de especialización funcional aplicado al Estado y al individuo	124
3.5.3.2.4.3.3. Doble justificación del principio de especialización funcional	125
3.5.3.2.4.3.3.1. Preámbulo	125
3.5.3.2.4.3.3.2. Prueba de la utilidad del bien	125
3.5.3.2.4.3.3.3. Prueba de la naturalidad del bien	126
3.5.4. Bien y economía	127
3.5.4.1. Introducción	127
3.5.4.2. Algunas diferencias entre la <i>República</i> y las <i>Leyes</i>	128
3.5.4.2.1. Preámbulo	128
3.5.4.2.2. Estructura de clases en el Estado de la <i>República</i>	128
3.5.4.2.3. De la <i>República</i> a las <i>Leyes</i>	129
3.5.4.3. Principios generales del pensamiento económico de Platón	130
3.5.4.4. Régimen material de vida de los guardianes en la <i>República</i>	132
3.5.4.5. Regulación y control público de la actividad económica en las <i>Leyes</i>	134
3.5.4.5.1. Preámbulo	134
3.5.4.5.2. Principios económicos	134
3.5.4.5.3. Medidas económicas	135
3.5.4.5.3.1. Preámbulo	135
3.5.4.5.3.2. Ley de la tierra y otras leyes conexas	136
3.5.4.5.3.3. Otras medidas para erradicar la riqueza y la pobreza	139
3.5.4.5.3.4. Regulación antiliberal del mercado	142
3.5.4.6. Educación de la mujer y política familiar	145
3.5.4.6.1. Introducción	145
3.5.4.6.2. Importancia filosófica de la vida privada	145
3.5.4.6.3. Educación de la mujer	146
3.5.4.6.4. Política familiar	148
3.5.4.6.4.1. Preámbulo	148
3.5.4.6.4.2. Abolición de la familia y sistema eugenésico de procreación	148
3.5.4.6.4.2.1. Abolición de la familia	148
3.5.4.6.4.2.2. Sistema eugenésico de procreación	149

BIEN Y PRINCIPIO EN PLATÓN

3.5.4.6.4.2.3. Sentido último de la abolición de la familia ...	151
3.5.4.6.4.3. Dialéctica del enlace matrimonial en las <i>Leyes</i>	154
3.5.4.7. Realizabilidad de la utopía comunista	154
3.5.5. Descubrimiento de la justicia	157
3.5.5.1. Introducción	157
3.5.5.2. Definición particular de la justicia en la ciudad	158
3.5.5.2.1. Preámbulo	158
3.5.5.2.2. Dos primeras observaciones	158
3.5.5.2.3. La justicia en la ciudad	159
3.5.5.2.3.1. Introducción... ..	159
3.5.5.2.3.2. Prudencia, valentía y templanza de la ciudad	160
3.5.5.2.3.3. Justicia de la ciudad	161
3.5.5.3. Definición particular de la justicia en el hombre	163
3.5.5.3.1. Preámbulo	163
3.5.5.3.2. Tres observaciones generales sobre la ética platónica	163
3.5.5.3.3. La justicia en el hombre	165
3.5.5.3.3.1. División del alma humana en tres partes	165
3.5.5.3.3.2. Prudencia, valentía y templanza del hombre... ..	166
3.5.5.3.3.3. Justicia del hombre	168
3.5.5.3.3.3.1. Primera prueba: la concepción corriente de la justicia y la <i>República</i>	168
3.5.5.3.3.3.2. Unidad racional y crítica de la tragedia	171
3.5.5.3.3.3.2.1. Preámbulo	171
3.5.5.3.3.3.2.2. Condena de la tragedia	171
3.5.5.3.3.3.3. Segunda prueba: la virtud es «una cierta salud, belleza y bienestar del alma»	174
3.5.5.4. Definición general de la justicia	176
3.6. Concepción de la Forma del Bien	178
3.6.1. Preámbulo... ..	178
3.6.2. La Forma del Bien: tema supremo de la filosofía	178
3.6.3. Forma del Bien y pesimismo lógico... ..	179
3.6.3.1. Introducción	179
3.6.3.2. Ironía y talante religioso de Platón en la presentación del Bien	181
3.6.3.3. Dubitaciones de Platón en la presentación del Bien	182
3.6.3.4. Condición aporética del lenguaje e índole insondable del Bien	186
3.6.3.4.1. Introducción... ..	186
3.6.3.4.2. Estatuto del lenguaje oral... ..	187
3.6.3.4.2.1. <i>Crátilo</i>	187
3.6.3.4.2.2. Excurso filosófico de la <i>Carta Séptima</i>	190
3.6.3.4.3. Estatuto del lenguaje escrito	193
3.6.3.4.3.1. Preámbulo	193
3.6.3.4.3.2. Enfoque correcto del problema de la escritura	193

ÍNDICE

3.6.3.4.3.2.1. Preámbulo	193
3.6.3.4.3.2.2. La acusación de Alcidamante contra los discursos escritos: fuente de los tópicos esgrimidos por Platón en el <i>Fedro</i> contra la obra escrita	193
3.6.3.4.3.2.3. La crítica de la escritura, una mera consecuencia de la crítica del lenguaje	195
3.6.3.4.3.3. Unidad, completud y autarquía de los <i>Diálogos</i>	195
3.6.3.4.3.4. La escritura, ¿veneno, o más bien medicina para la civilización?	198
3.6.3.4.3.5. Medio siglo cultivando «los jardines de las letras»	199
3.6.3.4.4. Vislumbre del Bien por medio de tres analogías sensoriales	199
3.6.4. Noción de la Forma del Bien	201
3.6.4.1. Preámbulo	201
3.6.4.2. El Bien es una esencia: «lo bueno en sí mismo»	201
3.6.4.2.1. El Bien es una esencia	201
3.6.4.2.2. Esencia y trascendencia del Bien	202
3.6.4.2.3. <i>Addendum</i> : breve repaso de algunas lecturas del «más allá de la esencia»	204
3.6.4.2.3.1. Preámbulo	204
3.6.4.2.3.2. Lecturas contrarias a la interpretación neoplatónica del pasaje	204
3.6.4.2.3.3. Lecturas favorables a la interpretación neoplatónica del pasaje	206
3.6.4.3. Ángulo adecuado para examinar la esencia del Bien: el Bien es, ante todo, ἀρχή y δύναμις	212
3.6.4.4. Contenido de la esencia del Bien	215
3.6.4.4.1. Unidad y multiplicidad de la esencia del Bien	215
3.6.4.4.2. Significado del Bien	217
3.6.4.4.3. Análisis de la cuádruple función causal del Bien	219
3.6.4.4.3.1. Función ética del Bien	219
3.6.4.4.3.2. Función política del Bien	224
3.6.4.4.3.3. Función epistemológica del Bien	227
3.6.4.4.3.3.1. Introducción	227
3.6.4.4.3.3.2. El poder iluminador del sol	228
3.6.4.4.3.3.2.1. Exposición y comentario de la primera parte del símil del sol	228
3.6.4.4.3.3.3. La línea del conocimiento y del ser	233
3.6.4.4.3.3.3.1. Preámbulo	233
3.6.4.4.3.3.3.2. Exposición y comentario del símil de la línea dividida	233
3.6.4.4.3.4. Función ontológica del Bien	239
3.6.4.4.3.4.1. Introducción	239

BIEN Y PRINCIPIO EN PLATÓN

3.6.4.4.3.4.2. El poder generativo del sol	239
3.6.4.4.3.4.2.1. Exposición y comentario de la segunda parte del símil del sol	239
3.6.4.4.3.4.3. Los atributos del Bien como valores últimos para la vida del hombre...	241
3.6.4.4.3.4.3.1. Preámbulo	241
3.6.4.4.3.4.3.2. La vida perfectamente feliz del Bien: una vida máximamente autárquica, generosa e impasible	242
3.6.4.4.3.4.3.2.1. Primeras consideraciones	242
3.6.4.4.3.4.3.2.2. Explicación de la Belleza en sí por vía negativa en el <i>Banquete</i>	243
3.6.4.4.3.4.3.3. La meta del filósofo: asemejarse al dios todo lo posible	248
3.7. Bien y formación superior	251
3.7.1. Introducción	251
3.7.2. La caverna...	252
3.7.3. La educación, arte de corregir la desviación de la razón	254
3.7.4. Formación en matemáticas y en dialéctica	255
3.7.4.1. Principios básicos de la formación superior	255
3.7.4.2. Bien y matemáticas	255
3.7.4.2.1. Preámbulo	255
3.7.4.2.2. Carácter propedéutico de las matemáticas	256
3.7.4.2.3. Tres nociones matemáticas nucleares en la comprensión del Bien: proporción, armonía y delimitación	261
3.7.4.3. Bien y dialéctica	264
3.7.4.3.1. Preliminares	264
3.7.4.3.2. Primeras observaciones de Sócrates acerca de la dialéctica	264
3.7.4.3.3. Estudio de la esencia de la dialéctica, y el Bien como final del viaje del saber	265
3.7.4.3.3.1. Introducción	265
3.7.4.3.3.2. La dialéctica: único método capaz de mostrar lo que sea el Bien	266
3.7.4.3.3.3. Descripción de la dialéctica y aplicación a la Idea del Bien	267
3.7.5. Selección de estudiantes y programa de estudios	278
3.8. Desórdenes políticos y morales	281
3.8.1. Preámbulo	281
3.8.2. Primeras consideraciones	281
3.8.3. Breve recordatorio del régimen de vida comunista de guardianes y auxiliares y de la desaparición del Estado como Bien supremo	283
3.8.4. Cuatro tipos de perversión y enfermedad de la organización política y de la disposición del carácter individual	284

ÍNDICE

3.8.4.1. Preámbulo	284
3.8.4.2. Régimen y hombre timocráticos: codicia, brutalidad y rapacidad	284
3.8.4.3. Régimen y hombre oligárquicos: sordidez, brutalidad y rapacidad	287
3.8.4.4. Régimen y hombre democráticos: una «grande y destemplada libertad»	290
3.8.4.5. Régimen y hombre tiránicos: «la más dura y amarga esclavitud»	294
CAPÍTULO IV: EL <i>FILEBO</i> Y LA TEORÍA DEL BIEN EN EL HOMBRE Y EN EL UNIVERSO	297
4.1. Introducción	297
4.2. Tema del diálogo y otros puntos	298
4.2.1. Tema del <i>Filebo</i>	298
4.2.2. Dos anotaciones aclaratorias	300
4.2.3. ¿Superación conservadora de las tesis enfrentadas en el diálogo? ...	301
4.3. El Bien para el hombre, una vida mixta de placer y prudencia	303
4.3.1. Preámbulo	303
4.3.2. Tres propiedades del Bien	303
4.3.3. Resolución de la confrontación entre el placer y la prudencia ...	304
4.4. Causa de la deseabilidad de la vida mixta	305
4.4.1. Introducción	305
4.4.2. Doctrina ontológica	306
4.4.2.1. Preámbulo	306
4.4.2.2. Exposición y comentario de la teoría de los principios del ser ...	306
4.4.2.2.1. Exposición del cuadro metafísico	306
4.4.2.2.2. Comentario del cuadro metafísico	308
4.4.2.2.2.1. Dos consideraciones generales	308
4.4.2.2.2.2. Concepción de los principios del ser	308
4.4.2.2.2.3. Bien y principios del ser	310
4.4.2.2.2.3.1. Preámbulo	310
4.4.2.2.2.3.2. El Bien y el límite	310
4.4.2.2.2.3.3. El Bien y lo mixto	312
4.4.2.2.2.3.4. El Bien y la causa universal	313
4.4.2.2.2.3.4.1. Preámbulo	313
4.4.2.2.2.3.4.2. Clasificación de la vida mixta, del placer y de la inteligencia en sus respectivos géneros	313
4.4.2.2.2.3.4.3. Argumentación solidaria con el postulado de la existencia y la soberanía de la Razón	314
4.4.3. Ontología y método lógico	317
4.4.3.1. Introducción	317

4.4.3.2. Esencia del método dialéctico	317
4.4.4. Análisis del placer	320
4.4.4.1. Preámbulo	320
4.4.4.2. Sede y causa del placer y del dolor	321
4.4.4.3. El deseo, fenómeno exclusivamente psíquico	322
4.4.4.4. El placer puede ser falso	323
4.4.4.5. Utilidad de la tesis de «los enemigos» de Filebo	324
4.4.4.6. Mezcla insoluble del placer corporal con el dolor	324
4.4.4.7. Los placeres puros	326
4.4.4.8. El placer es «eterna génesis»: la tesis de los «exquisitos»	329
4.4.4.8.1. Preámbulo	329
4.4.4.8.2. El ser ideal, fin al que tiende el devenir	329
4.4.4.8.3. El placer es un medio, no un fin o bien en sí mismo	331
4.4.5. Causa de la bondad del μικτὸς ο κοινὸς βίος	333
4.4.5.1. Preámbulo	333
4.4.5.2. Recordatorio de los extremos descartados	333
4.4.5.3. El Bien es inaccesible	333
4.4.5.4. La tarea de escanciar «la miel» del placer con «el agua austera y saludable» de la prudencia	334
4.4.5.5. ¿Cuál es, al fin, la causa de la bondad de la vida mixta?	337
4.5. Escala de posesiones	339
4.5.1. Preámbulo	339
4.5.2. Las cinco posesiones	339
4.5.3. <i>Addendum</i> : nota sobre τὸ μέτριον en el <i>Político</i>	341
4.6. Algunas conclusiones generales sobre el Bien	343
CAPÍTULO V: BONDAD Y CREACIÓN EN EL <i>TIMEO</i>	345
5.1. Introducción	345
5.2. Tema del diálogo y otros puntos	346
5.2.1. Tema del <i>Timeo</i>	346
5.2.2. Estatuto del discurso físico	347
5.2.3. ¿Lectura literal o figurada del relato?	348
5.2.4. El <i>Timeo</i> , suplemento de la <i>República</i>	349
5.3. Introducción de los principios cosmológicos formal-final y eficiente	350
5.3.1. Preámbulo	350
5.3.2. Presentación del principio de las Formas eternas y del principio de causalidad	350
5.3.3. El universo es «generado y engendrado»	352
5.4. La razón última de la existencia del universo: la bondad de la Razón	352
5.4.1. Preámbulo	352
5.4.2. El Bien está libre de malevolencia, mezquindad y envidia	352
5.4.2.1. La pregunta de Platón «¿por qué?»	352
5.4.2.2. Libertad interior y φθόνος	353
5.4.2.3. Ilustración de la noción de φθόνος con otros pasajes	355

ÍNDICE

5.4.2.4. De la autosuficiencia del demiurgo a su generosidad	357
5.4.2.5. El demiurgo, personificación poética de la Forma del Bien	359
5.5. Tres principios cosmológicos	362
5.5.1. Preliminares	362
5.5.2. La figura del artífice antropomórfico	362
5.5.2.1. Preámbulo	362
5.5.2.2. Sus nombres	362
5.5.2.3. Huella de Sócrates	364
5.5.2.4. El demiurgo es dialéctico	365
5.5.3. El patrón de las Formas eternas	365
5.5.3.1. Preámbulo	365
5.5.3.2. Atributos de las Formas	365
5.5.3.3. Las Formas, paradigmas ideales	365
5.5.3.4. ¿Qué comprende el ser vivo inteligible?... ..	366
5.5.3.4.1. Preámbulo	366
5.5.3.4.2. ¿Abarca las Formas de todo lo que contiene el mundo sensible?	367
5.5.3.4.3. ¿Abarca las Formas de las especies animales?	367
5.5.4. El material informe e irracional	369
5.5.4.1. Introducción	369
5.5.4.2. Captación de la materia por medio de analogías sensoriales ...	369
5.5.4.3. Potencia y naturaleza de la materia	370
5.5.4.3.1. Amorfa del vientre de la naturaleza	370
5.5.4.3.2. Irracionalidad del movimiento de la materia	372
5.6. Teoría de la construcción del universo... ..	374
5.6.1. Preámbulo	374
5.6.2. Del caos al cosmos: el poder de la sabia persuasión	375
5.6.3. Construcción del cuerpo del universo	376
5.6.3.1. Preámbulo	376
5.6.3.2. Creación de medida y proporción entre los elementos	377
5.6.3.3. Los triángulos escaleno e isósceles, principios de todas las cosas	378
5.6.3.4. Vitalidad inextinguible del cosmos	379
5.6.3.5. Completa autosuficiencia y felicidad del cosmos	380
5.6.4. Construcción del alma del universo	382
5.6.4.1. Preámbulo	382
5.6.4.2. Ingredientes y proceso de elaboración de la materia del alma cósmica... ..	382
5.6.4.3. Movimiento del alma cósmica	384
5.6.4.4. Creación del tiempo	385
5.6.4.5. Función de la razón del alma cósmica	386
5.7. Dos apéndices ilustrativos de la cosmología del <i>Timeo</i>	387
5.7.1. El <i>Timeo</i> y el mito del <i>Político</i>	387
5.7.1.1. Introducción	387

BIEN Y PRINCIPIO EN PLATÓN

5.7.1.2. Idea de la permanencia del orden cósmico	388
5.7.1.3. Idea de la materia como causa del mal y acción providencial de la Razón	389
5.7.2. El <i>Timeo</i> y la doctrina teológica del libro décimo de las <i>Leyes</i>	393
5.7.2.1. Preámbulo	393
5.7.2.2. Razón última de la creencia platónica en la racionalidad del universo	393
5.7.2.3. Concepción de lo divino en las <i>Leyes</i>	393
5.7.2.4. Comunidad entre hombre y cosmos	394
5.7.2.5. Objeto del libro décimo de las <i>Leyes</i>	395
5.7.2.6. Doctrina teológica del libro décimo de las <i>Leyes</i>	396
5.7.2.6.1. El orden y la regularidad del cosmos, prueba manifiesta de su racionalidad	396
5.7.2.6.2. Teoría sofística de la azarosidad del universo	397
5.7.2.6.3. Carácter espurio de la contraposición excluyente entre φύσις y νόμος	399
5.7.2.6.4. Prioridad del alma sobre la materia	399
5.7.2.6.5. Análisis del movimiento	400
5.7.2.6.6. Cuidado y ordenación del universo por «el alma benéfica»	402
5.8. Completud del universo	403
5.8.1. Introducción	403
5.8.2. Tantas Ideas como clases de cosas	403
5.8.3. Completud integral del programa cósmico	404
5.8.4. <i>Addendum</i> : nota aclaratoria sobre el concepto de plenitud	406
5.8.5. La plenitud del cosmos, expresión necesaria de la generosidad del Bien	406
5.9. Teoría de la construcción del hombre	408
5.9.1. Preámbulo	408
5.9.2. Causas y concausas	409
5.9.3. Fin buscado en la construcción del hombre	410
5.9.4. Construcción del ser humano	411
5.9.4.1. Construcción del cuerpo humano	411
5.9.4.1.1. La médula, los huesos y otras cosas	411
5.9.4.1.2. La cabeza, la vista y el oído	412
5.9.4.2. Construcción del alma humana	414
5.9.4.3. El corazón, los pulmones y otras cosas	414
5.9.4.4. Del caos horroroso de la niñez al orden más sereno de la madurez	416
APÉNDICE: ¿EL OTRO PLATÓN?	419
6.1. Introducción	419
6.2. Interpretación esoterista del Bien	420
6.2.1. Preámbulo	420

ÍNDICE

6.2.2. Lectura esoterista del Bien...	421
6.3. Testimonio de Aristóteles sobre el Bien	428
6.3.1. Preámbulo	428
6.3.2. Teoría platónica de los principios según el testimonio aristotélico	428
6.4. Crítica de la concepción académica del Bien en <i>Ética eudemia</i> A 8	437
6.4.1. Preámbulo	437
6.4.2. La pregunta por los sentidos del término «el bien»	438
6.4.3. Tres posibles concepciones del Bien supremo	439
6.4.4. Examen de la propuesta platónica	440
6.4.4.1. Dos observaciones generales	440
6.4.4.2. Dos requisitos para ser el Bien mismo	440
6.4.4.3. Inexistencia e inutilidad práctica de la Idea del Bien	441
6.4.4.4. Serie de argumentos aristotélicos contra la Idea del Bien y objeciones platónicas	442
6.4.4.4.1. Primer y segundo argumento	442
6.4.4.4.1.1. Objeciones	445
6.4.4.4.2. Tercer argumento	450
6.4.4.4.2.1. Objeciones	452
6.4.4.4.3. Críticas ulteriores	453
6.4.4.4.3.1. Objeción	456
6.4.4.4.4. Críticas finales	456
6.4.4.4.4.1. Objeciones	458
CONCLUSIONES	461
7.1. Preámbulo	461
7.2. Dos directrices metodológicas cruciales en la teoría platónica del Bien	461
7.3. Sentido del proyecto platónico del Bien	462
7.4. Visión de conjunto de la unidad y la multiplicidad del Bien	462
7.4.1. Sinopsis del cuádruple significado del Bien	462
7.4.1.1. Síntesis del significado ético de la Idea del Bien	462
7.4.1.2. Síntesis del significado político de la Idea del Bien	464
7.4.1.3. Síntesis del significado epistemológico de la Idea del Bien	466
7.4.1.4. Síntesis del significado ontológico de la Idea del Bien	468
7.4.2. Sinopsis de la noción unitaria y coherente de Bien alcanzada	472
7.4.2.1. Preámbulo	472
7.4.2.2. Definición de la Idea del Bien	472
7.4.2.3. Síntesis de la explicación dada de la relación entre la Idea del Bien y el resto de bienes	472
7.4.2.4. Algunas notas útiles	474
7.5. Una última observación	475
TRADUCTION FRANÇAISE D'UNE PARTIE DE LA THÈSE	477
Introduction	479
Bref résumé du chapitre premier	481

BIEN Y PRINCIPIO EN PLATÓN

Bref résumé du chapitre deuxième	482
Bref résumé du chapitre troisième	483
Bref résumé du chapitre quatrième	493
Bref résumé du chapitre cinquième	495
Bref résumé de l'appendice	497
Conclusions	499
BIBLIOGRAFÍA	515

RESUMEN Y PALABRAS CLAVES

LA THÈSE DE DOCTORAT *Bien et principe chez Platon*, écrite par Begoña Ramón et dirigée par les Professeurs Tomás Calvo et Francis Wolff, vise à combler une lacune dans les études sur l’Idée du Bien chez Platon. En fait, bien qu’on ait beaucoup écrit sur le Bien chez Platon, cette question d’intérêt constant n’a jamais été étudiée de manière adéquate et suffisante. Le présent travail tente d’apporter pour la première fois une définition du contenu et du sens du Bien claire, précise et systématique, qui permette d’expliquer la fonction fondatrice de cette Idée dans la philosophie de Platon tant pour l’éthique, la politique, la théorie de la connaissance que pour l’ontologie. Selon la méthode suivie dans ce travail, cette définition doit être inférée des textes mêmes de Platon plutôt que d’une spéculation sur ce qu’on appelle « les doctrines non écrites » du philosophe. En ce sens, on trouvera dans ce travail une interprétation de toute la philosophie de Platon — comprise comme un système unitaire et cohérent — basée sur une étude détaillée de dix dialogues fondamentaux pour le problème du Bien qui couvrent toutes les phases de la pensée platonicienne, à savoir, le *Lysis*, le *Gorgias*, le *Phédon*, le *Banquet*, la *République*, le *Parménide*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée* et les *Lois*.

Mots-clés : Platon, Idée du Bien, principe, puissance, ordre, éthique, politique, théorie de la connaissance, ontologie.

THE DOCTORAL THESIS *Good and Principle in Plato*, written by Begoña Ramón and supervised by Prof. Tomás Calvo and Prof. Francis Wolff, fills a gap in the studies on the Idea of Good in Plato. Although a great deal has been written about the Good in Plato, this topic of permanent interest has never been studied in an adequate and sufficient way. The present work tries to provide for the first time a clear, precise and systematic definition of the content and meaning of Good that can explain the function that this Idea fulfills in Plato’s philosophy as the foundation of ethics, politics, theory of knowledge and ontology. According to the method followed in this work, that definition must be inferred from Plato’s texts themselves rather than from his so-called “unwritten doctrines”. Therefore, this dissertation offers an interpretation of Plato’s philosophy—understood as a unified and coherent system—based on a detailed study of ten dialogues that are essential for the problem of Good and that encompass all the phases of Plato’s thought, i. e., *Lysis*, *Gorgias*, *Phaedo*, *Symposium*, *Republic*, *Parmenides*, *Statesman*, *Philebus*, *Timaeus*, and *Laws*.

Key-words: Plato, Idea of Good, principle, power, order, ethics, politics, theory of knowledge, ontology.

ABREVIATURAS Y TRADUCCIONES

LAS OBRAS del *corpus platonicum* utilizadas en el presente trabajo se citan de acuerdo con sus abreviaturas latinas. Se cita por la edición de John Burnet, indicando la página y letra de la edición de Stephanus, como es habitual, y por la traducción castellana que aparece en esta relación. Cuando hacemos alguna pequeña modificación, no consideramos que sea necesario indicarlo; pero cuando nos apartamos de modo más significativo, hacemos constar que la traducción es nuestra.

ABREVIATURAS

<i>Alc. I</i> = <i>Alcibiades I</i>	<i>Leg.</i> = <i>Leges</i>
<i>Apol.</i> = <i>Apologia</i>	<i>Lys.</i> = <i>Lysis</i>
<i>Charm.</i> = <i>Charmides</i>	<i>Men.</i> = <i>Meno</i>
<i>Clit.</i> = <i>Clitopho</i>	<i>Menex.</i> = <i>Menexenus</i>
<i>Crat.</i> = <i>Cratylus</i>	<i>Parm.</i> = <i>Parmenides</i>
<i>Critias</i> = <i>Critias</i>	<i>Phaed.</i> = <i>Phaedo</i>
<i>Crito</i> = <i>Crito</i>	<i>Phaedr.</i> = <i>Phaedrus</i>
<i>Def.</i> = <i>Definitiones</i>	<i>Phil.</i> = <i>Philebus</i>
<i>Ep.</i> = <i>Epistulae</i>	<i>Pol.</i> = <i>Politicus</i>
<i>Epin.</i> = <i>Epinomis</i>	<i>Prot.</i> = <i>Protagoras</i>
<i>Euthyd.</i> = <i>Euthydemus</i>	<i>Resp.</i> = <i>Respublica</i>
<i>Euthyphr.</i> = <i>Euthyphro</i>	<i>Symp.</i> = <i>Symposium</i>
<i>Gorg.</i> = <i>Gorgias</i>	<i>Soph.</i> = <i>Sophista</i>
<i>Hipp. Mai.</i> = <i>Hippias Maior</i>	<i>Theaet.</i> = <i>Theaetetus</i>
<i>Hipp. Min.</i> = <i>Hippias Minor</i>	<i>Theag.</i> = <i>Theages</i>
<i>Ion</i> = <i>Ion</i>	<i>Tim.</i> = <i>Timaeus</i>
<i>Lach.</i> = <i>Laches</i>	

EDICIÓN

Platonis Opera. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. 5 vol. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1967–1968.

TRADUCCIONES

- Apología, Critón, Eutifrón, Hippias Menor e Hippias Mayor.* En: PLATÓN. *Diálogos.* Trad. de J. Calonge Ruiz. Vol. I. Madrid: Gredos, 2003.
- Ion, Lisis y Cármenes.* En: PLATÓN. *Diálogos.* Trad. de E. Lledó. Vol. I. Madrid: Gredos, 2003.
- Laques y Protágoras.* En: PLATÓN. *Diálogos.* Trad. de C. García Gual. Vol. I. Madrid: Gredos, 2003.
- Gorgias.* En: PLATÓN. *Diálogos.* Trad. de J. Calonge Ruiz. Vol. II. Madrid: Gredos, 1999.
- Menéxeno.* En: PLATÓN. *Diálogos.* Trad. de E. Acosta Méndez. Vol. II. Madrid: Gredos, 1999.
- Eutidemo y Menón.* En: PLATÓN. *Diálogos.* Trad. de F. J. Olivieri. Vol. II. Madrid: Gredos, 1999.
- Crátilo.* En: PLATÓN. *Diálogos.* Trad. de J. L. Calvo Martínez. Vol. II. Madrid: Gredos, 1999.
- PLATÓN. *Banquete.* Trad. de L. Gil Fernández. Madrid: Tecnos, 2006.
- PLATÓN. *Fedón. Fedro.* Trad. de L. Gil Fernández. Madrid: Alianza, 2001.
- PLATÓN. *República.* Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997.
- Parménides y Político.* En: PLATÓN. *Diálogos.* Trad. de M. I. Santa Cruz. Vol. V. Madrid: Gredos, 2002.
- Teeteto.* En: PLATÓN. *Diálogos.* Trad. de Á. Vallejo Campos. Vol. V. Madrid: Gredos, 2002.
- PLATÓN. *Sofista.* Trad. de A. Tovar. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Filebo.* En: PLATÓN. *Diálogos.* Trad. de M. Á. Durán. Vol. VI. Madrid: Gredos, 2002.
- Timeo y Critias.* En: PLATÓN. *Diálogos.* Trad. de F. Lisi. Vol. VI. Madrid: Gredos, 2002.
- PLATÓN. *Leyes.* Trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.
- PLATÓN. *Cartas.* Trad. de M. Toranzo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- Alcibiades I, Teages y Clitofonte.* En: PLATÓN. *Diálogos.* Trad. de J. Zaragoza. Vol. VII. Madrid: Gredos, 1992.
- Definiciones.* En: PLATÓN. *Diálogos.* Trad. de P. Gómez Cardó. Vol. VII. Madrid: Gredos, 1992.

INTRODUCCIÓN

DE LA ANTIGÜEDAD nos ha llegado la noticia de que Aristóteles se complacía con frecuencia en contar lo sucedido a Platón durante una conferencia dedicada al Bien. La mayor parte de la nutrida audiencia, que había acudido expectante a la cita, quedó decepcionada cuando Platón, en lugar de disertar, como era de esperar, sobre los bienes aplaudidos por el sentir común, como la riqueza, la salud o la fuerza, se sumergió en un discurso matemático que culminó en una orgullosa y extática identificación del Bien con el Uno.¹ Tal era la oscuridad que para los antiguos siguió rodeando a la concepción del Bien elaborada por el filósofo, que la expresión «el Bien de Platón» (τὸ Πλάτωνος ἀγαθόν), aplicada a algo desconocido o difícil, llegó a hacerse proverbial, dejando ello su huella, por lo demás, en la escena de la comedia ática.²

Pero es que tampoco en la reflexión calurosa y pausada del propio círculo académico dejaron de lloverle las críticas a Platón. En efecto, ya el mismo Aristóteles se propuso tirar por tierra, basándose en la equivocidad de la noción de bien, las aspiraciones del misterioso postulado platónico, dando razones en contra de su existencia y de la inexcusable vacuidad metafórica que lo acompañaba; aunque, por otro lado, su filosofía —primer jalón de la serie de críticas al Bien platónico que se han sucedido desde entonces— sea una buena prolongación, pensamos nosotros, de una parte de la teoría platónica del Bien.

En el presente trabajo es nuestro propósito ensayar una reconstrucción de la propuesta platónica que permita mostrar la naturaleza del Bien con claridad y concreción. La idea que vamos a defender es la de que la Forma del Bien acusa una importante com-

¹ La noticia puede consultarse en *Aristoxeni Elementa harmonica*, R. DA RIOS recensuit (Romae: Typis Publicae Officinae Polygraphicae, MDCCCCLIII), libro II, secciones 30–31. ARISTÓTELES, *Fragmentos* (trad. de Á. Vallejo Campos. Madrid: Gredos, 2005), pp. 372–374.

² Tomamos la observación de J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ-GALIANO: PLATÓN, *República* (trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997), vol. II, p. 209, n. 2. El cómico Anfis ponía en labios de un esclavo la frase «Menos conozco yo eso, ¡oh señor!, que el Bien de Platón» (*Comicorum Atticorum Fragmenta*, vol. II, pars I: *Novae Comoediae Fragmenta*, edidit Th. KOCK [Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, MDCCCLXXXIV], p. 237, fr. 6. La traducción es de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano (*ibid.*)).

plejidad semántica que obliga a tomar buena nota de la plurivocidad —de la contradicción incluso— de la noción, sin impedir, no obstante, labrar un entendimiento entre los distintos significados y funciones que el filósofo planta en ella. Recolectaremos, sin duda, hebras variadas y hasta opuestas en el seno de un Bien que nunca fue del todo uno; pero encontraremos también poderosas razones para poner en evidencia que Platón hizo un grandioso, audaz e inaudito esfuerzo de unificación de su Idea más plurifacética, de un modo tal que una única Idea pudiera dar cuenta de la existencia y estructura del universo, del saber y de la felicidad humana tanto individual como colectiva. A la vez, este menester nos ha llevado a plantear, en calidad de hipótesis medular de esta investigación, la idea de que el Bien fue concebido por parte de Platón como el principio del orden del mundo, de la ciencia y del hombre.

Hemos querido mostrar las pruebas que confirman nuestras intuiciones hermenéuticas al leer a Platón deduciéndolas de los propios *Diálogos* —no de la especulación sobre unas presuntas «doctrinas no escritas»—. De ahí que hayamos acudido al examen del cuerpo de concepciones y razonamientos alumbrados en los escritos platónicos como único método realmente provechoso de acercarse al Bien. Entiéndase, pues, que el Platón que nos preocupa aquí es el hombre que escribió los *Diálogos* y cuyas palabras llenan el pensamiento y la imaginación de las generaciones posteriores de filósofos.

Y lo cierto es que, al calor principalmente de diez *Diálogos* emblemáticos —el *Lisis*, el *Gorgias*, el *Fedón*, el *Banquete*, la *República*, el *Parménides*, el *Político*, el *Filebo*, el *Timeo* y las *Leyes*—, Platón nos ha enseñado a reconocer en el conjunto todos los elementos de su teoría del Bien. Con un talante no exento de vacilaciones y sabias cautelas, guía al lector tras las huellas de una teoría no obstante diáfana y sistemática que desaconseja vivamente lecturas de corte esotérico no menos que otras de ánimo excesivamente irónico y aporético.

En este sentido, a lo largo de cinco capítulos hemos tratado de ofrecer al lector un itinerario unitario y significativo por la polisemia y los principios del Bien que combine el vuelo a ras de tierra, recorriendo la propia dialéctica peculiar de cada diálogo, con otro de mayor altura que permita pensar lo que dijo Platón como un todo y la finalidad última que tuvo la praxis filosófica en su vida. Esto último, reconstruir la unidad sistemática del pensamiento de Platón (o el de cualquier otro filósofo) y su finalidad última, es una responsabilidad, creemos nosotros, que debe asumir toda lectura.

INTRODUCCIÓN

Por último, no cerraremos esta introducción sin reconocer nuestra deuda con todos aquellos trabajos que han calado de modo diverso en nuestra investigación. Tanto con los de aquellos autores que sostienen puntos de vista afines a los nuestros sobre distintos aspectos del platonismo, y en los que hemos hallado sostén y confianza para defender nuestra posición, como con los de aquellos otros intérpretes que se decantan por puntos de vista diferentes, y en cuyas líneas hemos encontrado siempre ayuda para tomar distancia de nuestras propuestas afinándolas o criticándolas.

CAPÍTULO PRIMERO

LA CONCEPCIÓN DEL BIEN EN EL *GORGIAS*

Esto es lo que debe pedir y solicitar con afán la ciudad y también cada uno de nosotros: ser razonables.

PLATÓN *Leg.* 687e.

1.1. INTRODUCCIÓN

COMENZAREMOS nuestra investigación ofreciendo una explicación de la concepción platónica del Bien ($\tau\acute{o}\ \acute{\alpha}\gamma\alpha\theta\acute{o}\nu$) tal y como se presenta en el *Gorgias*. En esta obra Platón hace por primera vez, al compás de su defensa de algunas de las tesis más características de Sócrates, una serie de afirmaciones sobre la naturaleza del Bien que revisten una importancia capital para nuestros fines.

En efecto, una de las cuatro funciones que el filósofo atribuye a la Forma del Bien en el libro sexto de la *República*, la función normativa y teleológica del Bien como fin de toda acción humana, se defiende con todo detalle en el *Gorgias*. En este diálogo encontramos ya la identificación de este Bien universal o $\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$ de las acciones humanas con la práctica de la virtud ($\acute{\alpha}\rho\epsilon\tau\acute{\eta}$), que Platón considera, siguiendo a su maestro, como la condición necesaria y suficiente de la felicidad y del contento del hombre. Y encontramos también otra constante crucial para comprender el tema del Bien en Platón como es la crítica del hedonismo y la apología del ideal socrático de autocontención y tranquilidad del alma. Por último, Platón ofrece una serie de observaciones sobre el orden ($\tau\acute{\alpha}\xi\iota\varsigma$) y el concierto ($\kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\varsigma$) en las artesanías que resultan sumamente instructivas para entender el significado de la noción de Bien aquí y en el conjunto de su obra.

El *Gorgias* es un diálogo, diremos finalmente, que, por lo general, ha sido desatendido en los trabajos dedicados a nuestro tema, pero que enseña mucho, como esperamos mostrar, acerca del Bien platónico.

1.2. TEMA Y SENTIDO GENERAL DEL DIÁLOGO

1.2.1. *Tema del Gorgias*

El *Gorgias* es un examen de la retórica y de sus implicaciones morales y políticas. El hecho de que Platón abra el diálogo con la pregunta por la definición de la retórica y lo

cierre con una pintura del juicio final de las almas de los muertos es sintomático, en este sentido, de la indisociabilidad con la que desea que se trate del arte de la palabra y la moral.¹ A lo largo del diálogo se recalca el calado moral del tema que se debate al menos en cuatro ocasiones.² Sócrates describe del mejor modo posible el tema de la obra. Con las siguientes palabras:

Nuestra conversación trata de lo que cualquier hombre, aun de poco sentido, tomaría más en serio, a saber, de qué modo hay que vivir: si de este modo al que tú [*Calicles*] me exhortas, que consiste en hacer lo que, según tú, corresponde a un hombre, es decir, hablar ante el pueblo, ejercitar la retórica y gobernar del modo que vosotros gobernáis ahora, o bien de este otro modo de vida dedicada a la filosofía, sabiendo en qué este modo aventaja a aquél. (*Gorg.* 500 c.)

1.2.2. Sentido general del diálogo

El sentido general del diálogo es el de mostrar que los ideales de vida defendidos por Gorgias, Polo y Calicles son muy inferiores a la sabiduría socrática. Esta sabiduría, nos viene a decir Platón, es consciente de no saber nada que valga la pena —nada καλὸν κἀγαθόν, como dice Sócrates en la *Apología* (21 d)—. Ahora bien, pese a toda su incertidumbre sobre las cuestiones más importantes de la vida, no puede ser abatida por la concepción de la felicidad y de la libertad defendida por «los más sabios de los griegos de ahora» (*Gorg.* 527 a), ni dejar de ser la única capaz de proporcionar al hombre la verdadera libertad y felicidad.³

1.3. CONCEPCIÓN DEL BIEN

1.3.1. Preámbulo

El *Gorgias* se desarrolla en tres episodios, marcado cada uno por un cambio de interlocutor, en los que, como es natural en los diálogos platónicos, se van acumulando los resultados obtenidos en la etapa previa. Además, conforme se avanza, la antítesis entre

¹ R. L. NETTLESHIP reparó en ello («Plato's Conception of Goodness and the Good», en *Philosophical Lectures and Remains* [London: Macmillan, 1897], vol. I, pp. 276–278).

² «Creo que no existe mal tan grave para el hombre como una opinión errónea sobre el tema que ahora discutimos» (458 a–b); «las cuestiones que discutimos no son mínimas, sino, casi con seguridad, aquellas acerca de las cuales saber la verdad es lo más bello, e ignorarla lo más vergonzoso. En efecto, lo fundamental de ellas consiste en conocer o ignorar quién es feliz y quién no lo es» (472 c–d); lo que se discute son «asuntos de máxima importancia» (487 b); «es el más bello de todos, Calicles, el examen de estas cuestiones sobre las que tú me has censurado: cómo debe ser un hombre y qué debe practicar y hasta qué grado en la vejez y en la juventud» (487 e–488 a).

³ *Gorg.* 508 d–509 a y 527 a–c.

los puntos de vista socrático-platónicos sobre la vida buena y aquellos que representan en el diálogo los sofistas y Calicles se va haciendo cada vez más marcada y enconada.

Nosotros nos centraremos en los dos últimos capítulos, por ser los que más directamente afectan a nuestro tema. En varios puntos esenciales de esta reconstrucción nos apoyaremos en las propuestas de R. L. Nettleship y Ch. H. Kahn.⁴

1.3.2. *Toda volición es sub specie boni*

Platón introduce la tesis de que *todas las acciones humanas aspiran al Bien* en un marco en el que Sócrates está sosteniendo, frente al parecer de Polo, la tesis paradójica de que «los oradores y los tiranos tienen muy poco poder en las ciudades» (466 d). El filósofo arguye que demagogos y tiranos, «por así decirlo, no hacen nada de lo que quieren, aunque hacen lo que les parece mejor».⁵ Y en su argumentación parte de la idea, aceptada por el joven sofista, de que lo que se desea es siempre algún bien, mientras que la acción que se lleva a cabo para alcanzarlo puede ser neutra o incluso mala. Platón articula en este contexto *una distinción entre fines y medios, entre cosas queridas en virtud de sí mismas y cosas queridas en virtud de otras*, que resulta fundamental para el resto de la argumentación. Los que toman una medicina, pone Sócrates como ejemplo, no es que quieran lo que hacen, sino aquello por lo que la beben y sufren tal molestia, esto es, recobrar la salud (467 c). Así es también respecto a todo lo demás que hacemos: «¿No es verdad» —pregunta— «que, cuando se hace una cosa en razón de algo, no se quiere lo que se hace, sino aquello por lo que se hace?».⁶

Para entender la tesis de que toda acción apunta al Bien es menester, antes de nada, reparar en dos supuestos, que permanecen implícitos en el texto, sobre los que Ch. Kahn ha llamado la atención.⁷

En primer lugar, la noción de Bien, propuesta aquí como el objeto del querer, se entiende en este contexto, explica Kahn, en el sentido preciso de bien intrínseco, como aquello que se quiere por sí mismo en calidad de fin de la acción y no como medio para

⁴ R. L. NETTLESHIP, «Plato's Conception of Goodness and the Good», en *Philosophical Lectures and Remains*, vol. I, pp. 276–307; Ch. H. KAHN, «Plato on What is Good», en *Veritas*, 49 (2004), pp. 628–631.

⁵ οὐδὲν γὰρ ποιεῖν ὧν βούλονται ὡς ἔπος εἰπεῖν, ποιεῖν μέντοι ὅτι ἂν αὐτοῖς δόξη βέλτιστον εἶναι (466 d–e).

⁶ εἴαν τις τι πράττη ἕνεκά του, οὐ τοῦτο βούλεται ὁ πράττει, ἀλλ' ἐκεῖνο οὗ ἕνεκα πράττει; (467 d–e). Con anterioridad al *Gorgias*, Platón había apuntado esta tesis de alguna manera en *Lys.* 220 a–b, *Hipp. Mai.* 297 b y *Men.* 77 b–78 b.

⁷ Ch. H. KAHN, «Plato on What is Good», p. 629.

otros fines. De esta manera, Sócrates lleva a Polo a acordar que «las cosas intermedias» (τὰ μεταξύ) (468 a) se hacen buscando las buenas, no a la inversa: «¿Acaso» —pregunta— «se hacen estas cosas intermedias, cuando se hacen, buscando las buenas, o se hacen las buenas buscando las intermedias? Sin duda» —responde Polo—, «las intermedias para alcanzar las buenas».⁸

En segundo lugar, la noción de deseo que Platón tiene en mente en estas líneas es la de un deseo *racional* de lo que es bueno. El verbo βούλεσθαι transmite la idea de «un deseo deliberado de cualquier cosa que, tras reflexionar, uno considera como lo mejor o más ventajoso».⁹ Y este concepto de deseo racional presupone, continúa comentando Kahn, un juicio sobre cuál es el mejor fin que se debe buscar una vez que se han considerado «todos» los factores pertinentes en el curso de una acción. Por esta razón, apunta, Sócrates usa el verbo βούλεσθαι de forma sistemática en el diálogo con Polo, en vez del verbo más emocional ἐπιθυμεῖν, que se reserva para expresar la posición de Calicles, interlocutor que defiende, como veremos, que el Bien del hombre reside en colmar todos los deseos sin restricción.¹⁰

Así, pues, la tesis de que toda acción humana se realiza con vistas al Bien equivale a decir que *el hombre es un ser racional*. El hombre es un animal de fines y medios. Actúa teniendo «un fin a la vista que percibe como bueno y persigue deliberadamente la acción en cuestión como un medio para alcanzar este fin».¹¹ De ahí, como recuerda bien Nettleship, «la inseparable conexión», en las filosofías de Sócrates, Platón y Aristóteles, entre la razón y el Bien.¹²

El principal problema de la ética platónica —de la filosofía moral griega en general, recuerda Nettleship—, es, partiendo de esta concepción fundamental del hombre como animal racional, «determinar el verdadero fin para el cual el hombre debería vivir».¹³ Por eso en el *Gorgias* Sócrates no se limita a postular un deseo humano universal hacia el Bien, sino que va más lejos, al sostener que *hay un Bien al cual todo hombre debería tender*. Es lo que veremos a continuación.

⁸ πότερον οὖν τὰ μεταξύ ταῦτα ἔνεκα τῶν ἀγαθῶν πράττουσιν ὅταν πράττωσιν, ἢ τὰγαθὰ τῶν μεταξύ; τὰ μεταξύ δὴπου τῶν ἀγαθῶν (*Gorg.* 468 a–b).

⁹ Ch. H. KAHN, *ibid.*

¹⁰ *Ibid.* En el *Protágoras* Sócrates atribuye al sofista Pródico la distinción entre βούλεσθαι y ἐπιθυμεῖν (340 a–b).

¹¹ Ch. H. KAHN, *op. cit.*, p. 630.

¹² R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato* (London: Macmillan, 1922), pp. 219–220.

¹³ R. L. NETTLESHIP, *op. cit.*, p. 220.

1.3.3. *El ejercicio de la virtud, Bien objetivo y universal*

Platón abre el camino a esta otra tesis, filosóficamente mucho más problemática, cuando Sócrates trata de hacerle ver a Polo que el poder no es necesariamente un bien, sino que eso depende, como todo en la vida, del modo en que se utilice.¹⁴ Y para ello usa el término ἀγαθόν con dos matices bien distintos: con el sentido de un bien relativo o ventajoso para el individuo, pero también con el sentido de un bien absoluto o un bien que lo es tal para todo hombre y en toda situación.

Si tener un gran poder en la ciudad es, como sostiene Polo, un bien para quien lo posee, los oradores y los tiranos son, afirma Sócrates en términos provocativos, los ciudadanos menos poderosos, porque están privados de razón y, para personas irracionales, no es ningún bien, como el mismo Polo reconoce, hacer lo que les viene en gana. Cuando los tiranos y los oradores matan, destierran de las ciudades o despojan de bienes no desean simplemente hacer esto, sino obtener algún provecho (ὠφέλεια) por medio de ello. Ahora bien, si lo hacen en la creencia de que es lo mejor para ellos, cuando en realidad es lo peor, entonces no hacen lo que quieren, sino lo que les parece, porque salen perjudicados con sus actos. Dicho de otro modo, aunque los tiranos y los oradores pueden hacer lo que les plazca en las ciudades, si sus acciones los conducen a su caída, o a cualquier otro resultado indeseado, han hecho algo «malo» y, en este sentido, algo que no querían; han obrado, por así decirlo, contra su voluntad.¹⁵

Lo que nos interesa destacar de este argumento es que, al afirmar que tiranos y demagogos desconocen en qué consiste su verdadero Bien y que, sin este saber, hacer lo que les place puede ser lo contrario de realizar su verdadera voluntad, Platón insinúa la idea de un Bien objetivo al que todo hombre debería tender de buena gana y lo haría, si supiera lo que es realmente bueno para él.¹⁶ En el *Gorgias* este τέλος o Bien universal se identifica con el género de vida que consiste en «vivir y morir practicando la justicia

¹⁴ Como se sabe, es una tesis socrática la de que las cosas que se consideran comúnmente como bienes (la riqueza, la salud, la belleza y demás cualidades físicas, la noble ascendencia, el poder, la estima social, las virtudes tradicionales) no son en sí mismas ni buenas ni malas, ya que el valor que tales cosas puedan tener depende de la sabiduría con que se usen. Puede verse al respecto, por ejemplo, *Euthyd.* 278 e–282 c. Trataremos de ello en el tercer capítulo de este trabajo.

¹⁵ *Gorg.* 466 b–468 e. Unas líneas más abajo Platón vuelve sobre el sentido de este argumento con el ejemplo de «la plaza llena de gente y el puñal oculto bajo el brazo» (469 d–470 a). En la *República* se repite la doctrina de que los tiranos y los demagogos no hacen realmente lo que quieren (577 d–e).

¹⁶ Ch. H. KAHN destaca este punto (*ibid.*).

y todas las demás virtudes». ¹⁷ La propuesta de Platón a favor de esta concepción del Bien para el hombre y para la ciudad descansa fuertemente en el ejemplo de la propia vida y personalidad de Sócrates, cuya belleza brilla en este diálogo con una luz sublime. Y la eficacia persuasiva de su argumentación depende en buena medida de dos analogías legadas por el maestro. Por un lado, una analogía entre la virtud del alma y la salud del cuerpo. ¹⁸ Y, por otro, una analogía entre la excelencia del alma y la excelencia de los artefactos. En ambos casos las nociones últimas de las que depende toda la argumentación son la de orden (τάξις) y la de concierto (κόσμος).

1.3.4. *Crítica de la retórica*

1.3.4.1. *Preámbulo*

Pero antes de esclarecer el uso que hace Platón de ambas analogías tenemos que ocuparnos de la crítica de la retórica y de los ideales ambiciosos y egoístas que prevalecían en la política ateniense de la época. El examen de las razones en las que funda Platón su desaprobación de este asunto nos conducirá a determinar más estrechamente su concepción del Bien en este diálogo.

1.3.4.2. *Crítica epistemológica y moral del arte de la elocuencia*

Platón critica la retórica, alma de la democracia de Atenas —«el lugar de Grecia donde hay mayor libertad para hablar (ἐξουσία τοῦ λέγειν)» (461 e)—, desde un doble punto de vista epistemológico y moral. ¹⁹ En efecto, Sócrates sostiene, frente a las tesis de Gorgias —padre para los griegos del arte de la persuasión— y a las tesis de su discípulo Polo, que la retórica «no es arte, sino práctica y rutina». ²⁰ Considera también que es una

¹⁷ τὴν δικαιοσύνην καὶ τὴν ἄλλην ἀρετὴν ἀσκοῦντας καὶ ζῆν καὶ τεθνάναι (*Gorg.* 527 e). «No hay ... más que un solo Bien, sea el que sea el punto de vista que se adopte, y es absoluto, es decir, independiente de la relación con el que lo busca: es “hacer el bien” (o más bien ser justo), lo cual es “un bien propio” y no un bien ajeno, como los hombres lo creen ordinariamente» (F. WOLFF, *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens* [Paris: PUF, 2000], p. 248).

¹⁸ La analogía entre la virtud del alma y la salud del cuerpo es un recurso frecuente en los diálogos cortos de la primera época. Recordaremos un par de pasajes: aquel en el que Sócrates le recuerda a Critón que, así como no merece la pena vivir con un cuerpo arruinado por la enfermedad, tampoco la merece vivir con el alma arruinada por la injusticia (*Crito* 47d–48 a), y aquel otro en el que Sócrates le explica a Cármedes que la salud y la virtud de la sensatez son paralelas y complementarias (*Charm.* 156a–157c).

¹⁹ Dice el ateniense en *Leg.* 641e: «Todos los griegos imaginan que mi nación tiene en gran aprecio las palabras y es muy habladora; y, en cuanto a Lacedemonia y a Creta, que la primera es corta de razones y que la segunda se aplica más bien a alargar el pensamiento que las palabras [es decir, que los cretenses son palabreros]».

²⁰ οὐκ ἔστιν τέχνη ἀλλ' ἐμπειρία καὶ τριβή (*Gorg.* 463b).

forma de «adulación» (κολακεία) (463 b) que tiene por objeto satisfacer las pasiones irracionales del hombre.

En este sentido, distingue el saber especializado (τέχνη) de la experiencia (ἐμπειρία) y subraya, al igual que hace en otros pasajes señalados del libro primero de la *República*, que todo verdadero arte se basa en el saber (μάθησις) y usa de él en orden a garantizar el mejor estado del objeto que tiene a su cuidado (πρὸς τὸ βέλτιστον θεραπευσῶν) (464 c), esto es, el desarrollo óptimo de su excelencia propia (ἀρετή).²¹ Por ejemplo, «la medicina», afirma Sócrates, «ha examinado la naturaleza de aquello que cura, conoce la causa de lo que hace y puede dar razón de todos sus actos, al contrario de la culinaria, que pone todo su cuidado en el placer, se dirige a este objeto sin ningún arte y, sin haber examinado la naturaleza ni la causa del placer, es, por así decirlo, completamente irracional y sin cálculo. Solamente guarda por rutina y práctica el recuerdo de lo que habitualmente suele suceder, por medio de lo cual procura los placeres».²²

Sócrates ofrece una lista de cuatro artes o ciencias en total que cuidan de que el cuerpo o el alma alcancen la mayor perfección posible y cuatro pseudoartes que pretenden suplantar, respectivamente, a cada una de aquéllas. Se trata de la gimnasia y la ya citada medicina, que procuran la salud del cuerpo, y de la legislación y la justicia, que hacen nacer la bondad moral en el alma. Sus respectivos simulacros son la cosmética y la ya mentada culinaria, y la sofística y la retórica.²³

Decíamos también que, para desautorizar estas prácticas, Platón utiliza el término κολακεία. Con él se refiere en general a todas aquellas actividades que ponen su punto de mira en «el placer independientemente de lo que es lo mejor» (465 a) y a las que considera por ello mismo como irracionales y feas o moralmente despreciables.²⁴ Y es que para el filósofo el placer no constituye en absoluto un bien o fin que perseguir.

²¹ Véase *Gorg.* 464 b ss. G. M. A. GRUBE traduce ἐμπειρία en *Gorg.* 462 c por «experiencia no sometida a análisis» (*El pensamiento de Platón* [trad. de T. Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994], p. 318, n. 45). Respecto a αἰσθομένη, οὐ γνοῦσα, utilizado en *Gorg.* 464 c en contraposición a τέχνη, el helenista belga lo vierte como «serie de percepciones inconexas» (*ibid.*). J. Calonge lo traduce como «sin conocimiento razonado, sino por conjetura» (PLATÓN, *Diálogos* [Madrid: Gredos, 1999], vol. II).

²² *Gorg.* 501 a–b. Aristóteles, que hace referencia a Polo en este asunto, explica que la experiencia (ἐμπειρία), aunque tiene cierto parecido con la ciencia (ἐπιστήμη) y con el arte (τέχνη), es sólo un estadio previo a éstos. El arte se basa en reglas universales, en el saber de las causas y en su carácter didáctico y transmisible, rasgos de los que carece la mera experiencia (*Met.* A 1, 981 a 1–981 b 10).

²³ «Yo no llamo arte a lo que es irracional» (*Gorg.* 465 a), afirma Sócrates en referencia a la cosmética, la culinaria, la sofística y la retórica.

²⁴ Puede verse al respecto *Gorg.* 501 b–c.

De manera que para Platón la retórica, lejos de ser, como sostiene Gorgias, el arte que capacita a los hombres para gobernar el Estado —al proporcionarles el poder de persuadir en los tribunales y en otras asambleas sin necesidad de poseer los conocimientos específicos en los que se basan las distintas profesiones—, es una falsificación de una de las ramas —la de la justicia— del verdadero arte de la política (ἀληθῆς πολιτικὴ τέχνη) (521 d). Desprovistos del saber de «lo justo, lo bello y lo bueno» (τὰ δίκαια ... τὰ καλὰ καὶ τὰ ἀγαθὰ) (461 b), los oradores no dirigen sus políticas con la vista puesta en «el mayor bien» (τὸ βέλτιστον) (502 e) para la ciudad, sino con la vista puesta en «complacer (χαρίζεσθαι) a los ciudadanos» (*ibid.*),

y, descuidando por su interés particular el interés público, se comportan con los pueblos como con niños, intentando solamente agradarlos, sin preocuparse para nada de si por ello los hacen mejores o peores.²⁵

Más que médicos del alma, los retóricos son los cocineros de los pueblos, y deben su éxito y popularidad a que son juzgados por asambleas formadas por «hombres tan insensatos como niños».²⁶ En esto la retórica guarda un estrecho parentesco con otras formas de lisonja colectiva como son, por ejemplo, tocar la flauta y todas las actividades semejantes, la poesía ditirámica o «esa poesía grave y admirable» (502 b) que es la tragedia y que vuelve locos a los atenienses.²⁷ Todas ellas ponen su celo en procurar nuestro placer sin poner en juego otro tipo de criterio; sin embargo, su cometido habría de ser el de

esforzarse en callar lo placentero y agradable cuando sea malo y en decir y cantar lo útil, aunque sea molesto, agrade o no a los oyentes.²⁸

²⁵ καὶ ἔνεκα τοῦ ἰδίου τοῦ αὐτῶν ὀλιγορῶντες τοῦ κοινοῦ, ὥσπερ παισὶ προσομιλοῦσι τοῖς δήμοις, χαρίζεσθαι αὐτοῖς πειρώμενοι μόνον, εἰ δέ γε βελτίους ἔσονται ἢ χεῖρους διὰ ταῦτα, οὐδὲν φροντίζουσιν (502 e–503 a).

²⁶ *Gorg.* 464 d. Como se sabe, el poder farmacológico de las palabras a manos del retórico es una tesis central de la filosofía gorgiana del lenguaje. Pueden verse, por ejemplo, los §§ 8 y 14 del *Encomio de Helena* (DK 82 B 11). (Su traducción castellana por A. Melero Bellido puede leerse en *Sofistas. Testimonios y fragmentos* [Madrid: Gredos, 1996], pp. 205–206 y 209.) Añadiremos que su discípulo Alcídama de Elea recoge esta misma tesis. Puede verse *Sobre los que componen discursos escritos o Sobre los sofistas*, en ALCIDAMANTE DE ELEA, *Testimonios y fragmentos* y ANAXÍMENES DE LÁMPSACO, *Retórica a Alejandro* (trad. de J. L. López Cruces, J. Campos Daroca y M. Á. Márquez Guerrero. Madrid: Gredos, 2005), p. 110 (15 10 1–4; en la numeración del fragmento, la sección y la línea del texto de Alcídama seguimos la utilizada por L. RADERMACHER (hrsg. von), *Artium scriptores. (Reste der voraristotelischen Rhetorik)* [Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Rudolf M. Rohrer, 1951].).

²⁷ Para esto último, cf. *Lach.* 183 a–b. Como se sabe, la tragedia es duramente criticada y censurada en la *República* y en las *Leyes*.

²⁸ διαμάχεσθαι, ἐάν τι αὐτοῖς ἡδὺ μὲν ἦ καὶ κεχαρισμένον, πονηρὸν δέ, ὅπως τοῦτο μὲν μὴ ἐρεῖ, εἰ δέ τι τυγχάνει ἀηδὲς καὶ ὠφέλιμον, τοῦτο δὲ καὶ λέξει καὶ ἄσεται, ἐάντε χαίρωσιν ἐάντε μὴ (*Gorg.* 502 b).

Ni siquiera de las figuras más ilustres de la historia de la política ateniense, como Pericles, Temístocles, Milcíades o Cimón, piensa Platón que pueda decirse que hayan hecho otra cosa que servir y adular a los atenienses. Estos hombres de Estado son responsables de haber hecho de la sencilla Atenas campesina una «hinchada y emponzoñada» (518 e) ciudad comercial, a base de atiborrarla con toda clase de excesos. «Sin tener en cuenta», dice Sócrates, «la sensatez (σωφροσύνη) y la justicia (δικαιοσύνη), la han colmado de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades de este tipo» (519 a).

El único ciudadano que se ha dedicado al «verdadero arte de la política» (521 d) es Sócrates, quien, con su exhortación al cuidado del alma (θεραπεία τῆς ψυχῆς), es el único ateniense que ha hecho algo en lo que poder apoyar la instauración de un orden político justo.²⁹ Sólo él se ha dedicado a disciplinar y educar a Atenas, pero lo ha hecho a su modo personal, esto es, no interviniendo directamente en la vida política, sino dialogando en privado cada vez con un único interlocutor de acuerdo con una serie de leyes lógicas y exigencias morales.³⁰ Y ello con el mismo fin que debería guiar a la política, a saber, el de «modificar las pasiones y reprimirlas, tratando de persuadir a los ciudadanos y de llevarlos contra su voluntad a aquello que pueda hacerlos mejores».³¹

1.3.4.3. Addendum: *continuidad entre las críticas del Gorgias y del Fedro*

1.3.4.3.1. *Preámbulo*

Como se sabe, tras el *Gorgias* Platón aún consagraría otro diálogo, el *Fedro*, al examen de la retórica. A continuación haremos unas breves consideraciones sobre la continuidad entre ambos diálogos. Y posteriormente añadiremos algunas observaciones, también muy breves, sobre la relación de ambos extremos con lo que se dice sobre la retórica en algunos otros diálogos.

²⁹ De Sócrates «casi se podría decir que es entre los vivos como Homero afirmó que era Tiresias entre los muertos, al decir de él que era “el único capaz de percibir” en el Hades mientras “los demás eran únicamente sombras errantes”. Y éste [*Sócrates*] aquí arriba sería precisamente con respecto a la virtud como una realidad entre las sombras» (*Men.* 100 a). La cita de Homero proviene de *Od.* x 492–495.

³⁰ «Es necesario que el que en realidad lucha por la justicia, si pretende vivir un poco de tiempo, actúe privada y no públicamente» (*Apol.* 32 a). La explicación detallada de las razones por las que Sócrates no quiso dedicarse a los asuntos públicos puede leerse en *Apol.* 31 c–33 a. «Con la multitud ni siquiera hablo», afirma en *Gorg.* 474 a–b.

³¹ μεταβιβάζειν τὰς ἐπιθυμίας καὶ μὴ ἐπιτρέπειν, πείθοντες καὶ βιαζόμενοι ἐπὶ τοῦτο ὅθεν ἔμελλον ἀμείνους ἔσεσθαι οἱ πολῖται (517 b).

1.3.4.3.2. *La crítica de la retórica en el Fedro*

Los estudiosos de Platón suelen contrastar la actitud hacia la retórica adoptada en el *Gorgias* con la adoptada en el *Fedro* y defender que en este último el propósito es el de recoger velas en las duras críticas al arte oratorio lanzadas en el primero y sentar las bases de una nueva y verdadera retórica.³² Por nuestra parte, nos inclinamos más bien a creer que no hay ningún cambio significativo en la actitud de Platón hacia la retórica de una obra a otra y que su crítica es esencialmente la misma en ambos diálogos, a saber, y como ya ha quedado apuntado, que la retórica no es una forma de saber y carece de excelencia moral.³³

Y es que el objetivo del *Fedro* parece ser, más que el de elevar la retórica a la categoría de la τέχνη, el de sustituirla por la dialéctica. Si bien es cierto que al final del diálogo se habla de «una verdadera retórica», esta retórica no es otra cosa que el propio ideal platónico de un arte filosófico y político. Así lo hace pensar el que la substancia de la misma sean las sinopsis y las divisiones propias de la dialéctica (*Phaedr.* 265 d–266 c). Por lo demás, Platón se detiene a advertirlo al menos en otras dos ocasiones: cuando dice que para el hombre que pueda alcanzar el ideal de discurso que propone no hay otro nombre que el de filósofo (278 d) y cuando previene de que, si se priva a la oratoria del método dialéctico, se la vacía con ello de todo valor, no quedando en ese caso nada de arte en la misma (266 c ss.).

Además, pensamos que si el filósofo mantiene el título de retórica para referirse a su dialéctica, eso se debe seguramente a que se trata de un nombre de prestigio en la Atenas de su tiempo.³⁴ Y que cuando Platón habla de que hay ciertos requisitos que

³² En este sentido, W. JAEGER, por ejemplo, habla del proyecto de una retórica filosófica que en este diálogo, a diferencia del *Gorgias*, sería considerada como una verdadera τέχνη (Paideia: *los ideales de la cultura griega* [trad. de J. Xirau y W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1996], pp. 939–940, n. 109 y pp. 982–998, en particular la página 994); o L. GIL sostiene que Platón escribió el *Fedro* con el fin de «bosquejar los fundamentos sobre los que se puede apoyar un arte oratoria verdaderamente científica que una en armoniosa síntesis las enseñanzas de la retórica con el método filosófico» («Introducción a *Fedro*», en PLATÓN, *Fedón. Fedro* [Madrid: Alianza, 2001], p. 166).

³³ Seguimos la línea de interpretación del *Fedro* abierta por los trabajos de Á. VALLEJO CAMPOS. Citemos tres de ellos: *Mito y persuasión en Platón* (Sevilla: Er. Revista de filosofía, 1993), «Conflicto en torno al *lógos*. El concepto de *téchnē* y la crítica filosófica de la retórica», en *Er. Revista de filosofía*, 15 (1993), pp. 9–42 y «El *Fedro* y la retórica de Aristóteles», en *Méthexis*, 7 (1994), pp. 71–90.

³⁴ «Como cualquier filósofo o político, Platón intenta apropiarse de las palabras y eslóganes de sus opositores, una vez que esas palabras han obtenido valoración social y prestigio» (T. CALVO MARTÍNEZ, «Socrates' First Speech in the *Phaedrus* and Plato's Criticism of Rhetoric», en L. ROSSETTI (ed.), *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum* [Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992], p. 60).

habría que cumplir para poder hablar de un verdadero arte de los discursos, parece estar pensando, más que en proponer una retórica que sea algo distinto de la dialéctica tal y como la describe en el diálogo, en que esos requisitos podrían ser instrumentos eficaces para hacer frente al problema político inmediato del acceso de los académicos al poder.³⁵ Pero esto parece ser meramente una cuestión de hecho; en el plano teórico resulta poco plausible que Platón viera en la dialéctica un método en desventaja frente a la retórica: «De la misma manera que en Isócrates» —principal adversario teórico del filósofo en el *Fedro*— «no hay espacio para la filosofía, en el sentido platónico, al lado de su retórica, como no sea reducida a una mera propedéutica, tampoco en Platón hay espacio para la retórica al lado de la dialéctica».³⁶

Por último, nos parece importante no perder de vista el sentido que parece tener la estrategia seguida en el *Fedro*. Esta estrategia consiste, ciertamente, en partir de supuestos sofistas y «defender», como dice Platón, «la causa del lobo» (272 c), pero con el fin bien diferente de demostrar que el verdadero arte oratorio es el que pasa por el «largo rodeo» (272 d) de la dialéctica, «largo y empinado camino» (272 c) que Isócrates contemplaba como algo inútil para las necesidades de la política real.³⁷

1.3.4.3.3. *La retórica en otros diálogos*

Este tipo de lectura es la que mejor parece concordar con lo que se dice no sólo en el *Gorgias*, sino también en la *República*, cuya principal idea al respecto es la de que el poder político debe recaer en manos de los filósofos y únicos depositarios de la dia-

³⁵ Esos requisitos son los siguientes: tener un saber de la naturaleza del alma en su totalidad, de sus partes y de qué es lo que cada una de ellas puede hacer, según su naturaleza, o bien qué es lo que puede sufrir, y por la acción de cuál agente; elaborar una clasificación de los distintos géneros de discursos y de almas, así como de sus aficciones (*παθήματα*), con el fin de enseñar «qué clase de almas, por efecto de qué clase de discursos, y por qué causa necesariamente se convencen, unas sí, y otras no» (*Phaedr.* 271 b); tener maña para reconocer y aplicar estos saberes en la práctica y el caso concreto; y poseer, por último, un sentido agudo del *καίρος* gorgiano (270 c–272 b).

³⁶ Á. VALLEJO CAMPOS, «Conflicto en torno al *lógos*. El concepto de *téchnē* y la crítica filosófica de la retórica», p. 40.

³⁷ «Todo lo que ha hecho realmente es ... tratar de la retórica del modo más típicamente socrático-platónico, no recurriendo a la denuncia directa, sino fingiendo tomarla en serio, para averiguar lo que realmente es y cómo puede cumplir mejor sus fines, para descubrir sólo que la retórica “verdadera” es filosofía y tiene que emplear los métodos de la dialéctica platónica. Tal y como se practicaba, enseñaba y explicaba en Atenas, de hecho (como lo vio Fedro, 266 c) no era en absoluto retórica, del mismo modo que el “verdadero” amor no es la pederastia habitual, ni el “verdadero” arte de gobernar se reflejaba en las actividades de un Pericles o de un Cimón. Consideradas correctamente, todas son formas o modos de la filosofía y dependen de la comprensión de los principios del conocimiento» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época* [trad. de Á. Vallejo Campos y Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1998], p. 397).

léctica, la presunta ciencia que capacita para gobernar la ciudad. Por el contrario, la retórica es una forma irracional de dirigir el Estado, en la medida en la que oradores y demagogos gobiernan sin situarse en el punto de vista del Bien. Es cierto, sin embargo, que, en el *Político*, Platón habla de un tipo de retórica que forma parte del arte de gobernar. De esta oratoria se dice que es una ciencia (ἐπιστήμη) distinta de, y subordinada a, la dialéctica (303 e–304 e).

Por su parte, en el *Filebo* se repite concisamente uno de los puntos que se utilizan en el *Gorgias* y en el *Fedro* para devaluar la retórica. «Si de todas las artes se sustrajera», afirma Sócrates, «lo perteneciente a la aritmética, al arte de medir y al de pesar, lo que quedaría de cada una sería, por así decirlo, muy poca cosa».³⁸ «De hecho», continúa, «después de esto sólo nos quedaría conjeturar y ejercitar nuestros sentidos con la práctica y cierta rutina, utilizando además las sagaces habilidades que muchos llaman técnicas y que consiguen su eficacia con práctica y trabajo».³⁹ En la descripción del método dialéctico que hace en este diálogo Platón llega a decir, de forma difícil de entender, que todo invento en el dominio del arte se debe al método dialéctico (16 c).

Por último, en las *Leyes*, en el contexto de una condena y prohibición del uso indebido del pleito, «un azote», dice Platón, «que se ha puesto por delante el bello nombre de arte» (937 e), se reafirma la distinción entre arte (τέχνη) y «cierta rutina empírica desprovista de arte alguna» (ἄτεχνός ... τις ἐμπειρία καὶ τριβή) (938 a).

1.3.5. *Defensa del ideal socrático de autocontención y serenidad del alma*

1.3.5.1. *Preámbulo*

Frente a la tesis de la πλεονεξία elogiada por Calicles, una figura en la que Platón concentra todo aquello por lo que siente mayor desprecio en la política ateniense, Sócrates levanta, en unas páginas que son las más hermosas del diálogo, *un ideal de autocontrol y sensatez que constituye un elemento fundamental de la teoría sobre la naturaleza del Bien desde la Apología a las Leyes*.⁴⁰ Ocuparnos de este ideal, tal y como se lo presenta en el *Gorgias*, será el propósito del presente epígrafe.

³⁸ πασῶν που τεχνῶν ἂν τις ἀριθμητικὴν χωρίζῃ καὶ μετρητικὴν καὶ στατικὴν, ὡς ἔπος εἰπεῖν φαῦλον τὸ καταλειπόμενον ἐκάστης ἂν γίνοιτο (*Phil.* 55 e). (Traducción modificada.)

³⁹ τὸ γοῦν μετὰ ταῦτ' εἰκάζειν λείποιτ' ἂν καὶ τὰς αἰσθήσεις καταμελετῶν ἐμπειρία καὶ τινὶ τριβῇ, ταῖς τῆς στοχαστικῆς προσχρωμένους δυνάμεσιν ἃς πολλοὶ τέχνας ἐπονομάζουσι, μελέτη καὶ πόνῳ τὴν ῥώμην ἀπειργασμένας (55 e–56 a).

⁴⁰ «En Calicles ha puesto Platón todo lo que no le gustaba de la vida política ateniense, la ambición de poder descarnada y homicida de Critias y sus partidarios (que ahora contempla como una línea que

1.3.5.2. Autocontrol y tranquilidad del alma

Como es sabido, la tesis que representa Calicles en el diálogo es la de que el poder político ha de entenderse como un instrumento de dominio y explotación de los más débiles para beneficio personal de «los hombres más fuertes» (*Gorg.* 483 c) y «capaces de poseer mucho» (*ibid.*). Según su parecer, el principio correcto o natural por el cual deben regirse esos hombres es el de permitir que sus apetitos crezcan en el mayor grado posible y procurar sin miramientos la plena satisfacción de los mismos. En relación con este último aspecto de su posición, son palabras suyas las siguientes:

Lo bello y lo justo por naturaleza es lo que te voy a decir con sinceridad, a saber, que el que quiera vivir rectamente debe dejar que sus deseos se hagan tan grandes como sea posible y no reprimirlos, sino que, siendo los mayores que sea posible, debe ser capaz de satisfacerlos con decisión e inteligencia y saciarlos con lo que en cada ocasión sea objeto de deseo.⁴¹

Para refutar este punto de vista, Sócrates comienza por sugerir, en vivo contraste con la idea gorgiana y caliclea de que el bien para el hombre consiste en dominar a los demás, la necesidad de dominarse a sí mismo (αὐτὸν ἑαυτοῦ ἄρχειν) (491 d). Esta idea, que en un primer momento Calicles ni siquiera entiende, la define Sócrates, de acuerdo con el uso corriente de la expresión en la lengua griega, como «ser sensato y dueño de sí mismo y dominar las propias pasiones y deseos».⁴² Y continúa entreabriendo la puerta,

recorre toda la conducta de Atenas desde el tiempo en que surgió como Estado hegemónico de Grecia) y las razones que condujeron a la ejecución de Sócrates con la restauración de la democracia. No encuentra ningún elemento favorable. En contraste con el *Protágoras*, en el que Platón se ocupa de un punto de vista que respeta a pesar de no ser el suyo, aquí lo que empieza con una discusión civilizada y educada degenera en un intercambio de insultos y amenazas» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, p. 288).

⁴¹ τοῦτ' ἐστὶν τὸ κατὰ φύσιν καλὸν καὶ δίκαιον, ὃ ἐγὼ σοι νῦν παρρησιαζόμενος λέγω, ὅτι δεῖ τὸν ὀρθῶς βιωσόμενον τὰς μὲν ἐπιθυμίας τὰς ἑαυτοῦ ἔαν ὡς μεγίστας εἶναι καὶ μὴ κολάζειν, ταύταις δὲ ὡς μεγίσταις οὖσαις ἰκανὸν εἶναι ὑπηρετεῖν δι' ἀνδρείαν καὶ φρόνησιν, καὶ ἀποπιμπλάναι ὧν ἂν ἀεὶ ἡ ἐπιθυμία γίγνηται (*Gorg.* 491 e–492 a).

⁴² σώφρονα ὄντα καὶ ἐγκρατῆ αὐτὸν ἑαυτοῦ, τῶν ἡδονῶν καὶ ἐπιθυμιῶν ἄρχοντα τῶν ἐν ἑαυτῷ (491 d–e). La primera mención del tema del dominio de sí se hace una página más arriba de la mano de un ejemplo destinado a contraargumentar la idea de Calicles de que lo justo por naturaleza es que «el mejor y de más juicio gobierne a los menos capaces y posea más que ellos» (490 a). La idea que transmite el ejemplo de Sócrates, la de un reparto equitativo de los bienes según las necesidades y lo conveniente para cada uno, anticipa la tesis, central en las *Leyes*, de que el buen estadista actúa de acuerdo con el principio de igualdad, de una igualdad que Platón concibe al «modo geométrico», no de forma indiscriminada, como veremos hacia el final de este capítulo. Dice así: «Supongamos que estamos en un mismo lugar, como ahora, muchas personas reunidas, que tenemos en común muchos alimentos y bebidas y que somos de todas las condiciones: unos fuertes, otros débiles, y que uno de nosotros es de mejor juicio acerca de esto por ser médico, pero que, como es natural, es más fuerte que unos y más débil que otros; ¿no es cierto que éste, por ser de mejor juicio que nosotros, será mejor y más poderoso respecto a esto? ... ¿Habrà de tener, entonces, más parte de estos alimentos que nosotros, porque es mejor, o bien, por tener

que empujará en el *Fedón*, de la temática de la vida como muerte, junto con una serie de alegorías procedentes de los círculos pitagóricos que tienen por objetivo persuadir a Calicles a que deje de cifrar la felicidad en una vida disoluta y a que prefiera

en vez de una vida de insaciedad y desenfreno, una vida ordenada que tenga suficiente y se dé por satisfecha siempre con lo que tiene.⁴³

«¿Quién sabe», se pregunta Sócrates evocando a Eurípides, «si vivir es morir y morir es vivir?».⁴⁴ En realidad, en nuestro paso por la tierra estamos muertos y nuestro cuerpo, σῶμα, es como una tumba, σῆμα, para el alma.⁴⁵ A la parte del alma en la que residen los deseos (493a) cierto hombre ingenioso la llamó, hablando en alegoría y haciendo un juego de palabras, «tonel» (πίθος) (*ibid.*), en razón de su docilidad y obediencia (πιθανός καὶ πειστικός) (*ibid.*) a los impulsos, y a los insensatos (άνόητοι) (*ibid.*) los llamó «no iniciados» (άμύητοι) (*ibid.*). Este hombre, prosigue Sócrates, usaba la imagen de un tonel agujereado y podrido para aludir al carácter insaciable de la parte del alma de los desenfrenados en la que se encuentran los apetitos, fijándose en el carácter irreprimido y descubierto (άκόλαστος καὶ οὐ στεγανός) (493 b) de ella.⁴⁶ Las personas entregadas a una vida disoluta —he aquí una segunda imagen con el sello de la misma escuela— se ven forzadas a llenar de forma ininterrumpida, bajo pena de soportar de lo contrario «los

el mando, es preciso que reparta todo, pero que en el consumo y empleo de ello para su propio cuerpo no tome en exceso, si no quiere sufrir daño, sino que tome más que unos y menos que otros, y, si es precisamente el más débil de todos, no tendrá el mejor menos que todos, oh Calicles?» (490 b–c).

⁴³ ἀντι τοῦ ἀπλήστως καὶ ἀκολάστως ἔχοντος βίου τὸν κοσμίως καὶ τοῖς ἀεὶ παροῦσιν ἰκανῶς καὶ ἐξαρκούντως ἔχοντα βίον (493 c).

⁴⁴ *Gorg.* 492 e. *Frixo*, fr. 833. *Tragicorum Graecorum Fragmenta*, recensuit A. NAUCK (Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, MDCCCLXXXIX), p. 631.

⁴⁵ Como se dice también en *Crat.* 400 c.

⁴⁶ Como hemos visto, es a esta parte del alma, que «es de tal naturaleza que se deja seducir y cambia súbitamente de un lado a otro (τυγχάνει ὄν ὅϊον ἀναπειθεσθαι καὶ μεταπίπτειν ἄνω κάτω)» (*Gorg.* 493 a), a la que se dirigen los retóricos. Platón subraya a menudo la estrecha vinculación que tiene la retórica con la seducción de las almas (ψυχαγωγία). En el *Eutidemo* se dice de la retórica que es «una parte del arte de los encantamientos» (τῆς τῶν ἐπωδῶν τέχνης μέρτιον) (289 e). Los retóricos (λογοποιοί, «hacedores de discursos» (*ibid.*)) persiguen «el encantamiento y la persuasión» (κήλησις τε καὶ παραμυθία) (290 a) de las multitudes reunidas en asambleas, tribunales o cualquier otro tipo de reunión social; en la introducción del *Protágoras* se dice que el filósofo, como Orfeo, encanta con su voz al auditorio y a sus discípulos, que le siguen hechizados por su son (315 a–b). Después de oír la disertación del gran sofista, el propio Sócrates queda «fascinado» (328 d). En este diálogo, además, se traza una oposición clara entre el arte socrático de «dialogar y saber dar razón y recibirla» (διαλέγεσθαι ... καὶ ἐπίστασθαι λόγον τε δοῦναι καὶ δέξασθαι) (336 b–c) y el arte protagórico de componer largos y bellos discursos expositivos de una sola pieza. Ahora bien, en el *Menón* y en el *Banquete* se hace una descripción de los efectos del diálogo socrático muy semejante a la que se ofrece del arte sofístico de embrujar con palabras en el *Protágoras*. En el *Banquete*, por ejemplo, Platón acentúa el poder de fascinación que ejercen los discursos de Sócrates, que, como las melodías de Marsias o el canto de las sirenas, hechizan y arrebatan a los hombres que los escuchan (215 b–216 a). (Del otro diálogo mencionado puede consultarse el pasaje *Men.* 79 e–80 b.) En fin, en el *Fedro* se define el arte retórica en su totalidad como «una manera de seducir las almas por medio de palabras, tanto en los tribunales y demás reuniones públicas como en las reuniones privadas» (261 a).

más graves sufrimientos» (494 a), sus recipientes con vino, miel, leche y otros líquidos que son, por lo demás, escasos y difíciles de adquirir, por lo que se ven obligadas a hacer «muchas y arduas diligencias» (493 e) para conseguirlos.

Así, pues, lo que transmiten estas imágenes es la idea del carácter insaciable, cíclico y esclavizante del deseo. Todo deseo surge de una necesidad (ἔνδεια); pero toda necesidad implica sentir una carencia, y ésta es, a su vez, una pena (ἀνία).⁴⁷ Es cierto que cualquier satisfacción puede poner fin a dicho sufrimiento, pero, tan pronto como se cumple un deseo, se presenta otro nuevo en su lugar; a lo que hay que añadir que una vida disoluta exige una gran cantidad de esfuerzos para poder satisfacer los muchos y variados apetitos que la caracterizan. Por decirlo en pocas palabras: este género de vida hace imposible alcanzar el que es, según coinciden todas las escuelas griegas de filosofía moral, *el más precioso de los bienes, esto es, la paz y la tranquilidad del alma*. Porque el estado verdaderamente deseable sería el de la liberación de la tiranía de los deseos y el reposo del largo tormento de las pasiones, un estado, por cierto, que Calicles compara con la vida de las piedras y de los muertos (492 e), pero que para Platón, y para una larga lista de filósofos que le seguirán, constituye el único camino hacia la felicidad. En varios momentos de esta investigación habremos de volver sobre este importante punto de la ética platónica.⁴⁸

⁴⁷ «Toda necesidad y todo deseo es penoso (ἅπασαν ἔνδειαν καὶ ἐπιθυμίαν ἀνιαρὸν εἶναι)» (*Gorg.* 496 d).

⁴⁸ Recordaremos en este lugar las opiniones personales de Platón acerca de la vida disipada volcadas en la *Carta Séptima*, que son, sin duda, muy ilustrativas de esta parte de su filosofía. Refiriéndose a su viaje a Italia y a Sicilia hacia el año 388 a. C., escribe: «Y llegado que hube, en ningún momento ni en modo alguno me gustó la vida, grata al decir de las gentes, que allí se llevaba, colmada de banquetes al modo itálico y siracusano, consistente en vivir saciándose de comer dos veces al día y en no dormir sin compañía de noche, y en todas las prácticas que acompañan a esta clase de vida. Pues no hay hombre bajo el cielo que viviendo desde su juventud en un régimen basado en estas costumbres pueda llegar a ser sensato —nadie tendrá una naturaleza tan extraordinaria que admita esta mezcla— ni que siquiera aspire a alcanzar la moderación; y desde luego lo mismo podría decirse de cualquier otro aspecto de la virtud» (326 b–c). A ello añade: «Y de cierto ninguna ciudad puede permanecer tranquila, sean cualesquiera las leyes que la rijan, poblada por hombres convencidos de que hay que dilapidar toda la hacienda en excesos y que piensen que deben permanecer inactivos para todo lo que no sea la buena mesa, la bebida y la persecución a toda costa de los placeres del amor. Es forzoso que tales ciudades no cesen jamás de cambiar de régimen —tiranía, oligarquía, democracia— y que los que en ellas ejercen el poder no soporten ni oír el nombre de un sistema político justo y equitativo» (326 c–d). En otro lugar de la carta escribe: «El hombre ansioso de bienes materiales (φιλοχρήματος) y pobre de espíritu ... se lanza con impudente rapacidad y sin reparar en su origen sobre todo aquello que supone en su bestial afán que le ha de servir de medio para comer, beber, o saciarse de ese placer servil y grosero mal llamado amor. Está ciego, no ve el mal tan grande que entraña cada uno de sus delitos en esos actos de rapacidad contaminados de impiedad, impiedad que forzosamente ha de arrastrar el prevaricador en su peregrinación sobre la tierra y en su viaje a las moradas subterráneas, viaje vergonzoso y miserable en todo y dondequiera» (335 a–c). En fin, en otros puntos de la epístola Platón insiste en que el modo de vida filosófico exige llevar un género

1.3.5.3. *Autocontrol y civilización*

Por el momento, señalemos que para Platón un régimen de vida temperado y sobrio abre al hombre la posibilidad de disfrutar del bien de la libertad *personal* —un hombre que se hace dueño de sí mismo y sabe templar sus deseos, sobreponerse a sus pasiones y anteponerles los dictados de la razón es un hombre libre—, pero también la posibilidad de gozar de una libertad *política*.

En efecto, la represión y el autocontrol de nuestra naturaleza irracional son condiciones necesarias para la existencia de la πόλις y la cultura, dominio al cual está esencialmente ligado el nacimiento y mantenimiento de la libertad. Se trata de uno de los motivos dialécticos del *Gorgias* que Platón comparte con Protágoras. En el diálogo que lleva su nombre el filósofo de Abdera mantiene que el sentido moral, el pudor, el respeto (αἰδώς en los tres casos) y la justicia (δίκη) fueron enviados a los hombres «para que fueran principios ordenadores de las ciudades y lazos de amistad que los unieran».⁴⁹ Todo ser humano debe participar «de la justicia (δικαιοσύνη), de la sensatez (σωφροσύνη) y de la obediencia a la ley divina (τὸ ὄσιον)» (*Prot.* 325a), que nos han levantado de un estado de salvajismo y sin las que la civilización no sería posible. En este mismo sentido, Platón apunta en el *Gorgias* que, quien no muestra sentido de la sensatez y de la justicia, no puede formar parte de la ciudad. El hombre, dice Sócrates, no debe «permitir que los deseos se hagan irreprimibles y, por intentar satisfacerlos, lo cual es un mal inacabable, llevar una vida de bandido».⁵⁰ «Pues un hombre así» —agrega— «no puede ser grato ni a otro hombre ni a ningún dios, porque es incapaz de convivencia y, el que no es capaz de convivencia, tampoco lo es de amistad».⁵¹

1.3.5.4. *Profundización en la crítica del hedonismo*

1.3.5.4.1. *Preámbulo*

Pero retomemos el hilo de la argumentación que Sócrates esgrime para tratar de refutar el hedonismo extremo de Calicles y concluyamos con ello este epígrafe.

de vida cotidiano metódico y sobrio que propicie la plena posesión de uno mismo (por ejemplo, en la página 340d).

⁴⁹ *Prot.* 322c. El griego dice ἴν' εἶεν πόλεων κόσμοι τε καὶ δεσμοὶ φιλίας συναγωγοί.

⁵⁰ *Gorg.* 507e. ληστοῦ βίον ζῶντα: «llevar una vida de pirata», dice Platón.

⁵¹ *Ibid.* La misma idea se lee en *Symp.* 188d. Pueden consultarse también las reflexiones de Platón en el pasaje del libro primero de la *República* destinado a demostrar que, incluso las ciudades injustas, requieren al menos de unas dosis mínimas de respeto por la justicia para poder mantenerse (351c–352d).

1.3.5.4.2. Reducción al absurdo de la posición de Calicles

Las imágenes invocadas no han calado en Calicles, quien insiste en que el modo de vida elogiado por Sócrates equivale a la muerte, pues es un estado en el que ni se goza ni se sufre. «Al contrario», exclama, «el vivir agradablemente consiste en derramar todo lo posible» (*Gorg.* 494 b). La estrategia de Sócrates pasa a ser entonces la de volver al terreno de la dialéctica y reducir al absurdo la posición de su interlocutor, extrayendo de ella una serie de consecuencias «vergonzosas». Y es que Calicles ha de incluir, para ser consecuente, toda clase de deseos, también los más repugnantes, en la lista de apetitos que procuran la virtud y la felicidad. Si él lleva razón, «tener sarna», pone Sócrates como ejemplo, «rascarse, con la posibilidad de rascarse cuanto se quiera, y pasar la vida rascándose es vivir felizmente» (494 c). Se podría seguir pincelando el cuadro preguntando si será suficiente para ser feliz con rascarse sólo la cabeza y planteando otras preguntas en la misma línea. Pero no es necesario. Porque, por decirlo en breve con la pregunta que las resume a todas, «¿no es la vida de los disolutos terrible, vergonzosa y desgraciada?».⁵²

1.3.5.4.3. Dos argumentos más

Si bien sería preciso matizar, y no afirmar sin más que el gozo, sea del tipo que sea, da la felicidad, y distinguir «qué placeres son buenos y qué otros son malos» (495 a), Calicles insiste, para ser consistente, en que el placer y el bien son absolutamente idénticos. Este tesón de Calicles hace que Sócrates pase a esgrimir dos nuevos argumentos que, pese a ser bastante flojos, hacen posible que el diálogo avance, y que a nosotros nos conviene recordar por dos razones: porque la crítica de la tesis hedonista es un caballo de batalla en la mayoría de los textos en los que Platón trata el tema del Bien; y porque el razonamiento socrático conduce a un pasaje que nos servirá de apoyo para ilustrar otro de los rasgos constitutivos del Bien platónico.

El primer argumento depende del principio, acordado con Calicles, de que los contrarios, por ejemplo la salud y la enfermedad o la fortaleza y la debilidad, no pueden existir en un hombre al mismo tiempo. Calicles acepta igualmente que éste es el caso de los bienes y la felicidad y sus contrarios. Ahora bien, es posible experimentar placer y dolor al mismo tiempo, como sucede cada vez que se da satisfacción a una necesidad;

⁵² ὁ τῶν κιναιδῶν βίος, οὗτος οὐ δεινὸς καὶ αἰσχρὸς καὶ ἄθλιος; (*Gorg.* 494 e).

por lo que el placer y el dolor no podrán ser contrarios y deberán ser diferentes, respectivamente, de ser feliz y desgraciado. Por otro lado, se cesa al mismo tiempo de experimentar el placer y el dolor, pero no se dejan de tener al mismo tiempo los bienes y los males, según Calicles admitía anteriormente.

El segundo argumento está expresado en los términos del principio socrático de la *παρουσία*, principio habitual en los diálogos de juventud. De acuerdo con él, se dice en esta ocasión que los hombres a quienes se llama buenos se hacen buenos por la presencia de bondades, del mismo modo que es la presencia de la belleza lo que vuelve hermosas las cosas que se califican como bellas. Para Calicles los hombres con determinación y buen juicio (*ἀνδρεῖοι καὶ φρόνιμοι*) (497e) para los asuntos de Estado son buenos; los cobardes y los insensatos (*δειλοί καὶ ἄφρονες*) (*ibid.*) no lo son. Ahora bien, estos últimos experimentan placer y dolor prácticamente en la misma medida que aquellos otros. Si, entonces, el gozo y la aflicción son, respectivamente, el bien y el mal, y su presencia hace buenos o malos a aquellos que los sienten, habrá de concluirse que el malo es «tan malo y tan bueno como el bueno o mejor aún que el bueno».⁵³

A partir de este punto Calicles admite la existencia de placeres malos y de dolores buenos. Los buenos placeres son aquellos que son útiles (*ὠφέλιμοι*) (499d), esto es, los que producen algún bien (*ἀγαθόν τι ποιοῦσαι*) (*ibid.*), y los placeres malos son aquellos que son perjudiciales (*βλαβεραὶ*) (*ibid.*), esto es, los que producen algún mal (*κακόν τι*) (*ibid.*); finalmente, los placeres buenos se identifican con «los que procuran salud al cuerpo o fuerza o cualquier otra excelencia (*ἀρετή*) corporal» (*ibid.*), y los placeres malos, con los que causan lo contrario. De esta manera, Sócrates concluye que hay que preferir y practicar los placeres y dolores buenos. Además, aprovecha esta conclusión para reafirmar las tesis asentadas en el diálogo con Polo: por un lado, que el fin de todas las acciones es el Bien y que, por tanto, las prácticas placenteras, como cualesquiera otras, deben ser un medio para alcanzar el Bien, no al revés; y, por otro, que para saber distinguir las buenas de las malas prácticas se requiere un verdadero arte y no una mera destreza empírica que busque solamente la satisfacción del placer (499e–500b).

En relación con este pasaje quisiéramos hacer dos observaciones. Por una parte, queremos recordar que *la identificación de lo bueno con lo útil o beneficioso* es una de las

⁵³ *Gorg.* 499a–b. Las páginas del argumento completo son las 497e–499b.

enseñanzas de Sócrates.⁵⁴ Esta enseñanza constituye uno de los sentidos básicos del término τὸ ἀγαθόν a lo largo de la obra de Platón y forma parte esencial de la doctrina de la Forma del Bien tal y como se elabora en el libro sexto de la *República*. En efecto, de la Forma del Bien se afirma allí «que es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas».⁵⁵ Y se añade que, sin un saber suficiente de ella, de nada sirve poseer el resto de saberes, que no son en tal caso de ninguna utilidad.⁵⁶

Y, por otra parte, queremos destacar, como hace Nettleship en su reconstrucción del tema del Bien en el *Gorgias*, un punto obvio pero importante para entender a Platón.⁵⁷ Lo que parece ser de más importancia para el filósofo en relación con la postura hedonista es negar, sobre la base de que el placer no puede constituir por sí mismo ningún τέλος de la acción, que el mero placer que acompaña a la satisfacción del deseo pueda considerarse como el mayor de los bienes humanos. La estrategia que sigue es, como explica Nettleship, la de tratar de mostrar que, cuando los hedonistas afirman que el placer es aquello por lo que más merece la pena vivir, lo que deben querer decir no es que el placer como tal, la mera sensibilidad a cualquier sensación agradable, es el fin último buscado por el hombre, sino el sentir algo que, por la razón que sea, ya sea por la salud o por el bienestar, como dice Sócrates, o por cualquier otra cosa, se considera como algo bueno. Pero, si esto es así, se está admitiendo algún otro principio de la acción humana, más allá del placer desvinculado del Bien, que es lo que da sentido a la

⁵⁴ JENOFONTE *Mem.* IV 6, 8. De ello dan también testimonio numerosos pasajes de los *Diálogos*: «¿Dices, entonces, que hay algunas cosas buenas (ἀγαθά)? ... ¿Acaso, dije yo, son buenas las que son útiles (ὠφέλιμα) a los hombres?» (*Prot.* 333 d–e); «¿Y por la virtud (ἀρετή) somos buenos (ἀγαθοί)? ... ¿Y, si buenos, también útiles (ὠφέλιμοι)? Pues todo lo bueno es útil (πάντα γὰρ τὰγαθὰ ὠφέλιμα), ¿no?» (*Men.* 87 d–e); si el joven Lisis llega a ser sabio, todos le serán amigos y próximos, porque será, a su vez, provechoso y bueno (χρήσιμος ... καὶ ἀγαθός); pero, si no es así, nadie le querrá (*Lys.* 210 d). La idea se reitera en el análisis del último argumento del diálogo, cuando se dice que «sostener que se ama lo inútil es desatinado (τὸ ... ἄχρηστον φίλον ὁμολογεῖν πλημμελέες)» (222 b–c); en el *Gorgias* hay un pasaje previo al que estamos comentando en el que se identifica, de pasada, lo bueno con lo provechoso. Se trata del pasaje 474 c–475 e, en el que Platón utiliza el motivo de la equivalencia entre lo bello (τὸ καλόν) y lo bueno (τὸ ἀγαθόν), y la equivalencia entre sus opuestos lo feo (τὸ αἰσχρόν) y lo malo (τὸ κακόν), para defender el principio socrático de que es peor cometer injusticia que sufrirla. En él, el Bien aparece identificado implícitamente con el provecho (ὠφέλεια).

⁵⁵ ἢ δὴ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνονται (*Resp.* 505 a).

⁵⁶ *Resp.* 505 a–b. Este saber del Bien, la dialéctica platónica, era «el saber del bien y del mal» (*Charm.* 174 c) que se buscaba en el *Cármides*, donde ya se decía que se trata de un saber sin el cual el resto de ciencias no pueden llegar a ser ni buenas ni provechosas (174 c–d).

⁵⁷ R. L. NETTLESHIP, «Plato's Conception of Goodness and the Good», en *Philosophical Lectures and Remains*, vol. I, p. 305.

misma y la vuelve inteligible.⁵⁸ Para el filósofo este principio sólo puede proporcionarlo el Bien, y es claro que su posición frente a los defensores del placer depende, en última instancia, del postulado, muy sensato por lo demás, de que debe llevarse una vida razonable. En el libro noveno de la *República*, y más aún en el *Filebo*, el gran tema del placer disfrutará de un tratamiento más pormenorizado y sutil, pero el planteamiento general y las conclusiones serán exactamente los mismos.⁵⁹

1.3.6. Reflexión sobre las nociones de τάξις y κόσμος

1.3.6.1. Preámbulo

En el *Gorgias*, y en verdad en cualquier otro lugar de la obra platónica, «el Bien» «significa», como dice Nettleship, «principio».⁶⁰ El Bien «es lo que da finalidad, orden, coherencia».⁶¹ Concluiremos este primer capítulo comprobándolo de la mano de las páginas más significativas del *Gorgias* en relación con nuestro tema.

1.3.6.2. Orden y excelencia

Nos referimos a aquel pasaje en el que Platón, inspirándose en el trabajo de los artesanos, hace una serie de reflexiones sobre las nociones de ordenación o disposición adecuada (τάξις) y de orden o concierto (κόσμος).⁶² De sus reflexiones podemos deducir las

⁵⁸ El hecho de que «el único *principio* posible» sea algo distinto del placer «es para Platón el hecho central, el único que hace que la vida y el mundo sean inteligibles» (R. L. NETTLESHIP, *ibid.*).

⁵⁹ Suscribo plenamente la tesis de T. CALVO, contraria al sentir generalizado en la interpretación contemporánea del placer en Platón, según la cual la doctrina platónica del placer no conoce evolución ni transformación sustancial alguna a lo largo de los *Diálogos* («Le plaisir dans les dialogues de Platon: pour une lecture synchronique», en R. LEFEBVRE et A. TORDESILLAS (éds.), *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi* [Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009], pp. 31–42).

⁶⁰ R. L. NETTLESHIP, *op. cit.*, p. 287.

⁶¹ R. L. NETTLESHIP, *ibid.*

⁶² En el diccionario Liddell–Scott se enumeran los siguientes sentidos de estos términos. **τάξις**: an arranging, arrangement: I. in military sense: 1. a drawing up in rank and file, the order or disposition of an army. 2. battle array, order of battle. 3. a single rank or line of soldiers, lat. *ordo*. 4. like *τάγμα*, a body of soldiers, a squadron. 5. a post or place in the line of battle, lat. *statio*. II. generally, an arrangement, order. 2. order, regularity. 3. an order, ordinance. 4. *τάξις τοῦ φόρου*, an assessment of tribute, an arrangement with creditors. 5. a political order, a constitution. III. metaph. from I. 5, the post, rank or position one holds. 2. one's duty towards another. IV. an order, class of men, as of magistrates. V. *αἱ τάξεις*, the Acts of a Council. **κόσμος**: order, *κατὰ κόσμον*, in order, duly, *οὐ κατὰ κόσμον*, shamefully. 2. good order, good behaviour, decency; discipline. 3. form, fashion. 4. of states, order, government. II. an ornament, decoration, embellishment, dress. 2. metaph. honour, credit. III. a ruler, regulator, title of the chief magistrate in Crete. IV. the world or universe from its perfect order and arrangement, opp. to the *indigesta moles* of Chaos. ... 2. in Alexandr. Greek, the known world (ἡ οἰκουμένη). 3. men in general, as we use 'the world'. 4. *οὗτος ὁ κόσμος* this world, as opp. to the world to come (H. G. LIDDELL and R. SCOTT, *A Greek–English Lexicon* [New York: Harper & Brothers, 1897], pp. 1526 y 836, respectivamente).

que son las dos principales propiedades de la esencia del Bien platónico: la idea de finalidad, entendida en el sentido de perfección u «obra acabada y culminada», y la idea de unidad, en su acepción de «armonía».

Cada uno de los artesanos, comienza Sócrates su explicación, «pone atención en su propia obra y va añadiendo lo que añade sin tomarlo al azar (εἰκῆ), sino procurando que tenga una forma determinada (εἰδός τι) lo que está ejecutando» (503e). «Por ejemplo, si te fijas», continúa, «en los pintores, arquitectos, constructores de naves y en todos los demás artesanos, cualesquiera que sean, observarás cómo cada uno coloca todo lo que coloca en un orden determinado y obliga a cada parte a que se ajuste y adapte a las otras, hasta que la obra entera resulta bien ordenada y proporcionada». ⁶³ También los maestros de gimnasia y los médicos, que tan importante papel han tenido en la argumentación contra la retórica, «ordenan y conciertan en cierto modo el cuerpo». ⁶⁴

Es esta presencia de orden y proporción (τάξις καὶ κόσμος) lo que distingue un artefacto bien hecho de uno inútil, un cuerpo saludable de uno enfermo y, si somos coherentes, debemos decir lo mismo del alma: *el alma es útil en cierto orden y concierto*. ⁶⁵ Del orden y la proporción en el cuerpo se originan la salud, la fortaleza y todas las excelencias o condiciones del bienestar en general; del orden y la proporción en el alma nacen la norma y la ley, que resultan en justicia y autocontrol. ⁶⁶

Como el lector habrá apreciado, en estas últimas líneas late una concepción de la virtud entendida como la cooperación armoniosa entre las partes del alma, que es la doctrina que Platón defenderá con ahínco en el libro cuarto de la *República*. En el

› Sobre la noción de κόσμος pueden verse los trabajos de W. KRANZ, «Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit», en *Philologus*, 93 (1938–1939), pp. 430–448 y «Kosmos», en *Archiv für Begriffsgeschichte*, 2 (1958), pp. 3–282, y el trabajo de J. PUHVEL, «The Origins of Greek *Kosmos* and Latin *Mundus*», en *American Journal of Philology*, 97 (1976), pp. 154–167.

⁶³ Recogemos el griego de la parte de la cita que más interesa: ὡς εἰς τάξιν τινὰ ἕκαστος ἕκαστον τίθησιν ὃ ἂν τιθῆ, καὶ προσαναγκάζει τὸ ἕτερον τῷ ἑτέρῳ πρέπον τε εἶναι καὶ ἀρμόττειν, ἕως ἂν τὸ ἅπαν συστήσῃται τεταγμένον τε καὶ κεκοσμημένον πρᾶγμα (*Gorg.* 503e–504a).

⁶⁴ κοσμοῦσί που τὸ σῶμα καὶ συντάπτουσιν (504a).

⁶⁵ ΣΩ. τάξεως ἄρα καὶ κόσμου τυχοῦσα οἰκία χρηστὴ ἂν εἴη, ἀταξίας δὲ μοχθηρὰ; ΚΑΛ. φημί. ΣΩ. οὐκοῦν καὶ πλοῖον ὡσαύτως; ΚΑΛ. ναί. ΣΩ. καὶ μὴν καὶ τὰ σώματά φαμεν τὰ ἡμέτερα; ΚΑΛ. πάνυ γε. ΣΩ. τί δ' ἡ ψυχὴ; ἀταξίας τυχοῦσα ἔσται χρηστὴ, ἢ τάξεώς τε καὶ κόσμου τινός; ΚΑΛ. ἀνάγκη ἐκ τῶν πρόσθεν καὶ τοῦτο συνομολογεῖν (504a–b).

⁶⁶ ΣΩ. τί οὖν ὄνομά ἐστιν ἐν τῷ σώματι τῷ ἐκ τῆς τάξεώς τε καὶ τοῦ κόσμου γιγνομένῳ; ΚΑΛ. ὑγίειαν καὶ ἰσχὺν ἴσως λέγεις. ΣΩ. ἔγωγε. τί δὲ αὐτῷ ἐν τῇ ψυχῇ ἐγγιγνομένῳ ἐκ τῆς τάξεως καὶ τοῦ κόσμου; πειρῶ εὐρεῖν καὶ εἰπεῖν ὡσπερ ἐκεῖ τὸ ὄνομα. ΚΑΛ. τί δὲ οὐκ αὐτὸς λέγεις, ὃ Σώκρατες; ΣΩ. ἀλλ' εἴ σοι ἡδιόν ἐστιν, ἐγὼ ἐρῶ· σὺ δέ, ἂν μὲν σοι δοκῶ ἐγὼ καλῶς λέγειν, φάθι, εἰ δὲ μή, ἔλεγε καὶ μὴ ἐπίτρεπε. ἐμοὶ γὰρ δοκεῖ ταῖς μὲν τοῦ σώματος τάξεσιν ὄνομα εἶναι ὑγιεινόν, ἐξ οὗ ἐν αὐτῷ ἡ ὑγίεια γίγνεται καὶ ἡ ἄλλη ἀρετὴ τοῦ σώματος. ἔστιν ταῦτα ἢ οὐκ ἔστιν; ΚΑΛ. ἔστιν. ΣΩ. ταῖς δὲ γε τῆς ψυχῆς τάξεσιν καὶ κοσμήσεσιν νόμιμόν τε καὶ νόμος, ὅθεν καὶ νόμμοι γίνονται καὶ κόσμοι· ταῦτα δ' ἔστιν δικαιοσύνη τε καὶ σωφροσύνη. φῆς ἢ οὐ; ΚΑΛ. ἔστω (504b–d).

Gorgias no lo llega a afirmar, es cierto, pero la idea asoma claramente la cabeza.⁶⁷ Por otra parte, el constante paralelismo que traza Platón a lo largo del diálogo entre la excelencia anímica y la salud corporal, que es un pilar de la argumentación en el libro cuarto de la *República*, ofrece una pista para explicar y hacer plausible su propuesta en el *Gorgias* de un Bien objetivo para el conjunto de la humanidad.⁶⁸ Así como parece razonable sostener que hay una diferencia entre estar sano y estar enfermo, y que es mejor encontrarse en la primera condición que en la segunda, así también es preferible el estado saludable del alma, la virtud, a su estado enfermo (su condición injusta, ignorante, desenfrenada, cobarde, impía, etcétera), algo en lo que coincidirían todos los hombres de estar curados del mal del que nacen todos los errores, creer que se sabe lo que se desconoce.⁶⁹

A partir de lo visto podemos concluir que la concepción del Bien en el *Gorgias* parece diáfana: *la excelencia*, ya se trate de la excelencia en la obra de los artesanos, en la de los médicos o en la de los verdaderos políticos, *se produce por la implantación de un cierto orden y la creación de una disposición armoniosa entre las partes de un todo. La excelencia de algo, es decir, el cumplimiento de su fin o el desarrollo pleno de sus capacidades y de su función propia, depende de, o consiste sin más en, el respeto de un cierto orden.* Cerramos este punto con las palabras con las que Sócrates sintetiza los principales resultados a los que ha llegado su examen.⁷⁰ Dice así:

Pero la excelencia propia de cada cosa, sea utensilio, cuerpo, alma o también cualquier animal, no se encuentra en él con perfección por azar, sino por el orden, la rectitud y el arte

⁶⁷ En relación con el orden del alma en el *Gorgias* y en la *República*, una diferencia relevante entre ambas obras es que en ésta está presente la división del alma en tres partes mientras que en aquél no.

⁶⁸ Ch. H. KAHN sugiere esta línea de explicación de la propuesta platónica («Plato on What is Good», p. 631).

⁶⁹ ἀμαθία. Como es sabido, se trata de un pensamiento de raigambre socrática. Puede leerse también, por ejemplo, en *Soph.* 229 c. En el contexto del *Gorgias* Platón señala que la ignorancia es la raíz del problema a la altura de 479 b–c, durante el examen de la tesis de que el mayor de los males es cometer injusticia y no recibir castigo por ello. (Se refiere al caso particular de los tiranos, oradores y hombres poderosos, pero el diagnóstico tiene un alcance general.) La ignorancia es «la enfermedad más grave» que puede sufrir el alma, afirma en *Tim.* 88 b.

⁷⁰ En esta recapitulación final Sócrates se ve obligado a preguntarse y responderse a sí mismo, pues Calicles no muestra interés alguno en continuar con la conversación; aunque, a decir verdad, el diálogo entre ellos está muerto desde el mismo momento en el que nace, dado que no hay ninguna posibilidad de que lleguen a entenderse mutuamente ni de que puedan establecer un acuerdo. Y es que ambos interlocutores llevan modos de vida antagónicos. En el *Critón* Sócrates rumia algo muy importante en relación con esto mismo que no quisiéramos dejar pasar: «Yo sé, ciertamente, que esto [el principio de que cometer injusticia es siempre malo y vergonzoso para el que la comete] lo admiten y lo admitirán unas pocas personas. No es posible una determinación común para los que han formado su opinión de esta manera y para los que mantienen lo contrario, sino que es necesario que se desprecien unos a otros, cuando ven la determinación de la otra parte» (49 d).

que ha sido asignado a cada uno de ellos. —¿Es esto así? —Yo afirmo que sí. —Luego la excelencia propia de cada cosa ¿es algo que está dispuesto y concertado por el orden? —Yo diría que sí. —Así, pues, ¿es algún concierto connatural a cada objeto y propio de él lo que lo hace bueno? —Ésa es mi opinión. —Y el alma que mantiene el concierto que le es propio, ¿no es mejor que el alma desordenada? —Necesariamente. —Y, sin duda, la que conserva este concierto, ¿no es concertada? —¿Cómo no ha de serlo? —Pero el alma bien concertada, ¿no es moderada? —Necesariamente. —Luego un alma moderada es buena.⁷¹

1.3.7. *Unidad de las virtudes en el Gorgias*

El principal resultado que arroja el *Protágoras* es el de la necesidad de encontrar una forma de saber que unifique las distintas virtudes y establezca un principio de medición del placer y el dolor.⁷² Este saber lo proporciona, según la *República*, el conocimiento de la Forma del Bien.⁷³ En relación con este punto, en el *Gorgias* Sócrates «deduce» de la virtud de la sensatez (σωφροσύνη) el resto de virtudes (δικαιοσύνη και ὁσιότης και ἀνδρεία) y afirma brevemente su unidad. El hombre sensato, dice Sócrates, obra de forma conveniente (τὰ προσήκοντα πράττει) (507a) tanto con los hombres como con los dioses, pues lo contrario no sería sensato. Además de justo y piadoso, es valiente, «pues no es propio de un hombre sensato buscar ni rehuir lo que no se debe buscar ni rehuir; al contrario, ya se trate de cosas, hombres, placeres o dolores, debe buscar o evitar solamente lo que es preciso y mantenerse con firmeza donde es necesario» (507b).

Esta unificación de las virtudes, ajena al pensar y sentir común de los griegos, vino posibilitada por la moralización, a manos de Sócrates, de la ἀνδρεία tradicional griega, muy vinculada al egoísmo, al impulso agonal y marcial y a los sentimientos de rencor y venganza. También por la ampliación, puesta de manifiesto en el texto del *Gorgias* recién citado y en otros textos, del radio de acción de la fortaleza a las propias pasiones,

⁷¹ ἀλλὰ μὲν δὴ ἢ γε ἀρετὴ ἐκάστου, καὶ σκεύους καὶ σώματος καὶ ψυχῆς αὖ καὶ ζῶου παντός, οὐ τῷ εἰκῆ κάλλιστα παραγίγνεται, ἀλλὰ τάξει καὶ ὀρθότητι καὶ τέχνῃ, ἣτις ἐκάστῳ ἀποδέδοται αὐτῶν.—ἄρα ἔστιν ταῦτα;—ἐγὼ μὲν γὰρ φημι.—τάξει ἄρα τεταγμένον καὶ κεκοσμημένον ἔστιν ἡ ἀρετὴ ἐκάστου;—φαίην ἂν ἐγώ γε.—κόσμος τις ἄρα ἐγγενόμενος ἐν ἐκάστῳ ὁ ἐκάστου οἰκεῖος ἀγαθὸν παρέχει ἕκαστον τῶν ὄντων;—ἔμοιγε δοκεῖ.—καὶ ψυχὴ ἄρα κόσμον ἔχουσα τὸν ἑαυτῆς ἀμείνων τῆς ἀκοσμήτου;—ἀνάγκη.—ἀλλὰ μὴν ἢ γε κόσμον ἔχουσα κοσμία;—πῶς γὰρ οὐ μέλλει;—ἢ δέ γε κοσμία σώφρων;—πολλὴ ἀνάγκη.—ἢ ἄρα σώφρων ψυχὴ ἀγαθὴ (*Gorg.* 506d–507a).

⁷² Con anterioridad al *Protágoras*, la tesis de la unidad de las virtudes se insinuaba en *Lach.* 199c–e.

⁷³ Intentaremos mostrarlo en el capítulo tercero, al explicar la función ética que Platón adscribe a la Forma del Bien en el libro sexto de la *República*.

sentimientos y deseos. El valor y la firmeza son, fundamentalmente, un trabajo de uno sobre sí mismo y un deber consigo mismo.⁷⁴

Sócrates concluye que «es absolutamente forzoso» (507 b–c) que el hombre sensato, al reunir el conjunto de las virtudes,

sea completamente bueno (ἀγαθόν ... τελέως), que el hombre bueno ejecute sus acciones bien y de forma conveniente, y que el que obra bien sea afortunado y feliz (μακάριόν τε καὶ εὐδαίμονα). Y, al contrario, que sea desgraciado el perverso y que obra mal; este hombre es precisamente todo lo contrario del sensato, es el desenfrenado al que tú [*Calicles*] alababas. (507 c.)

Una conclusión que Platón extrae movido principalmente por el misticismo socrático, para el cual la felicidad es la suerte del hombre moralmente bueno, pero en parte también porque saca partido de la ambigüedad de la expresión griega εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν, la cual significa tanto «obrar bien» como «ser feliz» (mientras que κακῶς πράττειν significa «obrar mal» y «ser desgraciado»).⁷⁵

1.3.8. *Tres motivos pitagóricos*

1.3.8.1. *Preámbulo*

Hemos visto que Platón usa imágenes de raigambre pitagórica para describir la naturaleza del deseo. En el *Gorgias* hay otros tres elementos pitagóricos en los que nos interesa reparar para un tema como el nuestro. Se trata de la mención de la idea del κόσμος, del motivo de «la igualdad geométrica» y del tema, por último, del destino del alma tras la muerte.

⁷⁴ Tomamos estas ideas de T. CALVO, a cuyo magnífico análisis de la ἀνδρεία socrático-platónica remitimos («El sistema platónico de las virtudes en las *Leyes*», en F. LISI (ed.), *Plato's Laws and its Historical Significance* [Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000], pp. 12–23). Recordaremos aquí dos textos (analizados por T. Calvo) que son muy ilustrativos de la idea de la aplicación del valor y la fortaleza al ámbito del propio cuerpo. Uno pertenece a *Laques*. Para Sócrates, valientes son no sólo quienes combaten con valentía en las guerras, sino, «además, ... los que son valientes en los peligros del mar y ... cuantos lo son frente a las enfermedades, ante la pobreza y ante los asuntos públicos y, aún más, ... cuantos son valientes no sólo ante dolores o terrores, sino también ante pasiones o placeres, tanto resistiendo como dándose la vuelta» (191 d–e). El otro es una sentencia atribuida a DEMÓCRITO: «Valiente es no solamente el que domina a los enemigos, sino también el que domina los placeres: los hay, en efecto, que son dueños de las ciudades, pero son esclavos de las mujeres» (DK 68 B 214). Por último, señalaremos que un indicio notable de la reformulación platónica de la idea griega corriente de valentía, y de la brecha que abre entre la virtud y «la virilidad» u «hombría», es la igualdad en las funciones que cumplen hombres y mujeres en la sociedad de la *República* y de las *Leyes*. La virtud de la mujer es idéntica a la virtud del hombre.

⁷⁵ Sobre este último uso de la expresión griega puede verse, por ejemplo, *Euthyd.* 281c.

1.3.8.2. Primer motivo: principio de la conexión entre la vida humana y la vida cósmica

En el *Gorgias* hallamos la primera alusión a una idea que se repetirá en nuestro trabajo en varias ocasiones y que pone en relación la vida humana con el orden inteligible del universo. En efecto, el principio de que la justicia y la sensatez han de ser el fin que anime la acción tanto del individuo particular como del Estado, Platón lo pone en conexión y lo hace depender de la idea según la cual *hay un principio de orden que gobierna el universo* y al cual los hombres deben ajustar sus vidas todo lo posible. Sus palabras son las siguientes:

Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la sensatez y la justicia, y, por esta razón, amigo, llaman a este conjunto cosmos y no desorden ni desenfreno.⁷⁶

Estas palabras son un eco claro del modelo de justicia cósmica o natural de los pitagóricos, quienes tan honda influencia tuvieron sobre Platón en este y en otros aspectos importantes de su pensamiento. Expresan el ideal pitagórico de una politicidad que une y cohesionan el universo.

Además, podemos ya avanzar que Platón profesa la idea según la cual el orden y la regularidad en los que se desenvuelve la vida natural, orden y regularidad de los que el universo recibe su nombre, apuntan a que hay una Razón operando en el mundo que mantiene un orden general que determina el buen funcionamiento y la relación armoniosa entre sus elementos, los cuales serían de otra manera azarosos. Volveremos a encontrarnos con esta idea en diálogos como la *República*, el *Filebo*, el *Timeo* o el *Fedón*, donde el Bien se identifica con la causa que gobierna y preserva la vida del universo. Para describir la acción del Bien, Platón utilizará en el momento cimero de su argumentación el mismo verbo que usa en el *Gorgias*, *συνέχειν*, y sostendrá que el Bien es lo que une, al modo de un Atlante, el cielo y la tierra, lo divino y lo humano.

1.3.8.3. Segundo motivo: idea de «la igualdad geométrica»

Sócrates prosigue la argumentación llamando la atención de Calicles sobre el hecho de que a éste se le escapa que «la igualdad geométrica es sumamente poderosa entre los

⁷⁶ φασὶ δ' οἱ σοφοί, ὃ Καλλίκλεις, καὶ οὐρανὸν καὶ γῆν καὶ θεοὺς καὶ ἀνθρώπους τὴν κοινωνίαν συνέχειν καὶ φιλίαν καὶ κοσμιότητα καὶ σωφροσύνην καὶ δικαιοσύνην, καὶ τὸ ὅλον τοῦτο διὰ ταῦτα κόσμον καλοῦσιν, ὃ ἑταῖρε, οὐκ ἀκοσμίαν οὐδὲ ἀκολασίαν (*Gorg.* 507e–508a).

dioses y entre los hombres; piensas» —continúa—, «por el contrario, que es preciso fomentar la ambición. Y es que descuidas la geometría». ⁷⁷

La idea de una proporción geométrica, es decir, la que pone en relación cosas por una igualdad de proporción, no de cantidad, equivale para Platón, de alguna manera, a la idea de lo justo y define, por tanto, la esencia de la actividad política. Como hemos apuntado anteriormente, «la igualdad según el mérito», como la llama Aristóteles, es uno de los principios que guían la construcción del sistema político de las *Leyes*. ⁷⁸ En esta obra se explica que una ciudad puede organizarse según dos clases casi opuestas de igualdad: de acuerdo con la igualdad aritmética o «determinada por la medida, el peso y el número» (757 b). Se trata de la igualdad característica de la democracia. Y de acuerdo con «la más auténtica y más excelente igualdad» (*ibid.*), difícil de dilucidar pero que,

sea cualquiera el grado en que colabore con las ciudades o los particulares, lo que produce es todo bueno. Otorga, en efecto, más al que es mayor y menos al que es menor, dando a cada uno lo adecuado a su naturaleza; y también en cuanto a distinciones, concediéndoselas siempre mayores a los más excelentes en punto a virtud y al contrario a los que son de manera distinta por lo que toca a virtud y educación, distribuye proporcionalmente lo conveniente para cada cual. (757 b–c.)

«Para nosotros», concluye Platón, «la política no es nunca más que esto mismo, lo justo» (757 c), esto es, y por repetirlo en pocas palabras, «la igualdad asignada en cada momento a desiguales según naturaleza». ⁷⁹

1.3.8.4. Tercer motivo: mito acerca del destino de las almas tras la muerte

En apoyo de la exhortación socrática a temer más la injusticia que la muerte, Platón narra en el *Gorgias* el primero de sus grandes mitos escatológicos. ⁸⁰ Se trata de un relato en el que se invierten los valores de la vida que llevan «casi todos los habitantes de Atenas» (*Gorg.* 511 b) y en el que se habla de una justicia divina retributiva que

⁷⁷ ἡ ἰσότης ἢ γεωμετρικὴ καὶ ἐν θεοῖς καὶ ἐν ἀνθρώποις μέγα δύναται, σὺ δὲ πλεονεξίαν οἶει δεῖν ἀσκεῖν· γεωμετρίας γὰρ ἀμελεῖς (508 a).

⁷⁸ ARISTÓTELES *Pol.* E 1, 1301 b 30, que sigue en esto a Platón. La constitución de las *Leyes* incorpora también «la igualdad basada en el sorteo con miras al posible descontento de los más» (757 e), pero esto se considera como una especie de desviación de la justicia, «pues lo acomodaticio y lo indulgente no son, cuando se producen, sino torsiones hechas contra la más estricta justicia a lo íntegro y exacto» (*ibid.*).

⁷⁹ *Leg.* 757 d. A ojos de Platón, uno de los defectos de la democracia ateniense de su tiempo es que concede «indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son» (*Resp.* 558 c). Veremos en su momento que esta crítica queda muy enturbiada por ciertos prejuicios del filósofo.

⁸⁰ Esa exhortación socrática puede leerse también en *Apol.* 28 b–29 d, 32 a–33 a, 38 d–39 b, 40 a–d, 42 a, *Crito* 48 d y 49 a–d.

recompensa en «el más allá» a los justos y castiga eternamente a los malvados con «los mayores, más dolorosos y más temibles suplicios».⁸¹

El alma de un hombre justo, por ejemplo, la de «un filósofo que se ha dedicado a sus asuntos, sin inmiscuirse en negocios ajenos mientras vivió» (526 c), va a las Islas de los Bienaventurados, donde reside «en la mayor felicidad, libre de todo mal» (523 b); pero el alma de un hombre injusto, por ejemplo, la de un tirano, va de cabeza al Tártaro, la cárcel subterránea donde se castigan las culpas y expían aquellas que admiten curación. El alma injusta arrastra consigo las «señales de los azotes y cicatrices» (524 e), tanto las de su naturaleza como las que se haya ido grabando por su comportamiento en cada situación (524 d). «El poder, la molicie, la insolencia y la intemperancia (ἐξουσία, τρυφή, ὕβρις καὶ ἀκράτεια) de sus actos», observa Sócrates en este sentido, «han llenado el alma de desproporción y de fealdad (ἀσυμμετρία καὶ αἰσχρότης)» (525 a).

Lo que importa es llevar una vida consagrada a la meditación sobre cómo presentar el alma «lo más sana posible» (526 d) ante el juez ultramundano, una vida y un «combate que vale por todos los de la tierra» (526 e), exclama Sócrates en contestación, de un lado, a la invitación que le lanzaba Calicles a que se dedicara a la política ateniense en vez de pasarse la vida «oculto en un rincón, cuchicheando con tres o cuatro jovencitos» (485 d–e) acerca de las «ingeniosidades, que más bien es preciso llamar insulseces o charlatanerías» (486 c), de la filosofía; y en contestación, de otro, al «reproche» de que un hombre como Sócrates vive a merced de cualquiera, como un hombre privado de derechos ciudadanos. Y es que, si se le quisiera hacer víctima de una injusticia, por ejemplo, la de someterle a un juicio injusto, él no sería capaz, con toda su filosofía, de «defenderse a sí mismo ni de salvarse de los más graves peligros» (486 b).

Pero frente a la idea de Calicles de que sufrir injusticia no es propio de «un hombre», «sino de algún esclavo, para quien es preferible morir a seguir viviendo» (483 b), Sócrates está convencido de que lo vergonzoso no es sufrir injusticia sino cometerla. Y sabe que el arte más eficaz para librarse y protegerse de ella es el que consiste en «no haber

⁸¹ *Gorg.* 525 c. Aunque parezca extraño, Platón parece creer en este tipo de cosas. «Hay que creer», dice, «siempre y realmente en las tradicionales y sagradas doctrinas que nos enseñan que el alma es inmortal, que está sometida a jueces y que sufre los máximos castigos cuando se separa del cuerpo; de aquí que se deba considerar el ser víctima de grandes delitos e injusticias como mal menor que cometerlos» (*Ep.* VII 335 a).

dicho ni hecho nada injusto contra los dioses ni contra los hombres».⁸² Esta defensa no consiste en la retórica, la cual es de escasa utilidad para el hombre —«si en efecto tiene alguna, porque en nuestra conversación no ha aparecido por ninguna parte» (481 b)—. En cambio, el verse desamparado de la protección que brinda la virtud sí que sería algo miserable y, si se le condenara por ello, Sócrates se irritaría; mientras que, si perdiese la vida por faltarle «la retórica de adulación» (522 d), está seguro de que se le vería «sobrellevar serenamente la muerte».⁸³

1.3.9. *Sócrates ante el destino*

Y es que no debe uno enfadarse ni perder la calma por ser víctima de una injusticia, ya que nada malo puede sucederle al hombre bueno.⁸⁴ Ni tampoco debe uno preocuparse por vivir el mayor tiempo posible y, cogiéndole un gusto excesivo a la vida, olvidarse de que la vida no tiene un valor absoluto. Lo único por lo que merece la pena preocuparse es por el cuidado del alma; todo lo demás debe dejarse en manos del destino:

⁸² *Gorg.* 522 c–d. «Para que uno viva bien ha de ser por fuerza la primera condición el no hacer injusticia a otros ni recibirla de los demás. De estas dos cosas, la una no es del todo difícil; pero es, en cambio, difícilísimo conseguir la fuerza necesaria para no padecer injuria; y no hay otro modo de conseguirlo completamente que el de hacerse completamente bueno» (*Leg.* 829 a).

⁸³ *Gorg.* 522 d–e. «Quizá creéis, atenienses, que yo he sido condenado por faltarme las palabras adecuadas para haberos convencido, si yo hubiera creído que era preciso hacer y decir todo, con tal de evitar la condena. Está muy lejos de ser así. Pues bien, he sido condenado por falta no ciertamente de palabras, sino de osadía y desvergüenza, y por no querer deciros lo que os habría sido más agradable oír: lamentarme, llorar o hacer y decir otras muchas cosas indignas de mí, como digo, y que vosotros tenéis costumbre de oír a otros. Pero ni antes creí que era necesario hacer nada innoble por causa del peligro, ni ahora me arrepiento de haberme defendido así, sino que prefiero con mucho morir habiéndome defendido de este modo, a vivir habiéndolo hecho de ese otro modo» (*Apol.* 38 d–e). «Muchas veces, ya antes durante toda tu vida» —le dice Critón a su amigo—, «te consideré feliz por tu carácter, pero mucho más en la presente desgracia, al ver qué fácil y apaciblemente la llevas» (*Crito* 43 b). Platón vuelve a subrayarlo cuidadosamente en el *Fedón*, donde Fedón expresa: «No se apoderaba de mí la compasión en la idea de que asistía a la muerte de un amigo, porque se me mostraba feliz, Equécrates, aquel varón, no sólo por su comportamiento, sino también por sus palabras. Tan tranquila y noblemente moría, que se me ocurrió pensar que no descendía al Hades sin cierta asistencia divina, y que al llegar allí iba a tener una dicha cual nunca tuvo otro alguno» (58 e–59 a). Sócrates bebió de la copa de cicuta «con gran tranquilidad, ... sin el más leve temblor y sin alterarse en lo más mínimo ni en su color ni en su semblante» (μάλα ἴλεως ... οὐδὲν τρέσας οὐδὲ διαφθείρας οὔτε τοῦ χρώματος οὔτε τοῦ προσώπου) (117 b). Esta actitud encuentra su «justificación», a ojos de Platón, en la concepción del Bien cósmico que se expone en el *Fedón*.

⁸⁴ «Sabed bien que si me condenáis a muerte, siendo yo cual digo que soy, no me dañaréis a mí más que a vosotros mismos. En efecto, a mí no me causarían ningún daño ni Meleto ni Ánito; cierto que tampoco podrían, porque no creo que naturalmente esté permitido que un hombre bueno reciba daño de otro malo» (*Apol.* 30 c–d); «Es preciso que también vosotros, jueces, estéis llenos de esperanza con respecto a la muerte y tengáis en el ánimo esta sola verdad: que no existe mal alguno para el hombre bueno, ni cuando vive ni después de muerto» (41 c–d); Sócrates dirigiéndose a Calicles: «Permite que alguien te desprecie como insensato, que te insulte si quiere y, por Zeus, deja, sin perder tú la calma, que te dé ese ignominioso golpe, pues no habrás sufrido nada grave, si en verdad eres un hombre bello y bueno que practica la virtud» (*Gorg.* 527 c–d).

Pero, amigo mío, mira si lo generoso y lo bueno (τὸ γενναῖον καὶ τὸ ἀγαθόν) no es algo distinto del preservar a los demás de los peligros y preservarse uno mismo de ellos. Pues, ciertamente, el vivir mucho o poco tiempo no debe preocupar al que en verdad es hombre, ni debe éste tener excesivo apego a la vida, sino que, remitiendo a la divinidad el cuidado de esto y dando crédito a las mujeres, que dicen que nadie puede evitar su destino, debe seguidamente examinar de qué modo llevará la vida más conveniente durante el tiempo que viva.⁸⁵

Con este vivo sentimiento socrático de libertad interior e indiferencia respecto al destino llegamos al último de los puntos que nos propusimos tratar en el *Gorgias*. El diálogo se cierra con una última invitación al eudaimonismo socrático y el consiguiente rechazo del modo de vida elogiado por Calicles, un género de vida que, en verdad, sentencia Platón definitivamente, «no vale nada (ἔστι ... οὐδενὸς ἄξιος)» (527 e).

⁸⁵ *Gorg.* 512 d–e. «No hay que considerar lo más importante el vivir, sino el vivir bien» (*Crito* 48 b). «Que traiga alguno el veneno, si es que está triturado. Y, si no, que lo triture nuestro hombre. —Pero, Sócrates —le dijo Critón—, el sol, según creo, está todavía sobre las montañas y aún no se ha puesto. Y me consta, además, que ha habido otros que lo han tomado mucho después de haberles sido comunicada la orden, y tras haber comido y bebido a placer, y algunos, incluso, tras haber tenido contacto con aquellos que deseaban. Ea, pues, no te apresures, que todavía hay tiempo. —Es natural que obren así, Critón —repuso Sócrates—, esos que tú dices, pues creen sacar provecho al hacer eso. Pero también es natural que yo no lo haga, porque no creo que saque otro provecho, al beberlo un poco después, que el de incurrir en ridículo conmigo mismo, mostrándome ansioso y avaro de la vida cuando ya no me queda ni una brizna. Anda, obedéceme —terminó—, y haz como te digo» (*Phaed.* 116 d–117 a).

CAPÍTULO SEGUNDO

EL VERDADERO ATLANTE DEL MUNDO. EL BIEN Y LA SEGUNDA NAVEGACIÓN EN EL *FEDÓN*

Es el Bien y lo debido lo que verdaderamente
ata y sostiene todas las cosas.

PLATÓN *Phaed.* 99c.

2.1. INTRODUCCIÓN

EN EL *FEDÓN* encontramos una de las ideas de la concepción del Bien en Platón que nos acompañará a lo largo de las próximas estaciones de nuestro viaje. Y es que en este diálogo el Bien se concibe como *la causa eficiente primera y la causa final última del universo* —causa que le da unidad y sentido y lo preserva con vida— en contraste con las causas materiales. Este aspecto del término es seguramente el más esencial a ojos del filósofo griego, e implica una cierta hipótesis fundamental sobre el orden general de las cosas, a saber, que el universo es un κόσμος, un conjunto de partes ordenadas según una estructura y un plan racionales en el que todo se origina en vistas de un fin. El único modo de entender la verdadera estructura del mundo y de dar cuenta de la belleza y del orden universal es contemplarlo a la luz del Bien. Éste es el significado esencial de «la segunda navegación» en busca de las verdaderas causas de la generación y de la corrupción de los seres de la que se habla en este diálogo. Con ella Platón se desvía de la filosofía que había conducido, en los sistemas de Leucipo y Demócrito, a una concepción rigurosamente mecanicista del orden de la naturaleza y anuncia el rumbo teleológico que desea dar a la investigación física de su tiempo. Así, pues, lo que ofrecemos en estas páginas es una lectura bien tradicional del diálogo que tiene la ventaja, además, de preservar la continuidad del *Fedón* con la *República*, el *Filebo*, el *Timeo* y el libro décimo de las *Leyes*.

2.2. TEMA Y SENTIDO GENERAL DEL DIÁLOGO

2.2.1. Tema del Fedón

Como se sabe, el tema sondeado en el *Fedón* es el de la inmortalidad del alma. Sócrates desarrolla tres argumentos en total a favor de la hipótesis de la inmortalidad del alma. Por un lado, el argumento de los contrarios y el carácter cíclico de la vida y la muerte;

por otro lado, la prueba basada en la teoría de la reminiscencia; y, por último, el motivo de la afinidad entre el alma y las Formas. Se recordará que su argumentación concita ciertas reservas y reparos en los interlocutores Simias y Cebes. Por lo que al último se refiere, le concede a Sócrates que el alma exista antes del nacimiento y que sea algo mucho más consistente y duradero que el cuerpo; pero objeta que estas notas del alma no equivalen a la de su inmortalidad e indestructibilidad, pues podría suceder, dice, que «el alma, tras de haber desgastado muchos cuerpos y muchas veces, al abandonar el último cuerpo, quede entonces destruida, y precisamente en esto estribe la muerte, en la destrucción del alma».¹ Esta objeción conduce al clímax del diálogo y a aquellos pasajes en los que encontramos los pronunciamientos más significativos para nuestro tema.

2.2.2. *Sentido general del diálogo*

El *Fedón* transcurre en la cárcel de Atenas durante las últimas horas de vida de Sócrates. El diálogo está pensado como un segundo juicio, en sentido apologético, de consolación en el que «el mejor a más de ser el más sensato y justo de los hombres de su tiempo que tratamos» (*Phaed.* 118a) intenta rendir cuentas ante sus amigos de «la esperanza de que hay algo reservado a los muertos, y, como se dice desde antiguo, mucho mejor para los buenos que para los malos» (63c). Un juicio del que el pobre Sócrates sale, de este otro sí, libre, con la convicción de que el filósofo que ha pasado su vida purificándose, esto es, ordenándose a sí mismo a través de la práctica del «separar el alma lo más posible del cuerpo y el acostumbrarla a concentrarse y a recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo en lo posible tanto en el presente como en el después sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura» (67c–d), encuentra tras la muerte la pura sabiduría, viviendo libre de la acción perturbadora del cuerpo y al abrigo de las tribulaciones de la existencia humana.

2.3. NARRACIÓN DE LA BIOGRAFÍA INTELECTUAL DE SÓCRATES

2.3.1. *Preámbulo*

Para responder a las reservas de Cebes referidas más arriba, «es preciso», afirma Sócrates, «tratar a fondo de una forma total la causa de la generación y de la destrucción».²

¹ *Phaed.* 91d. Puede verse también *Phaed.* 85e–88b y 95b–e.

² ὅλως ... δεῖ περὶ γενέσεως καὶ φθορᾶς τὴν αἰτίαν διαπραγματεύσασθαι (95e–96a).

Esto lo mueve a ofrecer una autobiografía intelectual que narra su propia peregrinación en busca de las causas de los seres. Lo veremos a continuación.

2.3.2. Itinerario intelectual de Sócrates

2.3.2.1. Sócrates se embarca en la aventura jonia

Cuando era joven, comienza a contarnos, Sócrates anheló, y de qué manera, la sabiduría conocida como «investigación de la naturaleza» (περὶ φύσεως ἱστορία) (96 a). Se trata del método de investigación de la filosofía natural jonia, cuyo objetivo es explicar el origen y la constitución del universo, y también el origen y la formación de las especies vegetales y animales, como el resultado de un proceso de ordenación que habría tenido lugar a partir de un estado inicial de desorden e indiferenciación. Sócrates intentó repetidamente explicarse según este método «las causas de cada cosa, el por qué se produce, el por qué se destruye y el por qué es cada cosa».³ Sin embargo, no obtuvo fruto alguno con él, y se vio sumido en un mar de oscuridad incluso respecto a las cosas que, antes de embarcarse en esta aventura, creía saber: «en lo que anteriormente sabía con certeza, al menos según mi opinión y la de los demás, quedé entonces tan sumamente cegado por esa investigación, que olvidé incluso eso que antes creía saber» (96 c). Esto hizo que terminara amasándose «otro método diferente, pues el anterior», confiesa Platón, «no me agrada en absoluto» (97 b).

2.3.2.2. Entusiasmo y decepción con el libro de Anaxágoras

En una ocasión, relata también, creyó hallar, para su regocijo, el tipo de causa que justamente andaba buscando. Se trata de la idea del libro de Anaxágoras según la cual «es la mente lo que pone todo en orden y la causa de todas las cosas».⁴ A Sócrates le pareció que «en cierto modo era una ventaja que fuera la mente la causa de todas las cosas» (97 c); de ser así, se podría confiar en que «la mente ordenadora ordenaría todas las cosas y colocaría cada una de ellas allí donde mejor estuvieran».⁵ De esta idea se sigue, infiere Sócrates, que, para encontrar «la causa de cada cosa, según la cual nace, perece o existe» (*ibid.*), lo que se debe encontrar es «cómo es mejor para ella ser, padecer o

³ τὰς αἰτίας ἐκάστου, διὰ τί γίγνεται ἕκαστον καὶ διὰ τί ἀπόλλυται καὶ διὰ τί ἔστι (96 a).

⁴ νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἴτιος (97 c).

⁵ τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἕκαστον τιθέναι ταύτη ὅπη ἂν βέλτιστα ἔχη (*ibid.*).

realizar lo que fuere». ⁶ En la investigación de la esencia de los seres la única pregunta pertinente sería la de «lo mejor y lo más conveniente» (τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτιστον) (97 d). Haciéndose «con deleite estos cálculos» (*ibid.*), pensó que «había encontrado en Anaxágoras a un maestro de la causa de los seres» (*ibid.*) de acuerdo con su deseo; a un pensador que primero le haría conocer cómo es el universo y que le explicaría a continuación «la causa y la necesidad» (ἡ αἰτία καὶ ἡ ἀνάγκη) (97 e) de que sea como es, diciéndole «lo que era lo mejor, y también que lo mejor era que fuera de tal forma». ⁷ Si le demostraba esto, «estaba dispuesto a no echar de menos otra especie de causa» (98 a), pues lo que no hubiera creído nunca es, desde luego, que Anaxágoras, haciendo de la mente el principio ordenador de los astros, «les asignaría otra causa que el hecho de que lo mejor es que estén tal y como están» (98 a–b). Él esperaba de Anaxágoras, advierte finalmente, que ofreciera una visión de conjunto de la ordenación del universo: «Así, pues, creía que, al atribuir la causa a cada una de esas cosas y a todas en común, explicaría también lo que es mejor para cada una de ellas y el Bien común a todas». ⁸ «¡Por nada del mundo» —exclama— «hubiera vendido mis esperanzas! Antes bien, con gran diligencia cogí los libros y los leí lo más rápidamente que pude, para saber cuanto antes lo mejor y lo peor» (98 b).

Pero he aquí, continúa relatando, que la «maravillosa esperanza» (*ibid.*) que había depositado en el filósofo clazomenio, la tuvo que abandonar una vez que, al avanzar en la lectura, vio que su hombre «no usaba para nada la mente, ni le imputaba ninguna causa en lo referente a la ordenación de las cosas (τὸ διακοσμεῖν τὰ πράγματα), sino que las causas las asignaba al aire, al éter y a otras muchas cosas extrañas (ἄτοπα)» (98 b–c). A Anaxágoras le ocurría, piensa Sócrates, algo muy parecido a alguien que se propusiera explicar el comportamiento del hombre en términos racionales y, sin embargo, lo achacara en realidad a su cuerpo; que explicara, por ejemplo, que Sócrates permanece sentado en la cárcel apelando a la disposición de sus huesos y tendones, cuando en realidad «las verdaderas causas» (98 e) de esta acción son

que, puesto que a los atenienses les ha parecido lo mejor el condenarme, por esta razón a mí también me ha parecido lo mejor el estar aquí sentado, y lo más justo el someterme, quedándome aquí, a la pena que ordenen. Pues, ¡por el perro!, tiempo ha, según creo, que

⁶ ὅπη βέλτιστον αὐτῷ ἐστὶν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιοῦν πάσχειν ἢ ποιεῖν (97 c–d).

⁷ τὸ ἄμεινον καὶ ὅτι αὐτὴν ἄμεινον ἦν τοιαύτην εἶναι (97 e).

⁸ ἐκάστῳ οὖν αὐτῶν ἀποδιδόντα τὴν αἰτίαν καὶ κοινῇ πᾶσι τὸ ἐκάστῳ βέλτιστον ὄμην καὶ τὸ κοινὸν πᾶσιν ἐπεκδιηγῆσθαι ἀγαθόν (98 b).

estos tendones y estos huesos estarían en Mégara o en Boecia, llevados por la opinión corriente sobre lo mejor que puede hacerse en una circunstancia como la presente, de no haber creído yo que lo más justo y lo más bello era, en vez de escapar y huir, el someterme en acatamiento a la ciudad a la pena que me impusiera.⁹

Las condiciones fisiológicas de la persona son las condiciones necesarias que hacen posible que la verdadera causa de la acción sea eficaz. Es cierto, en efecto, decir que, sin su cuerpo, Sócrates no podría llevar a la práctica su decisión. Ahora bien, tratar de explicar su acción por esas condiciones, «y eso obrando con la mente, en vez de decir que es por la elección de lo mejor, podría ser una grande y grave ligereza de expresión» (99 a–b), un uso impropio de las palabras que no explicaría la acción por la acción, un abuso del lenguaje que no daría cuenta del *significado* de la acción. «Pues, en efecto, lo es el no ser capaz de distinguir que una cosa es la causa real, y otra aquello sin lo cual la causa nunca podría ser causa».¹⁰ Ésta es la trampa en la que cayeron sus predecesores. De ahí que el uno quiera, habiendo puesto alrededor de la tierra un torbellino, que sea el cielo lo que la mantiene en su lugar, mientras que el otro, como si fuera una ancha artesa, le pone como apoyo y base el aire.¹¹ Continúa entonces diciendo:

Pero la potencia que hace que esas cosas estén colocadas ahora en la forma mejor en que pueden colocarse, a ésa ni la buscan, ni creen tampoco que tenga una fuerza divina, sino que estiman que un día podrían descubrir a un Atlante más fuerte, más inmortal que el del mito y que sostenga mejor todas las cosas, sin pensar que es el Bien y lo debido lo que verdaderamente ata y sostiene todas las cosas.¹²

Sócrates concluye su relato biográfico refiriendo que, al no encontrar en sus predecesores el tipo de causa que buscaba, ni ser capaz de descubrirla por sí mismo ni de aprenderla de otro, decidió embarcarse en una «segunda navegación ... en busca de la causa».¹³ Este nuevo periplo está llamado a ofrecer explicaciones en términos de lo

⁹ *Phaed.* 98 e–99 a. «Llevados por la opinión corriente sobre lo mejor que puede hacerse en una circunstancia como la presente» traduce υπό δόξης φερόμενα τοῦ βελτίστου. L. Gil traduce «llevados por la apariencia de lo mejor».

¹⁰ τὸ γὰρ μὴ διελέσθαι οἷόν τ' εἶναι ὅτι ἄλλο μὲν τί ἐστι τὸ αἴτιον τῶ ὄντι, ἄλλο δὲ ἐκεῖνο ἄνευ οὗ τὸ αἴτιον οὐκ ἂν ποτ' εἶη αἴτιον (99 b).

¹¹ *Phaed.* 99 b. Sócrates se refiere en el primer caso a Empédocles (ARISTÓTELES *de caelo* B 13, 295 a 16–18) y en el segundo a Anaxímenes (HIPÓLITO *Ref.* I 7, 4; DK 13 A 7). Aristóteles atribuye este último punto de vista a Anaxímenes, Anaxágoras y Demócrito (*de caelo* B 13, 294 b 13–14).

¹² τὴν δὲ τοῦ ὡς οἷόν τε βέλτιστα αὐτὰ τεθῆναι δύναμιν οὕτω νῦν κείσθαι, ταύτην οὔτε ζητοῦσιν οὔτε τινὰ οἶονται δαιμονίαν ἰσχὴν ἔχειν, ἀλλὰ ἠγοῦνται τούτου Ἄτλαντα ἂν ποτε ἰσχυρότερον καὶ ἀθανατώτερον καὶ μᾶλλον ἅπαντα συνέχοντα ἐξευρεῖν, καὶ ὡς ἀληθῶς τὸ ἀγαθὸν καὶ δέον συνδεῖν καὶ συνέχειν οὐδὲν οἶονται (*Phaed.* 99 c).

¹³ *Phaed.* 99 c–d. El sentido que debe atribuirse a la metáfora proverbial «segunda navegación» (δεύτερος πλοῦς) ha suscitado mucha bibliografía, pero puede entenderse sencillamente, con Menandro (*Comi-*

mejor que arrojen luz sobre la ordenación racional del universo de forma tan adecuada como la convicción de Sócrates de que no se debe devolver mal por mal explica por qué se negó a escapar de la prisión.¹⁴

2.4. «LA SEGUNDA NAVEGACIÓN ... EN BUSCA DE LA CAUSA»

2.4.1. *Preámbulo*

Este método alternativo al de los milesios —la propia dialéctica platónica— consiste en un procedimiento lógico de validación o de refutación de hipótesis a través del análisis ordenado de sus consecuencias o de sus presupuestos. Esas hipótesis son *juicios* que los interlocutores de un diálogo consideran como los más firmes sobre el tema de la causalidad o sobre cualquier otro. Así se colige de las indicaciones expresas que ofrece Platón de la naturaleza del método hipotético y, sobre todo, del *uso práctico* que hace de él en el *Fedón*. Para entender al filósofo, esto último es casi más importante que lo primero.¹⁵

2.4.2. *Explicación del método dialéctico*

Siguiendo la determinación del viejo Parménides de prescindir de los datos de los sentidos —«se apoderó de mí», exclama Sócrates, «el temor de quedarme completamente ciego de alma si miraba las cosas con los ojos y pretendía alcanzarlas con cada uno de los sentidos» (99 e)—, el filósofo comienza por caracterizar el método hipotético como

corum Atticorum Fragmenta, vol. III, pars II: *Novae Comoediae Fragmenta*, edidit Th. KOCK [Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, MDCCCLXXXVIII], p. 69, fr. 241), con el significado originado en la práctica marítima de echar mano de los remos cuando no hay vientos favorables. (Puede verse al respecto W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, p. 339, n. 67.) La expresión aparece también en *Phil.* 19 c y *Pol.* 300 c. Cabe recordar, por último, que Platón transmite la misma idea de un modo más lento y laborioso de alcanzar un objetivo también con la expresión «el largo rodeo» (μακρὰ ἢ περίοδος), utilizada en *Phaedr.* 274 a (cf. también *Phaedr.* 272 d y 272 b–c) para referirse al método dialéctico, como hemos señalado en el capítulo anterior. En el mismo sentido, la *República* usa las expresiones «camino ... más largo y complicado» (μακροτέρα καὶ πλείων ὁδός) (435 d) y «largo rodeo» (μακροτέρα ... περίοδος) (504 b) en referencia al camino de la dialéctica.

¹⁴ Así lo ha defendido, por ejemplo, D. WIGGINS («Teleology and the Good in Plato's *Phaedo*», en J. ANNAS and M. WOODS (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy* [Oxford–New York: Oxford University Press, 1986], pp. 1–18, en especial la página 3).

¹⁵ En lo esencial de la explicación del método dialéctico que ofrecemos a continuación nos apoyamos en el excelente trabajo de J. MARRADES y V. SANFÉLIX, «Naturaleza y alcance del método lógico del *Fedón*», en *Revista de Filosofía*, VI, 10 (1993), pp. 267–284. Otros trabajos importantes sobre el método lógico del *Fedón* son el de H.-N. CASTAÑEDA, *La teoría de Platón sobre las formas, las relaciones y los particulares en el Fedón* (trad. de M. M. Valdés. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976) y el de R. ROBINSON, *Plato's Earlier Dialectic* (Oxford: Clarendon Press, 1953), pp. 123–145.

un «refugiarme en los juicios y contemplar en aquéllos la verdad de las cosas».¹⁶ Lo que Platón quiere decir con la expresión «refugiarse en los juicios» es que, a diferencia del estudio de la naturaleza desde un punto de vista empírico y mecánico realizado por sus predecesores, el método de investigación que él va a proponer no recurre a los ἔργα, a los hechos tal y como se muestran en la experiencia, sino a los λόγοι, a lo que los hombres juzgan acerca de los hechos. Como decíamos más arriba, estos λόγοι hacen referencia, en concreto, a aquellas proposiciones acerca de la naturaleza de las cosas que se consideran como más sólidas (ἐρρωμενέστατον) (100a), como se infiere de lo que se dice unas líneas más abajo.¹⁷

El método consiste en tomar en cada caso como hipótesis o premisa (ὑποθέμενος) (*ibid.*) el juicio (λόγος) (*ibid.*) que se juzga como más firme y en considerar como verdaderas las proposiciones que «sintonizan» (συμφωνεῖν) (*ibid.*) con ese juicio —esto es, las proposiciones que se deducen de él— y como no verdaderas las que no «sintonizan» —esto es, las que son inconsistentes con él— (*ibid.*). En lo que toca a la justificación o a la refutación del juicio que se toma como fundamento de la investigación, Sócrates ofrece dos indicaciones ulteriores que citamos a continuación. La primera es ésta:

Mas si alguno se aferrase al principio mismo, le mandarías a paseo y no le responderías hasta que hubieras examinado si las consecuencias que de él derivan sintonizan o desentonan entre sí. Mas una vez que te fuera preciso dar razón del principio mismo, la darías procediendo de la misma manera, admitiendo de nuevo otro principio, aquel que se te mostrase como el mejor entre los superiores o más generales, hasta que llegases a un resultado satisfactorio.¹⁸

Y la segunda es esta otra:

Incluso las hipótesis primeras (τάς ... ὑποθέσεις τὰς πρώτας), por más que os parezcan fiables, hay que examinarlas con más claridad. Y, si las analizáis suficientemente (ικανῶς), seguiréis, según creo, la marcha del razonamiento (λόγος) en el mayor grado en que a un

¹⁶ εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν (*Phaed.* 99e). «Su investigación se mantuvo en el nivel de los conceptos (διὰ τὴν ἐν τοῖς λόγοις ... σκέψιν) (sus predecesores, desde luego, no alcanzaron el conocimiento de la dialéctica)» (ARISTÓTELES *Met.* A 6, 987b 31–33).

¹⁷ *Phaed.* 100a. Cf. el análisis de la naturaleza de los λόγοι hecho por J. MARRADES y V. SANFÉLIX («Naturaleza y alcance del método lógico del *Fedón*», pp. 271–272). Para el uso corriente de la contraposición οὐ λόγοι ἀλλ' ἔργα, puede verse, por ejemplo, *Apol.* 32a.

¹⁸ εἰ δέ τις αὐτῆς τῆς ὑποθέσεως ἔχοιτο, χαίρειν ἐφ' ἧς ἂν καὶ οὐκ ἀποκρίναιτο ἕως ἂν τὰ ἀπ' ἐκείνης ὀρμηθέντα σκέψαιτο εἴ σοι ἀλλήλοις συμφωνεῖ ἢ διαφωνεῖ· ἐπειδὴ δὲ ἐκείνης αὐτῆς δεοί σε διδόναι λόγον, ὡσαύτως ἂν διδοίης, ἄλλην αὖ ὑπόθεσιν ὑποθέμενος ἥτις τῶν ἄνωθεν βελτίστη φαίνοιτο, ἕως ἐπὶ τι ἰκανὸν ἔλθοις (*Phaed.* 101d–e). Sócrates en el *Critón*: «Yo, no sólo ahora, sino siempre, soy de condición de no prestar atención a ninguna otra cosa que al razonamiento que, al reflexionar, me parece el mejor» (46b).

hombre le es posible seguirlo. Y, si esto queda claro, no llevaréis en punto alguno la investigación más allá. (107b.)

De manera que Sócrates señala que hay dos formas de justificar o de refutar un principio: examinando si sus consecuencias sintonizan o no entre sí, y examinando si el principio es acorde o no con otras hipótesis que los interlocutores estiman que son «mejores». Este proceder lógico habría de entenderse en el sentido siguiente.¹⁹ Por un lado, se trataría de extraer las consecuencias que se derivan de la proposición que se toma como verdadera a título de hipótesis y examinar si son o no contradictorias entre sí. Por otro, se trataría de examinar si la hipótesis se deduce o no de otros principios que se consideran como más ciertos. Si se da el caso de que las consecuencias que se siguen de ella son contradictorias, la proposición que se propuso como hipótesis quedaría refutada. En el caso contrario, la proposición resultaría verosímil. Para poder ser aceptada como verdadera, se debería mostrar que ella misma es deducible a partir de otras hipótesis más generales que son aceptadas como verdaderas por los dialogantes.

Así, por ejemplo, en la primera prueba a favor de la hipótesis de la inmortalidad del alma, la estrategia argumentativa de Sócrates consiste en probar su hipótesis deduciéndola de una hipótesis superior («los vivos no tienen otro origen que los muertos») que, a su vez, queda probada por seguirse de otras dos hipótesis superiores («todos los seres que tienen un contrario no tienen en absoluto otro origen que su contrario» y «en la naturaleza existe una eterna compensación recíproca en la generación de las cosas contrarias») que se justifican en virtud de la evidencia de sus consecuencias (las de la primera son: lo que deviene mayor procede de lo que era antes menor, lo que deviene menor de lo que era mayor, lo más débil de lo más fuerte, lo más rápido de lo más lento, lo peor de lo mejor, lo más justo de lo más injusto; y la de la segunda es: las cosas permanecen distintas y separadas).²⁰

2.5. FUNCIONES CAUSALES FORMAL Y FINAL DE LAS FORMAS

2.5.1. *Introducción*

En el contexto del segundo y del tercer argumento en favor de la inmortalidad del alma,

¹⁹ Tal y como aclaran J. MARRADES y V. SANFÉLIX («Naturaleza y alcance del método lógico del *Fedón*», pp. 275–277).

²⁰ *Phaed.* 70c–72e. J. MARRADES y V. SANFÉLIX, *op. cit.*, pp. 279–280.

la hipótesis de la que se parte es el postulado de la existencia y el saber de las Formas. Además, en el marco del último argumento, la teoría de las Ideas es presentada como la teoría alternativa de la causalidad que hemos visto a Platón desear en la narración de sus experiencias intelectuales de juventud. En efecto, Platón atribuye a las Formas dos funciones causales que podemos llamar, utilizando los términos del análisis sistemático aristotélico, «formal» y «final».²¹ El término que utiliza para causa es αἰτία, que significa, fundamentalmente, responsabilidad en la existencia de una cosa o en la realización de una acción.²² Trataremos a continuación de una y otra función causal.

2.5.2. *Causalidad formal*

2.5.2.1. *Preámbulo*

Como se sabe, para Platón las Formas son aquello por lo cual las cosas adquieren sus caracteres. Así lo transmite la palabra misma y así se reitera desde los primeros diálogos.²³ A continuación veremos que en el *Fedón* Sócrates usa esta dimensión causal formal de las Ideas de dos modos distintos.

2.5.2.2. *Primer modelo de explicación causal formal*

El primero de ellos consiste en postular, para cada característica de una cosa, «la participación» (κοινωνία) de ésta en la Forma homónima correspondiente o «la presencia» (παρουσία) de ésta en aquélla. Dice Sócrates:

A mí me parece que, si existe otra cosa bella aparte de lo bello en sí, no es bella por ninguna otra causa sino por el hecho de que participa de eso que hemos dicho que es bello en sí. Y lo mismo digo de todo. ... En tal caso, ... ya no comprendo ni puedo dar crédito a las otras causas, a esas que aducen los sabios. Así, pues, si alguien me dice que cierta cosa

²¹ Aclaremos desde un principio que en el *Fedón* la función causal final de las Formas no se trata sino de pasada, en el contexto de la segunda prueba, y no se pone en relación con la crítica de la física presocrática, dado que Platón no necesita hacerlo para los propósitos específicos del diálogo. El último razonamiento a favor de la inmortalidad del alma, a propósito del cual se introduce el motivo de «la segunda navegación», se basa en el supuesto de las Formas en calidad exclusivamente de causas formales.

²² En la lengua griega cotidiana «atribuir una causa» es hacer a alguien sujeto de imputación. Es muy frecuente que el adjetivo αἰτιος se refiera a un hombre culpable de un delito o merecedor de censura por el mismo. En el diccionario Liddell–Scott se enumeran los siguientes sentidos del término αἰτία: I. a charge, accusation, imputation, blame. Lat. *crimen*, and so the guilt or fault implied in such accusation. In good sense, the credit, to be reputed. Expostulation, admonition. II. a cause, for the sake of. III. an occasion, an opportunity. IV. The head or category under which a thing comes (H. G. LIDDELL and R. SCOTT, *A Greek–English Lexicon*, p. 42).

²³ En este sentido, Platón recuerda a sus lectores del *Fedón* que lo que quiere decir «no es nada nuevo, sino eso que nunca he dejado de decir en ningún momento, tanto en otras ocasiones como en el razonamiento pasado» (100 b), a saber, que las Formas —«aquellas cosas que repetimos siempre» (*ibid.*)— son el tipo de causa con el que se ha ocupado, y el camino por el que se ha lanzado siempre (100 a).

es bella por su brillante color o por su forma o por cualquier otro motivo de esta índole, mando a paseo estos otros motivos —pues me embrollo en todos ellos—, y de un modo simple, sencillo y tal vez ingenuo, la convicción tengo que no la hace bella otra cosa que la presencia o la participación de aquello bello en sí, de dondequiera y comoquiera que le haya llegado. Porque esto último no insisto en afirmarlo, pero sí afirmo que es por lo bello por lo que todas las cosas bellas llegan a ser bellas. Pues ésta me parece la respuesta más segura que puedo darme a mí mismo, así como a cualquier otro.²⁴

Un poco más abajo vuelve sobre ello, exhortando a Cebes a decir que desconoce «otro modo de producirse cada cosa que no sea la participación en la esencia propia de todo aquello en lo que participe» (101 c). Y relata cómo la hipótesis de las Formas lo alumbró en todo aquello que el tipo de explicación jonio había acabado por confundirlo, utilizando adrede los mismos ejemplos que había usado al hablar de los jonios.²⁵

2.5.2.3. Segundo modelo de explicación causal formal

El segundo de ellos consiste en examinar la participación de la cosa en una Forma heterónima con respecto a la cualidad que se pretende fundamentar pero relacionada esencialmente con ella.²⁶ En este sentido, Platón explica a lo largo de varias páginas que una cosa es de cierto modo por participar esencialmente en una Idea que está de tal modo relacionada con otra que, en la medida en la que la cosa está caracterizada por la primera, lo está también por la segunda. Así, por ejemplo, «lo que debe producirse en el cuerpo de algo para que se ponga caliente es el fuego», «lo que debe producirse en un cuerpo para que se ponga enfermo es la fiebre» y «lo que debe producirse en un número para que se haga impar es la unidad» (102 a–105 c).

Este segundo modelo de explicación causal es el que se utiliza en el último argumento a favor de la inmortalidad del alma. El alma es por definición lo que da vida al cuerpo. «El alma», dice Sócrates, «siempre trae la vida a aquello que ocupa» (105 d). Ahora bien, puesto que el alma participa de la Idea de la vida, no puede «admitir» la Idea contraria a lo que trae consigo, o sea, la Idea de la muerte, de acuerdo con la conclusión general a la que se llegó anteriormente, según la cual cuando algo participa de una Idea que implica otra, la participación en la primera es incompatible con la pre-

²⁴ *Phaed.* 100 c–e. (Traducción modificada.)

²⁵ Puede compararse el pasaje *Phaed.* 100 e–101 c con el pasaje *Phaed.* 96 c–97 b.

²⁶ El esquema explicativo que usa Platón está explicado en J. MARRADES y V. SANFÉLIX (*op. cit.*, pp. 281–282), a quienes seguimos.

sencia en la cosa de la Idea contraria a la segunda (104b–105b). En consecuencia, el alma es inmortal (105c–e).

Puesto que Platón defiende que la participación de las cosas en las Formas es la verdadera causa de la generación, de la corrupción y del ser de las cosas, y dado que propone este modelo causal como una alternativa a la causalidad física empleada por sus predecesores, sería de esperar que aclarara en qué sentido constituye una explicación de las cosas en términos de lo mejor. Sin embargo, esto no se hace en el *Fedón*. En efecto, en el próximo punto veremos que la causalidad final de las Formas no pasa de ser una idea implícita en el texto que no recibe una adecuada elucidación. El esquema explicativo del mundo sensible que Platón propone en el *Fedón* sólo habla de por qué las cosas tienen las características que tienen, pero no de por qué lo mejor para ellas es que sean tal como son. La razón tal vez se encuentre, como decíamos más arriba, en que, para el propósito principal de probar que el alma es inmortal, no es menester explicitar la doctrina sobre la que, sin embargo, tanto insiste en el relato de su biografía intelectual. Para conocer la respuesta de Platón hay que esperar al *Timeo*. En este último lugar aplica las líneas maestras de la nueva cosmología que en el *Fedón* se limita a anunciar y clarifica cuál es la conexión que establece entre el principio supremo de la Razón retenido de Anaxágoras, la relación de participación de los particulares en las Formas y el motivo de «la voluntad» en las cosas sensibles de asemejarse a las Ideas eternas.

2.5.3. Causalidad final

2.5.3.1. Preámbulo

En relación con la tercera de las ideas recién mentadas, la de la atracción que se da en los seres hacia las Formas inteligibles, sólo encontramos en el *Fedón*, en el ámbito del segundo argumento a favor de la inmortalidad del alma, un pasaje en el que, como decíamos, está implícita la tesis de que las Ideas tienen también una dimensión causal de tipo final. Lo veremos a continuación.

2.5.3.2. Atracción de las Formas en las cosas

En efecto, que las Formas son causas finales lo pone de manifiesto el vocabulario que Platón utiliza para describir el tipo de relación que se da entre los particulares y las Formas. Las cosas, dice Sócrates, «quieren ser» (βούλεται ... εἶναι) (74d), «aspiran a

ser» (ὀρέγεται ... εἶναι) (75 a), «se esfuerzan por ser» (προθυμεῖται ... εἶναι) (75 b) tal y como son las Formas de las que participan.²⁷

Por otras obras como el *Banquete* y el *Timeo* sabemos que las Formas son fines (τέλη) de la generación, en el sentido de que son aquello a lo que tienden y lo que buscan los seres naturales. Bajo este punto de vista, las Formas representan *la realización plena del ser, esto es, la actividad propia o las actividades propias, de los seres naturales*. Los seres vivos desean la perfección del mundo eterno de las Formas y tratan por eso de alcanzar y permanecer en su mejor condición posible tanto tiempo como les esté permitido por su naturaleza. En los próximos capítulos veremos que la Idea del Bien está vinculada a la noción de una perfección absoluta que es el fin común al que convergen todos los seres naturales y que es el principio que hace posible entenderlos.²⁸ Todo en la naturaleza contiene y expresa algún bien o fin, es decir, todo tiene una cierta función (ἔργον) que cumplir, ha sido pensado o planeado para hacer una cosa y no otra, y todo es bueno o perfecto en la medida en la que realiza adecuada y completamente la función que le es propia. *Conocer algo es conocer cuál es su función específica, aquello que, en virtud de su esencia, puede hacer mejor y contribuye del mejor modo posible al*

²⁷ Entre los muchos estudiosos que sostienen que las Formas proporcionan una causa final están, por ejemplo, I. M. CROMBIE, *An Examination of Plato's Doctrines*, vol. II: *Plato on Knowledge and Reality* (London: Routledge & Kegan Paul, 1963), pp. 167–169; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, pp. 338–340 y 346–348; L. ROBIN, «Notice», en PLATON, *Œuvres Complètes*, t. IV, 1ère p.: *Phédon* (Paris: Les Belles Lettres, 1926), pp. XLIX–LI; A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work* (London: Methuen, 1955), p. 203; o E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung*, zweiter Theil, erste Abtheilung: *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie* (Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1876), pp. 658–718. Y entre los estudiosos que han negado que «la segunda navegación» pueda funcionar como un método de explicación teleológica se encuentran, entre otros, L. E. ROSE, que sostiene que Platón no se refiere con esa fórmula al método de las hipótesis y que las Formas son meramente causas formales, no finales («The Deuteros Plous in Plato's *Phaedo*», en *The Monist*, 50 (1966), pp. 464–473), y G. VLASTOS, que mantiene que «lo que Sócrates no ha logrado descubrir por sí mismo ni a partir del trabajo de otros, y está dispuesto a pasarse sin ello por el momento, es la *aitia* teleológica misma. Esto no da pie a entender (como se ha hecho una y otra vez en la literatura) que lo que quiere decir es que su “segunda navegación” es (a) un método alternativo de buscar las *aitiai teleológicas* más bien que (b) un método alternativo de buscar las *aitiai*» («Reasons and Causes in the *Phaedo*», en *The Philosophical Review*, 78 (1969), pp. 297–298, n. 15). D. WIGGINS recuerda con razón que Vlastos puede decir que Sócrates está dispuesto a prescindir de la causa teleológica sólo porque vierte las palabras de *Phaed.* 99c ταύτης [τῆς αἰτίας] ἔστερήθην καὶ οὐτ' αὐτὸς εὐρεῖν οὔτε παρ' ἄλλου μαθεῖν οἷός τε ἐγενόμην como «but since I have been denied this *aitia* and have failed to either find it myself or learn it from another», confundiendo con ello ἔστερήθην, «I was denied», con ἔστέρημαι, «I have been denied». Que Sócrates diga que no ha encontrado la causa que buscaba en los filósofos que le precedieron no implica que haya perdido la esperanza de que el viaje dialéctico tenga por efecto producir explicaciones en términos de lo mejor («Teleology and the Good in Plato's *Phaedo*», en J. ANNAS and M. WOODS (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, p. 3). ¿Qué significa si no el *Timeo*?

²⁸ El Bien es «el más perfecto de los seres» (πάντων ... τελεώτατον), dice Platón en *Phil.* 20 d. Para los platónicos, dice Aristóteles, «todos los seres tienden hacia un cierto Bien (πάντα τὰ ὄντα ἐφίεσθαι ἐνός τινος ἀγαθοῦ)» (*Eth. Eud.* A 8, 1218a 30–31).

bien o finalidad del conjunto de que forma parte. El mundo se vuelve luminoso, dicho con la metáfora que va a dominar los análisis de nuestro tema en la *República*, en la medida en la que se lo contempla desde esta perspectiva y se trata de alcanzar una visión de conjunto del Bien común a todas las cosas.²⁹

2.6. FUNCIÓN CAUSAL EFICIENTE DEL BIEN

2.6.1. *Preámbulo*

La segunda de las ideas mencionadas más arriba, la de la participación de las cosas sensibles en las Formas inteligibles, nos lleva a un tercer aspecto de la teoría de la causalidad en Platón, el que con Aristóteles llamaríamos el aspecto «eficiente» o «agente».³⁰ Lo comentaremos en este apartado.

2.6.2. *Causalidad eficiente*

2.6.2.1. *Introducción*

Como se sabe, la cuestión de la participación constituye uno de los grandes problemas de la teoría de las Ideas. Platón lo discute en el *Parménides*, y en el *Filebo* y el *Timeo* propone como solución al mismo las figuras, respectivamente, de la causa universal y del demiurgo. Las Formas son paradigmas, causas formales y finales, pero no son principios activos, no pueden crear nada por sí mismas. Necesitan de un agente que actúe para reproducirlas en un medio, tal y como se describe en el *Timeo*, donde el artesano y padre divino crea el mundo del espacio y el tiempo imprimiendo las Formas en el receptáculo del devenir o madre de todas las cosas.³¹ Esta idea de un ordenador divino de la

²⁹ Esta descripción debe mucho a la instructiva explicación que R. L. NETTLESHIP ofreció del punto de vista teleológico en los griegos y en Platón (*Lectures on the Republic of Plato*, pp. 221–233).

³⁰ La fórmula literal que usa Aristóteles para referirse a la causa originadora del movimiento es «aquello de donde proviene el inicio del movimiento» (ὅθεν ἡ ἀρχὴ τῆς κινήσεως) (*Met.* A 3, 983 a 30).

³¹ La principal crítica de Aristóteles a la teoría de las Formas es que carecen del elemento eficiente (*Met.* A 9, 991 a 11). Sin embargo, la actitud de Aristóteles hacia este tema resulta difícil de entender, ya que la filosofía de Platón sí que proporciona una causa motora, el alma, en la cual el discípulo parece dispuesto a no reparar. Además de hacerlo en el *Fedón*, Platón trata de mostrar que el alma es el principio de la vida en el *Fedro* (245 c–246 a) y en las *Leyes* (891 e ss.). Merece la pena señalar que en el diálogo que llevamos entre manos Platón opone su tarea a la explicación del origen de la vida a partir de la putrefacción de lo caliente y de lo frío ofrecida por Arquelaos de Atenas (*Phaed.* 96 b). Por otra parte, cabe recordar que en el *Sofista* Platón defiende que el mundo de las Ideas es un ser animado. El pasaje es el siguiente: «EXTR. ¿En verdad nos daremos tan fácilmente por convencidos de que el movimiento y la vida y el alma y el pensamiento no están presentes en el ser que es plenamente, y que este ser ni vive ni piensa, sino que, augusto y venerable, se mantiene quieto y sin movimiento al carecer de inteligencia? TEET. Entonces, extranjero, admitiríamos una proposición bien terrible (ΞΕ. ὡς ἀληθῶς κίνησιν καὶ ζωὴν καὶ ψυ-

materia se corresponde con la noción de Bien tal y como Platón la expone en la narración de sus primeras experiencias intelectuales en el *Fedón*, esto es, como hemos visto, el Bien comprendido en términos de una potencia (δύναμις) con «una fuerza divina» (99c) que lo coloca todo del mejor modo posible y que es el verdadero Atlante que «vincula y sostiene y gobierna» (συνδεῖ καὶ συνέχει) (*ibid.*) el universo.³² A propósito de esta afirmación, que es, sin duda, la más significativa para nuestros fines, cabe hacer las siguientes tres consideraciones.

2.6.2.2. *La potencia (δύναμις) del Bien como punto de mira*

En primer lugar, conviene reparar en que Platón plantea el tema en el *Fedón* desde el punto de vista de la potencialidad del Bien para producir determinados efectos. Lo que interesa al filósofo de la Idea del Bien es, sobre todo, su capacidad de causación, y es a esto a lo que nosotros debemos atender muy especialmente para poder entender qué es el Bien para él. Sabemos por un pasaje del libro quinto de la *República* que las potencias son un género de seres que se comprenden a partir de los objetos a los que se aplican y a partir de los efectos que producen (477c–d). Por eso en la *República* el problema de la esencia del Bien se aborda preguntando, ante todo, por lo que hace el Bien y describiendo la amplia gama de funciones causales que cumple.³³ En el *Filebo*, de nuevo, se nos habla, ante todo, de la potencia del Bien (τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις) (64e), como veremos ampliamente en el capítulo dedicado a este diálogo.

2.6.2.3. *Esencia de la potencia del Bien*

Pues bien, en segundo lugar, esta potencia del Bien consiste en *organizar el orden del mundo del mejor modo posible*. De esta manera, en la filosofía de Platón el Bien viene a asumir *la función de principio de ordenamiento del mundo que tiene el νοῦς en la filosofía de Anaxágoras*, aunque éste no desarrollara ni aplicara este principio, como hemos

χῆν καὶ φρόνησιν ἢ ῥαδίως πειθησόμεθα τῷ παντελῶς ὄντι μὴ παρῆναι, μηδὲ ζῆν αὐτὸ μηδὲ φρονεῖν, ἀλλὰ σεμνὸν καὶ ἅγιον, νοῦν οὐκ ἔχον, ἀκίνητον ἐστὸς εἶναι; ΘΕΑΙ. δεινὸν μεντᾶν, ὃ ἕνεε, λόγον συγχωροῦμεν» (248e–249a). (Traducción modificada.)

³² Esta concepción de lo divino es seguramente una herencia de Sócrates. Hay al menos un estrecho parecido entre las palabras de Platón y las que usa Jenofonte para describir la creencia socrática en aquellos dios, diferente de todos los demás, que «el mundo entero coordina y mantiene en uno» (*Mem.* IV 3, 13).

³³ M. VEGETTI ha puesto mucho énfasis en la importancia de plantear el tema del Bien en Platón desde esta perspectiva. Puede verse al respecto su trabajo «*Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni*», en PLATONE, *La Repubblica* (trad. a cura di M. Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2003), vol. V, pp. 253–286.

visto a Sócrates lamentar. La noción de Bien en el *Fedón* se corresponde, como ya hemos apuntado, con la figura del demiurgo en el *Timeo* y con el cuarto principio cósmico que presenta el cuadro metafísico del *Filebo*, como demostraremos en el capítulo dedicado a este diálogo.³⁴ Ya se trate de la potencia guiada por lo debido en el *Fedón*, de la Forma del Bien en la *República*, de la causa universal en el *Filebo*, del demiurgo en el *Timeo* o del dios antropomórfico en las *Leyes*, se trata siempre de una misma hipótesis: la idea de que el universo es obra de una inteligencia divina que lo ordena todo del mejor modo posible.³⁵

Y se trata también de la hipótesis, que sigue a la anterior, según la cual en una verdadera explicación del universo se han de distinguir dos clases de causas: las causas que revelan el lugar que cada cosa tiene en la obra de arte que es el universo, y las causas mecánicas y fisiológicas, que «revelan cómo los fines que constituyen ese diseño inteligente fueron implementados o realizados».³⁶ La explicación ofrecida en el *Fedón* de la acción humana en términos de la creencia de un sujeto sobre lo mejor o lo bueno, que coincide con el análisis de la acción racional del *Gorgias*, es el paradigma de lo que el filósofo entiende por una verdadera explicación. «Y esta idea», como dice Nettleship, «no queda limitada simplemente a la vida humana, sino que se aplica al mundo entero»,³⁷ un mundo que se concibe como «un viviente provisto de alma y razón por la providencia divina» (*Tim.* 30 b–c), como un *magnus homo*.³⁸ Por su parte, en el *Filebo* se

³⁴ «El papel cósmico que el *nous* juega en el *Filebo*» —observa bien Ch. H. KAHN— «hizo posible a los platónicos posteriores identificar el *nous* y el Bien. Por ejemplo, Numenio, el principal predecesor de Plotino, postula como el más alto de sus tres bienes un principio divino caracterizado tanto por el *nous* como por el Bien mismo» («Plato on What is Good», p. 637).

³⁵ Para ser completa, la enumeración de figuras causales eficientes que acabamos de ofrecer debe incluir una referencia al artesano divino que se menciona en el *Sofista*. Puesto que este diálogo no será objeto del presente estudio, recordaremos aquí mismo que Platón expone en él, de pasada, su idea de una divinidad cósmica, concebida como un artista (τινὸς ... θεοῦ δημιουργοῦντος) (265 c), a la que se adscribe, en calidad de causa eficiente, la composición y el orden del universo. El arte creativo, esto es, el que da vida al objeto del que se ocupa, puede dividirse, afirma el forastero, en una rama divina y en una rama humana. En cuanto a la primera se refiere, existen gracias a ella «todos los animales mortales y las plantas, cuantas nacen sobre la tierra de simientes y raíces, y todos los cuerpos inanimados que existen en la tierra, puédanse o no fundir» (*ibid.*). La naturaleza los engendra, continúa, no como se opina comúnmente, «por cierta causa espontánea que produce sin intención» (ἀπό τινος αἰτίας αὐτομάτης καὶ ἄνευ διανοίας φούσης) (*ibid.*), sino «con inteligencia y ciencia divina, que procede del dios» (μετὰ λόγου τε καὶ ἐπιστήμης θείας ἀπὸ θεοῦ γιγνομένης) (*ibid.*). En *Soph.* 266 b aparece el concepto de «artimaña de la divinidad» (δαμόνια μηχανή) en relación con esta misma temática. (Un análisis completo del concepto de creación (ποίησις) puede verse en *Symp.* 205 b–c.)

³⁶ D. WIGGINS, «Teleology and the Good in Plato's *Phaedo*», en J. ANNAS and M. WOODS (eds.), *Oxford Studies in Ancient Philosophy*, p. 9.

³⁷ R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*, p. 222.

³⁸ Es frecuente que se repare en esta analogía; por ejemplo, J. ADAM, *The Vitality of Platonism and Other Essays* (Cambridge: at the University Press, 1911), p. 12.

distingue la noción de causa en sentido pleno, esto es, la causa eficiente que representa la inteligencia divina, de otros elementos necesarios de los que ésta se sirve (26 e–27 c). Y en el *Timeo* la distinción entre las causas que, «conjuntamente con la Razón, son artesanas de lo bello y lo bueno» (*Tim.* 46 e) —esto es, las causas finales—, y las causas «carentes de inteligencia» (*ibid.*), que limitan la acción de la Razón y «son origen de lo desordenado casual en todos los procesos» (*ibid.*) —esto es, las concausas físicas—, vertebrada el sistema cosmológico presentado en la obra, en la que se pone de manifiesto una vez más que el diferenciarlas nítidamente reviste una importancia capital a ojos de Platón.³⁹ En capítulos posteriores tendremos ocasión de examinar todo esto al detalle.

2.6.2.4. *El ligamento de la proporción matemática*

En tercer y último lugar, quisiéramos recordar muy brevemente algo en relación con la imagen del Bien como un Atlante que ata la tierra con el cielo y sostiene el mundo. El ejercicio de «atar» y «vincular» es una de las principales acciones que realiza «el eterno géometra» del *Timeo*, cuya voluntad, se advierte en ese lugar, es un poderoso vínculo.⁴⁰ Este ligamento no es otro que la proporción matemática, que confiere la mayor unidad posible a las diferentes piezas del universo, como ya se decía en el *Gorgias* y constataremos que se reitera con entusiasmo en el *Filebo* y en el *Timeo*.⁴¹

³⁹ *Tim.* 46 d–e y 68 e–69 a. La pareja αἰτία y συναίτιος está presente también en el *Político*, en el contexto de una distinción entre dos clases de artes: las artes subordinadas o concausas de la producción, y las artes principales o causas de la misma. Las primeras son «las que no fabrican la cosa misma, sino que proveen a aquellas que la fabrican de instrumentos sin los cuales jamás podría llevarse a cabo la obra que debe realizar cada una de las artes» (281 e), mientras que las segundas son «las que elaboran la cosa misma» (*ibid.*). Así, por citar un ejemplo, la fabricación de husos y lanzaderas es concausa del arte de tejer. Uno de los puntos centrales del diálogo es el de que todas las artes que producen algún bien a la ciudad (la agricultura, las artesanías, la medicina, etcétera) deben tenerse como concausas —«sin ellas jamás podría existir ni ciudad ni política» (287 d)— de la causa principal de la vida en comunidad: la política.

⁴⁰ *Tim.* 41 b. «Dios, llamado por Platón el eterno géometra, y que yo llamo aquí el eterno maquinista, ha animado y embellecido la naturaleza» (VOLTAIRE, *Traité de métaphysique*, en *Œuvres Complètes de Voltaire*, vol. 22: *Mélanges I* [Paris: Garnier Frères, 1879], p. 223).

⁴¹ El pasaje del *Gorgias* al que nos referimos es el 507 e–508 a, en el que Platón proyecta la proporción matemática sobre la estructura del universo y de la sociedad humana a un mismo tiempo.

CAPÍTULO TERCERO EL BIEN EN LA *REPÚBLICA*

3.1. INTRODUCCIÓN

EN ESTAS PÁGINAS abordaremos el examen sistemático de la teoría del Bien propuesta en el marco de la *República*. Este diálogo de plena madurez constituye la síntesis más lograda de todos los grandes temas del platonismo, y es especialmente importante para nuestra investigación, ya que en él Platón otorga una posición central a la Forma del Bien y trata con amplitud y profundidad de la relación del Bien con la acción moral y política, con el saber y con el ser.

En la *República* la palabra «el Bien» abarca una multiplicidad de nociones distintas pero estrechamente interconectadas. Al igual que en el resto de capítulos, seguiremos en el presente la costumbre de sacar a la luz todos los usos o significaciones diferentes con los que se halla conectada la palabra y todas las funciones distintas que realizan en la teoría de la obra. Ahora bien, en el examen del amplio y complejo contenido semántico de la palabra y de los argumentos que se despliegan, no nos limitaremos a analizar el *locus classicus* de la discusión del Bien, los libros centrales de la *República*, sino que, al igual que hacemos en los otros capítulos, trataremos en el presente de «recorrer y explorar todos los caminos» (*Parm.* 136e) de la obra que puedan conducir al Bien, pues estamos convencidos de que sin hacerlo no es posible explicar correctamente nuestro tema. Estos caminos pasan por la entera doctrina política de Platón, lo cual quiere decir que habremos de atender a todo lo que forma parte de la política en esta filosofía: a la ética, a la economía y a la reflexión sobre la educación. Sin olvidar tampoco incorporar las aportaciones complementarias que atesoran obras como las *Leyes*, el *Político*, el *Banquete* y el *Lisis*, y que resultan no menos imprescindibles para esclarecer las enigmáticas y audaces afirmaciones vertidas en los libros centrales de la *República* a propósito del Bien.

3.2. TEMA Y PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA PRINCIPAL DE LA OBRA

3.2.1. *Tema de la República*

La materia escrutada en la *República* es la de la naturaleza de la justicia y sus consecuencias para la vida del hombre. Como era de esperar, se trata de un tema que reviste el mayor interés para Platón. Y no hay seguramente mejor prueba de ello que la de que, tal y como el propio filósofo lo expresa, a lo largo de su vida entera jamás se haya dedicado a examinar otra cuestión (*Resp.* 367 d–e); un examen que, nos cuenta también, le llena del mayor gozo.¹

En continuidad con el diálogo con cuyo examen hemos comenzado este trabajo, en la *República* el gran problema consiste en «determinar el curso total de la vida que debemos seguir cada uno para vivir del modo más provechoso».² Y la solemne respuesta que ofrece, ya plenamente elaborada, se abraza de nuevo al misticismo socrático, para el cual el único camino que puede conducir a la felicidad es el que pasa por la práctica de la virtud. En este sentido, el diálogo se cierra con una conmovedora y misteriosa promesa de felicidad para el hombre bueno que no abandona el camino de la justicia pese a los golpes del destino que pueda sufrir.

3.2.2. *Examen de tres concepciones representativas de la justicia deseables*

3.2.2.1. *Preliminares*

Comencemos viendo cómo se desenvuelve el libro primero de la *República*, preludeo del extremo que se va a examinar en la obra en el que se proponen y desechan tres definiciones preliminares del concepto de justicia.

3.2.2.2. *Primer episodio: la justicia no es decir la verdad y devolver lo debido*

El primer episodio del libro tiene lugar con Céfalo como interlocutor, un hombre muy avanzado en años con el que Sócrates no se resiste a entablar una conversación sobre si la senectud es un período desgraciado de la vida y sobre la manera digna de envejecer. Ya aquí hay una primera alusión, cierto que sólo de pasada, a un punto central de la

¹ *Resp.* 358 d. En *Resp.* 578 c afirma: «Nuestro examen es sobre lo más grande que puede darse, sobre la buena o mala vida». Sobre la importancia del tema se pronuncia también en *Resp.* 352 d y 368 c.

² διορίζεσθαι ὄλου βίου διαγωγὴν, ἢ ἂν διαγόμενος ἕκαστος ἡμῶν λυσιτελεστάτην ζωὴν ζῶη (344 e).

República que nos importa para lo nuestro: el de la naturaleza del deseo (ἐπιθυμία). Por boca de Sófocles, el deseo es comparado con «un amo furioso y salvaje» (329 c), del cual el hombre esclavizado por él debe tratar de escapar. La vejez no es, como es lamentado corriente entre los sensualistas, una época de la vida desdichada, de la cual haya que llorar la pérdida de «grandes bienes» (329 a) como «los placeres juveniles del amor, de la bebida y los banquetes» (*ibid.*) y de la cual haya que pensar que es semejante a estar muerto en vida. «Con la vejez se produce una gran paz y libertad en lo que respecta a tales cosas. Cuando afloja y remite la tensión de los deseos, ocurre exactamente lo que Sófocles decía: que nos libramos de muchos y furiosos tiranos» (329 c–d), lo cual no puede ser más que motivo de celebración para el hombre cuerdo y bien humorado. Por otro lado, se había dicho un poco antes que esta amortiguación de los placeres del cuerpo propicia que crezcan «los deseos y satisfacciones de la conversación» (328 d).

Los tanteos para definir el concepto de justicia arrancan cuando Sócrates estimula al anciano preguntándole si lo que hace posible afrontar la senilidad sin pesadumbre y con consuelos es la riqueza más bien que el buen temple, de la que ciertamente él participa con opulencia. Según Céfalo, la fortuna le sirve al hombre discreto sobre todo «para no engañar ni mentir, ni aun involuntariamente, y para no estar en deuda de sacrificios con ningún dios ni de dinero con ningún hombre, y partirse así sin miedo al mundo de allá» (331 b). Sócrates aprovecha esta respuesta para lanzar la pregunta del diálogo: «¿Afirmaremos», dice, «que [la justicia] es simplemente el decir la verdad y el devolver a cada uno lo que de él se haya recibido, o estas mismas cosas se hacen unas veces con justicia y otras sin ella?» (331 c). Pensemos si no en el siguiente caso: «Si alguno recibe unas armas de un amigo estando éste en su juicio, y ese amigo se las pide después de vuelto loco, todo el mundo diría que no debe devolvérselas y que no obraría en justicia devolviéndoselas ni diciendo adrede todas las verdades a quien se halla en semejante estado» (*ibid.*).

3.2.2.3. Segundo episodio: la justicia no es beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos

En este momento de la conversación interviene Polemarco, que hereda la discusión de su padre y piensa con Simónides que la justicia sí reside en «dar a cada uno lo que se le debe» (331 e), pero significando con esto el «hacer beneficios a los amigos y daños a los enemigos» (332 d). Por su parte, Sócrates, que se opone con pie firme a esta actitud,

aduce una serie de argumentos refutatorios de este aspecto de la moral tradicional griega que evocaremos brevemente a renglón seguido.³

El primero de ellos se basa en la analogía, familiar en los círculos socráticos, entre una cualidad moral y un arte. Sócrates argumenta que, en lo que atañe a la salud y la enfermedad, un médico estaría mejor capacitado que un hombre justo para dar el bien que se debe a los amigos y el mal a los enemigos, y que, en lo que toca a los riesgos por mar, un piloto. Lo mismo puede decirse de otros muchos casos sociales como el agricultor, el zapatero, el jugador, el albañil o el citarista, que serían más útiles y mejores que el justo en sus respectivas competencias. ¿En qué, pues, puede ser de utilidad la justicia? En la asociación en asuntos de dinero, sugiere Polemarco. Pero Sócrates rearguye en la misma dirección que antes: para comprar un caballo, la persona útil sería el caballista y, para un barco, el armador o el piloto. La justicia, de hecho, sólo sería útil cuando se tratara de depositar y conservar el dinero, «que es decir cuando no haya que utilizarlo, sino tenerlo quieto» (333c). De manera que, concluye, «cosa ... poco sería sería, amigo, la justicia si no tiene utilidad más que en relación con lo inútil» (333e).

Con el segundo argumento Sócrates busca ayudar a Polemarco a que lleve su tesis al absurdo. En general, puede decirse —comienza— que el hombre más capaz de beneficiar es también el más capaz de hacer daño. Piénsese, por ejemplo, en un luchador, en un médico o en un guardián de un campamento de guerra, que saben proteger pero también atacar a las personas que tienen a su cargo. De forma parecida, «si el justo es diestro en guardar dinero, también es diestro en robarlo».⁴ Esta vez Platón cierra la prueba lanzando una primera flecha contra Homero, la cual presagia el escarnio al que se lo va a someter más adelante: acaso Polemarco ha aprendido del poeta que «la justicia es un arte de robar para provecho de los amigos y daño de los enemigos» (334b).

El tercer argumento se basa en la acostumbrada oposición entre «lo que es» y «lo que parece». Los amigos de un hombre son aquellos a los que tiene por buenos, y los enemigos, aquellos a los que tiene por malos. Pero puede equivocarse y tener por buenos a los enemigos y por malos a los amigos, en cuyo caso la justicia vendría a consistir en «favorecer a los malos y hacer daño a los buenos» (334c–d), lo cual es inmoral.

³ Para el principio socrático de que en ningún caso se debe dañar a nadie, puede recordarse la referencia (ya dada) al *Crito* 49a–d.

⁴ *Resp.* 334a. De forma similar a lo que leemos aquí, en la argumentación del *Hippias menor* se utiliza la paradoja de que el hombre veraz es el mejor mentiroso y, más general, la de que el alma más justa es la que mejor y más capaz es de hacer tanto lo bueno como lo malo en cualquier actividad.

Ahora bien —y este es un paso hacia el cuarto argumento socrático—, cambiemos el supuesto y establezcamos que el hombre no yerra en la elección de sus amigos, personas buenas, ni en la de sus enemigos, personas malas. La prueba reza como sigue: cuando se hace daño, pongamos por caso, a los caballos, éstos se hacen peores en lo que toca a su virtud (ἀρετή) propia. Del mismo modo, si los hombres son dañados, se hacen peores en lo que toca a la virtud humana. La justicia es una virtud humana. De manera que es forzoso que los hombres que reciben daño se hagan más injustos. Pero, y aquí reaparece la analogía con la técnica del primer argumento, del mismo modo que es imposible que los músicos puedan hacer hombres rudos en música con la música misma, tampoco es posible que los justos puedan hacer a nadie injusto con la justicia, ni los buenos a nadie malo con la virtud. De ahí que no sea «obra propia del justo el hacer daño ni a su amigo ni a otro alguno, sino de su contrario el injusto» (335 d). Así, pues, este último argumento pone en juego tres ideas éticas relevantes: la identificación, tan característica del hablar griego cotidiano y de Sócrates, entre «hacer mal», «dañar» (κακῶς ποιεῖν) y «hacer malo o perverso a alguien» (κακὸν ποιεῖν); la tesis socrática de que la amistad sólo puede nacer entre los buenos, nunca entre los malos ni entre el malo y el bueno;⁵ y el principio socrático ya visto de que no es propio del hombre justo hacer mal a nadie.

3.2.2.4. Tercer episodio: la justicia no es «una generosa inocencia»

3.2.2.4.1. Examen socrático de la tesis según la cual la justicia es la conveniencia del más fuerte

Llegamos así a la última sección del libro primero de la *República*, la protagonizada por el sofista y exitoso orador Trasímaco. Se trata de un capítulo dialéctico de un apasionamiento y de una altura filosófica mayores que los anteriores.

En cuanto a lo primero se refiere, a lo largo de la discusión Platón compara a Trasímaco una y otra vez —recurriendo para ello, por cierto, a ardides de la oratoria que con tanto afán criticó— con una fiera salvaje deseosa de hacer pedazos a sus atemorizados interlocutores, capaz de «alobarlos» y dada, entre otras cosas, a una risa siniestra que produce aflicción.⁶ Por lo demás, al ser «refutado» por Sócrates —con argumentos de un cariz lógico no siempre decente—, el célebre artista del manejo de la palabra acabará

⁵ JENOFONTE *Mem.* II 6, 14–28.

⁶ La misma sonrisa que le atribuye a Dionisodoro en *Euthyd.* 275e.

«sudando a chorros» (350d) y «poniéndose rojo» (*ibid.*) —algo nunca visto en un maestro, recalca Platón con malicia (*ibid.*)—.

En cuanto a lo segundo se refiere, Trasímaco espeta a los dialogantes, quienes hasta ese momento han estado, según su parecer, haciéndose mutuamente concesiones bobas (336c), que «lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte». ⁷ Con ello se refiere al interés del gobierno soberano de un Estado, ya sea éste una tiranía, una democracia o una aristocracia. El gobierno constituido establece las leyes buscando su propio interés y, al dictarlas, proclama ser justo para sus súbditos lo que es beneficioso sólo para sí mismo como gobierno, «y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y de la justicia» (338e). La justicia, continúa explicando, es idéntica en todos los Estados, esto es, lo que conviene al gobierno constituido, y, puesto que el gobierno ostenta el poder, «lo justo es lo mismo en todas partes: la conveniencia del más fuerte». ⁸

Sócrates responde a esta importante tesis con dos consideraciones. Por un lado, sostiene la idea tan poco plausible de que la clase política —la clase dueña de la fuerza— puede errar, entendiendo este yerro en el sentido de poner leyes que no son lo mejor para sí misma, esto es, leyes que no van en su propio interés ni son buenas para su conservación y que incluso la perjudican. Para ello Sócrates se apoya en la distinción entre lo que los gobernantes estiman conveniente para sí mismos y su real y verdadera conveniencia, ajustándose así a un modo de proceder que nos es familiar desde el *Gorgias*. Trasímaco puntualiza entonces que, en tal caso, los políticos no están actuando en calidad de tales. Y lo explica arguyendo que, de igual forma que cualquier otro profesional, el gobernante no es, hablando con propiedad, gobernante en tanto actúa sujeto a error, sino sólo al ejercer sabiamente su profesión. Pero mejor oigámoslo a él mismo:

Tramposo eres, ¡oh Sócrates!, en la argumentación —contestó—: ¿es que tú llamas, sin más, médico al que yerra en relación con los enfermos, precisamente en cuanto yerra? ¿O calculador al que se equivoca en el cálculo, en la misma ocasión en que se equivoca y en cuanto a su misma equivocación? Es cierto que solemos decir, creo yo, que el médico erró o que el calculador se equivocó, o el gramático; pero cada uno de ellos no yerra en modo alguno, según yo opino, en cuanto es aquello con cuyo título le designamos. De modo que, hablando con rigor, puesto que tú también precisas las palabras, ninguno de los profesionales yerra: el que yerra, yerra porque le falla su ciencia, en lo cual no es profesional; de

⁷ εἶναι τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο τι ἢ τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον (*Resp.* 338c).

⁸ *Resp.* 339a. Platón expone de nuevo este potente punto de vista en *Leg.* 714b–d.

suerte que ningún profesional, ni gobernante, ni sabio yerra al tiempo que es tal, aunque todo el mundo diga que el médico o el gobernante erró. (340d–e.)

Por otro lado, Sócrates aprovecha con acierto el hincapié puesto por su interlocutor en que, desde un uso riguroso del lenguaje, el oficio y el maestro deben ser considerados, respectivamente, como un ideal de máxima excelencia y de profesionalidad infalible para defender el parecer, no menos implausible que el anterior, aunque también muy característico de su pensamiento tal y como se expresa en los diálogos tempranos, según el cual todo arte, en la medida en la que es precisa y enteramente lo que es, se practica buscando y procurando lo mejor o lo conveniente para su objeto propio y *en ningún modo el bien de quien lo practica*.⁹ Un buen ejemplo es el de la medicina. En términos ideales, este arte, como cualquier otro, es *bueno*, es decir, *no necesita de nada para sí mismo*. De ahí que no mire por lo conveniente para sí, sino por lo conveniente para el ser al que se aplica y cuida, en este caso, el desvalido cuerpo, que no es, por el contrario, ni perfecto ni autosuficiente en ningún sentido del término. Pues bien, en el mismo caso se encuentra el arte de gobernar. Dado que se dirige a seres inferiores y dominados, se supone que no puede tender sino al bien de sus súbditos: «nadie que tiene gobierno, en cuanto es gobernante, examina ni ordena lo conveniente para sí mismo, sino lo conveniente para el gobernado y sujeto a su arte, y dice cuanto dice y hace todo cuanto hace mirando a éste y a su conveniencia y ventaja» (342e). Por su parte, Trasímaco replica que Sócrates moquea como un niño si se piensa que el arte no es para quien lo practica meramente un medio sino un fin en sí mismo; si se piensa que los pastores y los vaqueros, por ejemplo, «atienden al bien de las ovejas y de las vacas y las ceban y cuidan mirando a otra cosa que al bien de sus dueños o de sí mismos» (343b). Sócrates ignora, cree el desilusionado sofista,

que la justicia y lo justo es en realidad bien ajeno, conveniencia para el poderoso y gobernante y daño propio del obediente y sometido; y que la injusticia es lo contrario, y que gobierna a los que son de verdad sencillos y justos, y que los gobernados realizan lo conveniente para el que es más fuerte y, sirviéndole, hacen a éste feliz, pero de ninguna manera a sí mismos. (343c–d.)

«Hay que observar, candidísimo Sócrates» —continúa Trasímaco—, «que al hombre justo le va peor en todas partes que al injusto» (343d). A la hora de formalizar contratos, de pagar impuestos o de ocupar cargos públicos, la honradez e integridad del

⁹ Como ilustración de esta idea puede consultarse *Euthyphr.* 13b–c.

hombre justo hacen que salga perjudicado en todo frente al injusto. Lo cual se ve con la máxima facilidad, añade el sofista, de ponerse en el caso de

la injusticia extrema (τὴν τελεωτάτην ἀδικίαν), que es la que hace más feliz al injusto y más desdichados a los que padecen la injusticia y no quieren cometerla. Ella es la tiranía que arrebató lo ajeno, sea sagrado o profano, privado o público, por dolo o por fuerza, no ya en pequeñas partes, sino en masa. Si un cualquiera es descubierto al violar particularmente alguna de estas cosas, es castigado y recibe los mayores oprobios; porque, en efecto, se llama sacrílegos, secuestradores, horadadores de muros, estafadores o ladrones a aquellos que violan la justicia en alguna de sus partes con cada uno de estos crímenes. Pero cuando alguno, además de las riquezas de los ciudadanos, los secuestra a ellos mismos y los esclaviza, en lugar de ser designado con esos nombres de oprobio es llamado dichoso y feliz no sólo por los ciudadanos, sino por todos los que conocen la completa realización de su injusticia; porque los que censuran la injusticia no la censuran por miedo a cometerla, sino a sufrirla. Así, Sócrates, la injusticia, si colma su medida, es algo más fuerte, más libre y más dominador que la justicia; y, como dije desde el principio, lo justo se halla ser lo conveniente para el más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a uno mismo.¹⁰

En coherencia con la concepción ideal del gobernante propuesta por el propio Trasímaco y convenida en el diálogo, Sócrates contesta a su vez que «a la pastoría, de cierto, no interesa otra cosa que aquello para que está ordenada a fin de procurarle lo mejor, puesto que, por lo que a ella misma respecta, está bien dotada hasta la máxima excelencia, en tanto no le falte nada para ser verdadera pastoría. Y, así, ... es necesario confesemos que todo gobierno, en cuanto gobierno, no considera el bien sino de aquello que es gobernado y atendido por él, lo mismo en el gobierno público que en el privado» (345d–e). Y es que, prosigue Sócrates, cada arte es distinta de las otras en cuanto tiene distinta eficacia (δύναμις) y procura un provecho (ὠφέλεια) especial y propio. De modo que el dinero que se paga por su servicio —un gesto idéntico que todas las profesiones tienen en común y que obtienen por medio de un arte distinto de las demás, «el arte de la ganancia»—, no se debe confundir con el servicio mismo (346a–e). Es por eso por lo que «nadie quiere gobernar de su grado ni tratar y enderezar los males ajenos, sino que todos piden recompensa; porque el que ha de servirse rectamente de su arte no hace ni

¹⁰ *Resp.* 344 a–c. W. K. C. GUTHRIE interpreta el sentido de la tesis de Trasímaco de forma distinta a como lo hace Platón tanto en la *República* como en las *Leyes*. Según él, «el propósito de Trasímaco ... es desenmascarar la hipocresía y poner de relieve cómo estaba siendo desvirtuado el significado de la justicia. Hombres y ciudades actúan como si lo justo para el débil fuera el ser oprimido, y para el fuerte el saberle encontrar el mejor camino a su poder para llevar a cabo esa opresión, mientras que la mayoría niega que esto sea verdad y acusa a sus oponentes de actuar como si lo fuera» (*Historia de la filosofía griega*, vol. III: *Siglo V. Ilustración* [trad. de J. Rodríguez Feo. Madrid: Gredos, 1988], p. 100).

ordena nunca, al ordenar conforme a ella, lo mejor para sí mismo, sino para el gobernado; por lo cual, según parece, debe darse recompensa a los que se disponen a gobernar» (346e–347a).

3.2.2.4.2. *Examen socrático de la tesis según la cual la vida del injusto es preferible a la del justo*

A esta altura del diálogo se abandona el examen de la tesis de que la justicia es lo que conviene al poder para entrar en el examen de la afirmación «de mucho más bulto» (347e) de que el hombre injusto vive mejor y es más feliz que el justo. Platón presenta ahora a un sofista que celebra la injusticia no ya entendida como rebelión contra la opresión de un poder injusto, sino como daño hecho a los demás en beneficio propio. Según sus propias palabras, Trasímaco ve la justicia no como un vicio (κακία), pero sí como «una generosa inocencia» (γενναία εὐήθεια) (348c), y la injusticia, como «buen juicio» o «sentido común» (εὐβουλία) (348d). Los injustos son, piensa Trasímaco, «inteligentes y buenos» (φρόνιμοί ... καὶ ἀγαθοί) (*ibid.*).

El primer argumento de Sócrates contra el punto de vista del sofista es una falacia artificiosa y enredada. La prueba juega con las diferentes connotaciones de las palabras griegas σοφός y ἀγαθός, y descansa una vez más en la analogía con la técnica. Por un lado, se sienta que el justo no trata de sacar ventaja al justo sino al injusto, mientras que el injusto lo hace tanto con quien le es semejante como con quien le es disímil en este aspecto. El injusto es, según el parecer de Trasímaco, inteligente y bueno, y el justo no es ni una cosa ni la otra. En este sentido, el injusto se parece al inteligente y al bueno, mientras que el justo no, y cada uno es —se añade sin reparos— tal como aquellos a los que se parece. Por otro lado, puede decirse que, en cualquier orden de saber o de ignorancia, el que es entendido, esto es, inteligente y bueno en aquello en que lo es, no quiere sacar ventaja en hechos o en palabras a otro entendido, mientras que el que es ignorante, esto es, no inteligente y malo, desea rebasar lo mismo al entendido que al ignorante. El entendido es sabio, y el sabio, bueno. De modo que «el bueno y sabio no querrá sacar ventaja a su semejante, sino sólo a su disímil y contrario. ... Y, en cambio, el malo e ignorante, a su semejante y a su contrario» (350b). Pero se decía que el justo no quiere aventajar a su semejante, sino sólo a su disímil, mientras que el injusto quiere aventajar tanto a uno como al otro. De manera que el justo se parece al sabio y bueno, y el injusto, al ignorante y malo. Pero como, por otra

parte, antes se reconoció que «cada uno es tal como aquel a quien se parece» (350c), no queda más que decir que «el justo se nos revela como bueno y sabio, y el injusto, como ignorante y malo» (*ibid.*).

Desde un principio es claro que el diálogo entre Sócrates y Trasímaco tiene poco porvenir, en el sentido de que no van a poder llegar a un entendimiento, y menos todavía a convertir al otro a la propia filosofía, debido a la falta de sintonía entre uno y otro interlocutor. Pero, a partir de esta confrontación, el diálogo se rompe de manera más clara si cabe, con un Sócrates que sigue, a su aire, con lo suyo y un Trasímaco que se dedica a darle el sí con indiferencia hacia lo que escucha como si fueran «cuentos de vieja», según su propia expresión (350e).

Pues bien, Sócrates continúa levantando un segundo argumento más serio y sólido que el anterior. Empieza por subrayar que, puesto que ha quedado sentado que «la justicia es virtud y sabiduría y la injusticia maldad e ignorancia» (350d), no puede ser cierto que la última sea, como quiere Trasímaco, algo «más poderoso y fuerte» (δυνατώτερον καὶ ισχυρότερον) (351a) que la primera, en la medida en la que la ignorancia no es más poderosa que la sabiduría. Y prosigue con un argumento impecable que ya hemos expuesto en el primer capítulo de este trabajo, por lo que nos limitaremos aquí a formular lo esencial del asunto. Se trata de la idea de que no es posible constituir organización social alguna, del género que sea, sin al menos una base mínima de justicia. Así, tampoco una ciudad injusta del tipo que encarece Trasímaco puede nacer ni conservarse a no ser que exista algún rastro de justicia en ella. Y la razón está en que «la injusticia se nos muestra con un poder (δύναμις) especial de tal índole que, a aquello en que se introduce, sea una ciudad o un linaje o un ejército u otro ser cualquiera, lo deja impotente para conseguir nada en concordia consigo mismo a causa de la reyerta y disensión (τὸ στασιάζειν καὶ διαφέρεσθαι), y, además, lo hace tan enemigo de sí mismo como de su contrario el justo» (351e–352a). Este «poder especial» de la injusticia ataca del mismo modo el interior del individuo: «lo deja impotente para obrar, en reyerta y discordia consigo mismo, y lo hace luego tan enemigo de sí mismo como de los justos».¹¹ De manera que los justos se muestran no sólo como «más sabios» (352b) y «mejores» (*ibid.*) que los injustos, sino también como «más dotados para obrar, y los injustos, como incapaces para toda acción en común» (352b–c).

¹¹ πρῶτον μὲν ἀδύνατον αὐτὸν πράττειν ποιήσει στασιάζοντα καὶ οὐχ ὁμονοοῦντα αὐτὸν ἑαυτῷ, ἔπειτα ἐχθρὸν καὶ ἑαυτῷ καὶ τοῖς δικαίοις (352a).

A Sócrates le parece claro, en virtud de lo que lleva dicho, que «los justos viven mejor que los injustos y son más felices que ellos» (352d). No obstante, considera que es mejor, dada la importancia del tema, reforzar con un tercer argumento la tesis propuesta. Se trata de la prueba basada en la idea de función específica (ἔργον). La idea de función específica es la idea más importante de toda la *República* y aquella que juega, como veremos, el papel más importante para entender la concepción del Bien en Platón. Se trata de la tesis según la cual cada ser o elemento de un conjunto bien ordenado tiene una función específica que cumplir, una actividad propia que le hace ser lo que es, ocupar el lugar que le corresponde en el universo y contribuir así a la vida y a la felicidad del conjunto al que pertenece. En el pasaje que nos ocupa Sócrates habla en concreto de la función propia de animales, herramientas u órganos corporales como ojos y oídos. «La operación propia de cada cosa es aquello que realiza ella sola o ella mejor que las demás».¹² Hay también una excelencia (ἀρετή) propia para cada cosa. Esta virtud es lo que posibilita que lleve a cabo bien su función específica. Dando un paso adelante, los interlocutores convienen en que también el alma del hombre posee una operación propia que no se puede realizar sino por ella y una excelencia propia privada de la cual el alma humana no puede realizar bien sus funciones. La primera es «el dirigir, el gobernar, el deliberar y todas las cosas de esta índole», así como «el vivir»;¹³ la segunda es la justicia, como se infirió hace poco (en 350d). De este modo hay que concluir que es el hombre justo, no el injusto, el que vive bien y es por eso feliz y dichoso, mientras que el injusto vive mal y es por eso desgraciado.¹⁴ Pero, como es evidente que no conviene ser desgraciado sino dichoso, «jamás es la injusticia más provechosa que la justicia» (354a).

En una forma similar a la que es frecuente que sigan las obras escépticas de la primera época, el diálogo concluye con una confesión por parte de Sócrates sobre su incapacidad para evitar que el diálogo naufrague. Y es que, al no haber dado primeramente con la esencia de lo justo, la investigación que se ha seguido hasta aquí tiene poco sen-

¹² τοῦτο ἐκάστου εἶη ἔργον ὃ ἂν ἢ μόνον τι ἢ κάλλιστα τῶν ἄλλων ἀπεργάζεται (353 a).

¹³ τὸ ἐπιμελεῖσθαι καὶ ἄρχειν καὶ βουλευέσθαι καὶ τὰ τοιαῦτα πάντα (353 d); τὸ ζῆν (*ibid.*).

¹⁴ En este pasaje Sócrates juega con los dos sentidos de εὖ ζῆν y εὖ βιώνειν, esto es, «llevar una existencia feliz» y «vivir una vida moralmente buena», de forma parecida a como lo hace en el *Gorgias* (507c) con la expresión εὖ τε καὶ καλῶς πράττειν, la cual, recordemos, puede significar tanto «vivir de un modo próspero y feliz» como «obrar bien».

tido, «porque, no sabiendo lo que es lo justo, difícil es que sepa si es virtud o no y si el que la posee es desgraciado o dichoso» (354c).

3.2.3. Planteamiento del objetivo de la obra y del método que se sigue

3.2.3.1. Preámbulo

Atendamos ahora a las primeras páginas del libro segundo de la *República*. En ellas se idea la perspectiva desde la que se va a abordar el tema de la justicia en el resto del diálogo. A partir de este momento son los hermanos mayores de Platón quienes toman el relevo de Trasímaco como interlocutores de Sócrates. Glaucón se queja de que el filósofo sofista «se ha dado por vencido demasiado pronto, encantado, como una serpiente» (358b), por las palabras de Sócrates. Por su parte, en cambio, no está suficientemente persuadido y pide, por tanto, que se profundice en el tema.

3.2.3.2. Clasificación de los bienes

El libro se abre con una clasificación general de los distintos géneros de bienes y la asignación de la justicia al género que le corresponde. Existen, sostiene Platón, tres clases de bienes. Una es la de aquellos que «aspiramos a poseer no en atención a los efectos que producen, sino apreciándolos por ellos mismos» (357b). Son ejemplos de estos bienes «la alegría y cuantos placeres, siendo inofensivos, no producen ninguna consecuencia duradera, sino únicamente el goce de quien los posee».¹⁵ Otra clase es la de aquellos bienes que «apreciamos tanto en gracia a ellos mismos como en consideración a sus resultados» (357c). Cuéntase entre ellos la inteligencia, la vista, el oído o la salud. Y la tercera es la de aquellas cosas que «no nos avendríamos a poseerlas en atención a ellas mismas, sino únicamente por las ganancias u otras ventajas que resultan de ellas».¹⁶ Entre esta especie de bienes figuran «la gimnástica, el ser curado estando enfermo y el ejercicio de la medicina o cualquiera otra profesión lucrativa».¹⁷

¹⁵ *Resp.* 357b. En *Leg.* 667e se dice que el placer inocuo «es siempre juego cuando ni daña ni aprovecha en nada digno de seria consideración».

¹⁶ *Resp.* 357c–d. Recordemos que en el *Gorgias* Sócrates hablaba de lo bueno, de lo malo y de una tercera categoría, aquella de lo «intermedio entre lo bueno y lo malo» (467e). Esta última comprende aquellas cosas que «unas veces participan de lo bueno, otras de lo malo, otras ni de lo uno ni de lo otro, como estar sentado, andar, correr y navegar y también las piedras, la madera y otros cuerpos semejantes» (467e–468a). Estas cosas intermedias son medios, no fines, de la acción racional.

¹⁷ *Resp.* 357c. En las *Leyes*, concretamente en un pasaje en el que se apunta a la razón como Bien supremo y principio orientador último para el legislador, Platón ofrece otra clasificación general de los bienes. Distingue allí dos clases: los bienes del cuerpo, a los que llama «humanos» (631b), y los bienes

Pues bien, frente al parecer del vulgo y de Trasímaco, que clasifican la justicia en la clase de bienes penosos, «como algo que hay que practicar con miras a las ganancias y buena reputación que produce, pero que, considerado en sí mismo, merece que se le rehuya por su dificultad» (358 a), Sócrates incluye la justicia en la mejor de las clases: «en la de las cosas que, si se quiere ser feliz, hay que amar tanto por sí mismas como por lo que de ellas resulta» (*ibid.*). Y Glaucón expresa su deseo, que va a conformar el objetivo concreto de la obra, de oír el elogio de la justicia considerada como un bien de tal naturaleza.

3.2.3.3. *Objetivo de la obra*

El objetivo de la obra se plantea precisamente como sigue. Glaucón se propone retomar la argumentación de Trasímaco y extenderse en alabanzas de la vida injusta. A cambio, espera de Sócrates que *ilumine la esencia de la justicia y de la injusticia en sí mismas y muestre los efectos que por sí mismas producen una y otra en quien las practica*, dejando completamente al margen de la indagación la consideración de las recompensas externas o la de cualquier tipo de consecuencias que puedan resultar de su ejercicio.¹⁸ El objetivo del diálogo, dice Glaucón, es más necesario cuanto que

no ha habido jamás nadie que censure la injusticia o encomie la justicia por otras razones que por las famas, honores y recompensas que de la última provienen. Pero, por lo que toca a los efectos que una u otra producen, por su propia virtud, cuando están ocultas en el alma de quien las posee e ignoradas de dioses y hombres, nunca, ni en verso ni en lenguaje común, se ha extendido nadie suficientemente en la demostración de que la injusticia es el mayor de los males que puede albergar en su interior el alma, y la justicia el mayor bien. (366 e.)

Por el momento, reparemos únicamente en que esta forma de plantear la búsqueda de la definición del concepto de justicia coincide con la forma en la que se planteará el pro-

del alma, a los que llama «divinos» (*ibid.*). «De los divinos», afirma, «dependen los otros; y el que recibe los mayores adquiere también los más pequeños, y, si no, carece de unos y otros. De los bienes menores va en cabeza la salud; es segundo la hermosura; tercero, la fuerza para las carreras y para todos los demás ejercicios del cuerpo; y el cuarto es la riqueza, no la riqueza ciega, sino la de vista aguda, que toma por guía a la razón, la cual es a su vez la capitana de los bienes divinos; el segundo de éstos es la conservación del alma en templanza acompañada de reflexión; de éstos, unidos al valor, saldrá el tercero, que es la justicia, y el cuarto será el valor mismo. Todos estos últimos se ordenan por naturaleza antes de aquellos otros cuatro, y el legislador ha de ordenarlos también así. A continuación se ha de advertir a los ciudadanos que las otras prescripciones que se les hacen se dan en gracia de aquéllas, ya que de estas mismas, las humanas miran a las divinas y las divinas todas a la razón, que es su guía» (631 b–d). En *Leg.* 697 b el filósofo jerarquiza los bienes en tres grados: «bienes del alma», «bienes y prendas corporales» y «bienes de hacienda y fortuna». En fin, en *Euthyd.* 279 a–c puede leerse también otra lista de bienes.

¹⁸ *Resp.* 358 b, 358 d y 367 b–e.

blema de la definición de la Idea del Bien. En ambos casos se trata de sacar a la luz los efectos que producen ambas Ideas o principios activos sobre la vida de los hombres. Analizaremos estos efectos más adelante.

3.2.3.4. Método que se sigue

3.2.3.4.1. Complementación de la tesis de Trasímaco

El método que Glaucón va a seguir para complementar el punto de vista del sofista consta de tres pasos. En primer lugar, se trata de exponer la concepción de la naturaleza y del origen de la justicia más extendida en el siglo V a. C.; en segundo lugar, de mostrar que «todos cuantos la practican lo hacen contra su voluntad, como algo necesario, no como un bien» (358c); y, en tercer lugar, de mostrar que se trata de una respuesta coherente con tal concepción, «pues, según dicen, es mucho mejor la vida del injusto que la del justo» (*ibid.*). Evocaremos los dos primeros pasos.¹⁹

3.2.3.4.1.1. Teoría del contrato social

La opinión generalizada que a Glaucón le gustaría ver refutada es aquella que sostiene, invocando la antítesis sofista entre naturaleza (*φύσις*) y convención (*νόμος*), que la naturaleza no conoce más que la injusticia, mientras que la ley y la justicia son una estratagema que idearon las personas más débiles, a golpe de padecimientos, para protegerse de los abusos de los más fuertes por naturaleza:

Dicen que el cometer injusticia es por naturaleza un bien, y el sufrirla, un mal. Pero, como es mayor el mal que recibe el que la padece que el bien que recibe quien la comete, una vez que los hombres comenzaron a cometer y sufrir injusticias y a probar las consecuencias de estos actos, decidieron los que no tenían poder para evitar los perjuicios ni para lograr las ventajas que lo mejor era establecer mutuos convenios con el fin de no cometer ni padecer injusticias. Y de ahí en adelante empezaron a dictar leyes y concertar tratados recíprocos, y llamaron legal y justo a lo que la ley prescribe. He aquí expuesta la génesis y esencia de la justicia, término medio entre el mayor bien, que es el no sufrir su castigo quien comete injusticia, y el mayor mal, el de quien no puede defenderse de la injusticia que sufre. La justicia, situada entre estos dos extremos, es aceptada no como un bien, sino como algo que se respeta por impotencia para cometer la injusticia; pues el que puede cometerla, el que es verdaderamente hombre, jamás entrará en tratos con nadie para evitar que se cometan o sufran injusticias. ¡Loco estaría si tal hiciera! Ahí tienes, Sócrates, la naturaleza de la

¹⁹ El recordatorio del tercero no es necesario para nuestros propósitos exegéticos. Puede consultarse en *Resp.* 360e ss.

justicia y las circunstancias con motivo de las cuales cuenta la gente que apareció en el mundo. (358 e–359 b.)

3.2.3.4.1.2. *Historia de Giges*

Para ilustrar el segundo punto, la idea de que «los buenos lo son contra su voluntad, porque no pueden ser malos» (359 b), Platón refiere la historia de Giges, la cual pivota sobre la idea de que todos los hombres actúan con vistas a su propio interés privado.

Imaginemos que todos los hombres, justos e injustos, están en posesión del anillo de Giges, una sortija que, al hacer invisible a su voluntad a quienes la llevan, les da licencia para hacer lo que se les antoje sin sufrir las consecuencias de sus actos. Si les seguimos para ver adónde llevan a cada cual sus apetitos,

entonces sorprenderemos en flagrante al justo recorriendo los mismos caminos que el injusto, impulsado por el interés propio (*πλεονεξία*), finalidad que todo ser está dispuesto por naturaleza a perseguir como un bien, aunque la ley desvíe por la fuerza esta tendencia y la encamine al respeto de la igualdad. (359 c.)

Y es que, tal y como manifiesta la opinión común, si se pudiera escapar de la exigencia de responsabilidad respecto de las propias acciones, «no habría persona de convicciones tan firmes como para perseverar en la justicia y abstenerse en absoluto de ... obrar ... como un dios rodeado de mortales» (360 b–c), dice Glaucón con ironía.

3.2.3.4.2. *Comienzo por la lectura de la justicia escrita en caracteres mayores*

Una vez terminada la parte que les corresponde a los hermanos en el proyecto propuesto, es el momento de que Sócrates tome la palabra y haga «el elogio de la justicia considerada en sí misma y por sí misma» (358 d). Se trata, lo recordamos, no sólo de demostrar que la justicia es mejor que la injusticia, sino de mostrar «cuáles son los efectos que una y otra producen por sí mismas, tanto si dioses y hombres conocen su existencia como si no, en quien las posee, de manera que la una sea un bien y un mal la otra» (367 e).

Partiendo del supuesto de que «existe una justicia propia del hombre particular, pero otra también ... propia de una ciudad entera» (368 e), Sócrates sugiere seguir el método más sencillo de empezar por examinar «la naturaleza de la justicia en las ciudades» (368 e–369 a), y sólo después pasar «a estudiarla también en los distintos individuos, intentando descubrir en los rasgos del menor objeto la similitud con el mayor» (369 a). Dicho supuesto tiene su explicación, por un lado, en la preeminencia de la ciudad sobre

el individuo en la reflexión ética y política de la Antigüedad. Para los antiguos la ética es una parte de la política y es ininteligible sin ésta. Y, por otro, en uno de los principios orientadores de la filosofía práctica platónica, el de la correspondencia entre el individuo y el Estado.²⁰ Así, pues, la búsqueda de la justicia debe arrancar de la ciudad. Una reflexión sobre el nacimiento y desarrollo de las ciudades puede mostrar tanto las huellas de la justicia como las causas de su decadencia en la injusticia.

3.3. «DE POSTRE ... TOSTARÁN AL FUEGO MURTONES Y BELLOTAS»: EL BIEN Y LA «CIUDAD SANA»

3.3.1. *Preámbulo*

Sócrates propondrá en un primer momento el origen y constitución de una polis sencilla, atendiendo a los elementos necesarios mínimos para su existencia y subsistencia como tal. Como veremos, sus interlocutores preferirán referir la discusión a una polis más desarrollada y semejante a las actuales. Analizaremos aquí cómo se constituye esta ciudad elemental y qué tiene que ver este cuadro con el primitivismo de Platón y con su teoría del Bien.

3.3.2. *La «ciudad sana», la mejor copia del Bien*

Con este nuevo paso hacia la fenomenología de la πόλις entramos en una materia que enseña mucho de las simpatías morales de Platón. De hecho, puede decirse que la ordenación, de acuerdo con el principio de especialización funcional, de la sociedad sencilla y austera que vamos a verle cantar emocionado constituye *la semblanza más perfecta posible del Bien en el mundo social y político*. Al menos esto es lo que da a entender, en un tono de suma seriedad, el propio Platón en la *República*. «La verdadera ciudad» (372e), la mejor y más hermosa sociedad concebible, es «una ciudad sana» (*ibid.*) como la de «los tiempos de las encinas», esto es, la época de las bellotas de las que se alimentaba la humanidad primitiva.²¹

Como se sabe, el régimen político propuesto como ideal en la obra, y que es el único ideal político que se trata en ella, acaba siendo, no una ciudad primitiva idílica, sino el Estado de tres clases funcionales diferentes pero soldadas en una férrea unidad. Ahora

²⁰ Lo trataremos posteriormente.

²¹ Esta tesis se reafirma en *Resp.* 543d–544a.

bien, no es menos cierto que esta última organización aparece sellada desde un principio como un *paliativo* de lo que es un estado histórico de la humanidad *anómalo y enfermo* —a causa del lujo y la guerra—, y del que, por lo demás, resulta imposible erradicar la injusticia.²² Tanto es así que este desorden constitutivo terminará por hacer que el modelo propuesto degenerare, irremediabilmente, en las formas políticas contra las que se revuelven los libros octavo y noveno de la obra. Por otro lado, también es claro que el modelo de estructura política y social propuesto como remedio de los males y penalidades humanas poco tiene que ver, por su alta complejidad, con una sociedad primitiva. Pero, una vez más, no es menos palpable que el filósofo se esfuerza por «purgarlo» y «desinfectarlo» en la medida de lo posible, con el fin de retener para la forma de vida de toda la ciudad, y de forma especialmente acentuada para el modo de vida de auxiliares y filósofos, todos los rasgos posibles que son característicos de la pintura primitiva que tanto admira.²³

3.3.3. *Actitud ambigua de Platón hacia el ideario primitivista*

Ahora bien, este asunto es en realidad bastante más complejo que lo que podría dar a entender lo apuntado hasta ahora. Y es que la actitud de Platón hacia el ideario primitivista es una actitud peculiar y ambigua, ya que la gravedad con la que se lo toma no está del todo exenta de la dulce ironía socrática.

Para mostrarlo bastará con traer al recuerdo aquel pasaje del *Político* en el que se pregunta si se puede sostener que los hombres primitivos —«los lactantes (οἱ τρῶφιμοί) de Crono» (*Pol.* 272b)— que vivían en el idílico «estado de naturaleza» cantado desde Hesíodo eran mucho más felices que nosotros mismos.²⁴ La respuesta que brinda condiciona la leyenda a ciertos supuestos de puro platonismo.

En el imaginario reino de Crono, los hombres, al estar apacentados personalmente por un dios autosuficiente para brindarles todos los cuidados necesarios, disfrutaban de

²² Como han apuntado G. BOAS y A. O. LOVEJOY en su excelente trabajo sobre la posición de Platón en la historia del primitivismo, un trabajo que seguiremos en varios puntos de la breve exposición del tema en relación con el Bien que vamos a intentar aquí («Plato and Primitivism», en *Primitivism and Related Ideas in Antiquity* [Baltimore–London: The John Hopkins University Press, 1997], p. 155).

²³ Como ha sido destacado también por G. BOAS y A. O. LOVEJOY (*op. cit.*, p. 156).

²⁴ Ese estado, se recordará, en el que los hombres «vivían como dioses, con el corazón libre de preocupaciones, sin fatiga ni miseria; y no se cernía sobre ellos la vejez despreciable, sino que, siempre con igual vitalidad en piernas y brazos, se recreaban con fiestas ajenos a todo tipo de males. Morían como sumidos en un sueño; poseían toda clase de alegrías, y el campo fértil producía espontáneamente abundantes y excelentes frutos. Ellos contentos y tranquilos alternaban sus faenas con numerosos deleites. Eran ricos en rebaños y entrañables a los dioses bienaventurados» (HESÍODO *Op.* 112–120).

ventajas de las que carecen los hombres actuales. Regalías como, por ejemplo, el vegetalismo y la concordia universal, que compartían con el resto de animales: «No había ninguna criatura salvaje ni los animales se devoraban unos a otros, y no existía guerra ni ningún tipo de discordia» (271 e); también el comunismo primitivo, la libertad de no tener que trabajar —pues disponían de «una profusión de frutos que les brindaban los árboles y muchas otras plantas que crecían sin necesidad de cultivo y que la tierra proveía como don espontáneo» (272 a)— y el no sufrir el rigor de las estaciones, pues éstas eran templadas. Pues bien, si —prosigue Platón— «al tener tanto tiempo libre y la posibilidad de trabar conversación no sólo con los hombres, sino también con las bestias [cuyo lenguaje podían entender], usaban todas esas ventajas para la práctica de la filosofía, ... fácil es decidir que, comparados con los de ahora, los hombres de entonces eran muchísimo más felices. Pero si, por el contrario, dándose en exceso a la comida y a la bebida, no hacían sino contarse entre sí y a las bestias mitos como los que ahora efectivamente se narran sobre ellos, también en este caso —al menos si doy mi parecer— es muy fácil decidirse» (272 b–d). «Con una prudencia que a menudo los primitivistas no han imitado»,²⁵ el filósofo concluye su respuesta reparando en que la cuestión debe dejarse de lado, ya que no se dispone de un reportero que nos cuente «si los hombres de antaño tenían o no el corazón dispuesto para entregarse a las ciencias y al uso de la argumentación» (272 d).

La lectura más atinada de este aspecto del mito de la edad de Crono sería la de que esta edad no conoce otra cosa que una irresponsable e indolente felicidad animal sin valor alguno para la verdadera humanidad, cuya máxima expresión es el filósofo y cae del otro lado del mito, el del ciclo de Zeus. Una humanidad ésta, la nuestra, frágil pero dueña de sí misma, que se enfrenta esforzadamente a la necesidad imperiosa de la vida, a la ferocidad de las bestias y al salvajismo que siguen inmediatamente a la catástrofe natural ocasionada por el abandono del dios a nuestra propia suerte y responsabilidad. Así, sin regodearse en este caso en ninguna exaltación del pasado, Platón avanza en el diálogo poniendo el acento en la lucha de los seres humanos por escapar de la miseria y del salvajismo de nuestra situación original, que lejos de ser la de los felices y expeditos comienzos del imaginario poético, es la de máximo mal, caos y confusión concebibles. Y si los hombres logran mejorar, al menos hasta cierto punto, *no* es gracias a la natura-

²⁵ G. BOAS and A. O. LOVEJOY, «Plato and Primitivism», en *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, p. 158.

leza, sino al arte que regalan algunos dioses, entre ellos la figura maravillosa de Prometeo, esa figura que no gusta a la otra cara del primitivismo en la Antigüedad, la de aquellos que quieren volver salvaje la vida civilizada: los cínicos. Es decir, y esto es lo que cuenta realmente, si el hombre mejora algo su triste y mísera condición, es gracias al *esfuerzo por dominar la naturaleza, por controlar la vida social y por domesticarse a sí mismo a través del ejercicio consciente del lenguaje y la razón*.²⁶ Por decirlo en pocas palabras: para Platón la humanidad que puede llegar a ser feliz es la humanidad despierta y lúcida de Protágoras, teórico de la civilización y el αἰδώς al que siente en esto como a su alma gemela.²⁷

No podía ser de otro modo en la filosofía para la cual la Razón debe gobernar el universo y la vida social y personal del hombre. Aparejada con esta tesis, que es la columna vertebral del pensamiento de Platón, está la idea de que la verdadera naturaleza del Bien sólo puede vislumbrarse y amarse —si es que llega a hacerse la luz en el alma (*Ep.* VII 341 c–d)— tras un duro proceso de represión de nuestra naturaleza irracional y una rigurosa formación intelectual y moral del alma en su conjunto. De esta formación hablaremos más adelante, pero vale la pena recordar ahora que esta tesis vuelve perfectamente comprensibles las constantes sospechas y recelos de Platón contra los elementos irracionales de la constitución del hombre y su repugnancia, evidenciada una y otra vez, hacia toda creencia en la superioridad del instinto y la animalidad en cualesquiera de sus manifestaciones. Todo ello es un factor fortísimo en Platón, heredado de Sócrates, contra la doctrina primitivista de todos los tiempos.²⁸

²⁶ Podemos añadir la reflexión según la cual de no poder buscar las artes y hacerlas avanzar, «la vida, que ya ahora es difícil, se volvería entonces absolutamente intolerable» (*Pol.* 299 e). Los artesanos «nos hacen posible la vida con sus artes» (*Leg.* 920 e).

²⁷ Entendemos, pues, que en el mito del *Protágoras* Platón presenta el pensamiento del gran sofista a la vez que expresa su aprobación por él. Por otra parte, repárese en que el significado del pasaje de *Leg.* 713 a–714 a sobre la tradición de «un cierto principado y establecimiento sumamente feliz en tiempos de Crono» (713 b), previo al establecimiento de las primeras ciudades y del que puede rastrearse «una imagen en aquellos que hoy son mejor gobernados» (*ibid.*), es coherente con la lectura del mito del *Político* que hemos presentado. El mito de las *Leyes* sobre «aquella feliz vida de entonces» (713 c) en la que «todo se daba abundantemente y por sí mismo» (*ibid.*) es, como explican BOAS y LOVEJOY, una versión *moralizada* de la historia de la Edad de Oro narrada en el *Político*, y «el “reino de Crono” es simplemente una expresión figurada para la supremacía en la vida de una comunidad o de un individuo del elemento divino en la naturaleza humana, la Razón» («Plato and Primitivism», en *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, p. 162). Una alegoría que Platón usa, además, para sugerir una de sus tesis políticas favoritas: «la dependencia del bienestar del Estado de la educación moral de sus gobernantes» (*ibid.*).

²⁸ G. BOAS and A. O. LOVEJOY, *op. cit.*, p. 168. «Una vida sin examen no tiene objeto vivirla para el hombre» (*Apol.* 38 a).

Y es que Platón no cree en «la bondad natural» del hombre.²⁹ Ni piensa en absoluto, a diferencia de lo que propondrán los estoicos, que los hombres tiendan naturalmente a la justicia.³⁰ Y ello porque nacemos sin una razón ejercitada en el gobierno de las sensaciones del placer y el dolor.³¹ El niño es «la más difícil de manejar de todas las fieras, pues, por lo mismo que tiene en sí un más abundante manantial de inteligencia, y éste aún no canalizado, se hace con ello astuto y áspero y más insolente que ninguna otra criatura» (*Leg.* 808 d). Por ello mismo su educación consiste, esencialmente, en «sujetarle, como quien dice, con muchas bridas» (808 e), «corrigiendo sus [de los niños] naturalezas e impulsándolas siempre hacia el Bien de acuerdo con las leyes» (809 a). El hombre es un animal domesticado, un producto de la πόλις victoriosa sobre el salvajismo primitivo.³² Pero el peligro de degenerar en la bestialidad está siempre al acecho:

El hombre ... es una criatura mansa (ἤμερον); pero, sin embargo, así como suele ser, en efecto, el más manso y aun parecido a la divinidad de entre los seres cuando tiene la fortuna de poseer un buen natural unido a una recta educación, se convierte, en cambio, cuando no se le ha criado adecuada o debidamente, en la más salvaje (ἀγριώτατον) criatura de cuantas produce la tierra. (766 a.)

Y sabido es que un salvaje es más indeseable incluso que un civilizado de la peor

²⁹ «Las disposiciones son naturalmente malas ... en la mayoría de las personas, ... tanto por lo que se refiere a la capacidad de aprender como a lo que se llama carácter moral (otras veces tal estado es consecuencia de una corrupción)» (*Ep.* VII 343 e–344 a). También puede traerse a la memoria la conclusión de *Men.* 87 e–89 b, según la cual los buenos no lo son por naturaleza.

³⁰ «No están tan a mano ni se hallan en gran abundancia los que ansían alcanzar lo más rápidamente posible la mayor perfección; y la generalidad de los hombres señalan la sabiduría de Hesíodo, cuando dice que el camino del mal es llano y permite que se recorra sin sudor, siendo sumamente corto. De la virtud, en cambio, afirma: “Los dioses inmortales han puesto por delante el sudor; largo y empinado es el camino hacia ella y fragoso al principio; mas una vez que se llega a la cima, se le sigue fácilmente por arduo que sea”» (*Leg.* 718 d–719 a). Los versos de Hesíodo son los 287–292 de *Trabajos y días*.

³¹ «Digo que las primeras y tiernas sensaciones de los niños son el placer y el dolor, y que por ellas llegan en un principio al alma la virtud y el vicio. En cuanto a la razón y a las opiniones verdaderas y firmes, ya tiene buena suerte aquel a quien llegan, aunque sea en la vejez» (*Leg.* 653 a–b). «Ningún ser vivo nace con la calidad y grado de inteligencia que le corresponde tener en su madurez; y en todo ese tiempo en que aún no ha logrado su propia discreción, está todo él loco y grita desconcertadamente; y, en cuanto llega a mantenerse en pie, salta también sin orden ni concierto» (672 c).

³² Platón recuerda con frecuencia nuestra condición animal. Tanto bestias (θηρία) como hombres —se aclara en *Pol.* 261 e–263 e— son nombres que designan partes del género animal; no existe el género humano diferente y separado del género de todos los demás animales. El bípedo implume —dice con ironía el extranjero— «coincide y compite en la carrera con el más rollizo y, a la vez, el más indolente de los seres» (266 c), esto es, con el cerdo (P. SHOREY, «A Lost Platonic Joke», en *Classical Philology*, 12 (1917), pp. 308–310). Los seres humanos son «unos animales más díscolos e insidiosos» (*Theaet.* 174 d) que cerdos, vacas u ovejas. Otros lugares que referir son *Gorg.* 516 b, *Pol.* 295 e, *Phil.* 36 b y *Leg.* 694 e. Sobre el concepto de animal en el pensamiento antiguo y, en concreto, en Platón puede verse F. WOLFF, *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, pp. 113–137.

condición posible.³³ Por lo demás, *la mayor parte de los hombres no llegan nunca a alcanzar el uso de la razón*, lo cual se acaba traduciendo en que el verdadero ideal de sociedad humana es la construcción altamente compleja gobernada por los filósofos.

3.3.4. *Origen y constitución de una polis sencilla*

Veamos ahora la explicación del origen y constitución de la sociedad ofrecida en la *República* y el sentido preciso en el que se vincula lo bueno con una forma de vida más primitiva.

El punto de vista de Platón al respecto es inconfundiblemente materialista: *la sociedad se origina de necesidades naturales y económicas*. «La ciudad nace», afirma, «por darse la circunstancia de que ninguno de nosotros se basta a sí mismo, sino que necesita de muchas cosas» (*Resp.* 369 b). Al no ser autárquicos, los individuos se reúnen de común acuerdo para compaginarse en la realización de las tareas necesarias para la supervivencia y beneficiarse de ello. Las necesidades que cimientan la sociedad son tres: «la primera y mayor de ellas es la provisión de alimentos para mantener existencia y vida. ... La segunda, la habitación; y la tercera, el vestido y cosas similares» (369 d). Los trabajadores inicialmente implicados en este embrión de ciudad son, pues, el labrador, el albañil, el tejedor, el zapatero «y algún otro de los que atienden a las necesidades materiales» (*ibid.*).

A juicio de Platón, la forma mejor, más sencilla y eficaz de distribuir el trabajo es hacerlo de acuerdo con *el principio de la especialización*. Este principio, suscrito también por Sócrates, podría enunciarse en los siguientes términos: cada persona ha de dedicar su tiempo única y exclusivamente a un oficio, a aquel para el que mejor dotado esté por

³³ «Incluso el que te parece el hombre más injusto entre los educados en las leyes, ése mismo sería justo y un entendido en ese asunto si hubiera que juzgarlo en comparación con personas cuya educación no conociera tribunales ni leyes ni necesidad alguna que les forzara a cuidarse de la virtud, es decir, que fueran unos salvajes» (*Prot.* 327 c–d).

Recordemos, por otra parte, que la figura del tirano —máxima expresión del mal político y moral en la obra platónica— se confunde con la del salvaje (cf., por ejemplo, *Resp.* 574 e–575 a). Por el contrario, de la figura contrapuesta del hombre y gobernante sabio y virtuoso, el filósofo, se destaca su mansedumbre, sociabilidad y urbanidad (486 b). Como veremos más adelante, la justicia consiste en cultivar lo manso —la inteligencia o lo mejor de nuestro ser— y en evitar que crezca lo silvestre, fiero y salvaje —los deseos y pasiones o lo más miserable de nuestra persona— (588 e–589 d). «¿Cómo no va a ser» —pregunta el ateniense— «cosa bella la justicia de los hombres, que es la que mantiene amansado (ἡμέρωκεν) al género humano?» (*Leg.* 937 d–e). El castigo como reproche legal a una acción injusta es necesario porque «aplaca y amansa» «lo bestial» de nuestro ser y «libera» «lo pacífico» (*Resp.* 591 b). En fin, en el contexto del mito final de la *República* se cuenta con satisfacción que los encargados de apresar y torturar a los tiranos en la agitada ultratumba platónica son «unos hombres salvajes» (615 e), y que los animales injustos se cambian en fieras mientras que los justos lo hacen en animales mansos (620 d).

la naturaleza y mejor preparado por el aprendizaje adecuado.³⁴ Esto significa que, en vez de subvenir cada cual todas sus necesidades de forma individual, conviene que produzca un solo bien de manera tal que exceda las propias carencias y comparta su excedencia con la comunidad entera.³⁵ Como ya hemos apuntado, el principio de especialización ha de ser tenido como el principio conductor más importante del diálogo entero —de él depende todo lo que se sostiene en materia política en la *República*—, y como una réplica o manifestación de la Forma del Bien en el mundo civil y político. Por el momento, atendamos a que Platón sostiene que esta división social del trabajo es la más sencilla, en la medida en la que se atiende a las diferencias naturales que se dan entre las personas en relación con sus capacidades;³⁶ y que tiene por ventajas las de incrementar la eficiencia y calidad del trabajo, eso aparte de proporcionar el tiempo necesario e idóneo para ello.³⁷

La organización social del trabajo propuesta hace necesario que se sumen las figuras que aprovisionan de los utensilios necesarios para los diferentes oficios —utensilios que han de ser *buenos* también, es decir, *perfectamente adecuados al fin que han de cumplir y en ningún sentido endebles ni toscos*—. Figuras tales como carpinteros, herreros y otros artesanos de índole parecida; a los que se añaden rápidamente los boyeros, ovejeros y pastores de otra especie. La ciudad termina de acrecentarse con los comerciantes,

³⁴ «Conque decía que eran los mejores y los más queridos de los dioses en la labranza los que hacían bien la labor del campo, y en la medicina los que las funciones médicas, y en la política los que la actividad política; mas el que nada hacía bien decía que ni era útil para nada ni querido de los dioses» (JENOFONTE *Mem.* III 9, 15). Por otro lado, cabe recordar que la crítica de la figura del zángano en el libro octavo de la *República* tiene un papel elocuente en la concepción organicista de la sociedad que tiene Platón.

³⁵ «¿Te parece a ti que estaría bien administrada una polis si se ordenase por ley que cada uno tejiese y lavase su propio manto, que cada uno cortase las suelas de sus propios zapatos y que lo mismo hiciese con sus vasijas y cepillos y con todas las otras cosas, de modo que llegase a desentenderse de los demás y sólo llevase a cabo lo que tiene que ver con él y sólo de ello se ocupase? —No es eso lo que me parece, dijo» (*Charm.* 161e–162a).

³⁶ «No hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen apta a cada una para una ocupación» (*Resp.* 370a–b). En las *Leyes* Platón se reafirma en la idea de que «no hay, puede decirse, naturaleza humana capaz de trabajar con perfección en dos ocupaciones o dos artes distintas» (846d). Y saca la consecuencia de que «lo primero que debe establecerse en la ciudad» (846e), y mantenerse «con todo ahínco» (847a), es la ley de los oficios, según la cual «cada uno ha de tener en la ciudad una profesión sola y de ella ha de vivir» (*ibid.*), seguida de penas de prisión, multas y expulsiones de la ciudad para el que no la cumpla, *porque hay que «ser una sola persona y no varias»* (847b). Por último, recordaremos que en Jenofonte se lee: «Y así veo yo también igual en todas las demás cuestiones tanto ser los hombres por naturaleza diferentes los unos de los otros como dar mucho de sí por el esfuerzo y el cuidado. Conque de aquí resulta claro que todos, así los de más generoso natural como los peor dotados por naturaleza, en aquello en que quieran gozar de buen renombre, en ello tienen que aprender y ejercitarse» (*Mem.* III 9, 3).

³⁷ «Cuando más, mejor y más fácilmente se produce es cuando cada persona realiza un solo trabajo de acuerdo con sus aptitudes, en el momento oportuno y sin ocuparse de nada más que de él» (*Resp.* 370c).

que son los encargados de las importaciones y exportaciones por tierra y por mar, y con los mercaderes, que se ocupan de realizar el intercambio de bienes en el seno de la ciudad y cumplen así «el fin con el que hemos establecido una comunidad y un Estado» (371 b). Se trata, pues, de una ciudad que usa el mercado y la moneda «como signo que facilite el cambio» (*ibid.*). Finalmente, Sócrates incorpora a los asalariados sin cualificación, que son «una especie de complemento de la ciudad» (371 e) destinado a los trabajos penosos. Ahora «tenemos ya una ciudad lo suficientemente grande para ser perfecta» (*ibid.*), concluye.

Pues bien, para hallar la justicia y la injusticia en esta ciudad primitiva hay que considerar su modo de vida y las mutuas relaciones entre sus elementos. En ella sus componentes *no se dedican a otra cosa que a producir cada uno lo que le corresponde, y ello limitándose en sus deseos a las necesidades reales de la vida, a lo estrictamente imprescindible* (373 a). En este sentido, Platón coloca a sus primitivos bajo el signo de la alimentación vegetal y pinta entusiasmado una imagen feliz de sus relaciones en la que *no hay rastro alguno de pobreza ni de guerra*:

Se alimentarán con harina de cebada o trigo, que cocerán o amasarán para comérsela, servida sobre juncos u hojas limpias, en forma de hermosas tortas y panes, con los cuales se banquetearán, recostados en lechos naturales de nueza y mirto, en compañía de sus hijos; beberán vino, coronados todos de flores, y cantarán laudes de los dioses, satisfechos con su mutua compañía; y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquella que les permitan sus recursos. (372 b–c.)

A instancias de Glaucón, que se queja de que invita «a esas gentes a un banquete sin compañaje alguno» (372 c), refiriéndose con «el compañaje» a la carne y el pescado, Sócrates les concede

sal, desde luego; aceitunas, queso, y podrán asimismo hervir cebollas y verduras, que son alimentos del campo. De postre les serviremos higos, guisantes y habas, y tostarán al fuego murtones y bellotas, que acompañarán con moderadas libaciones. De este modo, después de haber pasado en paz y con salud su vida, morirán, como es natural, a edad muy avanzada y dejarán en herencia a sus descendientes otra vida similar a la de ellos. (372 c–d.)

3.3.5. Addendum: *elogio de «la vida primitiva» en las Leyes*

En el libro tercero de las *Leyes*, en el que Platón hace «un intento de reconstrucción teórica de la historia característica de cualquier sociedad a partir de su etapa más temprana»

na»,³⁸ encontramos otra exaltación de «la vida primitiva», que añadiremos brevemente a la recién vista.³⁹

En ese lugar la cuestión que se investiga es la del «primer origen y transformación de los regímenes políticos» (*Leg.* 676c), y se sugiere como explicación del cambio político la antigua tradición de las catástrofes cíclicas, según la cual «el género humano ha perecido muchas veces por diluvios, epidemias y otras muchas cosas de este tipo, y ... de ellas sólo sobrevivió un corto número de individuos de nuestra especie» (677a). Pensemos, por ejemplo, en el caso de una calamidad causada por una inundación que se lleva por delante las ciudades de los llanos o cercanas al mar. Las condiciones de vida en las que se encontrarán los supervivientes, pastores de las montañas, serán unas en las que se carece de los descubrimientos hechos en las artes, en la política y en cualquier otra ciencia.⁴⁰ Por eso no puede pensarse que tales hombres, «sin experiencia de las muchas cosas hermosas que se dan en la ciudad ni de la multitud de sus contrarias» (678b), «llegaron a ser cumplidos ni en la virtud ni en el vicio» (*ibid.*). Al igual que en las palabras del mito del *Político*, en estas otras puede apreciarse que Platón descarta la idea de que la humanidad pueda alcanzar su completa altura moral, el desarrollo completo de sus mejores potencialidades, sin pasar por una alta formación cultural y política, lo cual requiere que se haga «poco a poco y en un larguísimo lapso de tiempo» (*ibid.*). En «una sociedad primitiva» la virtud no puede encontrar su lugar.⁴¹ Ahora bien, es cierto también, y es por esta razón por lo que hemos evocado esta parte de las *Leyes*, que para el filósofo estos torpes y rudos pastores son superiores a las civilizadas generaciones posteriores en aspectos fundamentales de su vida, en la medida en la que supone que «tanto la sedición como la guerra habían desaparecido en aquella época por muchas razones» (678e). Primeramente, por la fuerza de la sociabilidad natural y de la angustia: «se amaban y querían bien unos a otros por causa de su soledad» (*ibid.*). Y, en segundo lugar, porque *a nadie le faltaba lo necesario para vivir ni tenía más de la cuenta o cosa superflua alguna*: «el alimento no era para ellos objeto de disputa» (*ibid.*). Los hombres de este estadio cultural vivían de los productos del pastoreo, que eran abundantes, al

³⁸ Son palabras de G. BOAS y A. O. LOVEJOY («Plato and Primitivism», en *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, p. 162).

³⁹ «Es quizá el pasaje platónico que mayor influencia tuvo sobre la historia subsiguiente del primitivismo» (*ibid.*).

⁴⁰ La descripción de estas condiciones puede consultarse en *Leg.* 677b–678a.

⁴¹ G. BOAS and A. O. LOVEJOY, *op. cit.*, p. 164.

menos pasada la primera situación más crítica, y también de los de la caza —de modo que no eran, a diferencia de los primitivos de la *República*, vegetarianos—. Además, si no conocían el arte de los metales, cultivaban, en cambio, las artes del tejido, de la construcción y de la cerámica —de modo que no vivían sin trabajar y campando desnudos al aire libre como los perezosos primitivos del mito del *Político*—. «Por todo ello» (679b), afirma Platón,

no eran realmente indigentes, ni se veían obligados por su inopia a enemistarse entre sí; pero ricos tampoco pueden hacerse nunca los hombres no teniendo oro ni plata, como a ellos entonces les sucedía. Por otro lado, aquella sociedad en que no hay ni riqueza ni indigencia es la que puede abrigar más nobles costumbres: en ella no surgen la violencia ni la injusticia, ni los celos ni las envidias. (679b–c.)

Por todas estas cosas los hombres de esa época eran —exclama Platón con regocijo— «buenos» (ἀγαθοί) (679c). Pero lo eran también por otro motivo, «lo que se dice su inocencia (εὐήθεια), porque, oyeran cosa buena o mala, todo lo creían en su sencillez enteramente verdadero y se dejaban persuadir» (*ibid.*). Así, pues, puede decirse que estas generaciones,

pasando su vida del modo dicho, debieron de ser más inhábiles y rudas que las anteriores al diluvio y que las actuales en las artes en general y particularmente en las de la guerra, que ahora se practican tanto por tierra como por mar; y asimismo en las que son propias y exclusivas de la ciudad, llamadas procesos y sediciones que se ingenian con toda clase de recursos por palabras y obras en dañar y atropellar a los demás: eran ellos más sencillos (εὐηθέστεροι) y viriles y al mismo tiempo más sensatos y más justos en todo.⁴²

3.3.6. Significado de la defensa platónica de «lo primitivo»

Ahora podemos finalmente determinar en qué consiste la preocupación o el anhelo primitivista de Platón. Con su cuadro de una humanidad primitiva, Platón quiere, ante todo, defender tres grandes valores —la sencillez, la sobriedad y la disciplina en todos los ámbitos de la vida— que son condición necesaria para llevar una vida *buena*, es decir, una vida con el mayor grado posible de *libertad* y *autosuficiencia*. Y con ello pretende, a su vez, fustigar «la relajación», por así decirlo, de la cultura política y moral de su tiempo. La cultura de esa Atenas «hinchada y emponzoñada» (*Gorg.* 518e) contra la que le hemos visto protestar amargamente en el *Gorgias*, o la de esa vida de excesos, al

⁴² *Leg.* 679d–e. Para la misma relación entre bondad, simpleza e inocencia de una parte y maldad, habilidad y suspicacia de otra, puede verse también *Resp.* 409a–b. Platón utiliza el concepto de εὐήθεια, aplicado a los hombres de un pasado lejano, también en *Phaedr.* 275b.

modo itálico y siracusano, de una Italia y una Sicilia que detestaba (*Ep.* VII 326 b–c). Dicho de otra manera, la defensa de «lo primitivo» quiere ser una alternativa a algunos de los males de su civilización que mayor descontento le producían:

Debemos imitar por todos los medios la vida que se refiere de la época de Crono, y gobernar nuestras moradas y ciudades obedeciendo pública y privadamente a cuanto hay en nosotros de inmortal, dando nombre de ley a lo dispuesto por la razón. En cambio, si un hombre único o una oligarquía o acaso una democracia cuya alma está tendida hacia los placeres de la concupiscencia y necesita henchirse de ellos —alma que no guarda en sí cosa alguna, antes bien, se halla dominada por un mal morboso de insatisfacción e insaciedad—, gobierna a una ciudad o a un individuo, pisoteando en su gobierno las leyes, no queda ... medio alguno de salvación.⁴³

Este ideal de una vida fiel a valores como la sencillez y la austeridad únicamente se puede realizar —es una tesis central de Platón— en un régimen económico y educativo de tipo comunista. En efecto, tanto en la *República* como en las *Leyes* la abolición de la propiedad privada —y, por tanto, la desaparición también de las guerras y sediciones— es el fundamento real del que depende la excelencia en la vida política y cultural del hombre. En un apartado posterior tendremos ocasión de ver de qué modo concreto se ejemplifica esta tesis económica en la filosofía de Platón. Por el momento, pongamos de relieve simplemente la profunda *antipatía* del filósofo por cualquier cosa o práctica que signifique *excedencia, superfluidad y lujo en las formas de vida*, y su correspondiente alto, altísimo, grado de simpatía por el primitivismo económico y tecnológico. A este respecto la idea principal de Platón parece ser la de que cuando el crecimiento económico y técnico de una civilización sobrepasa ciertos límites, ello acarrea forzosamente el inicio de su ruina económica y de su decadencia intelectual, moral y política.

Este aspecto de su pensamiento puede ilustrarse bien atendiendo a la contraposición, insinuada con un fin moral al comienzo del *Timeo*, entre una sobria Atenas primitiva —una Atenas comunista apegada a la tierra y los olivos— y la lujosa Atlántida marítima y comercial espantosamente adelantada en descubrimientos tecnológicos.

⁴³ *Leg.* 713 e–714 a. «La edad de Crono, la “vida del tiempo de Crono”, como se dice, es una consigna para las sectas filosóficas y religiosas a las que el orden cívico no satisfacía o había dejado de satisfacer» (P. VIDAL-NAQUET, «El mito del *Político*. Las ambigüedades de la Edad de Oro y la historia», en *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro* [trad. de M.-A. Galmarini. Barcelona: Península, 1983], p. 334). (Recordemos que, a nuestro entender, el mito de Crono, tal y como se narra en las *Leyes*, debe leerse con el sentido que hemos apuntado en la nota 27 de este capítulo (p. 69).)

Comencemos yendo un momento al *Critias*. En este lugar Platón celebra, en referencia a la legendaria isla, el que durante muchas generaciones sus habitantes llevaran una forma de vida sobria:

No se equivocaban, embriagados por la vida licenciosa, ni perdían el dominio de sí a causa de la riqueza, sino que, sobrios, reconocían con claridad que todas estas posesiones se acrecientan con la amistad virtuosa compartida, mientras que el apego y el aprecio por ellas hace que ellas mismas se consuman y con ellas también la virtud. Sobre la base de tal razonamiento, y mientras permanecía la naturaleza divina, prosperaron todos sus bienes. (121 a.)

Y termina lamentando que la isla de Posidón —cuya «entrada del mar y el puerto mayor estaban llenos de barcos y comerciantes llegados de todas partes» (117e)— acabara por degenerar a causa del ansia de riquezas y el exceso de poder (121 a–c).

En el *Timeo*, donde termina de contar cómo Atenas venció sobre esta potencia imperialista que pretendía esclavizar África, Europa y Asia, se apunta que esa victoria se debió a que sus virtuosos ciudadanos eran personas más austeras, cándidas y obedientes, rasgos del carácter que facilitan *la unidad compacta de la ciudad* y que lograron que Atenas, pese a ser relativamente pequeña y quedarse sola en la lucha, tuviera el empuje suficiente para detener «la marcha insolente de un gran imperio» (*Tim.* 24 e). En las palabras de Platón hay algo de nostalgia de un pasado mejor de «grandes hazañas»; pero lo importante en cualquier caso es que la organización social y política de esta gloriosa Atenas imaginaria —ordenada y dispuesta de la mejor manera posible por la diosa misma de la sabiduría— es idéntica a la del Estado que se dibuja en la *República*, un Estado que, aunque está altamente desarrollado, mantiene en su forma de vida los valores ya mencionados de sobriedad, sencillez y disciplina.

3.3.7. *Doctrina de los deseos necesarios*

Por último, reparemos brevemente en que tras el ideal platónico de una vida sencilla y sobria hay un supuesto importante sobre la naturaleza humana, a saber, el de que las necesidades reales del género son pocas y simples. Y también en la idea, vinculada a ese supuesto, de que los deseos y ambiciones que van más allá de ellas son una especie de enfermedad y perversión del alma.⁴⁴

⁴⁴ Como recuerdan G. BOAS y A. O. LOVEJOY («Plato and Primitivism», en *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, p. 156).

Para ver este punto del pensamiento platónico podemos repasar la clasificación de los deseos que ofrece la *República*. Según ésta, los deseos se dividen en tres categorías: deseos y placeres necesarios, innecesarios e ilícitos. «Se llamaría justamente necesarios», explica Sócrates, «a aquellos de que no podemos prescindir, y a cuantos al satisfacerlos nos aprovechan» (*Resp.* 558 d–e), «porque a estas dos clases de objetos es forzoso que aspire nuestra naturaleza» (558 e). En cuanto a los segundos se refiere, son «aquellos de que puede uno librarse si empieza a procurarlo desde joven, y que, además, a la persona en que se dan no le hacen ningún bien, sino a veces lo contrario» (559 a). Tomemos un caso de unos y otros para tener una idea general de ellos. De la primera clase puede referirse «el deseo de comer alimento y companaje en la medida indispensable para la salud y el bienestar» (559 a–b). El deseo de alimento es necesario por dos razones: «porque aprovecha y porque es capaz de poner fin a la vida [si no se atiende a él]» (559 b); y el de companaje lo es «en el grado en que resulte de algún provecho para el bienestar corporal» (*ibid.*). «El deseo que va más allá que éstos, el de manjares de otra índole que los citados, deseo que puede extinguirse en los más de los hombres cuando ha sido reprimido y educado en la juventud, y que es nocivo para el cuerpo y nocivo para el alma en lo que toca a la cordura y templanza» (*ibid.*), puede valer como ejemplo de un deseo de la segunda clase. Los deseos de esta última clase pueden llamarse dispendiosos, y los de la primera, productivos (559 c). En lo que toca a los terceros, son aquellos placeres y deseos innecesarios que son contra ley (*παράνομοι*) (571 b). Se trata de «los que surgen en el sueño» (571 c),

cuando duerme la parte del alma razonable, tranquila y buena rectora de lo demás y salta lo feroz y salvaje de ella, ahíto de manjares o de vino, y, expulsando al sueño, trata de abrirse camino y saciar sus propios instintos. Bien sabes que en tal estado se atreve a todo, como liberado y desatado de toda vergüenza y sensatez, y no se retrae en su imaginación del intento de cohabitar con su propia madre o con cualquier otro ser, humano, divino o bestial, de mancharse en sangre de quien sea, de comer sin reparo el alimento que sea; en una palabra, no hay disparate ni ignominia que se deje atrás. (571 c–d.)

Esta «especie de deseos temible, salvaje y contra ley» (572 b) que se hace evidente en los sueños se da en todos los hombres, incluso en aquellos que parecen mesurados. Los deseos necesarios deben —esta es la enseñanza platónica— limitarse hasta donde sea posible, los no necesarios deben evitarse y los innecesarios antinaturales y monstruosos deben ser «reprimidos por las leyes y los deseos mejores con ayuda de la razón» (571 b).

3.3.8. De «una ciudad de cerdos» a «una ciudad de lujo»

Volvamos ahora al punto en el que nos quedamos en la descripción de la ciudad primitiva de la *República* y concluyamos el asunto. Antes de que Sócrates pueda continuar con la búsqueda de la justicia, el bodegón primitivo que ha pintado provoca en Glaucón «el exabrupto usual del antiprimitivismo de todas las épocas»:⁴⁵ «Y si estuvieras organizando», exclama, «¡oh Sócrates!, una ciudad de cerdos, ¿con qué otros alimentos los cebarías sino con estos mismos?» (372 d). Y es que la forma de vida que plantea carece de las comodidades y refinamientos de la vida entre algodones que llevan jóvenes aristócratas como Glaucón. Por su parte, Sócrates, lejos de negar que se trate de una vida miserable, reacciona más bien bailándole el agua a Glaucón. Puesto que lo que él desea es investigar no «el origen de una ciudad, sino el de una ciudad de lujo» (372 e), se seguirá por ese camino:

Quizá no esté mal eso. Pues examinando una tal ciudad puede ser que lleguemos a comprender bien de qué modo nacen justicia e injusticia en las ciudades. Con todo, yo creo que la verdadera ciudad es la que acabamos de describir: una ciudad sana, por así decirlo. Pero, si queréis, contemplemos también otra ciudad atacada de una infección (φλεγμαινουσάν πόλιν); nada hay que nos lo impida. (*Ibid.*)

De este modo, queda en el aire si «una ciudad sana» contiene en sí misma el germen de su degeneración, es decir, si Platón ve el alejamiento del hombre respecto de un estadio cultural primitivo como algo inevitable. Es probable que la respuesta sea afirmativa, en la medida en la que una sociedad primitiva es *una sociedad en la que el deseo no sigue a la razón*, ya que, para que así fuera, se requeriría que la razón fuera cultivada y el deseo disciplinado por medio de una rigurosa formación moral e intelectual de la que aquélla carece. Sea de ello lo que fuere, lo que parece fuera de toda duda es que, si esta deriva hacia «una ciudad de lujo» resulta inevitable, se trata a ojos de Platón de un destino ciertamente *desgraciado y terrible*. Y es que la ciudad se convierte en un régimen infectado y lleno de humores. Lejos de contentarse con una alimentación y un género de vida sencillos, las familias acomodadas exigen *la satisfacción de toda clase de deseos innecesarios*, lo que provoca la proliferación de enfermedades.⁴⁶ Además, este nuevo

⁴⁵ G. BOAS and A. O. LOVEJOY, «Plato and Primitivism», en *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*, p. 155.

⁴⁶ «Importarán lechos, mesas, mobiliario de toda especie, manjares, perfumes, sahumeros, cortesanas, golosinas, y todo ello de muchas clases distintas. Entonces ya no se contará entre las cosas necesarias solamente lo que antes enumerábamos: la habitación, el vestido y el calzado; sino que habrá que dedicarse a

género de vida acaba con la *autosuficiencia* de la comunidad primitiva. El país ya no basta para sustentar a sus habitantes y se hace preciso «recortar en nuestro provecho el territorio vecino, si queremos tener suficientes pastos y tierra cultivable, y harán ellos lo mismo con el nuestro si, *traspasando los límites de lo necesario*, se abandonan también a un deseo de ilimitada adquisición de riquezas» (373 d). Y, de este modo, se dinamita la paz que imperaba en el anterior modo de vida. El origen de la guerra está, en efecto, en la codicia o «aquello de lo cual nacen las mayores catástrofes públicas y privadas que recaen sobre las ciudades».⁴⁷ Esto significa, además, que «será preciso ... hacer la ciudad todavía mayor, pero no un poco mayor, sino tal que pueda dar cabida a todo un ejército capaz de salir a campaña para combatir contra los invasores en defensa de cuanto poseen y de aquellos a que hace poco nos referíamos» (373 e–374 a). La creación de un ejército profesional se ve como una consecuencia lógica del principio anteriormente convenido de unicidad de profesión o personalidad para cada ciudadano, tanto más necesario cuanto que se trata de cosas de «la máxima importancia» (374 c), como son las de la guerra.

A partir de este momento la propuesta primitivista cae en el olvido: no se la vuelve a mencionar en el resto de la obra, excepto en una ocasión en la que Platón recuerda que la ciudad y el hombre primitivos le resultan más hermosos que el Estado y el hombre ideales finalmente trazados en el diálogo (543 c–544 a). Con todo, en el género de vida de auxiliares y filósofos sobrevive, como hemos apuntado anteriormente, mucho de esa imaginaria vida primitiva que quiere ser sencilla y estar satisfecha con su suerte y que tanto maravillaba a Platón.

la pintura y el bordado, y será preciso procurarse oro, marfil y todos los materiales semejantes. ... Entonces hay que volver a agrandar la ciudad. Porque aquélla, que era la sana, ya no nos basta; será necesario que aumente en extensión y adquiera nuevos habitantes, que ya no estarán allí para desempeñar oficios indispensables; por ejemplo, cazadores de todas clases y una pléthora de imitadores, aplicados unos a la reproducción de colores y formas y cultivadores otros de la música, esto es, poetas y sus auxiliares, tales como rapsodos, actores, danzantes y empresarios. También habrá fabricantes de artículos de toda índole, particularmente de aquellos que se relacionan con el tocado femenino. Precisaremos también de más servidores. ¿O no crees que hagan falta preceptores, nodrizas, ayas, camareras, peluqueros, cocineros y maestros de cocina? Y también necesitaremos porquerizos. Éstos no los teníamos en la primera ciudad, porque en ella no hacían ninguna falta, pero en ésta también serán necesarios. Y asimismo requeriremos grandes cantidades de animales de todas clases, si es que la gente se los ha de comer. ... Con ese régimen de vida, ¿tendremos, pues, mucha más necesidad de médicos que antes? —Mucha más» (*Resp.* 373 a–d).

⁴⁷ *Resp.* 373 e. «Es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras» (*Phaed.* 66 c). «La concupiscencia que domina al alma embrutecida por los deseos» (*Leg.* 870 a), y que «se da principalmente cuando les entra a la mayoría de los hombres el más frecuente e intenso de los afanes, aquella magia de las riquezas que engendra por naturaleza y por una lamentable educación mil ansias de poseer sin saciedad y sin término» (*ibid.*), es «el primero y principal origen de los mayores procesos por homicidio voluntario» (870 c).

3.4. BIEN Y EDUCACIÓN PRIMARIA

Todo nos navegará viento en popa mientras los jóvenes sean o hayan sido bien educados.

PLATÓN *Leg.* 813 d.

3.4.1. *Introducción*

Con la selección y formación del estamento militar, siguiente argumento en el hilo del diálogo, llegamos a un nuevo punto de interés para nuestro tema. Por varias razones. En primer lugar, porque la educación es, en palabras de Platón, «el primero de los más hermosos bienes» (*Leg.* 644 b) y, por tanto, debe contar como una instancia del Bien. En segundo lugar, porque la educación pensada para los auxiliares, como los llama él, es la primera base del más alto cultivo del espíritu y sus capacidades enfocado al saber de la Forma del Bien y pensado exclusivamente para el grupo superior de los filósofos. Y, en tercer lugar, porque el análisis de esta temática nos permitirá, a la par que avanzamos en la arqueología de la justicia, extraer de ella algunas nociones centrales de la ética y de la estética de Platón e incluso dejar traslucir algo de su teología. Ahora nos centraremos en la primera educación, la que se da a algunos niños y jóvenes, reservando para un apartado posterior el examen de la relación entre la formación más elevada y la Forma del Bien, de la que se trata en el libro séptimo.

3.4.2. *Valor supremo de la educación*

Lo primero que deseamos hacer en este punto es destacar la enorme trascendencia que tiene la educación para Platón. De hecho, la educación es para él *lo más serio que hay* y aquello que decide —sumado a una política económica comunista— si el hombre y el Estado en su conjunto pueden acercarse a lo que condensa en la expresión «lo justo, lo bello y lo bueno». Es probable que Platón sea el pensador que mayor importancia ha concedido a la educación. Y, aunque puedan repudiarse algunos de los fines políticos con los que la pervierte, su seriedad y su admirable e infatigable interés, expresados a lo largo de muchas reflexiones, por la formación integral de la niñez, de la juventud y de las demás edades del hombre constituyen para nosotros uno de los aspectos más instructivos y valiosos de su filosofía.

Dada la centralidad de la educación, Platón es un firme defensor de la idea de que *la educación no puede ni debe dejarse en manos privadas*. Bien lejos de ello —sólo «las

ciudades regidas al azar» (635 e) se desentenderían de una labor tan absolutamente vital para la suerte del género humano—, *la educación ha de ser tenida por la tarea por antonomasia del Estado y ha de recaer en manos de los filósofos*, es decir, las personas más autorizadas intelectual y moralmente y las principales veladoras del Bien *común*. Las *Leyes* prolongan este empeño en la figura del «magistrado encargado de toda la educación de las hembras y los varones» (765 d), que es el tipo humano más influyente y determinante en la vida del Estado platónico:

Esta magistratura es con mucho la más importante de los más altos cargos que haya en la ciudad. En efecto, en todo ser es el primer crecimiento el que, si comienza bien, resulta más capaz de dar un adecuado remate a la excelencia de la naturaleza del propio ser, y ello tanto si se trata de plantas como de animales domesticados o salvajes como de hombres. ... Y, puesto que lo primero por lo que hay que comenzar es que sea escogido como es debido quien haya de ocuparse de ellos [de los niños], será necesario que aquél [se refiere al legislador que propone al ministro de educación] haga todo cuanto esté en su mano para establecer e imponer como encargado de ellos a aquel de entre los ciudadanos que sea el mejor en todos los aspectos. (765 e–766 b.)

Los principales instrumentos por medio de los cuales el Estado ejerce esta tarea son dos: un determinado ordenamiento jurídico y una escuela pública, gratuita, obligatoria y la misma para todos los educandos y educandas. El fin último de esta institución es crear y amparar «el amor y el espíritu de comunidad en la ciudad» (697 c–d), crear y garantizar la pervivencia de la unión entre los ciudadanos, entendiendo por «unidad» algo muy concreto y preciso que veremos más adelante.

3.4.3. Educación y naturaleza

En un examen como el de la educación es un punto de partida obligado el recalcar que la perspectiva platónica sobre la educación es una perspectiva fuertemente *naturalista*. Se trata de un punto de vista perfectamente concorde con una visión de la cultura connatural al pensamiento griego en general.

La educación —la cultura en general— viene a la vez exigida y posibilitada por nuestra naturaleza. A ella nos compromete nuestra debilidad natural y a ella nos abre paso la naturaleza inteligente del alma humana. Esto quiere decir que la educación y la cultura no se desarrollan nunca fuera o al margen de la naturaleza, sino de acuerdo con ella y, muchas veces, también contra ella. Y es que la educación —el cultivo de la razón, del esfuerzo, del arte— es tanto un auxilio y un mejoramiento o perfecciona-

miento como un enderezamiento o corrección de la constitución biológica del hombre, que es un *animal* que *no* está dotado de «una naturaleza excepcional» (*Resp.* 558 b).

Apuntemos también algo en relación con las posibilidades de éxito del proceso formativo del hombre, porque esto es algo que preocupa con frecuencia a Platón en aquellos textos en los que medita sobre la educación. Platón es sensible a la idea, vinculada al pesimismo antropológico y social de su filosofía, de que el resultado feliz de la educación no depende sólo de la implantación de una política económica y educativa correcta, sino también de dos factores que escapan a la acción del filósofo. Por un lado, la naturaleza de las personas, es decir, el temperamento, las inclinaciones o gustos naturales, y la capacidad de aprender con facilidad cierto tipo de cosas, retenerlas en la memoria y poner las fuerzas físicas al servicio de este objetivo (455 b–c). Por otro lado, el ambiente social en el que se crece y que se caracteriza normalmente por una fuerte corrupción moral e intelectual de cuyo efecto es muy difícil escapar (492 a–493 a). Ahora bien, pese a lo dicho, estas reservas conviven, según creemos deducir de la comparación de todos los textos platónicos pertinentes, con una honda fe en la capacidad de la educación para moldear la plasticidad de nuestra naturaleza, ennoblecerla y embellecerlo todo: «Los rectamente educados», dice con esperanza el filósofo, «vienen a ser en general hombres buenos» (*Leg.* 644 a).

3.4.4. *Finalidad de la educación*

Veamos ahora el fin que, según Platón, debe perseguir la educación. Este fin no es otro que *hacer de los niños y niñas perfectos ciudadanos*. Se educa, se afirma en las *Leyes*,

para la virtud desde la infancia, que hace al niño deseoso y apasionado de convertirse en un perfecto ciudadano, con saber suficiente para gobernar y ser gobernado en justicia.⁴⁸

El núcleo esencial de lo que significa ser «un buen ciudadano» consiste en *ejercer de forma adecuada la propia función específica que se tenga asignada en la ciudad*. Por tanto, la educación tiene por cometido el de conducir a los niños al amor de la profesión que habrán de cumplir cuando sean hombres. El encargado de su crianza

ha de intentar, por medio de los juegos, enderezar los gustos y aficiones de los niños hacia

⁴⁸ πρὸς ἀρετὴν ἐκ παίδων, ... ποιῶσαν ἐπιθυμητὴν τε καὶ ἐραστὴν τοῦ πολίτην γενέσθαι τέλειον, ἄρχειν τε καὶ ἄρχεσθαι ἐπιστάμενον μετὰ δίκης (643 e). En este lugar de las *Leyes* el filósofo desarrolla esta idea por medio de una afortunada comparación: la de la vida como teatro y el hombre como mario-neta (644 c–645 c).

el objeto a que deben llegar en su madurez. Ciertamente, decimos que lo principal de la educación es la buena disciplina que lleve, sobre todo, el alma del educando al amor de aquello en que, una vez llegado a hombre, debe perfeccionarse con la excelencia propia de la profesión. (643 c–d.)

En el caso de los auxiliares, su ocupación propia es el guerrear; en el caso del pequeño número de filósofos que puedan salir de entre ellos, el gobierno del Estado y el ocio, esto es, el cultivo del saber racional de las Ideas, del que, por lo demás, disfrutaban la mayor parte del tiempo de sus vidas. El resto de la ciudad, a saber, la inmensa mayoría de la población formada por la clase de los campesinos, artesanos y esclavos, queda excluido de la escuela como «gentes indignas de educación» (*Resp.* 496 a). Se trata, obviamente, de una propuesta inmoral e indigna de un filósofo sobre la que Platón acabaría recapacitando y que corregiría de raíz. En las *Leyes*, donde se propone un régimen político en parte democrático, todos los niños y niñas son enviados a la escuela de modo obligatorio.⁴⁹

3.4.5. *Definición de la educación*

El maestro sujeta al niño a «esa hermosísima conducción de la ley» (*Leg.* 645 a) creada por los filósofos, llevándolo a *gozar con las cosas que la ley establece como buenas y a apesadumbrarse con aquellas que ordena como malas*. En esta guía consiste la esencia y eficacia (δύναμις) de la educación:

Llamo educación a la adquisición primera de la virtud por parte de los niños: cuando el placer y el amor, el dolor y el odio se producen rectamente en sus almas sin que puedan aún razonar sobre ellos, y cuando, alcanzando ya a razonar, todo eso se armoniza con su raciocinio en reconocer la rectitud de las costumbres creadas por el hábito conveniente, esa armonía es la virtud completa. En cambio, la parte de ésta rectamente ejercitada en lo que toca a los placeres y a los dolores, de modo que desde el principio hasta el fin odian lo que deben odiar y aman lo que deben amar, es lo que, separado por el concepto, designaríamos en mi opinión rectamente dándole el nombre de educación.⁵⁰

⁴⁹ «Todo hijo de vecino, dentro de lo posible, ha de ser educado de modo obligatorio como quien pertenece más a la ciudad que a sus propios progenitores» (804 d).

⁵⁰ *Leg.* 653 b–c. «La educación», afirma Platón en otra página, «es la traída y conducción de los niños hacia el principio enunciado por la ley como recto y tenido igualmente como tal de consuno por los hombres de provecho y por los ancianos en virtud de su experiencia» (659 d). Platón diferencia cuidadosamente esta crianza de otras a las que no consiente en llamar educación: a la crianza «que se endereza a los negocios o a un determinado vigor físico o a alguna sabiduría no acompañada de razón y justicia, la tendría por artesana y servil e indigna de ser llamada educación en absoluto» (644 a).

Esta definición parte de, y se atiene a, lo que antes hemos llamado un punto de vista naturalista. Es el propio desarrollo natural del ser humano lo que determina el método que se debe seguir en la educación. Puesto que el niño aún no ha desarrollado el uso de la razón, su educación se debe centrar en un principio en *acostumbrarle a apearse* a cuanto es bueno y a *detestar* cuanto es malo, moldeando así en un primer momento lo único que puede conocer, «las primeras y tiernas sensaciones de los niños» (653 a), esto es, el placer y el dolor. Ahora bien, la educación no sólo sigue el curso de la naturaleza (en cuanto que la formación de los hábitos es «naturalmente» anterior al desarrollo intelectual y al raciocinio moral), sino que va también *contra* ese curso. Según Platón, la violencia contra las inclinaciones naturales o espontáneas del niño es un elemento en la educación de éste cuando aún no puede razonar.

Es evidente que sólo con posterioridad a esta primera y fundamental etapa de la enseñanza tiene sentido afianzarla con razonamientos persuasivos y críticas racionales y culminarla con conocimientos científicos y filosóficos. Decimos que esta primera fase de la educación es fundamental porque el éxito que pueda tener la persuasión por medio de razones y la instrucción por medio de conocimientos sustantivos en la edad madura depende grandemente de cómo se haya moldeado el carácter, del tipo de orientación que se le haya dado a la formación del carácter durante la niñez y la juventud. Además, se ha de tener en cuenta que, desde la perspectiva de Platón, si el enderezamiento del carácter ha fracasado, la formación intelectual no será de gran provecho desde un punto de vista moral y político. Volveremos sobre este punto más abajo, a propósito de unas palabras de la *República* sobre este menester.

3.4.6. Principios regulativos de la educación

3.4.6.1. Consideraciones generales

De entrada, podemos hacer las siguientes tres consideraciones generales sobre la educación propuesta por Platón. En su proyecto educativo el filósofo ateniense acoge la música tradicional griega, esa música que «largos siglos nos han transmitido» (*Resp.* 376 e), pero trata de revisar y reformar con todo celo muchos de sus aspectos. En la nueva regulación que quiere para la educación tradicional griega hay algo que resulta dominante y es que los valores estéticos y los valores éticos resultan prácticamente indiscernibles. Se trata de algo muy característico de su forma de pensar y de la cultura griega en general.

Por último, hemos de decir que su regulación de la *παιδεία* reposa en tres principios generales que son los siguientes: uno es el de que la educación ha de orientarse a la paz y la concordia entre los ciudadanos; otro es el de que la educación ha de constreñir a llevar una vida ordenada y extremadamente austera; y otro es el de que la educación ha de encaminarse asimismo a la protección ciega e incondicional de la vida de la ciudad como un todo. Todos ellos descansan a su vez en otro principio más básico aún en esta filosofía y sinónimo en ella del Bien para el hombre y para el Estado, a saber, el de que *todo en la vida del individuo y de la ciudad debe dirigirse a crear y conservar su unidad indisoluble*.

En relación con el primero de los principios regulativos de la pedagogía platónica cabe recordar que el filósofo lo presenta expresamente, en el libro primero de las *Leyes*, como una alternativa opuesta a la concepción cretense y espartana de la educación. En las ciudades de Creta y Lacedemonia todo se ordena a la guerra, pues el conjunto de sus instituciones legales (públicas y privadas) están dispuestas en la idea de que «lo que la mayoría de las gentes llaman paz no es más que un nombre y, en realidad, hay por naturaleza una guerra perpetua y no declarada de cada ciudad contra todas las demás» (*Leg.* 626 a). Lo mismo cabe decir, remontando la idea hasta su principio, respecto de cada uno de los individuos: «Todos los hombres son pública o privadamente enemigos de todos los demás, y cada uno también enemigo de sí mismo» (626 d). Por el contrario, para Platón el Bien supremo y fin último de la constitución no es la guerra ni la sedición —que son enfermedades que nunca deberían existir—, sino «la paz recíproca acompañada de la buena concordia» (628 c). Siendo ello así, el sistema educativo no puede sino estar encaminado a hacer posible la paz y la amistad entre los hombres.

3.4.6.2. *Aplicación de los principios generales de la música y de la gimnasia*

3.4.6.2.1. *Preámbulo*

Pasemos ahora a rastrear estas consideraciones generales en el detalle de la *República*. Una educación completa de la persona consta de tres elementos: el cuidado del cuerpo por medio de la gimnasia; la formación del carácter gracias al enderezamiento y refinamiento del sentimiento moral (ético y estético) creados por los hábitos musicales; y el cultivo de la razón a través de una rigurosa instrucción intelectual a base de ciencias matemáticas y de filosofía. Como dijimos anteriormente, aquí nos centraremos en el

primer estadio de la educación —es el único por el que pasan los auxiliares—, esto es, el referido al cuidado del cuerpo y del alma encaminado a la formación del carácter, aplazando para otro lugar la educación de la razón, de la que gozan únicamente los filósofos.

3.4.6.2.2. *Música*

El ciclo educativo comienza por la música, entendiendo por tal no sólo la música propiamente dicha, sino también el aprender a leer y escribir y el estudio posterior de los autores clásicos.⁵¹ Hay una razón de peso para comenzar por la música y tiene que ver tanto con las bondades de esta disciplina como con el curso natural de la educación. La primacía de la educación musical responde, dice Sócrates,

a que nada hay más apto que el ritmo y la armonía para introducirse en lo más recóndito del alma y aferrarse tenazmente allí, aportando consigo la gracia y dotando de ella a la persona rectamente educada, pero no a quien no lo esté. ... La persona debidamente educada en este aspecto ... sabrá alabar lo bueno, recibirlo con gozo y, acogiéndolo en su alma, nutrirse de ello y hacerse un hombre bello y bueno; rechazará, también con motivos, y odiará lo feo *ya desde niño, antes aún de ser capaz de razonar*; y, así, cuando le llegue la razón, la persona así educada la verá venir con más alegría que nadie, reconociéndola como algo familiar. (*Resp.* 401d–402a.)

3.4.6.2.2.1. *Examen del tema (ἄ λεκτέον) de las composiciones*

3.4.6.2.2.1.1. *Inspección y censura de la enseñanza por medio de fábulas*

Lo primero que se cuenta a los niños son las fábulas, «ficticias por lo regular, aunque haya en ellas algo de verdad» (377 a), que vehiculan los valores que los filósofos quieren imbuir en los más pequeños. «El principio es», dice Platón, «lo más importante en toda obra, sobre todo cuando se trata de criaturas jóvenes y tiernas» (377 a–b), «pues se hallan», prosigue, «en la época en la que se dejan moldear más fácilmente y admiten cualquier impresión que se quiera dejar grabada en ellas».⁵² Por esta razón, y también porque *un Estado no puede permitirse que sus ciudadanos reciban una enseñanza opuesta a los valores en los que se basan las leyes*, que los niños, tal y como lo expresa Sócrates, «den cabida en su espíritu a ideas generalmente opuestas a las que creemos

⁵¹ H.-I. MARROU, *Historia de la educación en la Antigüedad* (trad. de Y. Barja de Quiroga. Madrid: Akal, 2004), p. 100.

⁵² *Resp.* 377b. Durante los tres primeros años de vida de los seres humanos «es cuando, con la costumbre, se arraiga más enteramente en todos el carácter en su totalidad» (*Leg.* 792e).

necesario que tengan inculcadas al llegar a mayores» (377 b), Platón cree necesaria la inspección y censura de la educación infantil.⁵³

El principio general contra el que no puede chocar ninguna de las enseñanzas y creaciones artísticas particulares —un principio que a Platón se le muestra, exclama, «más evidente que el hecho de que Creta es una isla» (*Leg.* 662 b)— es el mismo de siempre y coincide con la tesis fundamental de la *República*: todo lo que se diga y haga en la ciudad habrá de ser coherente con la idea de que el hombre justo es feliz y dichoso mientras que el hombre injusto es infeliz y desgraciado. Por último, conviene tener en cuenta que las críticas de Platón hacia la educación infantil de su tiempo nacían, fundamentalmente, de dos motivos perfectamente fundados. Por un lado, de su sensibilidad hacia la influencia moral de los poetas y, muy en especial, de Homero sobre los niños y los jóvenes.⁵⁴ Y, de otro, de su absoluto rechazo del irracionalismo, en cualesquiera de sus muchas y variadas formas, que era el pan de cada día en la vida pública y privada de la Hélade de su tiempo.⁵⁵

3.4.6.2.2.1.2. Purga de lo irracional en el tema de las composiciones

3.4.6.2.2.1.2.1. Preámbulo

Al hilo de una serie de relatos y escenas tradicionales que va purgando, Platón muestra en adelante las líneas generales que, en su opinión, deben seguir los poetas en sus mitos. Su repaso arrojará luz sobre algunas de sus ideas sobre lo bueno.

3.4.6.2.2.1.2.2. Censura de la poesía tradicional griega en favor de valores socrático-platónicos

La poesía religiosa, dice Sócrates, «da con palabras una falsa imagen de la naturaleza de

⁵³ Nos basamos en *Resp.* 377 b–c y en el importante pasaje de *Resp.* 424 d–425 a. En este punto de su temario para «la educación y juego musical» (*Leg.* 656 c) el filósofo se inspira en la censura tal y como se practicaba en Egipto, país por el que sentía una fuerte atracción a este respecto (656 c–657 b y 798 e–799 b).

⁵⁴ El viejo Homero «es la leche materna con la que el pueblo griego se ha nutrido y criado. Homero es el elemento en el que el mundo griego vive, como el hombre en el aire» (G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal* [trad. de J. Gaos. Madrid: Alianza, 2004], p. 400). Platón amplía la crítica del «primer maestro y guía» (*Resp.* 595 c) de los autores trágicos, por el que siente desde niño, confiesa, «un cierto cariño y reverencia» (595 b), en el contexto de la crítica de la poesía en la primera parte del libro décimo de la *República*, arrojando como conclusión que el poeta no tiene autoridad alguna sobre el gobierno de los asuntos humanos ni públicos ni privados.

⁵⁵ La condena del irracionalismo es de nuevo la idea directriz de toda la crítica del arte en el último libro de la *República*. Lo verdaderamente importante es que «la pintura y, en general, todo arte imitativo hace sus trabajos a gran distancia de la verdad, y ... trata y tiene amistad con aquella parte de nosotros que se aparta de la razón, y ello sin ningún fin sano ni verdadero» (603 a–b).

dioses y héroes, como un pintor cuyo retrato no presentara la menor similitud con relación al modelo que intentara reproducir» (*Resp.* 377 e). La imagen de unos dioses que, por ejemplo, hacen violencia a sus padres o a sus hijos, o que «guerrear, se tienden asechanzas o luchan entre sí dioses contra dioses» (378 b–c). Tales historias no parecen apropiadas si se quiere que

los futuros vigilantes de la ciudad consideren que nada hay más vergonzoso que dejarse arrastrar ligeramente a mutuas disensiones. En modo alguno se les debe contar o pintar las gigantomaquias o las otras innumerables querellas de toda índole desarrolladas entre los dioses o héroes y los de su casta y familia. Al contrario, si hay modo de persuadirles de que jamás existió ciudadano alguno que se haya enemistado con otro, y de que es un crimen hacerlo así, tales y no otros deben ser los cuentos que ancianos y ancianas relaten a los niños desde que éstos nazcan; y una vez llegados los ciudadanos a la mayoría de edad, hay que ordenar a los poetas que inventen también narraciones de la misma tendencia. (378 c–d.)

En este sentido, es indiferente que las teomaquias tengan o no intención alegórica; en ambos casos deben desaparecer, «porque el niño no es capaz de discernir dónde hay alegoría y dónde no, y las impresiones recibidas a esa edad difícilmente se borran o desarraigan. Razón por la cual hay que poner ... el máximo empeño en que las primeras fábulas que escuche sean las más hábilmente dispuestas para exhortar al oyente a la virtud» (378 d–e).

En las representaciones del mundo divino los poetas y narradores habrán de atenerse a dos normas y leyes a las que Platón confiere suma importancia. Una es el axioma de que la divinidad es buena y no puede, por tanto, ser causa de mal alguno.⁵⁶ Y la otra es el axioma de que la divinidad disfruta de una perfección inalterable.⁵⁷ Platón aprovecha la ocasión que le brinda esto último para subrayar una consecuencia preciosa para su ética, la de que «el alma más esforzada e inteligente» (381 a) será «la que menos se deje afectar o alterar por cualquier influencia exterior» (*ibid.*).

El siguiente grupo de fábulas que se censura es aquel en el que se ve a héroes, que son considerados como modelos para los guardianes de la ciudad, sucumbiendo a emociones violentas tales como el miedo a la muerte, los tirones y las risas desmesuradas.⁵⁸ Las fábulas con las que se moldee el alma de los niños que «han de necesitar valor el día de mañana» (386 c) han de infundir, por el contrario, coraje, entereza, sentido de la

⁵⁶ En *Resp.* 379 b–380 c puede verse la argumentación al respecto.

⁵⁷ *Resp.* 380 d–383 b. A la altura de *Resp.* 383 c hay una mención del ideal de la *imitatio dei*.

⁵⁸ La risa desmedida, como el silencio desmedido, era considerada por los antiguos como un signo de locura.

vergüenza, respeto por uno mismo, aprecio por la veracidad, autodominio y estima por el carácter insobornable y desprendido respecto a las riquezas. Los guardianes habrán de preferir, dice Platón, la muerte en las batallas a la derrota y servidumbre.⁵⁹ Además, será menester que en la desgracia se abstengan en lo posible de todo llanto, gemido y sollozo. El hombre bueno (ὁ ἐπιεικῆς ἀνὴρ), agrega,

es quien mejor reúne en sí mismo todo lo necesario para vivir bien y ... se distingue de los otros mortales por ser quien menos necesita de los demás.⁶⁰

«Por tanto», concluye, «para él será menos dolorosa que para nadie la pérdida de un hijo, un hermano, una fortuna o cualquier otra cosa semejante. ... Y también será quien menos se lamenta, y quien más fácilmente se resigna cuando le ocurra una desgracia semejante».⁶¹

Este importante punto de la ética platónica es común a todas las escuelas griegas de filosofía moral que hacen de Sócrates el maestro en el arte de vivir. En efecto, pese a lo diferentes que son estas escuelas, todas ellas coinciden en que *la esencia del bien radica en la autosuficiencia e independencia del individuo, en el autocontrol y la liberación de todas las dependencias que pudieran poner en peligro la libertad del individuo*.⁶² En el uso que hace del término τὸ ἀγαθόν, la filosofía de Platón conserva este sentido legado por Sócrates.⁶³ Y el tipo de consuelo del alma que ofrece se basa en el modo de pensar y de sentir humano que acepta y afronta las desgracias de la vida con una sublime resignación. Lo más correcto, dice Platón, que puede hacerse en los infortunios de la vida es «guardar lo más posible la tranquilidad en los azares y no afligirse, ya que no está claro lo que hay de bueno o de malo en tales cosas; que tampoco adelanta nada el que las lleva mal, que nada humano hay digno de gran afán y que lo que en tales situaciones

⁵⁹ *Resp.* 386 b. Los hombres, dice otra frase de Platón, deben «ser libres y temer más la esclavitud que la muerte» (387 b). En *Leg.* 943 a–945 b pueden consultarse las leyes que propone para la vida militar y las penas impuestas al prófugo, al desertor y a quien abandona o pierde de manera espontánea las armas en el combate. Sobre esto último puede verse también *Resp.* 468 a.

⁶⁰ μάλιστα αὐτὸς αὐτῷ αὐτάρκειας πρὸς τὸ εὖ ζῆν καὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἥκιστα ἐτέρου προσδεῖται (387 d–e).

⁶¹ *Resp.* 387 e. En relación con este punto puede verse *Leg.* 792 a–b. En *Leg.* 947 b se prohíben las lamentaciones y gemidos en los funerales de los inspectores encargados de la rendición de cuentas de los magistrados; y en *Leg.* 960 a, en los entierros comunes.

⁶² Piénsese, por ejemplo, en el carácter del cínico ideal, Diógenes, que no necesitaba ni quería nada de los demás hombres, o en las célebres ataraxia de los epicúreos y apatía de los estoicos.

⁶³ Sobre el origen socrático de esta definición de lo bueno recordaremos, por ejemplo, que con ocasión de la discusión de la hipótesis de que la amistad es posible únicamente entre buenos, Sócrates les sugiere a Lisis y a otros muchachos presentes en la palestra del sofista Micco que el bueno (ἀγαθός), en cuanto que bueno, se basta a sí mismo, y que el que se basta a sí mismo no necesita de nadie en su suficiencia, por lo cual resulta que el bueno no se vincula ni ama a nadie (*Lys.* 215 a–b).

debe venir más prontamente en nuestra ayuda queda impedido por el mismo dolor». ⁶⁴ Sócrates se refiere «a la reflexión ... acerca de lo ocurrido y al colocar nuestros asuntos, como en el juego de dados, en relación con la suerte que nos ha caído, conforme la razón nos convenza de que ha de ser mejor, y no hacer como los niños, que, cuando son golpeados, se cogen la parte dolorida y pierden el tiempo gritando, sino acostumbrar al alma a tornarse lo antes posible a su curación y al enderezamiento de lo caído y enfermo, suprimiendo con el remedio sus plañidos» (604 c–d). Además, concluye Sócrates, «lo que nos lleva al recuerdo de la desgracia y a las lamentaciones, sin saciarse nunca de ellas, ¿no diremos que es irracional y perezoso y allegado de la cobardía?». ⁶⁵

Este ideal de autosuficiencia e impasibilidad es un componente esencial de la representación que se hace Platón de «la más hermosa y excelente vida» (*Leg.* 817 b). Pero el filósofo argumenta, además, que esta disposición del alma no sólo es la mejor de todas en cuanto a belleza, rectitud, pudor, respeto por uno mismo, buena reputación, etcétera, sino también desde el punto de vista de un cálculo hedonista más apegado a la natural debilidad humana: esta forma de vida, que es la propia de un dios (792 d), es la mejor «también porque, si quiere uno gustar de ella y no rehuirla desde joven como un fugitivo, también entonces resulta superior en aquello que todos buscamos, en el gozar más y sufrir menos a lo largo de la vida entera». ⁶⁶

Retomando el orden que llevábamos en la exposición, señalaremos, por último, el celo de Platón en asentar la idea de que el niño debe ser educado, desde el mismo nacimiento o incluso antes, en *una austeridad dórica que favorezca su futura autodisciplina y autodomínio*. Siguiendo el sentido tradicional del término en la lengua griega, la templanza (σωφροσύνη) se define como obediencia al gobierno político y como mando de uno mismo, en cambio, sobre los propios apetitos de comida, bebida y placeres amorosos (*Resp.* 389 d–e). En la ciudad que se diseña se permitirán las narraciones que respeten y elogien este concepto y se prohibirán, por el contrario, todas aquellas que muestren en personas de calidad comportamientos insolentes o faltos de fortaleza en relación con dichos apetitos. En cuanto a la primera acepción del término se refiere, Platón piensa sin más que, para las multitudes, lo bueno es callar y obedecer a la auto-

⁶⁴ *Resp.* 604 b–c. La idea de que lo humano no merece ser tomado con demasiada seriedad se repite con frecuencia en los *Diálogos*. Por ejemplo, en *Symp.* 216 e, *Resp.* 486 a y *Leg.* 803 b–c.

⁶⁵ *Resp.* 604 d. En *Leg.* 732 c–d se vuelve sobre la necesidad de guardar la compostura tanto en la adversidad como en la dicha.

⁶⁶ *Leg.* 733 a. El punto se desarrolla en *Leg.* 733 a–734 e.

ridad política. Para ilustrar el tipo de narraciones que deben propagarse entre los que serían guardianes, cita con aprobación, en este caso sí, un par de pasajes de Homero, entre ellos aquel en el que Diomedes dice a Esténelo: «Calla y siéntate, amigo, y escucha lo que he de ordenarte».⁶⁷ El imponer entre los soldados el temor a sus jefes resulta, sin duda, indispensable en un régimen fuertemente militarizado como el que propone.⁶⁸ Y en cuanto a la segunda acepción del término se refiere, la regla ética que da la filosofía platónica —una regla que, como consecuencia del carácter «batallador» o «voluntarioso» con que concibe el ejercicio del autodomínio, parece prácticamente idéntica a uno de los cometidos que tiene en ella el valor— es la de combatir y vencer «la interior cobardía» (*Leg.* 647 c) ante los enemigos que se tienen «más cerca y se muestran más terribles» (634 b), esto es, no sólo los propios miedos y sufrimientos, sino también, y como ya apuntábamos a propósito de la valentía en el *Gorgias*, los deseos y placeres que la persona experimenta. Este refrenamiento de sí mismo, este «vencerse uno a sí mismo» (626 e), «es la primera y la mejor de todas las victorias» (*ibid.*), mientras que «el ser derrotado uno por sí mismo es el peor y más vergonzoso de los males» (*ibid.*). De esta victoria sobre los placeres, dice el ateniense, «les hablaremos desde niños en fábulas y razonamientos, y la celebraremos en canciones como la más hermosa de todas, hasta dejarlos hechizados».⁶⁹ Habremos de volver sobre la templanza más abajo, cuando

⁶⁷ *Il.* IV 412.

⁶⁸ La norma más importante en cuanto a organización militar se refiere, afirma Platón, «es que jamás haya nadie, varón ni hembra, que no esté mandado, ni nadie cuya alma esté habituada a hacer nada de por sí ni aisladamente ni en asuntos serios ni tampoco en cuestiones de juego, sino que, antes bien, tanto a lo largo de las guerras todas como durante la paz, se viva siempre mirando y siguiendo al jefe y dejándose gobernar por él hasta en lo más mínimo, como, por ejemplo, en levantarse cuando él lo mande o caminar o hacer ejercicio o lavarse o comer o despertarse de noche para las guardias o los recados o, en el momento mismo del peligro, no perseguir a nadie ni retirarse ante otro sin orden expresa del jefe; en una palabra, instruir al alma para que se acostumbre a no pensar siquiera ni a saber en modo alguno hacer nada aparte de los demás, y ello con el fin de que así la vida de todos se organice en todos los aspectos y constantemente según el mayor grado posible de concentración, coincidencia y comunidad, pues no hay ni jamás habrá nada mejor que esto ni más provechoso ni más eficaz con respecto al éxito y a la victoria guerrera. He aquí lo que, aun en tiempo de paz, hay que comenzar a practicar desde muy niños, el mandar a otros y el ser mandados por los demás; y la anarquía es algo que debe ser apartado en absoluto de la vida de los hombres todos y hasta de los animales por el hombre domesticados» (*Leg.* 942 a–d).

⁶⁹ *Leg.* 840 c. Platón se detiene a explicar que, durante los tres primeros años de vida del niño, periodo en el que no sabe manifestar lo que desea o lo que aborrece más que con llores y chillidos, deben presentarse «cosas que le inspiren la menor cantidad posible de dolor, miedo o pena» (792 b), con lo cual su alma se hará «mejor humorada y más bondadosa» (εὐθυμον μᾶλλον τε καὶ ἴλεων) (*ibid.*). Pero no se debe caer en el error de pensar que eso significa que hay que proporcionarle muchos placeres: «un proceder semejante por nuestra parte, produciéndose cada vez en los principios de la educación, sería la mayor corrupción que pueda darse» (792 c). Contra lo que se podría pensar de forma superficial, hay que decir que los muchos placeres no harán mejor al niño ni que quede libre de penas, «y, si no fuera a parecer que bromeo» —abunda Platón—, «yo diría que, aun con respecto a las que hayan concebido en su vientre,

consideremos con meticulosidad la concepción de la virtud total del hombre, esto es, como es sabido, no sólo la temperancia —que aislada de los otros bienes del alma tiene para Platón un valor no demasiado digno de tenerse en cuenta—, sino la *unidad* que forman la razón, la templanza, la justicia y el valor.⁷⁰

3.4.6.2.2.2. Examen de la forma (ὡς λεκτέον) de las composiciones

3.4.6.2.2.2.1. Preámbulo

A continuación Platón pasa a examinar la forma en la que deben desarrollarse los temas de las fábulas y poesías y, como era previsible, también en sus observaciones al respecto se reflejan algunas de sus ideas sobre lo bueno y lo bello. El principio más significativo que opera en este punto de su teoría de la educación es el de que «la bella dicción, armonía, gracia y eurritmia no son sino consecuencia de la sencillez (εὐήθεια) del carácter» (*Resp.* 400 d–e) del hombre virtuoso. Estas cualidades espirituales hermanas son «reflejos» del carácter sensato y bondadoso, mientras que sus carencias «están íntimamente ligadas con la maldad en palabras y modo de ser» (401 a).

3.4.6.2.2.2.2. Purga de lo irracional en la forma de las composiciones

Sócrates comienza por oponer el estilo dramático o mimético al narrativo. Toca también el estilo que es una mezcla de ambos sistemas. En el primero entran la tragedia y la comedia; en el segundo, los ditirambos; y en el tercero, las epopeyas y otras poesías. El asunto planteado es el de si es preciso prohibir alguno de esos estilos o si, dicho de otro modo, va a admitirse o no el cultivo de la tragedia y de la comedia en la ciudad.

Dos ideas orientan la argumentación. Por un lado, el principio, esencial para la vida del Estado proyectado, según el cual «cada uno puede practicar bien un solo oficio, pero no muchos» (394 e). Y, por otro, una concepción de la μίμησις según la cual, «cuando se practica durante mucho tiempo y desde la niñez, la imitación se infiltra en el cuerpo, en la voz y en el modo de ser, y transforma el carácter alterando su naturaleza» (395 d). Enlazando ambas ideas, pronto se deduce que los guardianes no pueden ni hacer ni

es menester preocuparse para que, durante ese año, la embarazada, en mayor grado que ninguna de las demás mujeres, se abstenga de placeres frecuentes e inmoderados ni tampoco sufra dolores tales, sino que viva en ese tiempo con arreglo a lo que es suave, apacible y tranquilo. ... Es menester que todos rehu-yamos la vida del dolor y el placer inmoderados y cortemos siempre por el camino de en medio» (792 e–793 a).

⁷⁰ Recordaremos, por otra parte, que en *Leg.* 710 a Platón distingue la templanza natural, que es un rasgo que se posee o no de nacimiento, de la templanza verdaderamente valiosa, la templanza como virtud adquirida.

imitar nada más que aquello que tienda al fin que están llamados a cumplir, ser «artesanos muy eficaces de la libertad del Estado» (395 c). Los que serán soldados deberían empezar a imitar desde niños «caracteres valerosos, sensatos, piadosos, magnánimos y otros semejantes; pero las acciones innobles no deben ni cometerlas ni emplear su habilidad en remedarlas, como tampoco ninguna otra cosa vergonzosa, no sea que empiecen por imitar y terminen por serlo en realidad» (395 c–d).

Platón se queda con la *sencillez* del estilo narrativo, con lo que considera «la imitación pura de lo bueno» (397 d), frente a la clase de dicción de la tragedia y de la comedia, que condena, ya «que, por reunir en sí variaciones de las más diversas especies, necesita, para ser empleada con propiedad, de toda clase de armonías y ritmos» (397 c), lo cual no se adecúa al hecho de que «entre nosotros no existen hombres que puedan actuar como dos ni como muchos, ya que cada cual se dedica a una sola cosa» (397 e).

En conformidad con lo dicho, Platón propone «una purificación» del carácter del canto y la melodía propio de lo que anteriormente, cuando se investigaba el origen de la ciudad, llamó «una ciudad de lujo» (372 e). Como ideas más señaladas al respecto aparecen la ya apuntada de que la música ejerce una honda influencia sobre la forma de ser y la de que la complejidad y la gran diversidad musical tienen un efecto dañino sobre el carácter, porque engendran licencia. En este sentido, censura las armonías lastimeras (lidia mixta y lidia tensa) y las muelles y convivales u orgiásticas (jonía laxa y lidia laxa), reservando para su escuela las armonías «de carácter severamente educativo» (doria y frigia) y adecuadas para imitar las ideas del valor ante la adversidad, la sensatez, la moderación, la modestia y la satisfacción con el destino.⁷¹ Esta purga hace forzoso a su vez que se retiren «lo panarmónico» (399 c) (se trata quizá de un tipo de instrumento musical) y todos los instrumentos policordes y poliarmónicos, que son aptos para interpretar melodías y cantos sensuales y voluptuosos. En concreto, se menciona como censurable la flauta de Marsias, y como admisibles, la lira y la cítara de Apolo para la ciudad y una especie de zampoña para la vida en el campo.

En fin, los jóvenes pueden buscar la armonía y la gracia que necesitan asimilar en la contemplación de las obras de las artes y de las artesanías, así como en la de «la disposi-

⁷¹ Las palabras entre comillas son de los traductores J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano (PLATÓN, *República*, vol. II, p. 26, n. 2). En las *Leyes* Platón define la armonía como el orden (τάξις) del movimiento de la voz formado por la combinación de sonidos agudos y graves. El hombre es el único animal que participa de este sentimiento (664 e–665 a, 653 e–654 a y 672 c–d). En *Leg.* 800 d puede leerse de nuevo su rechazo de la música plañidera.

ción natural de los cuerpos vivos y de las plantas» (401 a). De esta manera, Platón considera que la inspección política ha de extenderse también sobre la pintura, la escultura y la arquitectura. En estas prácticas los artistas tienen prohibido copiar, según un imperativo clásico destinado a hacer fortuna en la historia del arte,

la maldad, intemperancia, vileza o fealdad en sus imitaciones de seres vivos, o en las edificaciones, o en cualquier otro objeto de su arte; y al que no sea capaz de ello no se le dejará producir entre nosotros, para que no crezcan nuestros guardianes rodeados de imágenes del vicio, alimentándose de este modo, por así decirlo, con una mala hierba que recogieran y pacieran día tras día, en pequeñas cantidades, pero tomadas éstas de muchos lugares distintos, con lo cual introducirían, sin darse plena cuenta de ello, una enorme fuente de corrupción en sus almas. Hay que buscar, en cambio, a aquellos artistas cuyas dotes naturales les guían al encuentro de todo lo bello y agraciado; de este modo, los jóvenes vivirán como en un lugar sano, donde no desperdiciarán ni uno solo de los efluvios de belleza que, procedentes de todas partes, lleguen a sus ojos y oídos, como si se los aportara de parajes saludables un aura vivificadora que les indujera insensiblemente desde su niñez a imitar, amar y obrar en sintonía con la Idea de la Belleza. (401 b–d.)

3.4.6.2.2.3. *Algunas notas sobre la censura en Platón*

Como se sabe, Platón no sólo defiende la censura sobre lo que se enseña a niños y jóvenes, sino también sobre el resto de la formación de los educandos, incluida la última etapa dedicada a la familiarización con el método dialéctico. Además, en su filosofía la inspección política se extiende a todos los órdenes de la cultura, comprendidos aquellos como el lenguaje cotidiano y las actividades propias del ámbito doméstico.

La censura se entiende como un instrumento al servicio de la conservación de la dictadura política que se teoriza y del *inmovilismo* en el que se desea mantener a la sociedad de la *República* y de las *Leyes*.⁷² En este sentido, es frecuente encontrar en los *Diálogos* condenas del prurito de novedades y de la voluntad de introducir «innovaciones contra lo prescrito» (424b) en el sistema educativo.⁷³ Estrechamente vinculadas con este

⁷² Platón cree, de forma general, que «los cambios de cualquier clase, a no ser que se produzcan en algo malo, son con mucho la cosa más peligrosa que podemos imaginar» (*Leg.* 797 d). Cf. *Leg.* 798 a–b. En *Resp.* 425 e–426 e se sugiere que la ciudad que cambia y rectifica continuamente las normas de convivencia es como una ciudad enferma que, lejos de alcanzar de forma progresiva lo más perfecto, no hace sino cortar «las cabezas de la hidra» (426 e).

⁷³ En relación, por ejemplo, con las innovaciones en la práctica del canto (una buena educación incluye saber cantar y bailar bien) dice Platón que, «con ello, todo se pone en peligro; porque no se pueden remover los modos musicales sin remover a un tiempo las más grandes leyes, como dice Damón y yo creo» (424 c). En la obra postrera del filósofo las melodías «públicas y a la vez sagradas» (*Leg.* 800 a), aquellas que son adecuadas y concordantes con «los designios del legislador» (802 c), reciben una sanción legal, quedando establecido «como dogma ... esa cosa extraña de que los cantos se nos hayan convertido en leyes» (799 e). En esta misma línea merece la pena recordar el caso, de mucho interés, del control del

punto se encuentran también las observaciones con las que Platón llama la atención sobre la urgencia de controlar las representaciones teatrales. Esto se vuelve un asunto capital para la política, tal y como Platón la concibe, desde el momento en el que artes como la tragedia y la comedia son capaces de instaurar o, por el contrario, de hacer caer regímenes políticos, gracias a la extraordinaria capacidad que tienen para congregarse a las multitudes y ejercer sobre ellas una notable influencia con sus «voces hermosas, sonoras y persuasivas» (568c), lo cual resulta inaceptable desde el punto de vista político del filósofo. «Cuanto más suben [la tragedia y la comedia]», dice rotundo, «hacia la cima de los regímenes políticos, tanto más desfallece su honor como imposibilitado de andar por falta de aliento» (568c–d).

3.4.6.2.3. *Gimnasia*

3.4.6.2.3.1. *Preámbulo*

Comentábamos más arriba que la educación comprende también la gimnasia.⁷⁴ Como no podía ser de otro modo, los ejercicios, el régimen alimenticio y, en general, la forma de vida que se van a proponer en esta parte del diálogo están en parangón con la clase de música que se ha establecido. Si ésta persigue, ante todo, hacer nacer la templanza en los jóvenes educandos, aquélla busca hacer que sus cuerpos tengan un buen aspecto y,

juego de los niños. Citamos el pasaje: «Yo afirmo que no hay nadie en ninguna ciudad que se haya dado cuenta de que los juegos en general tienen la máxima importancia para la implantación de leyes en cuanto a si serán o no estables las que se hayan implantado. En efecto, cuando esto está regulado de modo que sean siempre los mismos quienes jueguen a lo mismo en las mismas circunstancias y del mismo modo y deleitándose con los mismos juegos, esto permite que también las leyes establecidas en la vida real permanezcan intactas; pero, en cambio, cuando hay novedades e innovaciones en ello, de modo que, al producirse constantemente unos u otros cambios, los jóvenes no consideren nunca las mismas cosas como apetecibles ni tengan nada que permanezca en modo eterno como declaradamente bello o feo ni en cuanto a actitudes de sus propios cuerpos ni tampoco en cuanto a juguetes, sino que, al contrario, sea honrado con especial distinción todo joven que innove o introduzca cosas distintas de las usuales en relación con los gestos o con los colores o con todo lo que sea de índole parecida, en este caso podríamos decir, y lo diríamos con mucha razón, que no hay mayor perdición que ésta para una ciudad, pues con ello está aquél cambiando también de manera insensible los caracteres de los jóvenes y haciendo que lo antiguo sea despreciado y solamente lo nuevo apreciado por ellos. Y vuelvo a decir otra vez que no hay mayor perjuicio para cualquier ciudad que el que en ella se hable y se piense así» (797a–c). (Este mismo parecer sobre la sujeción de los juegos infantiles a ciertas normas se apuntaba ya en *Resp.* 424e–425a.) La regulación e inspección de la vida doméstica, a la que aludíamos más arriba, responde también, entre otras cosas, a este mismo propósito de dificultar todo lo posible el cambio de la sociedad; puede verse al respecto *Leg.* 790a–b. Lo mismo cabe decir del ordenamiento jurídico ideado contra la inmigración y la emigración en *Leg.* 949e ss.

⁷⁴ Platón define la gimnasia como la dirección técnica de los movimientos del cuerpo que lo encaminan a su excelencia (673a). A la vista está que los animales jóvenes no pueden estarse quietos y que más que nunca sucede así cuando se encuentran en un estado de alegría (653d–e, 657c y 664e). El origen de la gimnasia, señala Platón, está precisamente en «la costumbre natural de saltar que tiene todo ser viviente» (673c–d).

sobre todo, salud, y con ellos también fuerza.⁷⁵ Pero está claro que la finalidad última de la gimnasia no son meramente la salud y el vigor corporal, sino también el estímulo de la fiereza animal de los soldados y su preparación para guerrear y resistir en situaciones materiales y climáticas adversas.

3.4.6.2.3.2. *Ejercicios y dietas*

Los guardianes habrán de recibir en este aspecto «una educación cuidadosa a lo largo de toda su vida».⁷⁶ De los seis años en adelante los niños y las niñas tienen que ser adiestrados en la danza (bélica y pacífica) y en toda clase de ejercicios corporales relacionados con la guerra.⁷⁷ Pero Platón va más lejos y prescribe, tomando como base el modo en el que aprenden los hijos de los demás artesanos, que todos los niños crecidos sean llevados al campo de batalla para ver lo que hacen sus padres y para servir y ayudar en lo que sea preciso. Por lo demás, no deja de apuntar que el hacer que los niños, como los cachorros, prueben la sangre (537 a) tiene otra ventaja para la ciudad, a saber, que «todo ser vivo combate mejor cuando están presentes aquellos a quienes engendró» (467 a–b). Por último, se cuida de decir que, si esta práctica tiene el inconveniente de que en el combate pueden caer tanto padres como hijos y dejar a la ciudad «en la imposibilidad de reponerse» (467 b), siempre cabe llevar a los niños tan sólo a las campañas que conlleven menos riesgos y a éstas siempre montados a caballo, «a fin de

⁷⁵ En relación con esto puede recordarse que en *Leg.* 646 b se afirma que el envilecimiento del cuerpo consiste en su demacración, deformidad e impotencia (λεπτότητά τε καὶ αἰσχος καὶ ἄδυναμίαν).

⁷⁶ *Resp.* 403 c–d. Deberán comenzar con la gimnasia en la extrema niñez e incluso antes, ya en el período de gestación. «La embarazada» —escribe Platón— «debe pasear, moldeando así lo engendrado, mientras esté blando aún, como una figura de cera» (*Leg.* 789 e). Y posteriormente debe acunar y llevar encima al niño a todas partes hasta que cumpla los tres años. Con ello se pretende que los más pequeños puedan disfrutar del «mayor movimiento posible a lo largo de todo el día y toda la noche» (790 c), que puedan vivir, por así decirlo, «como quien está siempre en el mar» (*ibid.*). La recomendación responde a tres razones. Por un lado, a que el «moverse en forma no agotadora por medio de cualquier agitación o meneo» (789 d) es bueno (placentero) para la salud. Por otro lado, a que el movimiento aplicado desde fuera vence al «movimiento medroso o frenético de dentro» (791 a) que sufren frecuentemente los niños y que les hace gritar de noche y les impide conciliar el sueño, «haciendo que en el alma aparezcan la calma y la tranquilidad en vez de los penosos saltos del corazón» (*ibid.*). Por último, este tipo de ejercicio por medio del movimiento es bueno para no acostumbrarnos a sentir miedo, para que desde bien pequeños vayamos venciendo «los temores o miedos que nos salgan al paso» (791 c) y no que, al contrario, cojamos el mal hábito de convivir con los temores.

⁷⁷ «Lanzamiento de dardos y de todo lo demás, manejo de la jabalina, luchas con armadura de cualquier índole, maniobras tácticas, marchas militares y campamentos de toda clase y cuantas enseñanzas atañen a la hípica» (813 d–e). Sobre la gimnástica en las *Leyes* pueden verse también las páginas 794 c ss. y 813 a ss. Para el rechazo de la danza báquica (por «orgiástica» y «embriagada»), cf. *Leg.* 815 c–d. En relación con la caza cabe recordar que Platón concede valor únicamente a la idea de domeñar «la fuerza bravía de las fieras con la victoria de un alma esforzada» (824 a) y que, por tanto, sólo aprueba una única clase de caza, «aquella en que con caballos y con perros y con esfuerzo personal se domina a cualquier especie de cuadrúpedos cazándolos por propia mano con carreras, golpes o lanzamientos» (*ibid.*).

que, cuando sea preciso, se retiren en vuelo» (467 d), guiados por «capitanes aptos por su experiencia y edad y propios para la dirección de los niños» (*ibid.*).

Veamos ahora el régimen alimenticio prescrito. Contra lo que pudiera parecer a primera vista, este punto es de interés para un tema como el nuestro y viene a confirmar el espíritu de lo que hemos visto en el apartado anterior sobre la condena de las formas de vida corrompidas por la codicia, el derroche y los excesos. Para empezar, en la dieta de estos «atletas guerreros» (404 a) —«unos perros duros y magros» (422 d), no «unos carneros mantecosos y tiernos» (*ibid.*)—, está prohibido el consumo de alcohol; como lo está también el de una alimentación copiosa, variada y rica en carne.⁷⁸ «Una gimnástica sencilla y equilibrada» (404 b), «hermana de la música de que hace poco hablábamos» (*ibid.*), excluye, entre otras cosas, las golosinas, la cocina siracusana, «la variedad de guisos que se comen en Sicilia» (404 d), «las supuestas delicias de la pastelería ática» (*ibid.*) y —Platón lo añade aquí mismo— la prostitución. Porque *la austeridad y sencillez en el género de vida y en la alimentación produce salud en el cuerpo, del mismo modo que la simplicidad en la música infunde templanza en el alma*; y una vida y alimentación disolutas producen, en cambio, enfermedad en el cuerpo, del mismo modo que «las melodías y cantos compuestos con arreglo a toda clase de armonías y ritmos» (404 d–e) engendran licencia en el alma.

3.4.6.2.3.3. «Medicina política»

3.4.6.2.3.3.1. Preliminares

Entramos, por último, en uno de esos puntos de la filosofía de Platón que merecen la condena más rotunda y absoluta. El hilo del discurso prosigue con una serie de reflexiones sobre «la medicina política» de la escuela de Asclepio. Estas consideraciones van a volver a mostrar que el principio de que cada hombre tiene una función específica que cumplir en la vida es de un valor crucial para entender a Platón.

3.4.6.2.3.3.2. El principio de «la mejor solución»

En la sociedad de la *República* el único empleo de la medicina que cabe establecer es el que Platón califica como «la mejor solución» (410 a), y que consiste en cuidar de los ciudadanos que tengan «bien constituidos cuerpo y alma» (*ibid.*), pero dejar morir o

⁷⁸ Porque produciría somnolencia y haría la salud precaria. El sueño excesivo, dice Platón por otra parte, es incompatible con el esfuerzo por vivir y por pensar que el hombre debe proponerse en la vida (808 b–c).

matar a aquellas «personas constitucionalmente enfermizas o de costumbres desarregladas» (408 b). Esta dura medida se argumenta desde un doble punto de vista. Desde el punto de vista de la ciudad en general encuentra su sentido en la idea de que «en toda ciudad bien regida le está destinada a cada ciudadano una ocupación a que ha de dedicarse forzosamente, sin que nadie tenga tiempo para estar enfermo y cuidarse durante toda su vida» (406 c). Y desde el punto de vista de los propios individuos lo encuentra en la idea de que no vale la pena vivir muriendo continuamente en vida, por tener que estar dedicado a la enfermedad, en vez de dedicarse al trabajo que le corresponde a cada uno. O, dicho de otra manera, el sentido de la vida humana está en el ejercicio de la ocupación a la que se está destinado por naturaleza y educación, y cuando esto no se puede realizar por «deficiencias» del propio cuerpo, lo mejor para uno mismo, y para el prójimo, es que uno se muera y quede con ello libre de preocupaciones. Es posible, dice Platón, que no haya nada que se oponga tanto a la práctica de la virtud

como el excesivo cuidado del cuerpo que va más allá de la simple gimnástica, pues constituye también un impedimento para la administración de la casa, el servicio militar y el desempeño de cualquier cargo sedentario en la ciudad. —Y lo que es peor todavía, dificulta toda clase de estudios, reflexiones y meditaciones interiores, pues se teme constantemente sufrir jaquecas o vértigos y se cree hallar la causa de ellos en la filosofía; de manera que es un obstáculo para cualquier ejercicio y manifestación de la virtud, pues obliga a uno a pensar que está siempre enfermo y a atormentarse incesantemente, preocupado por su cuerpo. (407 b–c.)

Por eso las reglas de esta medicina están pensadas para su aplicación

a aquellos que, teniendo sus cuerpos sanos por naturaleza y en virtud de su régimen de vida, han contraído alguna enfermedad determinada, pero únicamente para estos seres y para los que gocen de esta constitución, a quienes, para no perjudicar a la comunidad, [el médico] deja seguir el régimen ordinario limitándose a librarles de sus males por medio de drogas y cisuras, mientras, en cambio, con respecto a las personas crónicamente minadas por males internos, no se consagra a prolongar y amargar su vida con un régimen de paulatinas evacuaciones e infusiones, de modo que el enfermo pueda engendrar descendientes que, como es natural, heredarán su constitución, sino, al contrario, considera que quien no es capaz de vivir desempeñando las funciones que le son propias no debe recibir cuidados, por ser una persona inútil tanto para sí mismo como para la sociedad. (407 c–e.)

3.4.6.2.4. *Mutua armonía entre música y gimnasia*

El sistema de educación establecido tiene por ideal de ser humano al que aspirar lo que Platón entiende por persona «armónica», o aquella en la que coinciden lo que entiende

por «una hermosa disposición espiritual y cualidades físicas del mismo tipo que res-pondan y armonicen con ella» (402 d). Para acercarse al canon elegido, el filósofo invita a combinar el ejercicio de la música y el de la gimnasia ateniéndose a una justa proporción entre ambos. La práctica exclusiva de una de esas artes o su cultivo excesivo impedirían armonizar entre sí las cualidades contrarias —mansedumbre y bravura— que deben reunir en su persona los guardianes y que darían lugar, una vez armonizadas, a su carácter civilizado y bravo a un mismo tiempo. En efecto, el dedicarse únicamente a la música haría que «lo suave» (τὸ ἡμερον) (410 e), «patrimonio del carácter filosófico» (*ibid.*) y que, bien educado, produce un carácter manso y amable, se relajara de modo excesivo en una blandura y dulzura que van más allá de lo decoroso (411 a–b). Por su parte, el ejercicio exclusivo de la gimnasia haría que la ferocidad, necesaria en una clase como la que se está pensando y que, bien educada, se convierte en valentía, aumentara más de lo debido y terminara en brutalidad y dureza.⁷⁹ Tenemos, pues, que la educación del auxiliar debe alejarse tanto de una cosa como de la otra y comprometerse a que los dos principios que rigen la gimnástica y la música —el ritmo y la gracia— «lleguen, mediante tensiones o relajaciones, al punto necesario de mutua armonía».⁸⁰

3.4.7. Addendum: enseñanza de las matemáticas en la educación primaria

A la altura del libro séptimo de la *República* Platón añade la enseñanza de las matemáticas como parte de la educación básica. En las *Leyes* esta disciplina está incorporada igualmente a la educación de los niños.⁸¹ En esta etapa las matemáticas deberán ser

⁷⁹ *Resp.* 411 d–e. El cuerpo, se dice en las *Leyes*, de cualidades positivas (como la belleza, robustez, velocidad, grandeza y salud) que exceden del término medio «hace a las almas fanfarronas y atrevidas» (728 e). En este diálogo se traza una distinción tajante entre los guerreros que reúnen toda la virtud y los mercenarios. Estos últimos «en su mayoría resultan osados, injustos y violentos y más insensatos que nadie» (630 b).

Por otra parte, no quisiéramos dejar sin recordar que en *Resp.* 411 d Platón vierte la importante reflexión de que, si el hombre no recibe educación, «al no tener acceso a ninguna clase de enseñanza o investigación, ni poder participar en ninguna discusión o ejercicio musical, aquel deseo de aprender que pudiera por acaso existir en su alma se atrofiará y quedará como sordo y ciego por falta de algo que lo excite, fomento o libere de las sensaciones impuras».

⁸⁰ *Resp.* 412 a. El sentido de la educación dual en música y gimnasia no está, como podría parecer, en el cuidado, respectivamente, del alma y del cuerpo, sino principalmente en el cuidado del alma. Esta subordinación de la gimnasia a la música responde a la importancia suprema del alma (*Charm.* 156 e–157 b, *Leg.* 731 c, 727 d–e, *Resp.* 403 d y *Men.* 88 e–89 a). Más adelante veremos que no sólo la educación del cuerpo ha de ordenarse a la educación del alma, sino que, dentro de esta última, ha de erigirse también otra jerarquía: la educación de la parte irracional ha de mirar a la educación de la parte superior, a la razón, cuyo ejercicio constituye el fin último en la naturaleza humana.

⁸¹ El filósofo confiere un gran valor a su aprendizaje: «Tanto con respecto a la administración doméstica como a la política como a todas las demás artes, no hay ni una sola disciplina educadora de niños que

enseñadas de tal manera que no se obligue a los niños a aprender por la fuerza, sino en forma de juego: «que se eduquen jugando» (537 a), dice el filósofo con un juego de palabras entre *παῖδας* y *παίζοντας*. Y ello por una razón fundamental: porque «el alma no conserva ningún conocimiento que haya penetrado en ella por la fuerza (536 e). Además, el no emplear la fuerza con los niños tiene la ventaja de que se puede «conocer mejor para qué esta dotado cada uno de ellos».⁸²

3.5. EL IDEAL DE ESTADO VIRTUOSO Y DE HOMBRE VIRTUOSO: DOS INSTANCIAS DEL BIEN

3.5.1. *Preámbulo*

Llegamos al siguiente punto que tenemos que tratar, el de la teoría política y moral de Platón desde el punto de vista de lo que podemos aprovechar de ella para entender su doctrina del principio supremo del Bien. Al respecto estamos convencidos de que el examen de la filosofía política y moral elaborada en la *República*, en el *Político* y en las *Leyes* constituye una referencia absolutamente indispensable para cubrir buena parte de la laguna que deja el hecho de que Platón sea oscuro en la descripción del contenido de la Forma del Bien allí donde sería de esperar que no lo fuera. En unos términos más concretos, lo que queremos mantener en este epígrafe es que el modelo de ordenación política y moral —y, en particular, la definición de la justicia— propuesto por Platón puede y debe ser tenido como una suerte de instancia o «develación», por así decirlo, parcial de la naturaleza intrínseca de la Forma suprema.

3.5.2. *Principios y valor supremo de la teoría política*

¿Tenemos, pues, mal mayor para una ciudad que aquello que la disgregue y haga de ella muchas en vez de una sola? ¿O bien mayor que aquello que la agrupe y aúne? —No lo tenemos.

PLATÓN *Resp.* 462 a–b.

Comencemos recordando que la filosofía política del académico depende, fundamental-

tenga tan gran influjo como la que se ocupa de los números; y lo más importante es que ella despierta al que por naturaleza está como adormilado en su ignorancia y, haciéndole capaz de aprender bien, memorioso y pronto de inteligencia, consigue que, gracias a esta arte divina, progrese hasta superar a su propia naturaleza» (*Leg.* 747b). Platón advierte, por otro lado, que la enseñanza de las matemáticas resulta eficaz y beneficiosa solamente si se imparte en una ciudad gobernada por una política económica comunista y por todas las costumbres antiliberales a cuya defensa está dedicado en buena medida el libro quinto de las *Leyes* (747b–d).

⁸² *Resp.* 537 a. En *Leg.* 819b–c puede verse a Platón describiendo varios juegos matemáticos infantiles.

mente, de tres grandes principios orientadores. El primero de ellos ya nos es familiar, puesto que se trata de la idea que inspira y da sentido a la *República* y que opera como fundamento de las *Leyes*: *sólo si se lleva una vida concorde con la virtud como un todo se puede disfrutar de una vida feliz*. En cuanto al carácter básico que tiene esta tesis socrática en la obra postrera del filósofo, basta con recordar que, como su propio autor advierte en reiteradas ocasiones a lo largo de la misma, el fin al que tiende todo lo dispuesto en su obra de legislación no es otro que promover la virtud de los ciudadanos. Y, por ello mismo, porque el gobierno político ha de tener como su cometido más alto el alentar la felicidad de los ciudadanos, y no hay otro modo de ser dichoso que llevar una vida virtuosa, el segundo principio general que guía el pensamiento político del filósofo griego, y que también nos es ya familiar, es que *la incumbencia primordial del Estado es la de civilizar y moralizar la vida de sus miembros por medio de una determinada regulación de la economía y de la educación*. Se podría decir que el Estado y la ley moralizadores de Platón vendrían a ser respecto de los ciudadanos como «un padre y ... una madre amantes y sensatos» (*Leg.* 859 a), como unos padres que desean favorecer la felicidad de sus hijos a través de sus consejos, refrenamientos y correctivos. Tanto es así que, como veremos con algunos ejemplos concretos, la enseñanza por parte del gobernante —concebido como educador y legislador— de la esencia de «lo hermoso, lo bueno y lo justo» (858 d), y de «cómo se han de practicar por los que hayan de alcanzar la dicha» (*ibid.*), penetra hasta en los detalles más pequeños y recónditos de la vida pública y privada de los individuos.

Estos dos principios dependen de un tercero que es, por su parte, el principio más básico e importante del entero pensamiento de Platón y la razón de ser de toda su obra. Nos referimos a la tesis de *la supremacía de la Razón*. La afirmación de que la inteligencia «ha de ser señora de todo» (875 d) tiene en sus escritos un triple aspecto metafísico, político y moral. La idea principal de Platón al respecto es la de que hay un orden construido por la Razón que gobierna el mundo que debe acatarse y que este orden racional es el mismo para el individuo, para la ciudad y para el universo en general.

Ciñámonos ahora a la dimensión política de esta propuesta. Según esta dimensión, la soberanía de la Razón consiste principalmente en corregir por medio del arte político —por medio de la dialéctica de la unidad y la multiplicidad, como veremos más abajo—, la escasa proporción de racionalidad que hay en la lamentable y caótica esfera de las

relaciones humanas. El fin supremo de este ejercicio es la unificación interna de la sociedad, el «atar (συνδέειν)», como dice Platón, «por todas partes» (793 c) la ciudad, reconduciendo hacia el orden y la armonía la dispersión y disgregación de los distintos elementos políticos y sociales de que aquélla se compone. Como es sabido, esta tarea recae en manos del filósofo conocedor del Bien supremo, que es, ante todo, «el gran ordenador de la ciudad» (843 e–844 a), y cuya principal misión en este sentido es doble. Por un lado, infundir la mayor unidad y civilidad posible en la vida pública y privada de la humanidad. Y, por otro, asentar las bases para la perpetuación en el tiempo de la paz y la felicidad de la ciudad en su conjunto en medio de la tormenta de «los azares y sucesos de toda clase que acaecen de mil maneras».⁸³

No es difícil ver que en la obra platónica la actividad de la facultad racional estriba, sobre todo, en *ordenar* de forma conveniente, es decir, en *ensamblar* indisolublemente y *conservar* para siempre, la organización particular de que se esté hablando en cada caso. *La bondad de algo es el producto de una cierta ordenación inteligente*. El tipo de orden y de excelencia particular de que se trate estará en función del género de cosa que sea el caso. Por ejemplo, la autosuficiencia y la completud en la naturaleza, el comunismo y la justicia en la ciudad, la virtud y la serenidad en el alma, la salud y el vigor en el cuerpo, la belleza y la armonía en la obra de arte y el carácter útil y duradero en la herramienta son diferentes excelencias producidas por diferentes órdenes. Pero lo importante para entender a Platón es retener su insistencia en que todas ellas manifiestan un cierto orden racional y en que sólo en la medida en la que lo hacen son buenas.⁸⁴

Tampoco es difícil percatarse de que en esta filosofía *no hay valor alguno que se alce por encima de la Unidad*. Casi diríamos que el insaciable deseo de unidad que acosa a la razón de los filósofos alcanza en el pensador griego los grados más altos de intensidad. No erraremos si afirmamos, por ejemplo, que no hay ni una sola medida entre todas las adoptadas en su obra para la correcta ordenación de la vida política y doméstica de los hombres que no esté pensada para crear y garantizar en última instancia «la ligazón de la ciudad» (921 c). Sin ir más lejos, la realización práctica de la Idea

⁸³ Leg. 709 a. El azar (τύχη) y la ocasión (καιρός) constituyen, junto con el dios (θεός) y el arte (τέχνη), los elementos directores de todas las cosas humanas (709 b–c). El peso que Platón concede a la idea de «un azar superior a los designios humanos» (*Ep.* VII 337 d), capaz de echarlo «todo por tierra» (*ibid.*), se pone de manifiesto especialmente en un escrito personal como la *Carta VII*.

⁸⁴ Como tan bien lo ha enseñado R. L. NETTLESHIP («Plato's Conception of Goodness and the Good», en *Philosophical Lectures and Remains*, vol. I, pp. 305–306).

misma de la justicia y el Bien común, que es la idea que impulsa la dialéctica de la *República*, es considerada como lo más beneficioso y necesario que hay para la suerte del género no por otra razón sino porque reduce a unidad los diferentes elementos orgánicos de la sociedad.

Siendo todo ello así, y a sabiendas, por lo demás, de que el filósofo identificaba la Idea de las Ideas con la Unidad, creemos que lo mejor que podemos hacer para despejar esta importante vertiente de nuestro tema es seguir el rastro de las diversas manifestaciones políticas de la Unidad que plasman los textos platónicos.⁸⁵

3.5.3. Concepción del arte político

3.5.3.1. Primeras consideraciones

Expongamos lo que entiende Platón por política. Para empezar, el autor de la *República* suscribe el principio de la escuela socrática según el cual el gobierno es cosa de estudio, algo que puede enseñarse y debe aprenderse. En esta línea cabe tener presente que la política es el saber que se venía buscando desde siempre en los diálogos juveniles. (Puesto que Platón parte del principio de que el Bien y la felicidad del individuo dependen y están condicionados por el Bien y la felicidad de la ciudad, cualquier investigación moral sobre tal o cual virtud es siempre un capítulo de una inquietud más amplia por la política.) Como pequeña muestra de ello, repasaremos de modo muy sucinto un par de casos tempranos (aparte del *Gorgias*, del que ya hemos tratado en los primeros momentos de nuestra pesquisa) que nos abocarán a la definición del *Político*.

3.5.3.1.1. Cármides

Uno de ellos es el *Cármides*, un precioso diálogo de juventud dedicado a la indagación de la esencia de la sensatez (σωφροσύνη) en el que Platón da expresión a la incertidumbre y aporía de Sócrates, que son también las suyas propias en esa época de su vida. En él se nos habla de un saber extraño, distinto de todos los otros saberes, que tiene la peculiaridad de que es el único saber que, además de serlo de los otros, lo es también de sí mismo. A la altura de la cuarta y última hipótesis propuesta en el diálogo esa rara ciencia buscada se concibe, al modo socrático, como un discernimiento de lo que se

⁸⁵ «Entre los que afirman que existen entidades inmóviles, algunos dicen que el Uno mismo es el Bien mismo, ya que piensan que la entidad de éste consiste, sobre todo, en ser Uno» (ARISTÓTELES *Met.* N 4, 1091b 13–15).

sabe y de lo que no se sabe. Aquí no es necesario que entremos en las dificultades que se exploran en el diálogo sobre si es realmente posible que exista la sensatez concebida como un saber del saber y de la ignorancia; para nuestro propósito será suficiente con que prestemos atención a lo que se dice sobre la utilidad que, dando por sentado que sea posible un saber de los límites de todo saber, nos reportaría tal consciencia.

A propósito de esto Platón sostiene que tener sensatez significaría para nosotros «un bien inmenso, como guía de la administración de la casa y de la ciudad» (*Charm.* 172 d), porque seríamos más prudentes a la hora de no intentar inmiscuirnos en funciones que no son las nuestras ni en asuntos ajenos. Además, respetaríamos más la autoridad de la persona que sabe más de nuestra profesión que nosotros y cumpliríamos con más esmero y rigor nuestra propia función específica.

Ahora bien, aunque obrar de ese modo sea obrar rectamente, cabe todavía preguntar si una sociedad formada por personas sensatas como éstas sería necesariamente feliz. La respuesta de Platón, una opinión que clasifica en la categoría del «sueño» (173 a), es que no podríamos afirmar que sería así a menos que el género humano alcanzara también «ese peculiar saber del bien y del mal» (174 c) que es el único que puede determinar si cada una de las distintas artes y ciencias tienen o no un beneficio o interés real para el género, y en su caso de cuál se trata. Es decir, que para que la humanidad pueda ser feliz, no basta con que dispongamos de un saber de los medios o instrumentos, sino también de un saber de los fines a los que debe tender una sociedad. «Lo que nos faltará» —concluye Sócrates—, «si esta ciencia nos falta, es el que todas las otras lleguen a ser buenas y provechosas» (174 c–d).

Aunque en el diálogo no se llega a discernir cuál sería el objeto preciso que delimitaría un saber de tales condiciones, ni el producto claro y distinto que podría obtenerse de él, creemos con todo que, en cierta forma, las reflexiones de Platón presagian «en sueños» parte de lo que va a sostener «en vela» sobre la ciencia del gobierno y su relación con la Forma del Bien en la *República*. Al menos en el sentido de que se trata de un saber necesario para el bienestar humano, de un saber distinto de todos los otros saberes que tiene que ver con el verdadero fin de nuestras vidas y de un saber que reviste la función de gran principio que guía y orienta los fines de todos los otros saberes y de toda la actividad de nuestra vida colectiva. No parece lejana la futura dialéctica del Bien

de la *República*. Y esto es algo que puede decirse también aplicado a un diálogo como el *Eutidemo*, que es el otro caso que deseamos ofrecer seguidamente al lector.

3.5.3.1.2. *Eutidemo*

En el *Eutidemo* Platón contrasta su manera de entender la dialéctica con una concepción erística de la dialéctica. La oposición entre una y otra gravita en torno a una idea principal: sólo la dialéctica tal y como la usa Sócrates buscaría realmente el saber de la virtud humana, mientras que la erística se agotaría en un empleo juguetón (*Euthyd.* 278 b) del lenguaje huérfano de ningún fin serio, esto es, en un juego, el de poner la zancadilla con palabras y tender redes lógicas al interlocutor, que nada tiene que ver con el Bien del hombre y que, por tanto, tampoco tiene ningún valor pedagógico notable para su educación y felicidad. No es preciso que entremos aquí en la dinámica y el detalle de las diferentes estratagemas persuasivas (falacias lógicas, ambigüedades verbales, etcétera) que despliega este divertido diálogo; bastará para nuestro fin con que nos concentremos en la idea que Platón barrunta sobre la dialéctica y su relación con el Bien.

Como en el resto de su obra, en el *Eutidemo* Platón sostiene que lo único que puede hacer al hombre bueno y feliz es el saber. Las cosas en sí y por sí mismas no tienen valor alguno. Por ejemplo, lo que se considera comúnmente que son bienes que brindan la felicidad (la salud, la belleza, la riqueza y otras cosas por el estilo) no son en sí mismos, en realidad, ni bienes ni males. Porque las cosas se vuelven útiles sólo en la medida en la que son sabiamente utilizadas con «la ayuda del discernimiento y del saber (φρόνησις καὶ σοφία)» (281 b), saber que nos lleva a hacer un buen uso de ellas y a dirigir de forma conveniente nuestras acciones (281 a–b). Cuando la guía es, por el contrario, la ignorancia y la falta de cabeza, no pueden sino acabar siendo males. En consecuencia, la sabiduría del buen uso de las cosas es lo único realmente bueno y deseable en el mundo. Ésta es la primera gran enseñanza que nos regala la filosofía.⁸⁶

En el diálogo se desecha el intento de identificar «ese saber que hace tiempo anda-

⁸⁶ Cabe recordar que en el *Menón*, en el contexto de la puesta a prueba de la hipótesis de que no hay otro bien que el saber, o que no hay bien que no nazca de él, el discernimiento (φρόνησις) aparece caracterizado, sobre la base del mismo argumento que en el *Eutidemo*, como el principio de orientación que hace útiles las cosas (87 d–89 a). Por otro lado, en el último tramo del diálogo se reconoce que también la opinión verdadera (ἀληθῆς δόξα), aun sin llegar a ser ciencia o saber de las causas (ἐπιστήμη), puede guiar correctamente la acción y ser igual de útil, en este sentido, que la ciencia. (En *Men.* 99 a, dicho sea de pasada, se confrontan ambos principios de la dirección humana con «las cosas que por azar se producen correctamente».) Sobre esta misma idea de que los llamados generalmente bienes no son tales si no se tiene la virtud puede verse también *Leg.* 661 a–c.

mos buscando» (289 e), y que es el único que «nos hará dichosos» (290 d), con la política. Platón sigue buscando poder decir qué saber distinto de las otras artes es la dialéctica y qué uso concreto puede hacerse de él. Pero se puede afirmar también, con una imagen tomada de la *República*, que el filósofo tiene ya los primeros dolores del parto, en la medida en la que vislumbra la idea de que todas las artes y ciencias han de confiarse al arte del timonel. Este arte es el único que está en condiciones de hacer un uso racional de ellas, y es por eso «la causa del buen obrar en la ciudad» (291 c–d) y el único arte que «está sentado “en la popa de la ciudad”, gobernándolo todo y dirigiéndolo todo para que de todo se haga un buen uso» (291 d). Los «cazadores» (290 c) de figuras matemáticas como los geómetras, astrónomos y maestros de cálculo, no sabiendo qué uso hacer de ellas, «entregan lo que han hallado a los dialécticos para que lo utilicen» (*ibid.*). «Y lo mismo vale con los estrategas ... que, cuando han tomado una ciudad o un ejército, los confían a los hombres de Estado —ya que ellos, por sí, no saben qué uso hacer de lo que han capturado—» (290 c–d). Pasemos ya a comentar la definición de la política que se elabora en el *Político*.

3.5.3.2. *Esencia y fin supremo del arte político*

3.5.3.2.1. *Una única forma de política*

Según Platón, sólo hay un tipo de gobierno y régimen político legítimo, el compuesto por filósofos en un régimen comunista. Todas las demás variedades (monarquía, aristocracia, plutocracia, democracia y tiranía) no las considera en realidad como gobiernos y regímenes políticos, sino como imitaciones, más o menos deficientes, de aquel único modelo real.⁸⁷ Al «único y perfecto régimen político» (*Pol.* 301 d), afirma en este sentido, «no cabe duda que hay que ponerlo aparte —como a un dios frente a los hombres— de todos los demás regímenes políticos» (303 b). Mientras que el primero es el único que podría constituir la «gran alianza» (*Leg.* 921 c) que debe ser «la ciudad feliz» (*Resp.* 420 c), los otros no son sino «situaciones de facción» (στασιωτεῖται) (*Leg.* 832 c) y «las más grandes fantasmagorías» (*Pol.* 303 c), presididas no por verdaderos políticos, sino por «sediciosos» (*ibid.*) y «fantasmas».⁸⁸ Como es sabido, la tarea de separar nítidamente del arte político ese «conjunto festivo de centauros y sátiros» (303 c–d) es la

⁸⁷ *Pol.* 293 e y 297 c.

⁸⁸ *Pol.* 303 c. La expresión de las *Leyes* «situaciones de facción» se refiere sólo a la democracia, la oligarquía y la tiranía, pero puede extenderse a los otros dos regímenes ilegítimos.

tarea del *Político*. Y el gobierno de los filósofos es la única forma de gobierno político que puede enlazar las partes componentes del total de la ciudad porque sólo «los hombres más perfectos en virtud» (*Leg.* 708d) están en posesión del arte del gobierno —el arte de la dialéctica— capaz de hacerlo. La posesión de esta ciencia, «que es casi la más difícil y la más importante de adquirir» (*Pol.* 292d), es el único criterio pertinente a la hora de dar una definición de la política.

3.5.3.2.2. Tres criterios desechables en la definición de la política

3.5.3.2.2.1. Introducción

En efecto, en el marco del *Político* Platón sostiene que para dar con una definición de la política no se han de tener en cuenta ninguna de las tres pautas siguientes: ni si el gobierno político se basa o no en el consentimiento de los gobernados, ni si se atiende o no a leyes, ni si está formado por pobres o ricos. Para ello se ha de mirar exclusivamente, según acabamos de referir, al principio distintivo de si «quienes gobiernan son en verdad dueños de una ciencia y no sólo pasan por serlo» (293c).

Y para tratar de persuadir de su parecer utiliza sus dos analogías favoritas cuando habla del quehacer propio de la política. Por un lado, subraya la semejanza entre la actividad rectora de los políticos y la de los médicos, cuya autoridad tampoco depende de que «nos curen con nuestro asentimiento o sin él, cortando, quemando o provocándonos algún otro sufrimiento» (293b), ni de que «lo hagan según un código escrito o prescindiendo de él» (*ibid.*), ni de que «sean pobres o ricos» (*ibid.*), sino de que «sus prescripciones respondan a un arte y, al purgarnos o reducir de algún otro modo nuestro peso o bien aumentarlo, lo hagan para bien de nuestro cuerpo, mejoren su estado y salven con sus tratamientos a los pacientes a su cuidado» (293b–c). Por otro lado, y con el fin de reiterar la misma idea de que lo único que cuenta en una definición de «la recta administración de la ciudad» (296e) es que los gobernantes sepan «dispensar en toda ocasión a los ciudadanos lo que es más justo, con inteligencia y arte, y sean capaces así de salvarlos y hacerlos mejores de lo que eran en la medida de lo posible» (297b), recurre a la comparación del arte del político con el arte del piloto, arte este último que, «procurando siempre el provecho de la nave y los navegantes, sin establecer normas escritas, sino haciendo de su arte ley, preserva la vida de quienes con él navegan» (296e–297a). Trataremos por partes cada uno de los criterios que Platón descarta en su análisis.

3.5.3.2.2.2. *Consentimiento de los gobernados*

Por lo que se refiere a la importante cuestión de la «sujeción forzada» (291 e) de «los rebaños humanos» (295 e) o su «aceptación voluntaria» (291 e) del «pastor», nos limitaremos meramente a anotar que el punto de vista del *Político* coincide con el de la *República*. En ninguno de estos diálogos piensa Platón que el consentimiento —o no— de «una multitud ineducada» (*Leg.* 722 b) para ser gobernada sea un factor a tener en cuenta cuando de medir la rectitud de una forma política se trata. Este parecer puede completarse señalando que, en el libro tercero de las *Leyes*, Platón repara con interés en la idea —la cual no tiene, hay que prevenirlo, ninguna repercusión en su filosofía política— de un contrato social subyacente al Estado entre gobernantes y gobernados conforme a ciertas leyes puestas en común para ambas partes. Los primeros juran «no hacer más fuerte su autoridad con el progreso del tiempo y de la raza» (684 a), mientras que los segundos se comprometen —con la condición de que los otros cumplan con su parte— a no destruir el gobierno y a socorrerlo en caso de necesidad.⁸⁹

Por lo demás, el problema de la persuasión en el *Fedro* y en las *Leyes* guarda una estrecha relación con la cuestión de las posibilidades de imponer un gobierno de filósofos en «un mundo discorde e inadaptado» (*Ep.* VII 344 d) a sus ideas y de que ese mundo de «la muchedumbre y ... la masa» (*Pol.* 304 d) vaya a darle «una benévola acogida» (301 d). En las *Leyes* se pone de manifiesto más que nunca la preocupación por sustituir el uso de la fuerza por la persuasión. Esta preocupación da lugar a la teoría de la función suasoria y parenética que han de poder cumplir los preludios de un órgano como las leyes, que no debe ser concebido ni usado —es una tesis del diálogo— como una «prescripción tiránica» (*Leg.* 722 e). Como es lógico, el tema de la persuasión guarda relación también con la cuestión de la educación, puesto que sólo los pueblos familiarizados y educados desde niños en las leyes las respetan (752 b–c). Desde este punto de vista, la educación platónica es, no olvidemos de dónde venimos, un recurso de carácter, ante todo, persuasivo e intimidatorio, un recurso «para hacer a cada uno más dócil y mejor dispuesto para con las leyes» (730 b). Y con ello a su vez hacer a los pueblos «buenos sin coacción» (642 c–d), esto es, virtuosos de grado, sin tener que llegar al reproche y al castigo penal como medio de «enderezamiento» de los comportamientos «torcidos»,

⁸⁹ *Leg.* 684 a–b. En el pasaje de *Leg.* 832 c, al que hacíamos referencia un poco más arriba, la democracia, la oligarquía y la tiranía se tildan de «situaciones de facción» porque no se trata de gobiernos voluntarios ejercidos sobre súbditos voluntarios.

lo cual sería, agrega Platón, la situación más deseable y menos bochornosa para el legislador y para la ciudad en su conjunto, al verse libres de tener que dar leyes nada graciosas (853d).

3.5.3.2.2.3. *Sujeción del gobierno a la ley*

3.5.3.2.2.3.1. *La razón no es esclava de la ley*

Sobre el parecer de Platón acerca del lugar de la ley en el gobierno podemos empezar por afirmar que su posición predominante, deducible por igual de sus tres principales obras políticas, es la de que el filósofo gobernante no necesita de las leyes para regirse y está por encima de ellas. El filósofo legislador no tiene que atenerse a ley alguna, sino a la virtud y a la sabiduría del secreto ideal último de acción pública y privada que representa la Forma del Bien, de la cual vendrían a deducirse las promulgaciones del Estado. En su origen este aspecto del pensamiento de Platón es una consecuencia de la apuesta incondicional del filósofo por la idea de que no hay fuerza (δύναμις) mayor que la del saber, que es superior no sólo a la fuerza de las leyes, sino también a la de cualquier otra cosa. En efecto, la razón principal en la que se basa Platón para sustentar su posición sobre el filósofo y su relación con la ley es que

no hay ley ni ordenación alguna superior al saber, ni es lícito que la inteligencia sea súbdita o esclava de nadie, sino que ha de ser señora de todo si es verdadera inteligencia y realmente libre por naturaleza.⁹⁰

Por tanto, el filósofo gobernante, que encarna esta inteligencia en el hombre, no ha de estar sujeto a leyes, sino al saber supremo del Bien común al que le obliga la Razón que vive a través de él.

Pero Platón ofrece también una segunda línea de argumentación menos metafísica. Lo mejor a sus ojos «es que imperen no las leyes, sino el hombre real dotado de sensatez» (*Pol.* 294 a), porque «la ley jamás podría abarcar con exactitud lo mejor y más justo para todos a un tiempo y prescribir así lo mejor para todos» (294 a–b). Toda ley tiene que ser universal, un órgano de prescripción general pensado para la mayoría de los casos (295 a). La letra escrita no puede prever la individualidad y la variedad de los modos de ser de los hombres ni las de sus acciones, que son indeterminadas por esencia,

⁹⁰ *Leg.* 875 c–d. Una formulación temprana de esta tesis es la que ofrecen Sócrates y Protágoras al defender de la mano que la ciencia no es «una prisionera arrollada por todo lo demás» (*Prot.* 352 c), como se equivoca en pensar el sentir común, sino que «la sabiduría y la ciencia son lo más soberano (πάντων κράτιστον) en las costumbres humanas» (352 d).

así como tampoco la variabilidad y la complejidad de las circunstancias que las rodean (294b). Según Platón, ello hace que sea apropiado dar al gobernante filósofo un margen de maniobra extralegal con el fin de que pueda hacer lo que estime más conveniente en los escenarios más complejos.

Así, pues, Platón está convencido, insistamos, de que, por encima de las disposiciones legales, está el gobernante «sabio y bueno» (296e) que se erige a sí mismo en ley en virtud de su saber del Bien supremo. La desconfianza y el temor, más que justificados, que siente toda persona sensata ante el poder no sometido a un estricto control democrático y a una implacable rendición de cuentas, con la corrupción económica y política y las otras muchas tropelías y malos procederes que lo caracterizan, no deberían ser, agrega Platón, un impedimento para que el hombre realmente poseedor de la ciencia de «lo que es provechoso» (*ibid.*) prescindiera, cuando así lo creyera necesario, de los preceptos escritos; de la misma manera que la desgracia de que aparezca «un médico» sin escrúpulos tampoco justificaría que se forzara al verdadero médico que posee el saber, resultado de una larga y profunda búsqueda personal, a constreñirse a obedecer una especie de constitución que reglamentara la práctica terapéutica y a acomodarse a las costumbres tradicionales instituidas sobre el mismo respecto.

3.5.3.2.2.3.2. Los gobernantes deben ser esclavos de las leyes

Ahora bien, Platón no podía detenerse aquí y, de hecho, en las mismas *Leyes*, donde se reconoce que no hay realmente gobernantes sabios y que el lugar de la razón ha de ocuparlo por tanto la ley, reclama el principio, destinado a desempeñar un gran papel en la historia del pensamiento político moderno, de que el Estado debe ser un gobierno de leyes y no de hombres. En correspondencia con ello, en la *Carta VII* demanda asimismo que los cargos públicos sean ocupados exclusivamente por «personas que saben sobreponerse a sus pasiones y anteponen a éstas su deseo y su capacidad de ser *esclavos* de las leyes» (337a). Si a los gobernantes los bautiza como «servidores de las leyes» (*Leg.* 715c) no es, advierte,

por introducir nombres nuevos, sino porque creo que ello más que ninguna otra cosa determina la salvación o perdición de la ciudad; pues en aquella donde la ley tenga condición de súbdita sin fuerza, veo ya la destrucción venir sobre ella; y en aquella otra, en cambio,

donde la ley sea señora de los gobernantes y los gobernantes siervos de esa ley, veo realizada su salvación y todos los bienes que otorgan los dioses a las ciudades.⁹¹

El padre de una tan pormenorizada obra legislativa en las postrimerías de su vida despliega tal celo en mostrar que hay muy buenas razones para movernos a preferir el sometimiento de todos por igual a la ley hecha por filósofos —es decir, a la ordenación de la razón—, que la ley, con todos sus defectos, acaba emergiendo de su reflexión como «una segunda navegación» (δεύτερος πλοῦς) (*Pol.* 300 c) que no por ser un recurso, es cierto, de segundo orden (297 e) resulta a sus ojos menos necesario y valioso en la práctica que «el saber de la verdad».⁹² Bien mirado, las leyes no son sino imitaciones (μιμήματα) (300 c) directas de la verdad cuando están creadas por los mejores filósofos, es decir, siempre y cuando se esté hablando de una legislación equitativa e imparcial, que establece «igualdad y comunidad de derechos para todos los ciudadanos» (*Ep.* VII 337 c) y empieza por obligar a la observancia de la ley a sus propios padres. En relación con lo primero hay que decir que

no son rectas leyes las que no se establecen en razón de la comunidad total de la ciudad. Donde las leyes se hacen en gracia sólo de unos cuantos, decimos que no hay ciudadanos, sino sediciosos, y que su pretendida justicia no es sino un nombre vano. (*Leg.* 715 b.)

Y en relación con lo segundo, que «todo estriba en esto, en el establecimiento de las leyes» (*Ep.* VII 337 c), y que de respetarse esta sana y justa exigencia de coherencia y decencia por parte de los hombres que ejercen los poderes públicos, «el bienestar y la felicidad inundarán el país y toda clase de males huirán en desbandada».⁹³

3.5.3.2.2.3.3. Razones para «una segunda navegación»

Así, pues, aunque desde un punto de vista filosófico riguroso la ley pueda no ser la solución más correcta, Platón sostiene también que es preciso tomar una segunda vía y legislar. Y ello por varias razones.

Una de ellas tiene que ver con el hecho de que es imposible que un gobernante pueda estar en todas partes y dedicar su atención a cada caso particular (*Pol.* 295 a–b). De ahí

⁹¹ *Leg.* 715 d. «No sometáis Sicilia ni tampoco ningún otro Estado a señores absolutos —al menos éste es mi parecer— sino a las leyes; pues ello no redundará en beneficio ni de los que someten, ni de los sometidos; ni de ellos, ni de sus hijos, ni de los hijos de sus hijos. El intentarlo conduce al desastre total. Sólo los espíritus mezquinos y serviles gustan de aprovecharse rapazmente de tales situaciones, espíritus totalmente ajenos a cuanto significa bondad y justicia entre los dioses y los hombres, tanto en lo que se refiere al porvenir como al presente» (*Ep.* VII 334 c–d).

⁹² La idea de que la ley es «lo dispuesto por la razón» se encuentra en *Leg.* 714 a y 835 e.

⁹³ *Ep.* VII 337 d. También puede verse al respecto *Leg.* 762 e y *Resp.* 458 b–c.

que, pese a las objeciones que se plantearon anteriormente con base en el alcance limitado de la ley y su carácter inadecuado para todos los casos, la ley resulte un recurso imprescindible.

Pero hay una razón más honda, al tener que ver esta otra con determinadas pulsiones de la naturaleza humana, que explica el valor y el sentido último del establecimiento de leyes. No hay para el hombre modo de convivir civilizadamente y en paz fuera del camino que supone el uncirse «al yugo de esos buenos escritos a los que llamamos leyes» (302 e) y que no tienen otro fin, no lo olvidemos, que hacer nacer la virtud en los ciudadanos. «Las leyes» (*Leg.* 880 d), dice Platón,

se dan en parte por causa de los hombres buenos con el fin de instruirlos del modo en que pueden convivir unos con otros en la mayor benevolencia, y en parte por causa de los hombres que han escapado a toda educación y que poseen una naturaleza dura y resultan impenetrables hasta el punto de que nada les impide llegar al colmo de la maldad. (880 d–e.)

Cuando el sistema educativo fracase o cuando «alguno de los ciudadanos nos nazca como legumbre imposible de cocer y resulte por naturaleza tan duro que no llegue a ablandarse y que, como aquellas semillas al fuego, se quede sin derretir con las leyes por fuertes que éstas sean» (853 d), las penas legales vendrán a reparar el daño y la injusticia cometidos (862 b–c). Y ello con el fin último de salvaguardar la unidad y la conservación de la vida ciudadana como un todo. Dice Platón:

Si hay unas leyes que, en la medida de su poder, den la mayor unidad posible a una ciudad, no habrá jamás nadie que pueda formular una definición más justa ni mejor de lo que es el más alto grado de excelencia. (739 d.)

En relación con la tarea política de hacer a la ciudad «libre y sensata y estar en amistad consigo misma» (693 b) puede traerse a colación otro elemento unitivo, estrechamente vinculado con los códigos escritos, sobre el que Platón vuelca su interés. Nos referimos a las costumbres tradicionales. No es menester que entremos a divagar en los muchos pormenores del tema. Tan sólo recordaremos que las leyes no escritas tienen la función de «pilares» de toda la construcción política y son, en consecuencia, algo de la mayor trascendencia a ojos del filósofo.⁹⁴

⁹⁴ «Ellas son las ataduras de todo régimen político que enlazan todo lo implantado ya y puesto por escrito con lo que aún ha de instaurarse: vienen a ser como normas ancestrales y sumamente antiguas que, cuando hay excelencia en su implantación y aplicación tradicional, recubren a las leyes hasta hoy dictadas siendo para ellas una plena protección; pero, en cambio, si llegan a transgredir con abuso los límites de la

Además de todo ello, Platón defiende que hay otra razón, vital y de la mayor seriedad, para defender la sujeción de todos los hombres sin excepción a los textos escritos. Y es que mucho peor que obligar al filósofo excepcional que ha alcanzado el saber de los principios del gobierno a que no altere las leyes y cumpla estrictamente lo que ellas mandan, es que la ciudad sufra los abusos de «los políticos» que, con un fin corrupto o espurio, «por lucro o para lograr una satisfacción personal» (*Pol.* 300 a), intentan infringir la ley.

No debe olvidarse tampoco que muchas leyes se fundan —como había enseñado Protagoras— en la larga experiencia del hombre sobre la tierra, y que su desobediencia causaría a la sociedad un daño mucho mayor que el que pueda comportar la existencia de las leyes mismas, al suponer la subversión de toda actividad (300 b). De ahí que un principio de orden social que ha de suscribir —piensa Platón— toda sociedad sea el de no permitir que ni el individuo ni la colectividad actúen contra las leyes, ni que las transgresiones dejen de ser perseguidas con penas de cuanto mayor dureza mejor.⁹⁵

Nos permitiremos concluir este apartado evocando un pasaje de las *Leyes* que, aunque sea algo extenso y reúna consideraciones que ya han sido aportadas, creemos que resulta sumamente ilustrativo e instructivo sobre la materia de la que nos hemos ocupado, por lo cual preferimos no omitirlo:

Es necesario que los hombres se den leyes y ... vivan conforme a ellas o, ... de lo contrario, en nada se diferenciarán de los animales más feroces; la razón de esto es que no se da naturaleza humana alguna que a un mismo tiempo conozca lo que conviene a los hombres para su régimen político y que, conociendo así lo mejor en ello, pueda y quiera constantemente ponerlo por obra. En efecto, en primer lugar es difícil conocer que el verdadero arte político no ha de cuidarse del Bien particular, sino del común —*pues el Bien común estrecha los vínculos de la ciudad, mientras que el particular los disuelve*—, como asimismo que conviene tanto al Bien común como al particular que aquél esté mejor atendido que éste. En segundo lugar, si alguno efectivamente incluye en su arte el conocimiento de que

excelencia, ocurre como cuando en el centro de un edificio se derrumban los postes de los constructores: que hacen que caiga todo en un montón y quede en tierra, mezclado lo uno con lo otro, no sólo ellas, sino también, por haber cedido por debajo lo antiguo, aquello que después haya sido construido con firmeza. ... Ninguno de estos géneros de leyes resulta estable sin el otro» (*Leg.* 793 b–d).

⁹⁵ *Pol.* 297 e. Lo ilustraremos con un caso particular. La pena para el quebrantamiento de la ley que hemos mencionado más arriba, el del pillaje de dinero público, es doble: hacer devolver los fondos robados, y a ser posible por duplicado, y «la muerte como medicina» (*Leg.* 958 a) de un alma que, pese a haber recibido educación desde niño, se atreve, sin embargo, a esquilmar las arcas públicas. «Para este hombre la pena será la muerte como la menor de sus desgracias; y a los demás servirá de escarmiento (*παράδειγμα*) al desaparecer en la oscuridad más allá de los confines de su tierra» (854 e–855 a). Puede verse también *Leg.* 857 a–b y 941 b–942 a.

ello es así, pero gobierna después a la ciudad irresponsable y señorialmente, no podrá en ningún caso mantenerse en esta doctrina y seguir durante su vida cuidando el Bien común como lo principal de la ciudad y el particular como secundario; antes bien, su índole mortal le impulsará sin cesar a la ambición y al aventajamiento propio en su fuga irracional del dolor y su búsqueda del placer; pondrá ambas cosas por delante de lo más justo y lo mejor y, produciendo tinieblas dentro de sí, se llenará al fin de toda clase de males y llenará también de ellos a la ciudad entera. Es claro que si hubiera en algún caso un hombre que naciese por decreto divino con capacidad suficiente para tal desempeño, no tendría para nada necesidad de leyes que le rigiesen; porque no hay ley ni ordenación alguna superior al saber, ni es lícito que la inteligencia sea súbdita o esclava de nadie, sino que ha de ser señora de todo si es verdadera inteligencia y realmente libre por naturaleza. Pero lo que ocurre es que tal cosa no se da absolutamente en ninguna parte sino en pequeña proporción; por ello se ha de escoger el otro término, la ordenación y la ley que miran a las cosas en general aunque no alcancen en particular a cada una de ellas. (874 e–875 d.)

3.5.3.2.2.3.4. *Desdenes por la teoría de la democracia ateniense*

En la prosopopeya de las leyes del *Critón* Sócrates expresa una concepción de la obediencia civil que era, puede decirse, un motivo de orgullo para el hombre griego democrático y algo característico de su manera de ver el sentido de la vida en la ciudad. La idea principal de la prosopopeya, que reaparece en las *Leyes* al menos en dos ocasiones, es que el hombre debe ser *esclavo* de las leyes «por su voluntad en cierto modo».⁹⁶ Y ello porque el ser siervo de la ley democrática significa que no se es siervo de ningún hombre y que por eso mismo se es libre. A las leyes democráticas de la ciudad se lo debemos todo, entre otras cosas los derechos civiles y políticos, que fundan y garantizan las libertades.⁹⁷

Son las leyes, se dice en el *Critón*, las que le han dado a Sócrates la vida, en el sentido de que es hijo de un matrimonio concertado según la ley. Y son ellas también las que le han brindado una instrucción, en el sentido de que ordenaron a su padre que lo educara en la música y la gimnasia. «Después que hubiste nacido y hubiste sido criado y

⁹⁶ *Leg.* 700a. El otro momento es el pasaje un poco anterior en el que Platón habla del pudor (αἰδώς) como un «soberano» (698b) de los antiguos atenienses, «merced al cual queríamos vivir en servidumbre de las leyes de entonces» (*ibid.*). En ambos casos se trata de un mismo contexto de exaltación del rechazo por parte del Ática de la amenaza de servidumbre que suponía la agresión del bárbaro en favor de la libertad de Grecia. (El objetivo de la argumentación es el de demostrar que no se debe someter al pueblo, como hacen los persas, a «total servidumbre» (699 e), ni dirigirlo, por el contrario, como hacen los atenienses de su tiempo, hacia una «completa libertad» (*ibid.*), sino mantenerlo en «la justa medida» (693 e) de esclavitud (a las leyes) e independencia, mantenerlo en el «sometimiento a un moderado poder ajeno» (698b), como Platón afirma también.)

⁹⁷ Este punto está bien explicado por A.-J. FESTUGIÈRE (*Libertad y civilización entre los griegos* [trad. de M. E. Ferreyra. Buenos Aires: Eudeba, 1972], pp. 25–26), de quien lo tomamos.

educado» —hablan las leyes, aquí y en lo que sigue—, «¿podrías decir, en principio, que no eras resultado de nosotras y nuestro *esclavo*, tú y tus ascendientes?» (*Crito* 50 e). Pese a que Sócrates debe éstos y otros bienes a los códigos de la ciudad, es muy libre, una vez que se ha hecho hombre, es decir, una vez que ha adquirido los derechos ciudadanos y se ha familiarizado con los asuntos públicos y las leyes de la ciudad, de marcharse a donde quiera, llevándose lo suyo, si la forma de vida ateniense no le conviene (51d). Pero, si se queda en la ciudad, está mostrando, con su sola permanencia, sin necesidad de declararlo expresamente, «con actos y no con palabras» (52d), su acuerdo en obedecer las leyes y respetar la administración de la ciudad en los demás aspectos (51 e). De faltar a este compromiso, Sócrates se haría «tres veces culpable, porque le hemos dado la vida y no nos obedece, porque lo hemos criado y se ha comprometido a obedecernos y no nos obedece, ni procura persuadirnos si no hacemos bien alguna cosa» (*ibid.*). Y es que «nosotras proponemos hacer lo que ordenamos y no lo imponemos violentamente, sino que permitimos una opción entre dos, persuadirnos u obedecernos; y el que no obedece no cumple ninguna de las dos» (52 a). Por todo ello, Sócrates —el hombre que «en verdad se preocupa de la virtud» (51 a)— sabe que no debe faltar a su compromiso con las leyes y decide permanecer en la prisión.

Como se habrá observado, la argumentación depende, por un lado, de una determinada concepción de la ley como contrato o acuerdo entre «el común de la ciudad» (50 a) y el individuo. Y, por otro, del principio democrático de que todo ciudadano tiene el derecho de participar en la elaboración de las leyes. Este derecho es lo que hace que, una vez que las leyes han sido propuestas, discutidas y votadas en la Asamblea, el ciudadano esté obligado a acatarlas y a ser su siervo, como decía Sócrates con palabra tan expresiva. Pero esto significa que, cuando el hombre obedece la ley, «no hace otra cosa que obedecer sus propios designios, es decir, se obedece a sí mismo».⁹⁸

Pues bien, en su propuesta política Platón parece no querer preservar nada de esta gran conquista. En el *Político*, por ejemplo, queda claro el escaso valor que tiene para él la crítica según la cual no es legítimo alterar las leyes sin el consentimiento popular (295 e ss.); por no hablar del postulado de que es justo gobernar sin sujetarse a leyes, un desdén más por la teoría de la democracia ateniense, contra la que el autor de la *República* venía apuntando sin respiro al menos desde el *Protágoras*. En el *Político* es el

⁹⁸ A.-J. FESTUGIÈRE, *Libertad y civilización entre los griegos*, p. 26.

joven Sócrates quien protesta contra una idea tal, que tan dura resulta para un oído educado en una Atenas libre (293 e).

En relación con la concepción democrática del poder político Platón parte, como se sabe, de la idea de que «ninguna muchedumbre de ningún tipo sería jamás capaz de adquirir tal ciencia [la del gobierno] ni de administrar una ciudad con inteligencia» (297 b–c). Si «las cosas de mayor importancia» (302 a) son competencia exclusiva de «un único individuo que sea, sin más, superior en cuerpo y alma» (301 e) —aunque nunca visto hasta ahora (301 d)—, de la generalidad de las gentes piensa Platón que han de dejarse conducir fácilmente y obedecer a la autoridad política, siempre y cuando ésta sea justa.

Se recordará que uno de los tres fines que persigue el mito de los metales de la *República*, según el cual los ciudadanos están jerarquizados en tres grupos distintos, es el de hacer arraigar en la sociedad una misma opinión sobre el reparto de los títulos para mandar y obedecer. Puesto que a las personas de la clase labradora y artesana no se les permite (salvo en contadas excepciones) acceder al sistema educativo, no disfrutan de un desarrollo completo de la facultad racional. Pero, como quiera que han de vivir racionalmente en la medida de lo posible, una razón, venida de fuera, tiene que controlar sus vidas, la representada por los filósofos (*Resp.* 590 c–d).

En relación con este asunto Platón insta al uso, por parte de los filósofos, de la inculcación en el pueblo, por medio del servicio a las leyes, de los sentimientos del respeto (αἰδώς) y el temor (φόβος) como principales medios coercitivos para garantizar su obediencia y el afianzamiento del ordenamiento jurídico. De varios pasajes de las *Leyes* se deduce, por insistir en la misma idea, que el pudor, «al cual dijimos debían servir cuantos hubieran de llegar a ser hombres buenos, y del que el cobarde está libre y exento» (*Leg.* 699 c), es una clase de miedo que ha de ser hábilmente explotada por el político, ya que actúa como un factor poderosísimo de sumisión y unión en las guerras y, en general, en la vida social, vida toda ésta que en el universo platónico queda prácticamente reducida a una peligrosa dialéctica militar del mando y la obediencia.

3.5.3.2.2.4. *Estatus económico de los dirigentes*

¿O no difiere la virtud de la riqueza tanto como si, puestas una y otra en los platillos de una balanza, se movieran siempre en contrarias direcciones?

PLATÓN *Resp.* 550e.

En nuestro repaso de los criterios excluidos por Platón a la hora de delimitar la esencia del arte de la política nos queda por observar lo tocante al asunto de la riqueza o de la pobreza de los gobernantes. Lo esencial de este punto es su postura terminante en favor del divorcio, por así decirlo, absoluto entre el poder político y el poder económico. Esto es el meollo de todo para Platón. Y en favor también, por descontado, de la incompatibilidad entre la dedicación a la actividad política y la dedicación al terreno de las ganancias, con la exigencia pareja que ambas tesis llevan consigo de austeridad, limpieza y decencia en los asuntos referentes al manejo del oro y la plata, «que tantos crímenes ha provocado en forma de moneda corriente» (*Resp.* 416 e–417 a). O, por decirlo de forma más breve, para Platón debe mandar el saber y la honradez y no el censo.

Como es sabido, ésta es una de las ideas que expresa la magnífica parábola de la nave del Estado, en la que se denuncia, entre otras cosas, que los falsos marineros «dejan impedido al honrado patrón [al pueblo] con mandrágora, con vino o por cualquier otro medio y se ponen a mandar en la nave apoderándose de lo que en ella hay. Y así, bebiendo y banquetando, navegan como es natural que lo hagan tales gentes» (488 c). La ciudad bien gobernada es, por el contrario, aquella en la que gobiernan «los verdaderos ricos, que no lo son en oro, sino en lo que hay que poseer en abundancia para ser feliz: una vida buena y juiciosa. Pero donde son mendigos y hambrientos de bienes personales los que van a la política creyendo que es de ahí de donde hay que sacar las riquezas, allí no ocurrirá así» (521 a). Estos últimos, tras haber saqueado las ciudades, las hunden indefectiblemente.⁹⁹ Volveremos sobre el asunto cuando, en la recta final de este capítulo, abordemos la crítica de Platón a la esencia de las «políticas» oligárquicas y a sus sórdidas almas «amantes del negocio y la riqueza» (551 a) y protagonistas de las acciones más canallas.

⁹⁹ «La mayoría de los hombres políticos no merecen verdaderamente ser llamados así, pues no son, en verdad, políticos, ya que político es el hombre que elige las bellas acciones por ellas mismas, mientras que la mayor parte de los hombres abrazan esta vida en gracia al dinero y la avaricia (χρήματα καὶ πλεονεξία)» (ARISTÓTELES *Eth. Eud.* A 5, 1216 a 23–27).

3.5.3.2.3. Definición de la política

Una vez aislado «el sendero político» (*Pol.* 258c) de los demás caminos que se desvían de él, nos resta, en expresión del propio Platón, «imprimirle una única Forma» (*ibid.*). ¿En qué consiste, pues, la política para el filósofo griego?

Como ya hemos señalado, la política es un saber, pero un saber peculiar que Platón contrapone al resto de artes y ciencias de la ciudad al menos en dos sentidos. Mientras que cada una de las artes y ciencias especializadas se ocupa de «una cierta y determinada actividad propia» (305d), la política es un arte general que «no resuelve sobre este o el otro particular de la ciudad, sino sobre la ciudad entera, viendo el modo de que ésta lleve lo mejor posible sus relaciones en el interior y con las demás ciudades» (*Resp.* 428c–d). Además, la ciencia política tiene la peculiaridad de ocupar una posición de superioridad en el esquema general de las diversas ciencias, en la medida en la que ella «no debe actuar por sí misma, sino gobernar a las que tienen la capacidad de actuar» (*Pol.* 305d). Como sabemos, esta función de supervisión —a vista de pájaro— sobre la ciudad en su integridad consiste en ordenar y dirigir, por medio de la función legislativa, el sistema económico y educativo con vistas a superar la división y el conflicto interno de la sociedad. La ley

introduce armonía entre los ciudadanos por medio de la persuasión o de la fuerza, hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con que cada cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma en la ciudad hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, sino para usar ella misma de ellos con miras a la unificación de la ciudad (τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως). (*Resp.* 519e–520a.)

La concepción general de la ciencia política que se infiere de las tres obras principales del filósofo sobre la materia es la de que esta ciencia consiste, ante todo, en *unificar las contradicciones sociales*. Lo ilustraremos con la imagen del arte de tejer, invocada en el *Político* para asir la Forma o esencia de la ciencia suprema. El objetivo que se persigue con su uso es poner en claro «en qué consiste el entrelazamiento (συμπλοκή) ejecutado por el arte real, de qué modo éste entrelaza y qué tipo de tejido es el que nos proporciona» (*Pol.* 306a). En este contexto el modelo artesanal se aplica en concreto al problema de la unidad de la virtud, pero la idea se podría aplicar a cualquier objeto compuesto a partir de un conjunto de partes desemejantes y antagónicas.

La tarea, defiende Platón, del que en verdad ha de llevar el título de político es la de reconciliar a su ciudad consigo misma, armonizando la valentía de unos con la medida

de los otros —«ambos géneros de virtud se hallan siempre colmados de una enorme enemistad y aversión mutua» (308 b)—, como si de tejer la dura urdimbre y las blandas y suaves hebras de la trama se tratara. Y la hilvana con dos tipos de lazos. Por un lado, implantando en las almas «lo bello, lo justo, lo bueno» (309 c), esto es, educando en las virtudes del valor y la sensatez —que nada tienen que ver con los excesos o vicios de la bestialidad y la necedad (εὐήθεια)—, de forma similar a como se procura conjugar en la persona del guardián de la *República* un temperamento bravío con un temple benigno, esto es, apacible y asentado.¹⁰⁰ Por otro lado, aplicando la dialéctica del emparejamiento de los sexos, conveniente «para la buena disposición de la ciudad entera» (*Leg.* 721 a). Esta política, de la que trataremos en el próximo apartado, se propugna también en la *República* y en las *Leyes*. La idea es de carácter económico y eugenésico a la vez: se trata tanto de corregir las desigualdades entre ricos y pobres, empujándolos a casarse entre sí, como de evitar la «abundante floración de locuras» (*Pol.* 310 d) y la languidez en las que degenera la raza cuando se reproduce durante muchas generaciones sin que los mencionados temperamentos en guerra se mezclen entre sí. Este último lazo, exclama Platón, no es difícil de echar cuando las personas implicadas han sido educadas para ello (310 b–e). En fin, ambos temperamentos opuestos deben estar siempre representados en el gobierno, con el fin de que la osadía de un extremo y la cautela y justicia del otro actúen como apoyo y contrapeso mutuos (311 a–b). A modo de conclusión puede decirse que la clase de obra que el entretejer de la política produce es

la combinación en una trama bien armada del carácter de los hombres valientes con el de los sensatos, cuando el arte real los haya reunido por la concordia y el amor en una vida común y haya confeccionado el más magnífico y excelso de todos los tejidos, y, abrazando a todos los hombres de la ciudad, tanto esclavos como libres, los contenga en esa red y, en la medida en la que le está dado a una ciudad llegar a ser feliz, la gobierne y dirija, sin omitir nada que sirva a tal propósito. (311 b–c.)

3.5.3.2.4. *Finalidad de la política*

3.5.3.2.4.1. *Preámbulo*

Según Platón, el fin último que ha de perseguir el arte de la política es el de promover la felicidad de la totalidad de los miembros necesarios de la sociedad por medio de la crea-

¹⁰⁰ εὐήθεια, la sencillez, es, como hemos visto con anterioridad, una cualidad estimada por Platón cuando es el resultado del esfuerzo del hombre por hacerse virtuoso. En *Pol.* 309 e el término está tomado en su sentido negativo de «simpleza».

ción de las condiciones económicas y políticas necesarias para el establecimiento y la permanencia de un orden político justo. Y la eudemonía la pone el filósofo en la satisfacción que proporciona el cumplir con la propia función que se tiene asignada en la ciudad. Veremos por partes ambas ideas.

3.5.3.2.4.2. *Felicidad de toda la ciudad*

A la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza porque ello le suceda a la ciudad entera.

PLATÓN *Resp.* 519e.

Al principio del libro cuarto de la *República* Adimanto suscita la objeción de que los guardianes no pueden ser felices llevando la forma de vida que Sócrates les ha preparado. Recuérdese que se trata de esa «vida moderada, segura y mejor que ninguna otra» (*Resp.* 466 b) basada en una rigurosa austeridad, a la que hemos visto que tiende la educación platónica, y en el comunismo económico ascético, digámoslo así, que veremos cuando intentemos una reconstrucción de la teoría económica global del filósofo griego —el otro campo de la mayor fertilidad para entender la Forma del Bien—. La queja de Adimanto reza así:

Siendo la ciudad verdaderamente suya [de los guardianes], no gozan bien alguno de ella, como otros que adquieren campos y se construyen casas bellas y espaciosas y se hacen con el ajuar acomodado a tales casas y ofrecen a los dioses sacrificios por su propia cuenta, albergan a los forasteros y, además, como tú decías, granjean oro y plata y todo aquello que deben tener los que han de ser felices. ... Estos, en cambio, ... parece que están en la ciudad ni más ni menos que como auxiliares a sueldo, sin hacer otra cosa que guardarla. (419 a–420 a.)

La contestación de Sócrates es absolutamente clara:

Sí, ... y esto sólo por el sustento, sin percibir sobre él salario alguno como los demás, de modo que, aunque quieran salir privadamente fuera de la ciudad, no les sea posible, ni tampoco pagar cortesanías ni gastar en ninguna otra cosa de aquellas en que gastan los que son tenidos por dichosos. Estos y otros muchos particulares has dejado fuera de tu acusación. ... Y diremos que no sería extraño que también éstos, aun de ese modo, fueran felicísimos; pero que, como quiera que sea, nosotros no establecemos la ciudad mirando a que una clase de gente sea especialmente feliz, sino para que lo sea en el mayor grado posible la ciudad toda; porque pensábamos que en una ciudad tal encontraríamos más que en otra alguna la justicia, así como la injusticia en aquella en que se vive peor, y que, al reconocer esto, podríamos resolver sobre lo que hace tiempo venimos investigando. Ahora, pues, forma-

mos la ciudad feliz, en nuestra opinión, no ya estableciendo diferencias y otorgando la dicha en ella sólo a unos cuantos, sino dándola a la ciudad entera; y luego examinaremos la contraria a ésta. ... Nosotros establecemos auténticos guardianes, y no en manera alguna *enemigos* de la ciudad.¹⁰¹

Más arriba citábamos un pasaje en el que Platón sostiene que el fin del arte de la política es el Bien común, que debe estar por encima del Bien particular.¹⁰² Una de las consecuencias de esta tesis, vista en las páginas dedicadas a la indagación del valor y el sentido de las leyes para Platón, es la de que toda labor legislativa que sea realmente tal ha de estar orientada por el principio de legislar «con la vista puesta en todo lo que sea mejor para la ciudad entera y para el linaje entero, y ello» —aclara Platón— «porque yo, y con razones para ello, atribuyo una menor importancia a lo concerniente a cada persona en particular» (*Leg.* 923 b). La principal de esas razones es, como explica en el mismo lugar, que la preocupación y el cuidado del Bien general —el cual hemos podido comprobar que se identifica con la mayor felicidad posible de la ciudad en su conjunto— abona poderosamente *la unidad orgánica del todo*, mientras que la búsqueda de la mayor felicidad posible del individuo o la mayor atención al beneficio privado de uno u otro grupo particular de la ciudad la descompone y echa a perder.

El compromiso de Platón con la idea de la unidad de la ciudad tiene sus raíces en la aversión del filósofo por todo lo que tiene que ver con las luchas intestinas entre los que ambicionan el poder en «un Estado dividido en su interior» (*Ep.* VII 337 b) y los hechos que «suelen ser patrimonio de las ciudades que se hallan en tal disposición» (*ibid.*), a saber, «sediciones, enemistades, odios y desconfianzas» (*ibid.*). Este repudio quizás esté marcado por su propia experiencia de juventud frente a los avatares políticos de su tiempo. Pero su compromiso tiene también su origen, y esto reviste la mayor importancia, en la noble convicción de que sólo se puede hablar de una sociedad feliz si se trata realmente de una sociedad que esté recorrida por un espíritu de *cooperación, generosidad y concordia* entre los ciudadanos. Y ello gracias a que impere en ella un reparto equitativo de los medios materiales y una moral política que prime el valor del servicio a lo público, del trabajo por el bienestar de todos, sobre lo referente a los intereses de

¹⁰¹ *Resp.* 420a–421b. Con el examen de la ciudad contraria a la ciudad de la *República* —la dominada por una oligarquía— Sócrates se refiere a la descripción y crítica de los tipos imperfectos de Estado, la cual se abordará en los libros octavo y noveno del diálogo.

¹⁰² El pasaje *Leg.* 874e–875d, citado en las páginas 114–115.

clase y al beneficio egoísta del individuo. La vida y la sociedad no son ni un negocio —es una tesis económica de Platón— ni «una gran fiesta» —la expresión también es de nuestro hombre (*Resp.* 421 b)—. Y nuestra suerte y felicidad como género van forzosamente de la mano de la justicia, es decir, dependen de que la economía esté sometida al Bien común y de que cada hombre, haciendo lo que mejor sabe hacer de la forma más honrada posible, contribuya a que el Bien común se abra paso frente a las furias del interés privado. Insistamos en que es por ello por lo que el fin de la educación, que es de un valor trascendental en la tarea que tenemos por delante, es el de lograr hacer crecer en los niños y jóvenes «un divino amor de las prácticas de justicia y templanza» (*Leg.* 711 d) que les acompañe de por vida.

Apuntaremos, para concluir, que en el caso de Platón esta convicción tiene un trasfondo metafísico, lo que llama en las *Leyes* «una realidad feliz en la vida del todo» (903 c), cuyo protagonista es la figura de la Razón del universo. En el texto que citaremos a continuación, unas líneas que ilustran bien el principio general de subordinación de la parte al todo profesado por Platón, esta figura poética aparece mentada como «el que se ocupa del universo» (903 b), y es la personificación de una de las facetas, la providencial, que presenta la Forma del Bien en esta filosofía.¹⁰³ Dice así:

El que se ocupa del universo tiene todas las cosas ordenadas con miras a la preservación y a la virtud del total, mientras que cada una de las partes de éste se limita a ser sujeto u objeto, según sus posibilidades, de lo que le sea propio. Y cada una de estas cosas, hasta en la más pequeña escala, tienen en cada acto o experiencia unos regidores encargados de realizar un perfecto acabamiento incluso en la más mínima fracción. Pues bien, una de estas porciones es la tuya, ¡necio de ti!, que tiende hacia el todo y a él mira siempre, aun siendo tan pequeña como es; pero lo que pasa es que tú no comprendes, en relación con esto mismo, que no hay generación que no se produzca con miras a aquello, para que haya una realidad feliz en la vida del todo, y que la generación no se produce en interés tuyo, sino que eres tú el nacido en beneficio de ello. Porque no hay médico ni artesano manual que produzca nada sino con miras al todo, haciendo no el total en función de la parte, sino en función del todo la porción encaminada a lo que, en general, sea mejor; pero tú te irritas, y es que no sabes que lo que hay en ti de más conveniente para el todo resulta serlo también para ti en virtud de la comunidad de vuestra generación. (903 b–d.)

¹⁰³ Téngase en cuenta que en el texto Platón se dirige en estilo directo a un muchacho incrédulo que le recordara la negligencia de «lo divino» cuando de ocuparse de las cosas humanas se trata. El propósito del filósofo es llevarle a confiar, por el contrario, en que la divinidad «es lo más sabio que hay y ... está dispuesta y capacitada para cuidarse de todo» (*Leg.* 902 e–903 a).

3.5.3.2.4.3. *Felicidad y principio de especialización funcional*

3.5.3.2.4.3.1. *Introducción*

Decíamos que Platón concibe la felicidad o el sentido de la vida como la realización de la función social a la que se está destinado por naturaleza y educación. Así parece deducirse del tono de parodia con el que Sócrates prosigue su respuesta a la objeción de Adimanto vertida en el punto anterior y a la idea «insensata e inmadura» (*Resp.* 466 b) acerca de la felicidad en la que se basa en última instancia esa objeción. Esa idea es la que identifica la felicidad con la posesión de bienes materiales. Los dardos de Platón contra la holgazanería y la negligencia en el cumplimiento del propio trabajo, así como su alto aprecio por la realización ejemplar del mismo, también parecen ir a parar a lo mismo. «No me obligues» —dice Sócrates— «a poner en los guardianes tal felicidad que haga de ellos cualquier cosa antes que guardianes» (420 d–e). Debe obligarse a auxiliares y guardianes a que «sean perfectos operarios de su propio trabajo, y ni más ni menos a los demás; de suerte que, prosperando con ello la ciudad en su conjunto y viviéndose bien en ella, se deje a cada clase de gentes que tome la parte de felicidad que la naturaleza les procure» (421 c).

3.5.3.2.4.3.2. *Significado del principio de especialización funcional aplicado al Estado y al individuo*

Platón aplica el principio de especialización funcional tanto al Estado y las clases sociales como al individuo y las partes del alma (los diferentes modos de operación del alma). Como sabemos, su idea es que cada clase social y cada individuo han de ejercer una única función, aquella para la cual estén más capacitados por la naturaleza y formación recibidas. Esto quiere decir que se reconoce a cada clase el derecho de ejercer una función social y se le prohíbe el desarrollo de las demás, y que, en consecuencia, las personas que componen cada una de las clases ideadas pueden desempeñar solamente la función social del orden civil al que pertenecen. El principio de especialización funcional quiere decir también que la inclusión de cada persona en el grupo social correspondiente se hace teniendo en cuenta sus disposiciones naturales y el tipo de carácter que predomine en ella (de acuerdo con la doctrina psicológica de la relación entre las partes del alma) y, en función de eso, a su vez, son adiestradas en uno u otro tipo de aprendizaje. Dejando al margen de la reflexión en este momento el ataque que esto supone contra el principio democrático según el cual la política es demasiado

importante como para dejarla en manos de otros, cabe decir que el objetivo que persigue Platón con esta medida política y económica es el fin al cual tiende todo en su filosofía política:

Cada uno debe ser puesto a un trabajo, que ha de ser aquel para el que esté dotado; de modo que, atendiendo a una sola cosa, conserve él también su unidad y no se divida, y así la ciudad entera resulte una sola, y no muchas. (423 d.)

3.5.3.2.4.3.3. *Doble justificación del principio de especialización funcional*

3.5.3.2.4.3.3.1. *Preámbulo*

El principio de especialización funcional, que es en cierto modo, como hemos afirmado más arriba, la clave para entender la *República* y para descifrar el misterio que rodea a la Forma del Bien, tiene una doble justificación a ojos del filósofo que intentaremos explicar a continuación.

3.5.3.2.4.3.3.2. *Prueba de la utilidad del bien*

Por un lado, está lo que podemos llamar la prueba de la utilidad del bien. Este hilo argumental cuadra perfectamente con la concepción socrática de lo bueno (y con el espíritu griego en general) que recorre la obra de Platón. Según esta prueba, lo bueno viene a ser lo conveniente y esto lo útil y provechoso.¹⁰⁴

En las páginas dedicadas a la explicación de la fundación de la ciudad hemos visto que se ofrece una justificación de la especialización y de la división social del trabajo que atiende a razones de orden pragmático. El precepto de la unicidad de función laboral para cada persona y el reparto social del trabajo se entienden como convenientes porque incrementan la eficacia y el rendimiento de la producción. Y con ello se busca en última instancia *subsana la falta de autarquía de la parte* (para cuidarse, ella sola y por sí sola, de las cosas necesarias para su supervivencia) *por medio de la cooperación y la autosuficiencia del conjunto*. Es también una consideración utilitaria del mismo tipo lo que lleva a Sócrates ya no sólo a querer organizar de esta manera las relaciones profesionales dentro de la clase de los artesanos, sino también a querer establecer una nueva clase, la de los militares, distinta de la anterior —en contra de la sugerencia de Glaucón de que sean los propios campesinos quienes salgan a defenderse de los ataques del exterior—. Cuando más adelante escribamos sobre lo que proyecta Platón para las

¹⁰⁴ En el diálogo que nos ocupa se afirma en este sentido que «con toda razón se dice y se dirá siempre que lo útil es hermoso y lo nocivo es feo» (*Resp.* 457b).

mujeres guardianas, se verá que una de las razones por las que se las aparta de todo lo que tiene que ver con el cuidado de la casa y de los hijos, y se las educa para que se vuelquen en las mismas tareas políticas y militares que ocupan a los hombres, es justamente una razón de orden práctico y económico de este mismo tipo. Según Platón, la adopción de esta perspectiva pragmática es algo imprescindible en toda fundación y ordenación correctas del Estado.

3.5.3.2.4.3.3.3. *Prueba de la naturalidad del bien*

Pero, por otro lado, hay también algo distinto —y de más peso en el pensamiento de Platón que la perspectiva pragmática— que justifica la aplicación del principio de especialización. Es lo que podemos llamar la prueba de la naturalidad del bien.

Y es que en el mismo lugar dedicado a la explicación del nacimiento de la ciudad comparece otra razón que es lo que opera en realidad como supuesto último de todo el pasaje; también, pues, como supuesto de la consideración pragmática recién reproducida. Recordemos las palabras con las que Sócrates parte en su razonamiento: «No hay dos personas exactamente iguales por naturaleza, sino que en todas hay diferencias innatas que hacen apta a cada una para una función» (370 a–b). Si el principio de especialización y la división del trabajo resultan rentables es, piensa Platón, porque responden a la naturaleza misma de las personas.

Según el filósofo, *el bien* de las personas (y el de cualquier ser, natural o artificial) radica en *el ejercicio de su naturaleza*, es decir, en la realización de aquella actividad (ἔργον) que mejor puede desempeñar cada una. La virtud (ἀρετή) consiste en la capacidad para realizar de modo excelente «el servicio para que nacieron» (601 d), y en esto se cifra su felicidad, como defiende Sócrates ante Trasímaco ya desde el principio del diálogo (352 d–354 a).

Para entender al pensador griego en este punto conviene, pues, tener en cuenta que concede sin discusión mucho peso (demasiado, diríamos) a las disposiciones innatas y a la idea de que la naturaleza abre a la persona únicamente la posibilidad de hacer de forma óptima un único tipo de trabajo. Esto último se explica por su doctrina psicológica, según la cual en cada uno de los hombres hay siempre una parte del alma que tira más que las otras y predomina sobre ellas. Pero lo cierto es que su parecer en este punto resulta bastante chocante viniendo de Platón, sobre todo cuando se piensa en su

convencimiento de que la naturaleza humana es sumamente plástica y en la poderosísima influencia moldeadora que confía a la educación.¹⁰⁵

Sea como fuere, es por ese peso puesto sobre las disposiciones innatas por lo que el filósofo cree que, para que pueda hablarse de una ciudad feliz, ha de asignarse a cada uno de los ciudadanos una sola tarea, la que les dicten sus aptitudes naturales y aquella en la que vayan a trabajar bien durante toda su vida, y obligárseles a que se abstengan de toda otra ocupación (374 b–c). Cuando cada uno de los ciudadanos se ocupa de lo suyo (τὸ τὰ ἑαυτοῦ πράττειν), como ya se decía en el *Cármides* (161 b) a propósito de la esencia de la templanza, y las dos clases inferiores se mantienen subordinadas a la clase situada por encima de ambas, y ésta, a su vez, gobierna sometida al saber del Bien, se puede hablar de un Estado justo y, por eso mismo, sólo por eso, de un Estado feliz. Es la tesis de la *República*.

3.5.4. *Bien y economía*

Aquella sociedad en que no hay ni riqueza ni indigencia es la que puede abrigar más nobles costumbres.

PLATÓN *Leg.* 679b.

3.5.4.1. *Introducción*

Hasta ahora hemos considerado dos instrumentos políticos para la creación y preservación de la unión entre los miembros de la ciudad: una teoría de la educación y otra de la ley. El filósofo añade a estos dos elementos un tercero: una teoría de la economía.

Comenzaremos por observar a este respecto que Platón es un pensador profundamente convencido de que la correcta ordenación y regulación de la economía es, junto con la de la educación, lo más serio que hay para la suerte y la felicidad del género humano. Y ello porque la economía es la base que lo determina y lo cambia todo en la vida de los hombres y de las ciudades. Y a sus ojos no hay más que un régimen económico justo y bueno: el comunismo económico y marital descrito en la *República*, que sirve de cimiento y de garantía del sistema educativo propuesto y está en perfecta sintonía con él. La implantación de tal sistema económico es para el filósofo *la más necesaria y mejor de las causas de la unidad y la justicia en la ciudad*. De ahí que, para con-

¹⁰⁵ Por ejemplo, si el *serviente* de Menón fuera interrogado por medio del método dialéctico sobre cuestiones geométricas muchas veces y de maneras diferentes, se podría tener «la seguridad de que las acabaría conociendo con exactitud, *no menos que cualquier otro*» (*Men.* 85 c–d).

tinuar acercándonos al conocimiento de su punto de vista sobre el Bien, lo mejor que podamos hacer sea entrar en contacto práctico con los principios económicos y las medidas económicas concretas que propugna y en las que se reconocen, como él mismo sugiere, «las huellas del Bien» (*Resp.* 462a).

3.5.4.2. Algunas diferencias entre la República y las Leyes

3.5.4.2.1. Preámbulo

En orden a la claridad de la exposición, convendrá distinguir desde el principio la perspectiva de la *República* de la perspectiva de las *Leyes*.

3.5.4.2.2. Estructura de clases en el Estado de la República

Como sabemos, en la *República* el modelo de ciudad se divide en tres clases sociales distintas y separadas en cuanto a su función y autoridad política. Empezando de abajo a arriba, tenemos la clase mayoritaria de los trabajadores. Está formada por campesinos, pequeños artesanos encargados de las diversas artes y *siervos* ocupados de las labranzas. Su función es la producción de los bienes materiales necesarios para el sostén económico de la ciudad en su conjunto. En efecto, es la clase que saca adelante con su trabajo (un trabajo que sólo se enfoca desde el punto de vista de su utilidad para satisfacer las necesidades humanas más elementales) a toda la ciudad (es la única económicamente productiva). La clase de los «pagadores de salario y sustentadores» (463 b) no recibe ninguna educación del Estado y, por tanto, tampoco se le reconoce ninguna autoridad política en la ciudad.

Le sigue la clase relativamente pequeña de los militares. Como hemos visto, esta clase sí recibe una educación cuyo fin último es, sin embargo, el de moldearla de tal modo que pueda ser utilizada por la primera clase como fuerza de la violencia del Estado y como carne de cañón. Platón lo hace saber con crudeza pero sin disimulos.¹⁰⁶ El servicio propio de los «auxiliares y ejecutores de las decisiones de los jefes» (414 b) es doble. Por un lado, el mantenimiento de la convivencia social; y, por otro, la defensa de la ciudad «contra aquellos enemigos que puedan venir de fuera como lobos que atacan un rebaño» (415 e). Además de con la educación e instrucción estatal recibida desde la

¹⁰⁶ Conviene recordar al respecto que él entiende la educación no como un instrumento para promover la igualdad y la libertad, sino como un proceso tendente a orientar, desarrollar y reforzar las facultades naturales que hacen posible el desempeño óptimo de la función específica que se tiene asignada en la ciudad.

edad en la que «no comprenden aún el lenguaje» (*Leg.* 791 e), se les prepara para este servicio haciéndoles creer «una noble mentira» (*Resp.* 414 b), a saber, la de que deben «preocuparse de la ciudad en que moran como de quien es su madre y nodriza, y defenderla si alguien marcha contra ella, y tener a los restantes ciudadanos por hermanos suyos, hijos de la misma tierra» (414 e). En el cumplimiento de su función esta clase social —que *no tiene ninguna autoridad política*— ha de atenerse siempre a las órdenes dictadas por los filósofos. Debe señalarse también que la política de defensa planeada por Platón *no persigue en ningún caso el beneficio económico*.

Por último, está la clase formada por los pocos que reciben una educación encaminada, esta otra sí, al cultivo del principio racional y a «obtener *una visión perfecta y total* (πάντα κατιδεῖν) de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado» (*Ep.* VII 326 a), esto es, a obtener el saber supremo de la dialéctica y de la Forma del Bien, tras haber alcanzado el dominio de las ciencias matemáticas. La función propia de la clase de los «salvadores y protectores» (*Resp.* 463 b) es llevar «una vida dedicada a la sabiduría y a la virtud» (*Ep.* VII 345 b) y gobernar, quieran que no, el Estado conforme a ellas, de modo que reintegren con ello al común el importe adeudado por su crianza y sostén (*Resp.* 520 a–c). La autoridad política de la que está investida la clase de los filósofos deriva de su saber dialéctico, el cual conduce a la contemplación del Bien.

De este modo, la ciudad de la *República* queda constituida por tres clases sociales —artesanos, auxiliares, guardianes perfectos— separadas con arreglo a los tres tipos de actividades necesarias para su existencia y unidad: economía, defensa y gobierno. El modelo de clases descansa, pues, en el principio de especialización funcional.

3.5.4.2.3. *De la República a las Leyes*

Como es sabido, en las *Leyes* el filósofo ateniense adopta, en general, un camino menos ideal pero más practicable que «la áspera y escarpada subida» (515 e) de la *República*. Platón sigue pensando que la mejor organización social y política es la ideada en su principal diálogo; pero, atendiendo al hecho de que *el gobernante sabio no existe*, decide presentar una nueva forma de buena ciudad —«la organización de la ciudad ... de segundo orden en relación con lo mejor» (*Leg.* 739 a)— que resulta más factible que aquella otra sobresaliente en excelencia.

La nueva ciudad presenta una estructura social no de tres, sino de cuatro clases sociales, que *ya no se dividen por el criterio de su distinta función*. Y presenta una

estructura política intermedia entre la democracia y la monarquía, una mezcla de «los elementos del pueblo con los que no son del pueblo» (759 b), pensada para el fin que ya nos es familiar: «con miras a la amistad recíproca» (*ibid.*), «para que haya la mayor unión posible» (*ibid.*) en la ciudad. Pero en el sistema de gobierno de las *Leyes* no es preciso que entremos. Lo que sí observaremos es que dejar de utilizar el principio de especialización funcional para distinguir y separar clases sociales supone, sin duda, un cambio sustancial en la filosofía política de Platón. Está provocado por el reconocimiento realista de que la figura del gobernante auténticamente sabio no existe, lo cual provoca, a su vez, el derrumbe, hasta cierto punto, de la estructura piramidal de la *República*. Se supone que todos los ciudadanos son más o menos capaces de opinión verdadera y que, por tanto, todos ellos serán más o menos capaces de ejercer las distintas magistraturas y cargos políticos de la ciudad y de morir por la tierra si llega el caso; ello además de desempeñar su oficio propio, que, esto sí, tiene que ser una única labor, de conformidad con la ley de los oficios que hemos visto en su momento.

Ahora bien, conviene recordar también que en los grandes principios de su teoría económica *no* se observa el menor cambio de uno al otro diálogo, y que la construcción ideal de la *República* se considera en las *Leyes* como el modelo que debe imitarse tan de cerca como sea posible.¹⁰⁷ Este modelo dotado de la máxima excelencia sería aquel en

que sean comunes las mujeres y comunes los hijos y comunes las riquezas todas, y en que haya sido extirpado de la vida por todos los medios y en todas partes todo aquello que se suele calificar de propio, e inventado un medio para que en la medida de lo posible lleguen a ser comunes de una manera u otra incluso las cosas que son personales por naturaleza, de suerte que parezca que hasta los ojos, los oídos y las manos ven, oyen y obran en comunidad, y en que todos alaben y censuren con la mayor unanimidad posible alegrándose y entristeciéndose ante las mismas cosas; en una palabra, si hay unas leyes que, en la medida de su poder, den la mayor unidad posible a una ciudad, no habrá jamás nadie que pueda formular una definición más justa ni mejor de lo que es el más alto grado de excelencia. (739 c–d.)

3.5.4.3. Principios generales del pensamiento económico de Platón

La teoría económica de Platón nace de una preocupación moral. Es una tesis de esta filosofía que la libertad equivale, en la mayor parte de los hombres, al irracionalismo y

¹⁰⁷ *Leg.* 739 e. Por cierto, en la misma *República*, al afrontarse el problema de las posibilidades reales de realizar un proyecto político tan singular como es el suyo, ya se advertía que el diálogo había de tomarse sólo en razón de ideal respecto del cual toda realidad quedaría siempre por debajo (472 d–473 b). Volveremos sobre el asunto más abajo.

la *πλεονεξία*, el deseo innato de poseer siempre más.¹⁰⁸ De ahí que pronto concluya que, cuando está referida a la generalidad de las gentes, la idea de la libertad debe restringirse más que exaltarse; la libertad, como el estudio de la filosofía, es un bien sólo para un pequeñísimo número de personas, aquellas que viven una vida de autocontención al modo socrático. Además, *la igualdad es un valor mucho más importante que la libertad*, porque sólo si logra imponerse una justa igualdad económica entre los hombres tiene sentido hablar de la concordia y la unidad espiritual, de «la comunidad de alegrías y penas» (*Resp.* 462b), que es esencial para la conservación de un orden social y político justo.

Esta primacía concedida al valor de la igualdad conduce a Platón a un primer principio político y económico: el gobierno de los filósofos debe tener el control total de la economía de la ciudad, de suerte que pueda imponer por la fuerza, contra la fuerza de los intereses privados, una igualdad económica entre los ciudadanos, pues sólo un orden económico igualitario puede hacer que desaparezcan todo lo posible las disensiones y luchas entre los hombres. Que suceda al revés, que el gobierno político, que debe velar por el Bien de todos, se deje avasallar, comprar o influir por los poderes económicos, es, aparte de inmoral, irracional y siempre acaba llevando a la ciudad a la ruina económica.

Y el gobierno político ejercido sobre la actividad económica ha de tener por finalidad —he aquí una segunda constante de la tradición intelectual comunista— la de hacer que la ciudad sea capaz de proporcionar lo que sea estrictamente necesario para una vida sencilla, sobria y lo más autosuficiente posible en su unidad, no la de hacerla tan grande y rica como sea posible, idea esta última propia de «políticos» mediocres —se burla Platón— y celebrados frecuentemente por multitudes incultas. Y es que el lujo, el derroche, el despilfarro pudren el sentido moral de nuestro paso por la vida. Son un principio corruptor del alma y una muestra inequívoca de mal gusto y falta de elegancia, de sencillez. No en vano los guardianes, que tienen en sus manos la función más importante de la ciudad y la felicidad del conjunto, así como los auxiliares, que tienen en las suyas

¹⁰⁸ «Reducido es ... el grupo, poco numeroso por naturaleza y formado en virtud de una rigurosa educación, de los hombres que, cuando inciden en la necesidad o en el deseo de algo, son capaces de contenerse con miras a la moderación y que, en cambio, cuando está en su mano el obtener muchas riquezas, se comportan sobriamente y prefieren, antes que lo mucho, lo que se atenga a la medida. Pero a la mayoría de los hombres les ocurre todo lo contrario que a éstos, que cuando apetecen, apetecen desmesuradamente, y cuando les sería posible conseguir ganancias moderadas, prefieren enriquecerse enormemente» (*Leg.* 918c-d).

la fuerza militar, deben ser educados en una rigurosa sobriedad y tienen absolutamente prohibidos la propiedad privada y los negocios.

Y, aunque la propiedad privada se mantiene —a regañadientes de Platón— como régimen económico para la clase campesina y artesana, en las *Leyes* esta disposición trata de corregirse en lo posible por medio de un principio político y económico superior —he aquí un tercero— según el cual el patrimonio de cada una de las casas de la ciudad no es «del que la habita ni de todo su linaje tanto como de la ciudad en todos los respectos» (*Leg.* 877 d). Como es lógico, este principio tiene diversas consecuencias prácticas de corte antiliberal en la vida de los individuos, que referiremos más abajo.

Y, por ello mismo, porque todo patrimonio ha de estar subordinado al interés general, la política económica platónica se orienta por un cuarto y, una vez más, noble y crucial principio, a saber, el de que toda política que sea en verdad tal debe velar por que todos los bienes necesarios se mantengan públicos y comunes a lo largo del tiempo. Las «indecentes» y «sediciosas» «políticas» de privatización de los bienes comunes, y la concepción liberal del derecho que les sirve como instrumento de opresión y dominio —«la norma de que es lícito a cada cual disponer de lo suyo sencilla y absolutamente en la forma que se le antoje» (922 e–923 a)—, son el *mayor* de los males que puede sufrir una sociedad (*Resp.* 552 a).

3.5.4.4. Régimen material de vida de los guardianes en la República

Tratemos ahora de las medidas económicas relativas al modo de vida de los guardianes (tanto auxiliares como gobernantes). Ninguno de ellos, afirma Platón, «poseerá casa propia, excepto en caso de absoluta necesidad» (416 d), ni «tendrá tampoco ninguna habitación ni despensa donde no pueda entrar todo el que quiera» (*ibid.*). Vivirán, pues, en común, y asistirán «regularmente a las comidas colectivas como si estuviesen en campaña».¹⁰⁹

En cuanto al modo de mantenerse, lo harán del sustento recibido de la clase labradora y artesana y no de salario alguno. Es más, los víveres que reciban serán «los que puedan necesitar unos guerreros fuertes, sobrios y valerosos, fijada su cuantía con tal

¹⁰⁹ *Resp.* 416 e. La institución espartana de las comidas en común se mantiene también en la sociedad de las *Leyes*, en la que los matrimonios y sus familias tienen que seguir acudiendo a ellas «ni más ni menos que en el tiempo transcurrido antes de las bodas» (*Leg.* 780 a–b). Sobre la misma puede verse también *Leg.* 762 b–d y 806 d–807 a.

exactitud que tengan suficiente para el año, pero sin que les sobre nada» (416d–e). El oro y la plata tendrán prohibido tocarlos siquiera:

Serán ... ellos los únicos ciudadanos a quienes no esté permitido manejar ni tocar el oro ni la plata.¹¹⁰

El sentido de estas medidas lo da a entender Platón con total claridad. Este régimen de viviendas y enseres tiene que establecerse con el fin de que «no les impidan ser todo lo buenos guardianes que puedan ni los impulsen a hacer mal a los restantes ciudadanos» (416c–d). Así, pues, lo que se persigue con estas medidas es, por un lado, garantizar que los guardianes puedan consagrar todo su tiempo a la función específica para la cual han sido seleccionados, pero también impedirles que puedan dedicarse a otras funciones que no les corresponden, como producir, comerciar, etcétera. Se trata, en este sentido, de hacer respetar el principio favorito del diálogo, el principio de especialización, y con ello de salvaguardar a la vez la unidad *interna* de la clase de los guardianes y la propia unidad *personal* de cada uno de ellos. Pero lo que se busca también es, por otro lado, evitar que los guardianes se vean inducidos a abusar de los campesinos y de los artesanos; evitar que su ansia de riquezas los convierta de «perros, guardianes del ganado» (416a), en «lobos» (*ibid.*) que lo devoren, lo cual sería —exclama Platón— «terrible» (*ibid.*). La mejor garantía con la que cuenta al respecto un pastor es la de dar una buena educación a sus perros y prohibirles que tengan un régimen material de vida distinto al descrito. Se trata en este sentido, pues, de proteger también la unidad *total* de la ciudad.

En relación con este último aspecto del asunto hay que recordar que en el libro octavo Platón identifica la posesión privada de la tierra y las casas por parte de la clase dirigente, a raíz de la progresiva decadencia de su naturaleza y educación, como la causa de la degeneración de todo el sistema político propuesto en la *República*. Y también que en las *Leyes* sus análisis sobre el modo como se destruyen —en todos los tiempos— los sistemas de gobierno y se van a pique las ciudades en su conjunto apuntan a la misma diana con la misma flecha, a la «enfermedad de reyes» (*Leg.* 691a), esto es, a la fastuosidad y molicie en las que viven quienes ostentan el poder y que arruinan la razón que pudiera haber en ellos, arrastrando tras de sí la ruina del «Estado entero a causa de la

¹¹⁰ *Resp.* 417a. Recordaremos aquí que el régimen de vida comunista de los guardianes se menciona, junto con el resto de medidas, en el resumen de la *República* con el que se abre el *Timeo* (18b), así como en el *Critias* (110c–d).

dura falta de armonía y entendimiento (πλημύλεια καὶ ἀμουσία)» (*ibid.*). La única salvación para el hombre pasa por el «conocimiento de la medida» (691 d), que es cosa no de reyes infectados de «la más grave enfermedad» (*ibid.*) —la insipiente—, sino de «grandes legisladores» (*ibid.*).

Todo lo examinado aparece aunado en las palabras que cierran el libro tercero de la *República*:

Si así proceden, se salvarán ellos y salvarán a la ciudad; pero si adquieren tierras propias, casas y dinero, se convertirán de guardianes en administradores y labriegos, y de amigos de sus conciudadanos en odiosos déspotas. Pasarán su vida entera aborreciendo y siendo aborrecidos, conspirando y siendo objeto de conspiraciones, temiendo, en fin, mucho más y con más frecuencia a los enemigos de dentro que a los de fuera; y así correrán en derechura al abismo, tanto ellos como la ciudad. (417 a–b.)

3.5.4.5. *Regulación y control público de la actividad económica en las Leyes*

3.5.4.5.1. *Preámbulo*

A fin de hacernos con una visión completa de la política económica defendida por Platón, analizaremos a continuación las principales medidas de carácter económico propuestas para la ciudad de las *Leyes*.¹¹¹

3.5.4.5.2. *Principios económicos*

Con objeto de que la ciudad que podría merecer, dice Platón, «el segundo lugar en punto a honor» (*Leg.* 739 e) emule en todo lo que cabe el régimen comunista de la *República*, en las *Leyes* comienza por establecerse que los filósofos tengan bajo supervisión la actividad económica de la ciudad. La necesidad de que

el legislador vigile las ganancias y los gastos de los ciudadanos, el modo en que se producen, y las sociedades y disoluciones de sociedad que hacen unos con otros, ya voluntarias, ya forzosas; ver con qué criterio realizan entre sí todas estas cosas y examinar en dónde hay justicia o injusticia y en dónde no las hay; dar honras a los que obedecen las leyes y aplicar las penas establecidas a los que no las obedecen. (632 b–c.)

Para la realización de esta función de guardia pública de la economía se funda un co-

¹¹¹ De la regulación de la actividad económica en el modelo de ciudad propuesto en la *República* poco es, en cambio, lo que se puede decir, porque poco es lo que Platón dice allí del gremio de los artesanos y labradores.

Por otra parte, advertimos aquí que, aunque el estudio específico de la regulación y el control de las uniones matrimoniales y de los nacimientos de los hijos en las *Leyes* es parte esencial de la política económica, lo trataremos de forma breve en un apartado posterior, en el que abordaremos el asunto tal y como se plantea en la *República*.

legio de ciudadanos, «los unos guiados por la razón, los otros, por la opinión verdadera» (632c), que tendrá por finalidad que

la mente, enlazándolo todo, lo muestre subordinado a la templanza y a la justicia, no a la riqueza ni a la ambición. (632c–d.)

Porque, en efecto,

la intención del político que tenga sentido común no es, decimos nosotros, la que los más asegurarían que debe guiar a un buen legislador, es decir, que la ciudad con miras a cuyo bienestar legisle sea lo más grande posible y lo más rica posible, y que tenga reservas en oro y plata y que domine sobre un imperio terrestre y marítimo cuanto más grande mejor. (742d.)

Bien lejos de ello, lo que él buscará es que los ciudadanos sean buenos, y si «que los que son buenos sean también felices es cosa que debe suceder casi inevitablemente» (742e),

en cambio, que sean buenos los muy ricos es imposible, al menos si se trata de aquellos a quienes los más califican de ricos, que así son calificados aquellos pocos de entre los hombres que poseen cosas que valen mucho dinero, es decir, lo que no pueden tener más que los malos. (742e–743a.)

Es lógico, pues, que la legislación se haga respetando en todo este crucial principio de sobriedad y bienestar social, que es, por lo demás, lo que podrá hacer que todos los hombres sean «felices y amigos los unos de los otros en el mayor grado posible» (743c). Todo hombre se preocupa, comenta Platón, por tres cosas en total: el alma, el cuerpo y el dinero; pero «la preocupación por el dinero no es más que la tercera y última, y eso si se trata de una preocupación lícita, mientras que el cuidado del cuerpo ocupa el lugar medio, y el del alma, el primero» (743e). «La legislación será buena» —establece— «siempre que fije este mismo orden en cuanto a estima relativa, pero si resulta, en cambio, que alguna de las leyes promulgadas allí considera como más estimable en la ciudad la salud que la templanza, o la riqueza que la salud y el ser temperante, se demostrará que no se ha obrado bien al instaurarla» (743e–744a).

3.5.4.5.3. Medidas económicas

3.5.4.5.3.1. Preámbulo

Una vez visto esto, analizaremos la serie de medidas legales de carácter económico que Platón propone con el fin de emular en lo posible «la primera ciudad y constitución y

las mejores leyes» (739b–c), que se darían, lo repetiremos (una vez más), «donde en el mayor grado posible ocurra por *toda* la ciudad aquello que desde hace tiempo se dice: y lo que se dice es que realmente las cosas de los amigos son comunes» (739c).

3.5.4.5.3.2. *Ley de la tierra y otras leyes conexas*

Comenzaremos por una ley esencial en toda teoría comunista, la ley de la tierra. La tierra, aunque será permanentemente cedida a familias particulares para su ocupación y cultivo, debe ser considerada como propiedad de todos los ciudadanos:

Que se repartan ante todo la tierra y las casas, y que no la labren en común, porque un régimen tal está por encima de cuanto queda dicho en torno a la manera de nacer, de criarse y de educarse los de ahora. Ahora bien, que se la repartan poco más o menos con el siguiente criterio: que es menester que los que reciban estos lotes los consideren como comunes a la ciudad entera. (739e–740a.)

El reparto de la tierra habrá de hacerse con arreglo al *principio de distribución igualitaria*, un principio regulador que debe ser tenido «como un verdadero pedestal de la ciudad» (737a), como la medida fundamental de toda política económica que sea realmente tal. Este principio, explica Platón, debería ser aplicado siempre, tanto en el caso de la ordenación de una ciudad de nueva planta, como es la de las *Leyes*, como en el de la reestructuración racional de una ciudad antigua. En este último caso es más difícil, es cierto, ponerlo en práctica, porque su aplicación pasa por la confiscación de las tierras a la clase adinerada y su reparto equitativo entre todos los ciudadanos, así como por la abolición de las deudas, pero no por ello deja de ser imprescindible hacerlo. En efecto, si se hace así, ello se convertirá en «el mejor y más benéfico fundamento de una ciudad» (736e) y «será la especie de base permanente que permitirá edificar sobre ella a quien más tarde haya de construir un mundo político concorde con una tal cimentación; pero si esta base está carcomida, no puede haber ninguna ciudad a la que como consecuencia le pueda resultar viable ninguna organización política» (736e–737a). «No hay otra salida ni ancha ni estrecha sino este procedimiento» (737a): «no aferrarse a las riquezas y sí a la justicia» (*ibid.*).

Prestemos atención a la aplicación del principio al caso particular que nos ocupa. La nueva ciudad habrá de tener un territorio de una medida que le permita ser, como se dice de la ciudad de la *República*, «suficiente en su unidad» (ἰκανὴ καὶ μία) (*Resp.* 423c). Eso quiere decir que se está hablando de «un territorio suficientemente

extenso para que sea capaz de mantener a un cierto número de personas *sobrias*, y para nada hace falta otro mayor» (*Leg.* 737d). El número total de la población habrá de ser, pues, justo el que el terreno pueda mantener. Y habrá de tratarse de «una población lo suficientemente numerosa para que resulte capaz de defenderse de los vecinos cuando éstos les ataquen y no absolutamente incapaz de ayudar a sus vecinos cuando sean éstos atacados».¹¹² El territorio se dividirá en doce grandes partes. «Y es menester que las doce partes sean iguales en el sentido de que sean pequeñas las de buena tierra y mayores las de tierra peor» (745 c). A su vez, estas partes se subdividirán hasta que resulte un total de cinco mil cuarenta porciones de tierra, los llamados lotes un poco más arriba, que habrán de repartirse con equidad, de modo que no se dé lugar a la más mínima disensión o enemistad entre los pobladores. Las correspondientes cinco mil cuarenta viviendas se levantarán y distribuirán de acuerdo con la misma exigencia igualitaria y homogeneizadora. Por otra parte, el país no será amurallado, porque no es conveniente

en modo alguno para la salubridad de las ciudades, y además suele producir una especie de predisposición a la molicie en las almas de los habitantes al invitarles a refugiarse en él sin defenderse contra los enemigos y a no estar siempre, de noche y de día, vigilando unos tras otros en la ciudad para conseguir así seguridad, sino creer que realmente van a tener un sistema para salvarse en el dormir encerrados tras murallas y puertas, como si hubieran nacido para no penar nunca; y es que ignoran que lo que en verdad ocurre es lo contrario, que el bienestar nace de las fatigas y, en cambio, de la molicie vergonzosa y de la indolencia, creo yo, es de donde suelen venir otras fatigas nuevas. Pero, en fin, si es inevitable que los hombres tengan fortificaciones, es menester que desde un principio se planeen de tal modo las construcciones de las viviendas particulares, que la ciudad entera sea una sola fortificación, pues las casas en su conjunto formarán un buen recinto gracias a su homogeneidad y a la igualdad entre unas y otras y en relación con las calles, y *la ciudad en sí tendrá el mismo aspecto, nada desagradable de contemplar, que si fuera una sola casa*, lo cual será excelente por todos conceptos en lo que toca a la mayor facilidad en la custodia con miras a la defensa. (778 e–779 b.)

«Y, para que esto siga siendo así a través de todos los tiempos» (740 b), se decreta que «los lotes de tierra deben permanecer siempre los mismos e iguales» (855 a) y se preparan varias medidas legales para garantizarlo. Una de ellas es la ley que obliga a

¹¹² *Leg.* 737 d. Para mantenerlo constante se recurrirá, llegado el caso de que sea menester hacer ajustes, a «ese viejo truco» (740 e) que es «el envío de colonias» (*ibid.*) o a una política de inmigración, aunque «no conviene aceptar de buen grado la introducción de ciudadanos educados en forma ilegítima» (741 a). En esta observación, como en tantas otras, el filósofo rumia el modo en el que afectarán este tipo de decisiones políticas a la unidad de la ciudad.

que el titular del patrimonio familiar deje como heredero y sucesor del lote a un único hijo.¹¹³ Otra ley en este mismo sentido es la que prohíbe las ventas y compras de lotes, porque

el razonamiento que ahora estamos siguiendo nos exhorta con estas palabras: «¡Oh vosotros los mejores de todos los hombres! No ceséis de honrar, conforme a naturaleza, la similitud y la igualdad y la identidad y la concordancia en relación tanto con vuestro número como con todas las posibilidades de obrar bien y honestamente. Y, así, ante todo seguid conservando a lo largo de toda vuestra vida el número dicho, y, en segundo lugar, no atentéis contra el importe y la cuantía de vuestro patrimonio, que os fue asignado en un principio conforme a medida, haciéndoos ventas o compras los unos a los otros, pues en ello no tendréis como aliados ni al que os atribuyó el lote, que es una divinidad, ni al legislador.» (741 a–b.)

Una tercera es la ley agraria denominada ley de Zeus Terminal (842 e) y que prescribe «que nadie mueva los lindes del terreno» (*ibid.*), porque

debe pensar que esto es en realidad mover lo inconvencible. Quiera mejor todo el mundo tratar de remover el mayor de los peñascos no terminales que una pedruzuela que discrimina la amistad y la enemistad bajo juramento hecho a los dioses. De lo uno es testigo Zeus Tribal; de lo otro, Zeus Hospitalario, deidades que se despiertan acompañadas de las más odiosas guerras. (842 e–843 a.)

Y una cuarta es la ley de los testamentos. Esta ley, dice Platón, viene a poner orden en «algo sumamente peligroso y embarazoso para los legisladores» (922 c) como es la voluntad de «ser dueño de todo» (922 d) que rebosa en las palabras del hombre moribundo. «La mayoría de nosotros, cuando empezamos a creer que vamos a morir, entonces tenemos ya, en un modo u otro, obcecado o debilitado el espíritu» (922 c). El hombre que ve cerca la muerte dice así: «¡Es intolerable ... que no me vaya a ser posible, oh dioses, dar o no lo mío a quien quiera, ni asignar a uno más y a otro menos de todos cuantos, suficientemente sometidos a prueba en las enfermedades o en la vejez o en todo género de vicisitudes de otra índole, han dado muestras palmarias de ser buenos o malos conmigo!» (922 d). Y Platón responde, en un modo muy expresivo de su talante político, lo siguiente:

Amigos ... que ahora sí que verdaderamente sois efímeros, difícil os es en este momento

¹¹³ Por lo que hace a los demás hijos, en el caso de que haya más de uno, se ordena que si son hembras sean casadas conforme a la ley de matrimonios y que si son varones sean repartidos entre otras familias sin descendencia. De todo el asunto se ocupa «una magistratura sumamente poderosa e importante que estudie qué será lo que haya que hacer con los que sobren o falten y que procure por todos los medios posibles que no haya nunca más que los cinco mil y cuarenta establecimientos» (740 d).

conocer lo referente a vuestros propios bienes e incluso, como dice la inscripción de la pitia, el conoceros a vosotros mismos. Por lo tanto, yo, que soy el legislador, declaro que ni vosotros ni el patrimonio ese os pertenecéis a vosotros mismos, sino a todo el linaje que hubo antes de vosotros y que habrá en lo por venir, y, más aún, el linaje entero y su patrimonio son a su vez de la ciudad. Siendo, pues, así las cosas, aunque haya alguien que, acudiendo con halagos a vosotros cuando estáis en la enfermedad o zarandeados por la vejez, quiera forzaros a testar en contra de lo que sería más razonable, no lo permitiré, si en mi mano está, sino que legislaré con la vista puesta en todo lo que sea mejor para la ciudad entera y para el linaje entero, y ello porque yo, y con razones para ello, atribuyo una menor importancia a lo concerniente a cada persona en particular. Vosotros, pues, andad, en amistad y benevolencia para con nosotros, por ese camino que, en virtud de la naturaleza humana, estáis recorriendo ahora; que ya nosotros nos preocuparemos y cuidaremos en el mayor grado posible, no de unas sí y de otras no de entre vuestras cosas, sino de todas ellas.¹¹⁴

3.5.4.5.3.3. *Otras medidas para erradicar la riqueza y la pobreza*

Aunque en este modelo político y social se tolerará cierta desigualdad económica, Platón intenta corregirla, hasta cierto punto, restringiendo por ley las diferencias de peculio permitidas. El criterio que sigue es el de fijar un mínimo de medios económicos o «el límite de la pobreza» (744d), como dice él, para las personas más desfavorecidas por la fortuna y prohibir a cualquier ciudadano poseer más de cuatro veces ese mínimo. Dice el filósofo sobre la división en clases:

Sería hermoso que al venir al establecimiento trajera cada uno de ellos [los pobladores] exactamente lo mismo que los demás, pero, como ello no es posible, sino que el uno llegará con más dinero y el otro con menos, es menester, por muchas razones y entre ellas a causa de la igualdad en cuanto a posibilidades que debe reinar en la ciudad, que haya clases distintas en el censo, para que así los cargos, contribuciones y repartos puedan estar en relación con la clasificación de cada cual, no solamente con el prestigio de los antepasados o de uno mismo, ni tampoco con la robustez o belleza de los cuerpos, sino con las disponibilidades de dinero o la pobreza, de manera que no haya diferencias al ser otorgados los honores o cargos con la máxima igualdad dentro de una desigualdad proporcional. (744b–c.)

Ésta es, pues, la razón principal de que Platón, pese a pensar que la abolición de la propiedad privada es lo idealmente preferible, proponga como «remedio parcial» a su mantenimiento una estructura social de cuatro clases divididas en función de las cuantías de los patrimonios pero no tan excesivamente alejadas entre sí como para dar lugar a la quiebra de la ciudad.

¹¹⁴ *Leg.* 923 a–c. El texto citado forma el preámbulo de la ley; el cuerpo de la ley puede consultarse en *Leg.* 923 c ss.

Hay al menos otras cuatro cuestiones relacionadas con este asunto. Por un lado, Platón establece que el límite mínimo de la propiedad sea el precio del lote con un fin obvio como es el de garantizar que las familias más humildes tengan cubierto el sustento. Es por ello por lo que advierte que el lote

debe subsistir íntegro y que ningún gobernante, como tampoco ninguno de los demás que se precie de virtuoso, tolerará jamás que a nadie se le amengüe. (744e.)

Por otro lado, decreta que, si por cualquier circunstancia, sea de la naturaleza que fuere, se adquiere más del cuádruplo del precio del lote, *el excedente tiene que pasar a manos de la ciudad* (744e–745a). Además, ordena la creación de un registro *público* de todas las adquisiciones, una hacienda fiscalizadora que será llevada por «unos magistrados inspectores que la ley designará, para que así todos los procesos relativos a dinero resulten fáciles y enteramente claros» (745a–b). Y, por último, hay que decir que, pese a que Platón esté convencido de que la propiedad privada es una especie de enfermedad o mal político y moral que hay que extirpar, *nunca ha formado parte de sus planes, sin embargo, la abolición de la esclavitud*; es más, se opone en redondo a la rebelión de

la criatura llamada hombre, ... cuyo trato es difícil (δύσκολον) y que en modo alguno parece que esté dispuesto a ser ni a hacerse fácil de manejar en relación con la imprescindible distinción que debe separar de hecho al esclavo del hombre libre y del dueño.¹¹⁵

Podemos preguntarnos ahora por las razones de que el filósofo esté decidido a no permitir que su Estado sea un Estado de ciudadanos ricos y pobres. Al respecto Platón es, una vez más, muy claro. Se trata de que la opulencia y la indigencia corrompen, hasta pervertirlas, a las personas y sus obras, «ya que la una trae la molición, la ociosidad y el prurito de novedades, y la otra, este mismo prurito y, a más, la vileza y el mal obrar» (*Resp.* 422a). Se trata también, como hemos visto, de que los ricos son los promotores de las guerras, y de que amasan sus fortunas también por medio de otros malos procederes (*Leg.* 743a–c). Uno de esos otros procederes es, sirva como ejemplo, la evasión de impuestos, lo cual les diferencia de lo que hacen «las gentes honradas ... dispuestas a gastar con buen fin» (743a). Según el modelo platónico, los impuestos han de ser fuertes y progresivos —los que más poseen tienen que contribuir más—, servir al

¹¹⁵ *Leg.* 777b. Del régimen de servidumbre se trata con algo de extensión en *Leg.* 776b–778a.

Bien común y la justicia, y la fechoría, sumamente dañina para la ciudad, de no pagarlos es perseguida a sangre y fuego.

En este tipo de asuntos Platón desea hacer ver la importancia política, el valor para el todo de la ciudad, que reviste el suprimir «la mezquindad y codicia de las almas» (747 b) y corregir el egoísmo natural todo lo posible, sustituyéndolo por prácticas y hábitos cooperativos y generosos. Pero desea asimismo defender su importancia moral, su valor para el ciudadano privado, ya que «el apetito insaciable de oro y plata» (831 d), apunta por otro lado, y el apunte es igualmente viejo —lo tocamos en el *Gorgias*—, no sólo es algo innoble y sumamente perjudicial para la ciudad como un todo, lo es también para los individuos, porque los hace «enteramente desgraciados» (832 a), en la medida en la que los amantes del dinero «han de pasar su vida toda sin interrupción con hambre en sus almas». ¹¹⁶ Por lo que respecta en particular a la pobreza, poco es lo que hace falta subrayar, pues la idea es clara: si la riqueza «corrompe con lujo las almas de los hombres» (919 b–c), «aquella se deja llevar por el dolor a la más completa inverecondia» (919 c). Más adelante veremos a Platón explicando que son las malas políticas, las políticas oligárquicas, la causa de que exista la pobreza.

Pero lo que Platón desea con todas las medidas pensadas para corregir la desigualdad social es, en definitiva, poner las bases para evitar el que es para él el «más grave mal (νόσημα)» (744 d) que aqueja a este desgraciado planeta y que no es otro que el de la escisión (διάστασις) de las ciudades (*ibid.*). *Porque nada hay más capaz de engendrar la escisión entre los hombres que el hecho de que unos vivan en la pobreza y otros en la riqueza.* «Eres un bendito» (*Resp.* 422 e), regaña a Adimanto,

si crees que se debe llamar ciudad a otra que no sea tal como la que nosotros formamos. ... A las otras ... hay que acrecerles el nombre; porque cada una de ellas no es una sola ciudad, sino muchas, como las de los jugadores. Dos, en el mejor caso, enemiga la una de la otra: la de los pobres y la de los ricos. Y en cada una de ellas hay muchísimas, a las cuales, si las tratas como a una sola, lo errarás todo. (422 e–423 a.)

¹¹⁶ *Leg.* 832 a. «La pobreza», dice otra sentencia de Platón, «no viene con la disminución del patrimonio, sino con el aumento de la codicia» (736 e). «Os diré que siempre que la conversación trate de filosofía, tanto si soy el que habla como si escucho a los demás, aparte de creer que saco provecho, me regocijo sobremanera. En cambio, cuando escucho otras conversaciones, especialmente las vuestras, las de los ricos y las de los hombres de negocios, personalmente siento hastío y por vosotros y vuestros compañeros compasión, porque creéis hacer algo de provecho sin hacer nada. Vosotros, a la inversa, tal vez creeréis que yo soy un desdichado, y opino que vuestra creencia es verdadera; pero yo, sin embargo, no lo creo de vosotros, sino que lo sé de cierto» (*Symp.* 173 c–d). Todos los hombres sin excepción, salvo Sócrates, son unos desgraciados, escribe también (173 d).

«Ninguna otra ciudad, sino la nuestra» —afirma en otro lugar—, «puede realizar la felicidad ni en lo público ni en lo privado» (473 e).

Por último, anotaremos que el criterio del que se han de servir los gobernantes para saber dónde poner el límite del desarrollo económico de la ciudad es justamente, en conformidad con la tesis que hemos presentado, el de su unidad, el de su «armonía económica», por así decirlo, entre unos y otros ciudadanos: «mientras su crecimiento permita que siga siendo una sola ciudad, acrecerla; pero» —advierte Platón— «no pasar de ahí» (423 b).

3.5.4.5.3.4. *Regulación antiliberal del mercado*

Demos un último paso. Como se ha ido mostrando en diversos momentos de este trabajo, Platón es un celoso defensor de la economía agrícola y un ferviente opositor de la economía marítima y comercial. Veamos ahora cómo se desarrolla este aspecto de su filosofía en las *Leyes*.

Es significativo al respecto que, cuando en el libro cuarto arranca el proyecto de la obra de crear con palabras una ciudad, lo primero que haga sea preguntarse por boca del ateniense si la futura ciudad será costera o se situará tierra adentro. Y al responder el cretense que distará del mar como unos ochenta estadios (algo más de trece kilómetros) y estará tan bien dotada de puertos como cabe en lo posible, acoge la noticia con disgusto y horror (704 c). La futura ciudad lo tendrá difícil para «la consecución de la virtud» (704 d), aunque los trece kilómetros que la separan del mar harán que no sea «enteramente negada» (*ibid.*) para ello. Continúa entonces diciendo:

Si hubiera llegado a ser ciudad marítima, de buenos puertos y no diese toda clase de productos, sino que estuviese falta de muchos, necesitaría de un gran salvador y de unos legisladores divinos para no adquirir, teniendo esas condiciones, multitud de hábitos abigarrados y ruines; pero realmente le queda un alivio en eso de los ochenta estadios. Encuéntrase en verdad más cerca del mar de lo que es conveniente, tanto más cuanto, según tú dices, son mejores sus puertos; con todo, hay que conformarse también con ello. La cercanía del mar resulta agradable para un país en su vida cotidiana, pero en la realidad «es una vecindad salobre y amarga»; pues, llenando la ciudad de tráfico y de negocios por el comercio al por menor y engendrando en las almas hábitos de incontinencia y deslealtad, hace a la propia ciudad desleal y desamorada para consigo misma, y de igual modo con el resto de las gentes. Para esto, sin embargo, tiene también un alivio, que es el producir de todo; pues, siendo de terreno fragoso, es manifiesto que no podrá producir las cosas todas y en gran abundancia al mismo tiempo. Si las produjera, en efecto, alcanzaría una gran exportación y

se llenaría a su vez de moneda de oro y plata, que, en resumidas cuentas, es el mayor mal que entre todos puede ocurrirle a una ciudad en lo que respecta a la adquisición de hábitos justos y generosos.¹¹⁷

En la ciudad moldeada por Platón se vivirá sólo del trabajo de la tierra y no del trabajo en el mar. El comercio con el exterior estará acotado al intercambio de productos que sean estrictamente necesarios. Por lo que hace a la situación del comercio en su interior, correrá parejas con la de aquél: el tráfico comercial con fines de lucro estará terminantemente prohibido por ley. Recordemos, por ejemplo, el siguiente texto:

Decimos, pues, que no hace falta oro ni plata en la ciudad, ni tampoco un gran tráfico comercial con artesanía, usura e innobles ganaderías, sino sólo cuanto da y produce la labranza, y aun de esto únicamente todo lo que no obligue al traficante a desentenderse de aquello para lo cual está hecho el dinero, que es el alma y el cuerpo, los cuales sin la gimnástica y la restante educación no merecerían la pena de que se interese uno por ellos.¹¹⁸

Recordemos también algunas otras leyes orientadas en este mismo sentido y que conciernen a diversos aspectos prácticos de la vida cotidiana. Los negocios no estarán en absoluto permitidos, ya que no son necesarios materialmente ni lícitos moralmente, pues «por ser esa ocupación censurable que se llama artesanía capaz de privar de libertad a los caracteres, son indignos de toda persona libre» (741 e). Ni lo estará tampoco «el pretender en modo alguno atesorar riquezas por ninguno de esos procedimientos» (*ibid.*). Además, a ningún ciudadano le estará permitido «el poseer nada de oro ni plata» (741 e–742 a), con excepción de una módica cantidad de calderilla «para el intercambio cotidiano que es casi indispensable» (742 a) dentro de la ciudad. Estos metales serán sustituidos por «una moneda válida para ellos, pero que no tenga valor entre los demás humanos» (*ibid.*). La moneda helénica común se reservará para los asuntos propios de la política exterior (expediciones militares, embajadas u otras misiones diplomáticas, etcé-

¹¹⁷ *Leg.* 704 d–705 b. Recuérdese la vieja protesta del *Gorgias*: «Sin tener en cuenta la sensatez y la justicia, la han colmado [a Atenas] de puertos, arsenales, murallas, rentas de tributos y otras vaciedades de este tipo» (519 a). Por otra parte, en las *Leyes* el ateniense prosigue hablando de «la superioridad moral», por así decirlo, de las batallas terrestres sobre las navales, con cuyas «prácticas hasta los leones se habituarían a huir de los ciervos» (707 a), entre otras cosas no menos lamentables (705 c–707 d). Por último, mencionaremos que en *Leg.* 747 d–e puede leerse una reflexión acerca de la influencia de las condiciones climáticas sobre las maneras morales.

¹¹⁸ *Leg.* 743 d–e. Los traductores de las *Leyes* que seguimos sugieren que con la expresión «innobles ganaderías» «puede hablarse de crianza de animales con miras a la ostentación lujosa o a los deportes propios de gentes adineradas o al consumo de sus carnes en mesas refinadas; o de trata de esclavos o de prostitutas; o de una metáfora que compare los intereses obtenidos de la usura con las crías producidas por actividades ganaderas» (PLATÓN, *Leyes* [trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999], vol. I, p. 194, n. 35).

tera), y su uso estará también estrictamente sometido al control y regulación del fisco de la ciudad y a las multas correspondientes en el caso de abuso (742 a–c). Por otro lado, no se consentirán las dotes matrimoniales ni tampoco los préstamos con interés. Para garantizar esto último, nada mejor que abolir cualquier tipo de protección legal para el acreedor que preste con interés. «Al prestatario», comenta Platón, «le será lícito no pagar el interés y aun no devolver en absoluto lo prestado» (742 c). En un pasaje maravilloso de la *República*, el 556 a–b, Platón ya había destacado la importancia de medidas como éstas para apagar «el fuego ardiente de ese mal» (556 a) que es «el aguijón» (555 e) del capital y la multiplicación de los intereses, y que conduce irremediamente al enriquecimiento de unos pocos y al consiguiente empobrecimiento de la mayoría. De forma más general, puede decirse que, después del principio superior de la prohibición del libre uso de capitales, el mejor principio en la lucha contra la desvergüenza y la imprudencia financieras es el de que el Estado no apague jamás con dinero público incendios privados.

Cerraremos este apartado con dos observaciones adicionales en relación con el rechazo de una economía marítima y mercantil. Desde un punto de vista legislativo el que las subsistencias para la ciudad provengan sólo de la tierra y no también del mar, a diferencia de lo que sucedía entre la mayor parte de los griegos de la época, tiene una doble ventaja. Por un lado, la ventaja de que se requerirá, lógicamente, un número mucho menor de leyes —y siempre es bueno que una ciudad necesite el menor número posible de leyes—. «El legislador de esta ciudad, en efecto, se quita de encima en gran parte lo relativo a armamentos de naves, comercio marítimo, mercaderías, hosterías, gabelas, minas, préstamos, intereses compuestos y otras mil cosas que manda a paseo; legislará para labradores, pastores y colmeneros y para los guardianes y encargados de los instrumentos de ellos» (*Leg.* 842 d–e). Pero también, por otro lado, la ventaja de que se tratará de elaborar unas leyes «más dignas de hombres libres» (842 d), y ello por las razones que ya hemos expuesto.¹¹⁹

La otra observación es la siguiente. Aunque pueda objetarse, rumia Platón, que es ciertamente difícil que los hombres «no se resistan ante una semejante cohabitación y se resignen a no tener en el resto de su vida más que una cantidad fija y moderada de dinero y a no engendrar hijos más que según hemos prescrito para cada caso y a verse

¹¹⁹ *Resp.* 425 c–e pone en evidencia la opinión desdeñosa que le merece a Platón el derecho mercantil y portuario practicado en Atenas.

privados de oro y de otras cosas que evidentemente tendrá que tasar el legislador de acuerdo con lo ahora expuesto» (746 a), no por ello las ideas defendidas dejan de ser «los mejores principios que pueda haber para la vida de una ciudad» (742 c).

3.5.4.6. *Educación de la mujer y política familiar*

3.5.4.6.1. *Introducción*

En este apartado nos ocuparemos del parecer de Platón sobre otros dos capítulos de la economía: la educación del sexo femenino y la concepción de la familia y, más en particular, de la tesis de que «la posesión de las mujeres, los matrimonios y la procreación de los hijos deben, conforme al proverbio, ser ... comunes entre amigos en el mayor grado posible» (*Resp.* 423 e–424 a).

3.5.4.6.2. *Importancia filosófica de la vida privada*

Pero antes de ir a ello, repararemos en la importancia filosófica que Platón confiere al examen de la vida doméstica. El mundo de puertas adentro es en cierto sentido una fuente privilegiada de conocimientos sobre la naturaleza humana, pues es el lugar en el que se la puede ver, por así decirlo, más «desnuda». La observación cuidadosa de ese mundo agudiza la capacidad de juicio del filósofo sobre nuestra triste condición. Esto que decimos lo insinúa Platón, en la práctica, en diversos momentos de su obra y, especialmente, a lo largo de los libros octavo y noveno de la *República*. Pues bien, las conclusiones que saca Platón acerca de la naturaleza humana vista en la intimidad tienen, en general, un balance negativo. De hecho, lo que concluye es que la vida familiar y privada debe ser eliminada, o al menos reducida todo lo posible. ¿Por qué? Principalmente porque la vida personal y doméstica es un nido nocivo para la estabilidad de las leyes y la unidad incólume de la ciudad,

pues hay, en efecto, muchas menudencias domésticas y privadas y no visibles para todos, producidas por las penas, los placeres o los deseos de cada uno, que al surgir como un obstáculo frente a los designios del legislador pueden convertir fácilmente en diversos y disemejantes entre sí los caracteres de los ciudadanos. Y esto es un mal para las ciudades; porque, aunque a causa de la insignificancia y frecuencia de estos casos sería improcedente y al mismo tiempo feo el dictar leyes que impongan sanciones penales, estas cosas son capaces, por otra parte, de dañar incluso a las leyes escritas y vigentes, porque en lo menudo

y cotidiano se acostumbran los hombres a transgredir. De manera que no sabe uno cómo legislar acerca de ello, pero también es imposible callarse.¹²⁰

Como decíamos, si se quiere que haya orden y estabilidad en la vida pública, lo mejor desde un punto de vista ideal sería anular sin más la vida privada en la forma que se hace con la vida de los guardianes en la *República*; o, en su defecto, estrecharla cuanto más mejor y ordenar y regular al máximo lo que reste de ella. Es lo que se hace respecto a la forma de vida de *toda* la ciudad en las *Leyes*, porque

quien se proponga sacar a luz leyes acerca de cómo es menester que obren en su vida oficial y pública las ciudades, pero crea que acerca de lo privado no conviene nada que sea una coacción, antes bien, que es preciso que cada cual tenga libertad para vivir como se le antoje a lo largo del día entero sin necesidad de que *la ordenación* (τάξις) *se extienda a todo*, y por ello deje sin regular lo privado creyéndose que así van ellos a consentir en vivir conforme a leyes en lo público y oficial, ése no tiene razón en opinar así.¹²¹

3.5.4.6.3. *Educación de la mujer*

No hay cosa más estúpida que lo que hoy sucede en nuestros países de que los hombres y mujeres todas no practiquen lo mismo con una misma voluntad y con todas sus energías.

PLATÓN *Leg.* 805 a.

Un conjunto del género que ha sufrido especialmente la sinrazón de los poderes políticos es su mitad femenina. Platón propone acabar con el despropósito sacando a las mujeres de la esfera privada, donde se las ha dejado «incapacitadas por los partos y crianzas de los cachorros» (*Resp.* 451 d), para incorporarlas a todas las funciones políticas y sociales en pie de igualdad con los hombres. Sería irracional, así como antinatural, dejar a la parte femenina del género «sin arreglar» (*Leg.* 781 a), y la única manera de arreglarla correctamente es adoptando las dos siguientes acciones políticas. Por un lado, estableciendo que la educación se extienda a las mujeres y se trate de la misma educación pública, gratuita y obligatoria para todos los miembros del «rebaño, hembras y

¹²⁰ *Leg.* 788 a–c. Recuérdese que la enseñanza y definición de «lo que ... está bien y lo que no» (632 b) en el mundo de las emociones humanas es una parte esencial del aparato educativo y legislativo de esta filosofía. Puede verse, por ejemplo, *Leg.* 631 e–632 b.

¹²¹ *Leg.* 780 a. «Por regla general, toda clase de bienes son producidos por aquello que se haga en la ciudad conforme a reglas y leyes (ὅτιπερ ἂν τάξεως καὶ νόμου μετέχον ἐν πόλει γίγνηται, πάντα ἀγαθὰ ἀπεργάζεται), pero si hay cosas no reguladas o mal dispuestas, éstas, en la mayor parte de los casos, suelen echar a perder otras tantas de aquellas cuya organización esté bien» (780 d).

machos». ¹²² Esta ley es factible, continúa Platón, porque tanto unas como otros «están en condiciones por naturaleza de practicar en común la virtud correspondiente a cada clase». ¹²³ Y, por otro lado, ordenando que las mujeres sean tratadas en todo lo demás de la misma manera que los hombres; que la vida de «aquella parte de nosotros los humanos que en general es por naturaleza más dada a disimulos y clandestinidades por causa de su propia debilidad, el sexo femenino» (*ibid.*), esté sujeta a las mismas normas civilizatorias que se proyectan para la vida de los varones. «Es necesario» (806 c), afirma Platón,

que el legislador lo sea enteramente, y no que, siéndolo a medias, deje al sexo femenino vivir en la molicie y derrochar en la práctica de un género de vida desordenado mientras se cuida solamente de los varones y con ello puede decirse con seguridad que lega a la ciudad la mitad de una vida próspera en vez de duplicar esta mitad. (*Ibid.*)

En esta observación está la clave del asunto. Lo que lleva a Platón a defender que «es necesario que nuestro sexo femenino se una en el mayor grado posible al sexo masculino en cuanto a educación y otras cosas» (805c–d) y «organizar en común para mujeres y hombres todos los actos de la vida» (781 b), nada tiene que ver con la idea de la igual dignidad de varón y mujer, sino con una idea funcional y de un orden moral distinto. Lo que quiere transmitir es la idea de que dejar de educar a las mujeres es una estupidez política y un derroche económico, «porque así viene casi a resultar que, con los mismos gastos y trabajos, se constituye en cada caso como una media ciudad la que podría llegar a duplicarse. Ahora bien, éste sería un error sorprendente en un legislador» (805 a–b). De lo que se trata es de sacar a la luz al sexo «acostumbrado a vivir escondido y en tinieblas» (781c) con el fin de que sea útil y de provecho en el cumplimiento de las tareas civiles. En este sentido, Platón presta una especial atención a las funciones

¹²² *Critias* 110c. «¿Y es posible ... emplear a un animal en las mismas tareas, si no le das también la misma crianza y educación? —No es posible. —Por tanto, si empleamos a las mujeres en las mismas tareas que a los hombres, menester será darles también las mismas enseñanzas» (*Resp.* 451e).

¹²³ *Critias* 110c. En efecto, el hombre serio y dialéctico, el maestro del arte de pensar la identidad y la diferencia de los seres, sabe explicar que hombres y mujeres participan de una misma naturaleza y difieren entre sí sólo en que ellas tienen menor fuerza física que ellos. Pero esta diferencia, y esto es lo pertinente en un contexto como el presente, no significa nada cuando se trata de calibrar la aptitud de ambos sexos para ocuparse de «las artes o menesteres propios de la organización cívica» (*Resp.* 455a); o, para ser más rigurosos, significa sólo que a las mujeres habrá que asignarles las tareas más llevaderas o que impliquen menor esfuerzo físico. Ahora bien, «las dotes naturales están diseminadas indistintamente en unos y otros seres, de modo que la mujer tiene acceso por su naturaleza a todas las labores, y el hombre también a todas» (455 d–e). Por ello mismo lo que es verdaderamente antinatural es el no educar a las hembras humanas (452 a–456 c). Por tanto, «con respecto a las hembras mi legislación prescribiría todo lo mismo que en relación con los varones, que es necesario que también las hembras se adiestren del mismo modo» (*Leg.* 804 d–e). (Aquí se refiere, en concreto, a la educación en música y gimnasia.)

militares que habrán de desempeñar las mujeres y las muchachas, junto a los varones, «como lo hacen los perros» (*Resp.* 466d), que valgan por naturaleza para ser adiestradas en ellas.¹²⁴ Pero si Platón defiende estas medidas es en última instancia «con miras a la felicidad del país» (*Leg.* 781b), es decir, que su afán último es el de contribuir con ellas a hacer posible la organización de la vida de una manera tal que se logren coordinar los esfuerzos de todos sus miembros en aras del bienestar común. O, dicho más brevemente, la meta última de la institución descrita —«la mejor para la ciudad» (*Resp.* 457a)— es la unidad del país.

3.5.4.6.4. Política familiar

3.5.4.6.4.1. Preámbulo

Entremos ahora en lo relativo a la política familiar. En la *República* sus principales propuestas al respecto son la supresión de la institución familiar y la implantación de un sistema eugenésico de «procreaciones públicas» (461a).

3.5.4.6.4.2. Abolición de la familia y sistema eugenésico de procreación

3.5.4.6.4.2.1. Abolición de la familia

Platón presenta expresamente el comunismo marital como una consecuencia lógica de su política educativa y económica, así como de la nueva posición legal que ocupan las mujeres guardianas en su filosofía.¹²⁵ Pese a las dudas y los reparos que pueda suscitar tan singular medida, a ojos de Platón viene simplemente a redondear o perfeccionar la educación y el régimen de vida en común prescritos para los guardianes. Considera que «es grande, mejor dicho, capital la importancia de que en una sociedad vaya esto bien o mal» (449d). La institución familiar alimenta los instintos egoístas del hombre y ampara

¹²⁴ Citaremos un pasaje sobre este extremo que tiene la virtud de mostrar, en las palabras de la última parte del texto, algo muy característico de la forma de expresión y del carácter de Platón: si es necesario adiestrar al sexo femenino en el uso de las armas es, «si no por otro motivo, para que, si alguna vez se hace preciso que la fuerza militar entera deje la ciudad para guerrear en el exterior, haya por lo menos quienes puedan defender eficazmente a los niños y al resto de la ciudad o, al contrario, si se produce una invasión de enemigos de fuera, bárbaros o helenos, hecha con grandes fuerzas e ímpetus, lo cual no es en modo alguno imposible, y si con ello resulta inevitable dar una batalla decisiva en defensa de la ciudad misma, en ese caso sería, creo yo, un gran defecto del sistema político que las mujeres estuvieran educadas de una manera tan vergonzosa como para no hacer ni siquiera como los pájaros cuando, luchando en defensa de sus hijos contra cualquier animal por fuerte que éste sea, se arriesgan a morir o a sufrir toda clase de peligros en vez de precipitarse en seguida hacia los santuarios y llenar todos los altares y capillas y hacer que el género humano cobre mala fama de ser el más cobarde por naturaleza entre todos los demás animales» (*Leg.* 814a–b).

¹²⁵ *Resp.* 451c y 457c–d.

los intereses privados. En consecuencia, Platón propone acabar, para el caso de las dos clases superiores, con esa última fuente de la avaricia y sustituirla por un régimen marital en el que «esas mujeres serán todas comunes para todos esos hombres, y ninguna cohabitará privadamente con ninguno de ellos; y los hijos serán asimismo comunes, y ni el padre conocerá a su hijo ni el hijo a su padre».¹²⁶ Se trata, pues, de una faceta más de la idea ya contemplada según la cual los guardianes deberán desarrollar todos los actos de la vida en común y no poseer propiedades de ningún tipo, tampoco, por tanto, familia *propia*. La idea es, en cambio, que el grupo en su conjunto forme una única gran familia (463c). (Y, en términos ideales, toda la ciudad debería formar parte de ella.)¹²⁷

3.5.4.6.4.2.2. Sistema eugenésico de procreación

El sistema ideado para que «la mujer ... dé hijos a la ciudad» (460e) consiste, fundamentalmente, en un programa político de violaciones periódicas de mujeres y de hombres durante la edad de procreación, y de crianza —o de matanza— de los hijos, organizado y dirigido secretamente por la clase dirigente. El método se inspira en lo que en las *Leyes* llama «el sistema de depurar más apto» (735b) para los rebaños, esto es, el control eugenésico del apareamiento y de la cría de animales de raza (*Resp.* 459a–b). Consiste en separar «lo que está sano de lo que no lo está y lo que es de raza de lo que no lo es» (*Leg.* 735b), y en cuidar y hacer que se reproduzca lo primero mientras que se envía a algún otro rebaño o se hace desaparecer lo segundo. Aplicándolo al caso del hombre, se desprende «la necesidad de que los mejores cohabiten con las mejores tantas veces como sea posible, y los peores con las peores al contrario; y, si se quiere que el rebaño sea lo más excelente posible, habrá que criar la prole de los primeros, pero no la de los segundos» (*Resp.* 459d–e). Lo que el método persigue es, pues, que «la raza de los guardianes se mantenga pura» (460c) y que «de padres buenos vayan naciendo hijos cada vez mejores y de ciudadanos útiles, otros cada vez más útiles» (461a–b), retar-

¹²⁶ *Resp.* 457c–d. Recordaremos que el comunismo marital forma parte también del mito de la Edad de Crono narrado en el *Político* (271e–272a).

¹²⁷ La medida, advierte Platón, no está pensada en absoluto para alentar la promiscuidad ni tampoco el amor en libertad (*Resp.* 458d–e). En contra de lo que podría parecer, dos de los pensamientos de la institución son precisamente el de encauzar y tener bajo control la pungente necesidad erótica (458d) y el de barrer, al menos durante la edad de procrear, «la clandestinidad y ... una monstruosa incontinencia» (461b). Como veremos seguidamente, a los afectados por la medida *se les aparee* conforme a un plan, como si fueran ganado, y para ello no se tiene en cuenta, por descontado, ni lo que la naturaleza de cada uno admita sin repugnancia ni, menos aún, la voluntad y libertad de cada uno para escoger los acoplamientos que le parezcan.

dando así todo lo posible la inexorable degeneración de la especie que, por lo demás, se tiene por cierta.

Pero el poder ponerlo en práctica no es, por razones obvias, cosa fácil. Los «excelsos gobernantes» (459b) recurrirán para ello a muchas «drogas» (459c) o medidas opacas y fraudulentas. Lo harán «por el bien de sus gobernados» (459c–d), esto es, para evitar desavenencias con ellos, y conforme a una idea de la mentira como medicina política.¹²⁸ Dos de esas medidas son las siguientes. La primera parte del método se conseguirá ejecutar por medio de «un ingenioso sistema de sorteo» (460a), una «rifa» amañada por los gobernantes, que decidirán en la sombra a quién se aparee con quién y el número y la frecuencia de las bodas rotatorias.¹²⁹ Entre los preferidos estarán, sirva ello como botón de muestra, «los jóvenes que se distinguen en la guerra o en otra cosa» (460b), a quienes se recompensará y premiará con «una mayor libertad para yacer con las mujeres; lo cual será a la vez un buen pretexto para que de esta clase de hombres nazca la mayor cantidad posible de hijos».¹³⁰ Y la segunda parte del método se llevará a la práctica criando a «los hijos de los mejores» (460c) en los organismos creados para ello, unas guarderías cuidadas por «unas ayas que vivirán aparte, en cierto barrio de la ciudad» (*ibid.*), y asesinando al resto de niños, como apunta veladamente en las siguientes líneas:

En cuanto a los de los seres inferiores —e igualmente si alguno de los otros nace lisiado—, los esconderán, como es debido, en un lugar secreto y oculto. (*Ibid.*)

Aparte del fin eugénico de esto último, lo que se persigue con aquello otro es, por un lado, impedir que la madre conozca al hijo y le tome más cariño que a los otros niños, y, por otro, impedir también que tome parte en su crianza. El principio de especialización funcional se aplica en este caso exactamente igual que se hace en todos los demás. La guardiana es o soldado o gobernante, no madre ni ninguna otra cosa.

¹²⁸ Sobre la teoría de la utilidad política, a manera de fármaco, de la mentira y el engaño puede verse *Resp.* 459c–d y 389b–d.

¹²⁹ Para el cálculo de esto último tendrán en cuenta el número de bajas en «las guerras, epidemias y todos los accidentes similares» (460a), proponiéndose como objetivo «mantener constante el número de los ciudadanos, de modo que nuestra ciudad crezca o mengüe lo menos posible» (*ibid.*).

¹³⁰ *Resp.* 460b. Pero no acaban aquí los premios con los que será galardonado el soldado más gallardo. Además de la mucha pompa que la ciudad le tributará, tanto en vida como tras su muerte (haciendo ello las veces de sueldo), se prescribirá que, mientras estén en campaña, «ninguno a quien él quiera besar pueda rehusarlo, a fin de que si por caso está enamorado de alguien, sea hombre o mujer, sienta más ardor en llevarse el galardón del valor» (468c). Y también se lo robustecerá, de manera semejante a como hacía Homero con Ayante y el enorme lomo (*Il.* VII 321–322), dándole de comer carne en abundancia (*Resp.* 468c–d). (Recuérdese que el ingerir carne en forma copiosa está excluido de la dieta de los guardianes.) Sobre este particular puede verse también la ley de honra a los valientes de *Leg.* 921d–922a.

El preconizar la violación y el infanticidio muestra, es evidente, que estamos ante una filosofía sin entrañas, y equivale a instalar un estado de barbarie en las propias instituciones del modelo de Estado defendido. La idea muestra, junto con algunas otras, el aspecto más condenable de la filosofía platónica, aquel del que nacen todos sus muchos puntos oscuros y peligrosos, esto es, la falta en ella de un reconocimiento de la dignidad de la persona y el poco o ningún pábulo dado al respeto que exige toda persona como tal. También la lectura de las *Leyes* es, en este sentido, una experiencia desoladora. Abundan en ella, en efecto, los maltratos, las degradaciones y los abusos contra las personas en varias formas —privaciones de derechos amparadas, insistimos, ya que esto es lo más significativo desde un punto de vista político y moral, por la propia estructura legal del Estado—, y se siente la ausencia de consideraciones humanistas y de compasión, sentimiento que la ética platónica rechaza abiertamente.

3.5.4.6.4.2.3. *Sentido último de la abolición de la familia*

El sentido que Platón confiere al régimen marital descrito lo explica él mismo, como siempre, con total claridad. Si la comunidad de mujeres e hijos es «el mayor de los bienes» (457d), si «no habría cosa más beneficiosa para la ciudad y los guardianes que esta práctica» (458 b), es porque es una manera poderosa de infundir unidad. La argumentación al respecto, que reproduciremos a continuación, reviste un gran valor para nuestro tema, puesto que de ella se deduce que *la esencia de la Forma del Bien consiste, ante todo, en la Unidad*.

El primer paso —comienza Platón— para confirmar que la medida está «de acuerdo con el resto de la constitución» (461e) y es «el mejor con mucho de los sistemas» (*ibid.*) es «el preguntarnos a nosotros mismos qué es lo que podemos citar como *el mayor bien* para la organización de una ciudad, el cual debe proponerse como objetivo el legislador al dictar sus leyes, y cuál es el mayor mal» (462 a). La respuesta de Platón es que ese Bien supremo no es otro que la unión entre los hombres:

¿Tenemos, pues, mal mayor para una ciudad que aquello que la disgregue y haga de ella muchas en vez de una sola? ¿O bien mayor que aquello que la agrupe y aúne? —No lo tenemos.¹³¹

Y el segundo paso es el de investigar si la medida recién detallada «se nos adapta a

¹³¹ ἔχομεν οὐδὲν τι μείζον κακὸν πόλει ἢ ἐκεῖνο ὃ ἂν αὐτὴν διασπᾶ καὶ ποιῆ πολλὰς ἀντὶ μιᾶς; ἢ μείζον ἀγαθὸν τοῦ ὃ ἂν συνδῆ τε καὶ ποιῆ μίαν;—οὐκ ἔχομεν (*Resp.* 462 a–b).

las huellas del bien y resulta en desacuerdo con las del mal» (*ibid.*). La tesis brillante de Platón al respecto es que nada promueve más el sentimiento de unión y cooperación entre los hombres que *el compartir unos mismos gozos y unas mismas penas*. Pero, y en esto está la clave del asunto, para compartir las alegrías y las penas *hay que compartir unos mismos intereses, y esto no es posible si no se erradica la propiedad privada en todas sus formas, si no se lleva en la vida real, en la práctica económica de un país, una vida comunista*. Veámoslo por partes. La primera premisa se explica con las siguientes palabras:

Ahora bien, ¿lo que une no es la comunidad de alegrías y penas (οὐκοῦν ἢ μὲν ἡδονῆς τε καὶ λύπης κοινωνία συνδεῖ), cuando el mayor número posible de ciudadanos goce y se aflija de manera parecida ante los mismos hechos felices o desgraciados? —Desde luego —dijo. —¿Y lo que desune no es la particularización de estos sentimientos (ἢ δέ γε τῶν τοιούτων ἰδίωσις διαλύει), cuando los unos acojan con suma tristeza y los otros con suma alegría las mismas cosas ocurridas a la ciudad o a los que están en ella? —¿Cómo no? —¿Acaso no sucede algo así cuando los ciudadanos no pronuncian al unísono las palabras como «mío» y «no mía» y otras similares con respecto a lo ajeno? —Absolutamente cierto. —La ciudad en que haya más personas que digan del mismo modo y con respecto a lo mismo las palabras «mío» y «no mía», ¿ésta será la que tenga mejor gobierno? —Con mucho. (462 b–c.)

La ciudad bien regida es, he aquí una imagen que utiliza Platón para continuar con la clarificación de la idea, la que es como «un solo hombre» (462c) en el sentido siguiente. «Cuando, por ejemplo» —comenta Sócrates—, «recibe un golpe un dedo de alguno de nosotros, toda la comunidad corporal que, mirando hacia el alma, se organiza en la unidad del elemento rector de ésta, toda ella siente y toda ella sufre a un tiempo y en su totalidad al sufrir una de sus partes; y así decimos que el hombre tiene dolor en un dedo» (462c–d). Pues bien, «la ciudad mejor regida es la que vive del modo más parecido posible a un ser semejante» (462d). De manera que «cuando a uno solo de los ciudadanos le suceda cualquier cosa buena o mala, una tal ciudad reconocerá en gran manera como parte suya a aquel a quien le sucede, y compartirá toda ella su alegría o su pena» (462d–e).

Pero la causa de esa comunidad de goces y aflicciones no es otra que el orden material comunista que se ha establecido, del que forma parte la abolición de la familia. La inexistencia de la familia se presenta, pues, como «motivo del mayor bien en la ciudad» (464b). Y, por tanto, será eso, junto con el resto del régimen de vida sin posesión propia

alguna, *la única base real* que haga posible integrar los sentimientos y esfuerzos de los guardianes hacia un único fin, el de salvaguardar el bienestar de la ciudad en su conjunto:

Por tanto, como voy diciendo, lo antes prescrito y lo enunciado ahora, ¿no los perfeccionará más todavía como verdaderos guardianes, y no tendrá por efecto que no desgarran la ciudad, como lo harían llamando «mío» no a la misma cosa, sino cada cual a una distinta, arramblando el uno para su casa y el otro para la suya, que no es la misma, con lo que pueda conseguir sin contar con los demás, dando nombres de mujeres e hijos cada uno a personas diferentes y procurándose en su independencia placeres y dolores propios, sino que, con un mismo pensar sobre los asuntos domésticos, dirigidos todos a un mismo fin, tendrán, hasta donde sea posible, los mismos placeres y dolores? —Enteramente —dijo—. (464 c–d.)

Por lo demás, esta forma de vida es la única que puede garantizar que los guardianes —ellos y ellas— se consagren al ejercicio de sus funciones específicas, o sea, a ser guardianes de verdad, *no negociantes* ni amas de casa.¹³² Y la sola asimismo que puede asegurar que guarden «una paz completa basada en las leyes» (465 b) —una paz tanto entre sí como con la clase de los trabajadores—.¹³³ Pero todo ello será, digámoslo una vez más (y última), «por no poseer cosa alguna propia, sino el cuerpo, y ser todo lo demás común» (464 d). Gracias a esta unión y armonía, la ciudad será a su vez «lo más feliz posible» (466 a).

¹³² «El amor del dinero no deja tiempo libre alguno para cuidarse de otra cosa que no sean los bienes propios; pendiente de ellos el alma toda de todos los ciudadanos, no está en disposición de atender sino a la ganancia cotidiana; y cada uno de ellos se halla prontísimo a aprender y poner por obra particularmente cualquier teoría o práctica que conduzca a ese fin y se ríe de todo lo demás. Esto, pues, es lo que hay que reconocer como primera causa de que las ciudades rehúsen emprender en serio la práctica mencionada [la milicia] o cualquier otra noble y buena y de que, muy al contrario, por el apetito insaciable de oro y plata, todo varón se halle dispuesto a emplear el arte o traza que sea, decorosa o indecorosa, si con ella ha de llegar a ser rico; y lo mismo a realizar sin repugnancia alguna cualquier acto piadoso o impío, y aun enteramente infame, con tal de que para él, como si fuera una bestia, resulte eficaz en procurarle total saciedad de toda clase de comidas, bebidas y placeres amorosos. ... Esa, pues, que digo quede establecida como una de las causas que no permiten a las ciudades ejercitarse convenientemente en las cosas de la guerra ni en ningún otro laudable ejercicio, antes bien, convierte a los hombres todos de natural tranquilo en comerciantes, navieros o meros servidores, y, a los más animosos, en piratas, horadores de muros, ladrones sacrílegos, quimeristas y perdonavidas, aunque algunas veces no sean de cierto malos por naturaleza, sino más bien desgraciados» (*Leg.* 831 c–832 a).

Platón habla de la «descansada maternidad» (*Resp.* 460 d) de las guardianas, libres de «las noches en vela y demás fatigas» (*ibid.*), y de la libertad de los guardianes frente a «los apuros y pesadumbres» (465 c) que suele «traer la educación de los hijos» (*ibid.*) y frente a los males relativos a la economía doméstica.

¹³³ Platón añade otras ventajas de tal forma de vida en *Resp.* 471 c–d.

3.5.4.6.4.3. *Dialéctica del enlace matrimonial en las Leyes*

Aunque en las *Leyes* se admite la institución familiar, las medidas ideadas para corregir en lo posible sus efectos «desgarradores» van encaminadas a lograr este mismo objetivo de unidad del país. En relación con la unión matrimonial «es imprescindible», dice Platón, «que cada cual contraiga las nupcias que vayan a convenir a la ciudad, no las más placenteras para sí» (*Leg.* 773 b). Este consejo se concreta en dos puntos que son aplicaciones de la idea anteriormente apuntada según la cual la esencia de la acción política consiste en la unificación de las contradicciones sociales. Por un lado, en persuadir para que los matrimonios se concierten entre los que más y los que menos tienen, con el fin de corregir «esa especie de igualdad en las bodas que denota insaciabilidad de riquezas» (773 d–e). Por otro lado, en persuadir para que se concierten entre personas de temperamentos opuestos, con el fin de equilibrar los excesos de los extremos.¹³⁴ De no respetarse esas reglas, la ciudad entera se hará «heterogénea (ἁνώμαλος) por lo que toca tanto a riquezas como a caracteres morales» (773 b–c), cuando «*la homogeneidad y la igualdad aventajan con mucho a la desproporción en punto a excelencia*».¹³⁵

3.5.4.7. *Realizabilidad de la utopía comunista*

En relación con el régimen marital de la *República* queda por examinar el «problema tan desconcertante» (*Resp.* 472 a) de «si esta comunidad es posible en los hombres, como en los otros animales, y hasta dónde lo sea» (466 d). Lo examinaremos muy por encima.

El modelo de ciudad propuesto debe entenderse, como el propio Platón sugiere, a la manera de un ideal, es decir, como un programa que se puede llevar a la práctica sólo de forma aproximada y por fuerza defectuosa, ya que «es cosa natural que la realización se acerque a la verdad menos que la palabra» (473 a). El filósofo es consciente —con-

¹³⁴ *Leg.* 773 a–b. Platón se detiene a prescribir a los novios incluso «cómo y de qué manera han de engendrar hijos» (783 d), pues el fin de la unión matrimonial es «presentar a la ciudad los hijos más bellos y mejores que esté en su mano el tener» (783 d–e). (En esta misma línea se inserta también el pasaje *Leg.* 775 b–e.) Además, plantea dos leyes sobre «los asuntos venéreos y todos los de amor» (841 e–842 a) cuya finalidad es conseguir que se haga en este terreno «lo conveniente y acomodado al régimen político entero» (835 c) y oponer la palabra de la ley «a las mayores concupiscencias» (*ibid.*), porque la fuerza de los placeres es la «tirana» (841 b) del hombre que debe ser debilitada todo lo posible, aunque sólo sea para que los hombres no sean «inferiores a las aves y otros muchos animales» (840 d) en los que la llama de la lascivia tiene relativa poca fuerza. Se trata de la ley de «la cohabitación reproductora» (838 e) y de la ley para corregir «el llamado desorden de Afrodita» (840 e) o ley para estragados, ideada para el caso de aquellos con los que la anterior ordenación legal no logre los frutos esperados.

¹³⁵ τὸ ... ὁμαλὸν καὶ σύμμετρον ἀκράτου μυρίον διαφέρει πρὸς ἀρετήν (773 a).

fiesa— de «cuán criticable y difícil de realizar» (502 d) es «el sistema enteramente conforme a la verdad» (*ibid.*). Pero no por ello pierde el esquema nada del valor que pueda tener como ideal al que aspirar, de la misma manera que no puede decirse que sea «de menos mérito el pintor porque, pintando a un hombre de la mayor hermosura y trasladándole todo con la mayor perfección a su cuadro, no pueda demostrar que exista semejante hombre» (472 d). Consideraciones semejantes se hacen también en las *Leyes* respecto del alcance práctico de la labor legislativa de la obra.¹³⁶

Dicho esto, la posición de Platón respecto a la cuestión de si la comunidad de mujeres e hijos es hacedera es, por muy inverosímil que parezca, que resulta «ciertamente difícil, ... pero no irrealizable» (499 d), en consonancia, por lo demás, con la absoluta seriedad con la que hemos visto que desarrolla el asunto.¹³⁷ Como es sabido, el filósofo hace depender la realización de este plan, y la del entero sistema de gobierno, de que «la musa filosófica llegue a ser dueña del Estado» (*ibid.*). Evocaremos las célebres palabras de Platón:

A menos ... que los filósofos reinen en las ciudades o que cuantos ahora se llaman reyes y dinastas practiquen noble y adecuadamente la filosofía, que vengan a coincidir una cosa y otra, la filosofía y el poder político, y que sean detenidos por la fuerza los muchos caracteres que se encaminan separadamente a una de las dos, no hay, amigo Glaucón, tregua para los males de las ciudades, ni tampoco, según creo, para los del género humano; ni hay que pensar en que antes de ello se produzca en la medida posible ni vea la luz del sol la ciudad que hemos trazado de palabra.¹³⁸

Por lo demás, la relación que el modelo de filósofo creado por Platón mantiene con el poder político no deja de ser algo ambigua. Porque, si bien es cierto que se piensa que son los filósofos mejor preparados quienes deben tener el poder político, hay también cierta actitud quietista y desdeñosa hacia todo lo que no sea la contemplación del mundo desde las alturas, a la manera que se exalta, por ejemplo, en un célebre pasaje

¹³⁶ En *Leg.* 745 e–746 d. Si el proyecto de la *República* es una *πολιτεία* que «hemos forjado en nuestra imaginación» (*μυθολογοῦμεν*) (*Resp.* 501 e), el proyecto de las *Leyes* es una «pintura imaginativa» (*μυθολογία*) (*Leg.* 752 a).

¹³⁷ Nuestro filósofo es muy expresivo en relación con la realización efectiva —pasada, presente o futura— del sistema político ideal, tal vez incluso en el presente en algún país no griego (ἔν τινι βαρβαρικῷ τόπῳ) (*Resp.* 499 c–d). En *Resp.* 502 c y 540 d–e vuelve a reiterar su confianza en ello. Sobre la cuestión puede verse M. VEGETTI, «*Beltista eiper dynata*. Lo statuto dell' utopia nella *Repubblica*», en PLATONE, *La Repubblica* (trad. a cura di M. Vegetti. Napoli: Bibliopolis, 2001), vol. IV, pp. 107–147.

¹³⁸ *Resp.* 473 c–e. Platón vuelve a afirmar esta misma idea en *Resp.* 499 a–d.

del *Teeteto* que iba a tener una fuerte repercusión en los neoplatónicos.¹³⁹ Del filósofo hay que saber que

en realidad sólo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas [los asuntos públicos] tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio. ... Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son más próximas. (*Theaet.* 173 e–174 a.)

Casi se puede decir que el celo político del filósofo, que es sin duda inmenso, sucumbe en la misma *República* ante el impulso hacia el recogimiento heraclíteo en uno mismo. La renuncia a toda intervención en el mundo se anuncia, es verdad que con pesar, en el libro sexto: quien «ha gustado la dulzura y felicidad de un bien» (*Resp.* 496 c) como la filosofía,

y ve, en cambio, con suficiente claridad que la multitud está loca y que nadie o casi nadie hace nada juicioso en política y que no hay ningún aliado con el cual pueda uno acudir en defensa de la justicia sin exponerse por ello a morir antes de haber prestado ningún servicio a la ciudad ni a sus amigos, con muerte inútil para sí mismo y para los demás, como la de un hombre que, caído entre bestias feroces, se negara a participar en sus fechorías sin ser capaz tampoco de defenderse contra los furiosos de todas ellas... Y, como se da cuenta de todo esto, permanece quieto y no se dedica más que a sus cosas, como quien, sorprendido por un temporal, se arrima a un paredón para resguardarse de la lluvia y polvareda arrastradas por el viento; y contemplando la iniquidad que a todos contamina, se da por satisfecho si puede él pasar limpio de injusticia e impiedad por esta vida de aquí abajo y salir de ella tranquilo y alegre, lleno de bellas esperanzas. (496 c–e.)

Y se cumple en el libro noveno, en el que, tras el rotundo fracaso del descenso a la caverna del libro séptimo, el afán político del filósofo se estrella definitivamente contra el quietismo. El filósofo platónico «no querrá actuar en política» (592 a); más bien se limitará al trabajo solitario sobre sí mismo, «actuará, e intensamente, en su ciudad interior» (ἐν γε τῇ ἑαυτοῦ πόλει καὶ μάλα) (*ibid.*), ya que no hay en la tierra lugar alguno adecuado para él. Y es que, después de todo, «no importa nada que [la ciudad ideal] exista en algún sitio o que haya de existir» (592 b), pues ¿qué valor podrían guardar las cosas humanas para el pensamiento alado que lo contempla todo desde el punto de vista de la eternidad?

¹³⁹ El pasaje de *Theaet.* 172 c–177 b y, especialmente, la página 176 a–b.

3.5.5. *Descubrimiento de la justicia*

La injusticia es el mayor de los males que puede albergar en su interior el alma, y la justicia el mayor bien.

PLATÓN *Resp.* 366e.

3.5.5.1. *Introducción*

La Idea de la justicia buscada en la *República* constituye la esencia y el fin del individuo y de la ciudad. De ahí que la explicación de su significado sea un paso decisivo en cualquier ensayo de clarificación de la esencia del Bien. En este epígrafe procuraremos exponer con claridad la concepción de la Forma de la justicia y su relación, su estrecha pero oscura y difícil relación, con la Forma suprema del Bien. Para ello dividiremos esta parte de nuestro trabajo en dos primeros apartados dedicados, respectivamente, al análisis del modelo de ciudad perfectamente justa y al análisis del modelo de hombre perfectamente justo. En un tercero recogeremos lo común y esencial en ambos paradigmas y abordaremos su relación con la Idea del Bien.

En relación con esta división, de carácter meramente expositivo, conviene recordar antes de seguir un principio platónico que no ha salido a la luz hasta ahora más que de pasada, pero que juega un papel muy señalado en la descripción del Estado y del alma ideales y en la consiguiente doctrina de la justicia.¹⁴⁰ Hablamos de la teoría que establece una ecuación o correspondencia entre el individuo y la sociedad en el sentido siguiente: entre la forma de ser del individuo particular y la forma de ser de un Estado en su conjunto existe tal interacción y condicionamiento mutuos, que puede concluirse que entre ambas no hay más que una mera diferencia de escala. Dicho de otra manera, la índole de una sociedad y de su gobierno depende de la índole de sus ciudadanos y, al revés, el carácter de éstos depende del carácter de aquélla, porque, como se ha dicho con razón, «el Estado no es algo exterior al individuo ni el individuo es algo exterior al Estado, por más que aquél afirme su individualidad frente a éste».¹⁴¹

¹⁴⁰ Y también lo hace en los libros octavo y noveno, en los que la trabazón entre la descripción del Estado y la descripción del alma decadentes es de una maestría política y psicológica prodigiosa.

¹⁴¹ T. CALVO MARTÍNEZ, *De los sofistas a Platón: política y pensamiento* (Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995), p. 162. Sobre este principio pueden verse las páginas 162–166 de esta obra.

3.5.5.2. *Definición particular de la justicia en la ciudad*

3.5.5.2.1. *Preámbulo*

Una vez dividida la ciudad en tres clases de acuerdo con el principio de especialización funcional, Sócrates vuelve a plantear el objetivo de la investigación que ha traído hasta aquí. ¿Dónde, pues, encontrar la justicia y la injusticia en dicho modelo de ciudad ideal? Y, al margen de las recompensas o los perjuicios que pueda conllevar su práctica, ¿cuál de las dos reporta la felicidad?

3.5.5.2.2. *Dos primeras observaciones*

Comencemos por hacer dos observaciones previas al desarrollo del tema. La primera es de carácter metodológico. Para descubrir la esencia y el lugar de la justicia, Platón dirige la mirada a las relaciones humanas desde un doble punto de vista. Lo justo y lo injusto son cuestiones políticas, en el sentido de que su esencia y su lugar están en las interrelaciones económicas, sociales y políticas. Pero lo justo y lo injusto son también una práctica o disposición interior del alma individual, pues radican también en la relación que guarda cada uno consigo mismo.

La segunda observación tiene que ver con el número de las virtudes del alma. Como sabemos, para el filósofo griego la virtud del alma son cuatro cosas. Si las evocamos según el orden jerárquico establecido en las *Leyes* resulta la siguiente escala: la sabiduría o prudencia (φρόνησις), el autocontrol o templanza (σωφροσύνη), la justicia (δικαιοσύνη) y la valentía (ἀνδρεία). La prudencia se sitúa en la cúspide porque corresponde a ella, conforme al principio de la soberanía de la Razón, la función de presidencia y conducción de la vida, y porque las otras virtudes nacen todas de la prudencia. *Estos cuatro hábitos en su conjunto forman la perfecta bondad del alma individual y de la ciudad.*

La jerarquización de los bienes del alma conduce a uno de los principios éticos y políticos más importantes en la filosofía de Platón, el de que «*la justicia y las otras formas de virtud*» (*Crito* 54 a) *forman una unidad dentro de su diversidad*. El principio socrático de «*la virtud como un todo*» (*Men.* 79 d) es al menos tan temprano como el *Protágoras*, donde se amaga la tesis de que las virtudes son indisociables y forman una unidad, de tal manera que no se puede tener una sin las demás —de tal manera que no se puede ser una persona perfectamente buena si no se practica toda la virtud—. De ahí que la lógica del diálogo busque hacer ver que las especies de la virtud no pueden «colisionar»

entre sí. El principio se plantea en el *Gorgias*, como hemos visto, y reaparece, como era de esperar, en la *República* y en las *Leyes*. Al final de esta última obra Platón insiste con fuerza en que la capacidad de explicar que los bienes del alma son cada uno «una unidad en sí» (*Leg.* 963 c) pero que, sin embargo, «siendo cuatro, son uno» (964 a) forma parte de la educación de un gobernante (965 b–966 b); así como forma parte esencial también de esa educación su demostración no meramente de palabra, sino acomodándose a la virtud total en los propios actos.¹⁴² Pero ¿cómo, y en qué sentido, constituyen una unidad? La respuesta está en la tesis principal de la *República*. La idea de ésta viene a ser que, cuando en el alma individual impera el saber (o en la ciudad los filósofos), lo cual lleva consigo el dominio sobre los apetitos (o sobre la oligarquía y la mayoría social) en el que consiste el autocontrol, por medio del apoyo, obediente al saber, del valor (o de los militares), se establece el orden o la justicia correspondiente. En este sentido, todos los bienes del alma y de la ciudad están armonizados e integrados en el bien que es la justicia.¹⁴³

3.5.5.2.3. *La justicia en la ciudad*

3.5.5.2.3.1. *Introducción*

Entremos ya en el desarrollo de la cuestión. Para hallar la esencia y el lugar de la justicia, Sócrates propone seguir un procedimiento lógico y matemático por exclusión. Se parte de que, si la ciudad está bien fundada, «será completamente buena» (*Resp.* 427 e) y contendrá, por tanto, las cuatro virtudes tradicionalmente denominadas cardinales. Si pueden encontrarse tres de ellas —la prudencia, el valor y la templanza—, la que reste como necesaria para la ciudad habrá de identificarse sin más como la justicia.

¹⁴² *Leg.* 966 b. «Cuando oigo dialogar acerca de la virtud o sobre algún tipo de sabiduría a un hombre que es verdaderamente un hombre y digno de las palabras que dice, me complazco extraordinariamente al contemplar al que habla y lo que habla en recíproca conveniencia y armonía. Y me parece, en definitiva, que el hombre de tal clase es un músico que ha conseguido la más bella armonía, no en la lira ni en instrumentos de juego, sino al armonizar en la vida real su propio vivir con sus palabras y hechos, sencillamente, al modo dorio y no al jonio, pienso, y, desde luego, no al frigio ni al lidio, pues aquél es el único tipo de armonía griego. Así que un tal orador hace que me regocije y que pueda parecerle a cualquiera que soy amigo de los discursos. Tan animosamente recojo sus palabras. Pero el que obra al contrario me fastidia, tanto más cuanto mejor parece hablar, y hace que yo parezca enemigo de las palabras» (*Lach.* 188 c–e).

¹⁴³ Una última observación sobre el número de las virtudes: aunque la generosidad (ἐλευθεριότης) y la magnanimidad (μεγαλοπρέπεια) no reciben un tratamiento especial, para Platón están a la misma altura que las grandes virtudes (*Resp.* 402 c) y, al igual que éstas, son requisitos indispensables para poder hablar de un alma moralmente perfecta o de índole dialéctica (486 a). De hecho, tanto es así que el filósofo hace de la generosidad una de las dos notas esenciales de su diosa más alta y querida (la otra nota esencial de la Razón es la autosuficiencia), como veremos en un lugar posterior.

3.5.5.2.3.2. *Prudencia, valentía y templanza de la ciudad*

La primera en saltar a la vista es la prudencia. La prudencia es el saber que tiene por objeto el bienestar general de toda la ciudad. Se trata, pues, del saber político o «la ciencia de la preservación» (428d), como la llama también Platón. Esto quiere decir a su vez que se habla de un saber que presupone la ciencia de la Forma del Bien en sí. Esta virtud tiene su lugar propio en la clase de los gobernantes y es la que hace prudente a la ciudad, de forma similar a como el hombre es prudente cuando su principio rector, la razón, lo es.

La siguiente en aparecer, hija de la anterior, es la valentía. En efecto, la auténtica valentía nace, como quería Sócrates, de la prudencia. Es el saber de lo que debe ser temido y de lo que no debe ser temido. Se opone así a toda suerte de brutalidad y audacia irracional o temeridad (θάραχος), como ya advertían diálogos anteriores a la *República*.¹⁴⁴ Ahora bien, el valor para el que se ha educado a los auxiliares, y que es, por tanto, el único que se les exige, es una cualidad de un rango inferior, ya que *no* está basado en el saber del Bien, sino en «la opinión acerca de las cosas que se han de temer, de que éstas son siempre las mismas y tales cuales el legislador prescribió en la educación» (429b–c). Platón insiste, sin embargo, en oponer también esta valentía de rango inferior a su extremo irracional, esto es, «a esta misma recta opinión acerca de tales cosas que nace sin educación, o sea, a la animal y servil» (430b), de forma parecida a como intenta distinguir a su guerrero del brutal y peligroso mercenario, aunque aquél no haya cultivado tampoco el uso de la razón. Lo que sí se requiere a los auxiliares es que sean firmes y obedientes a la opinión dictada por los filósofos. El ser un valiente en este segundo sentido es cumplir siempre y en toda circunstancia, como un buen soldado, no como un desertor, la orden de los superiores, se halle el auxiliar en la adversidad que se halle (429c–d). Para ello han sido educados.¹⁴⁵ Es más que obvio, pues, cuál es «la parte

¹⁴⁴ Por ejemplo, *Men.* 88b o *Lach.* 197a–c, donde se afirma: «De ningún modo, Laques, llamo yo valientes ni a las bestias ni a nadie que no sienta temor por su ignorancia, sino temerario y loco. ¿O crees que también voy a llamar valientes a los niños, que por su desconocimiento no tienen miedo a nada? Yo pienso que la temeridad y el valor no son lo mismo. Y también que son muy pocos los que participan del valor y de la previsión, pero que, en cambio, los que participan de la brutalidad, de la audacia y de la temeridad acompañada de imprevisión (θρασύτητα ... και τόλμη και τοῦ ἀφόβου μετὰ ἀπρομηθείας) son multitud de hombres, mujeres, niños y bestias. Ésos a los que tú llamas valientes, como los que más, yo los llamo temerarios, y valientes sólo llamo a los sensatos de los que hablo».

¹⁴⁵ Si la orden surte el efecto esperado es porque con la educación que se ha establecido no se preparaba «otra cosa sino el que, obedeciendo lo mejor posible a las leyes, reciban una especie de teñido, para que, en virtud de su índole y crianza obtenida, se haga indeleble su opinión acerca de las cosas que hay

de la ciudad en que reside [esta virtud] y por la que toda ella ha de ser llamada valerosa» (429a).

Prosigamos con la templanza. El tratamiento que recibe esta virtud es especialmente valioso para nuestros fines. En este contexto Platón lanza la idea de que la templanza «se parece más que todo lo anteriormente examinado a una especie de modo musical o armonía (συμφωνία τινὶ καὶ ἁρμονίᾳ)» (430e). Y ello porque

la templanza ... es un orden (κόσμος) y dominio (ἐγκράτεια) de placeres y concupiscencias, según el dicho de los que hablan, no sé en qué sentido, de ser dueños de sí mismos. (*Ibid.*)

Tanto el uso de la noción nuclear de orden como el uso de la expresión «ser dueño de sí mismo» apuntan a la acción racional por excelencia, esto es, a la reconducción de una pluralidad de elementos dispares y en conflicto —en este contexto las clases sociales (pero es la misma acción en el caso del individuo y las partes del alma)— hacia su acuerdo, armonía o unidad respecto al problema del poder político. Y por eso mismo el concepto de templanza del Estado apunta a un estado social en el que «lo que por naturaleza es mejor domina a lo peor» (431a), esto es, a condiciones políticas y sociales en las que «los apetitos de los más y más ruines son vencidos por los apetitos y la inteligencia de los menos y más aptos» (431c–d). En fin, al contrario que en el caso de la prudencia y del valor, la temperancia no es una virtud propia y exclusiva de una clase social,

sino que se extiende por la ciudad entera, logrando que canten lo mismo y en perfecto unísono los más débiles, los más fuertes y los de en medio, ya los clasifiques por su inteligencia, ya por su fuerza, ya por su número o riqueza o por cualquier otro semejante respecto; de suerte que podríamos con razón afirmar que es templanza esta concordia, esta armonía entre lo que es inferior y lo que es superior por naturaleza, sobre cuál de esos dos elementos debe gobernar ya en la ciudad, ya en cada individuo. (432a.)

3.5.5.2.3.3. *Justicia de la ciudad*

Con estas tres virtudes tenemos abarcado todo el cuerpo social. ¿Por dónde, pues, seguir el rastro de la justicia? «Hace tiempo», dice Sócrates, «que está la cosa rodando ante

que temer y las que no; y que tal teñido no se lo puedan llevar esas otras lejías tan fuertemente disolventes que son el placer, más terrible en ello que cualquier sosa o lejía, y el pesar, el miedo y la concupiscencia, más poderosos que cualquier otro detorsorio. Esta fuerza y preservación en toda circunstancia de la opinión recta y legítima acerca de las cosas que han de ser temidas y de las que no, es lo que yo llamo valor y considero como tal» (*Resp.* 430a–b).

nuestros pies» (432 d), tanto como el transcurrido desde la misma fundación de la ciudad. En efecto,

aquello que desde el principio, cuando fundábamos la ciudad, afirmábamos que había que observar en toda circunstancia, eso mismo o una forma de eso es, a mi parecer, la justicia.¹⁴⁶ Y lo que establecimos y repetimos muchas veces ... es que cada uno debe atender a una sola de las cosas de la ciudad: a aquello para que su naturaleza esté mejor dotada.¹⁴⁷

La tesis se infiere de que lo que falta en el examen hecho hasta aquí

es aquello otro que a todas ellas da el vigor necesario a su nacimiento y que, después de nacidas, las conserva mientras subsiste en ellas.¹⁴⁸

Cabe, pues, entender la justicia como un caso específico del principio de especialización funcional, a saber, el de su aplicación a los grupos sociales (y a las partes del alma). Por ello es eficaz para que se generen y se conserven las otras virtudes. La justicia (como caso específico del principio de especialización funcional) hace que se produzcan y se conserven las otras virtudes, ya que éstas no son sino el ejercicio adecuado de la actividad que corresponde a cada grupo social. En resumen, que la ciudad en la que cada clase social cumple de buena gana y a la perfección con la función específica que le corresponde y no se inmiscuye en las funciones de las otras, representa a ojos de Platón la organización política y social ideal o «la ciudad fundada conforme a naturaleza (κατὰ φύσιν)» (428 e), justa «por naturaleza»:

Cuando un artesano u otro que su índole destine a negocios privados, engreído por su riqueza o por el número de los que le siguen o por su fuerza o por otra cualquier cosa semejante, pretenda entrar en la clase de los guerreros, o uno de los guerreros en la de los consejeros o guardianes, sin tener mérito para ello, y así cambien entre sí sus instrumentos y honores, o cuando uno solo trate de hacer a un tiempo los oficios de todos, entonces creo, como digo, que tú también opinarás que semejante trueque y entrometimiento (μεταβολὴν καὶ πολυπραγμοσύνην) ha de ser ruinoso para la ciudad. —En un todo. —Por tanto, el entrometimiento y trueque mutuo de estas tres clases es el mayor daño de la ciudad, y más que ningún otro podría ser con plena razón calificado de crimen. —Plenamente. —¿Y al mayor crimen contra la propia ciudad no habrás de calificarlo de injusticia? —¿Qué duda cabe? —Eso es, pues, injusticia. Y, a la inversa, diremos: la actuación en lo que les es propio de los linajes de los traficantes, auxiliares y guardianes, cuando cada uno haga lo suyo en la ciudad, ¿no será justicia, al contrario de aquello otro, y no hará justa a la ciudad misma? (434 a–c.)

¹⁴⁶ τοῦτό ἐστιν ... ἤτοι τούτου τι εἶδος ἡ δικαιοσύνη (433 a).

¹⁴⁷ εἰς ὃ αὐτοῦ ἡ φύσις ἐπιτηδειοτάτη πεφυκυῖα εἶη (*ibid.*).

¹⁴⁸ τοῦτο εἶναι, ὃ πᾶσιν ἐκείνοις τὴν δύναμιν παρέσχεν ὥστε ἐγγενέσθαι, καὶ ἐγγενομένοις γε σωτηρίαν παρέχειν, ἕωσπερ ἂν ἐνῆ (433 b–c).

3.5.5.3. *Definición particular de la justicia en el hombre*

3.5.5.3.1. *Preámbulo*

Según el método propuesto en la obra, para que esta concepción de la justicia pueda quedar sentada tiene también que ser válida para el hombre. Así es en virtud del principio de correspondencia entre la ciudad y el individuo: «El hombre justo no diferirá en nada de la ciudad justa en lo que se refiere a la Idea de la justicia, sino que será semejante a ella».¹⁴⁹ También en el hombre existen tres partes o elementos psíquicos, equivalentes a las clases sociales, que Platón quiere, en realidad, plantear como la base *natural* de éstas: «¿No nos será absolutamente necesario ... el reconocer que en cada uno de nosotros se dan las mismas especies y modos de ser que en la ciudad? A ésta, en efecto, no llegan de ninguna otra parte sino de nosotros mismos».¹⁵⁰ Y también para las partes del alma rige el principio de que cada una tiene que hacer lo que le es propio y cumplir así la justicia.

3.5.5.3.2. *Tres observaciones generales sobre la ética platónica*

Antes de entrar en el tratamiento detallado de la concepción de la justicia personal haremos las siguientes tres observaciones de carácter general sobre la ética platónica. Como ya hemos afirmado en otras ocasiones, la tesis nuclear de la entera filosofía platónica es la tesis de la supremacía de la Razón. En su dimensión moral, esta idea reposa en el principio, de raíz socrática, de que «según la forma en que cada cual desee y según como sea uno en cuanto al alma, así poco más o menos es como en cada caso nos hacemos todos nosotros por regla general» (*Leg.* 904c). El principio de la libertad y de la propia responsabilidad individual del hombre en la búsqueda de la virtud, en cuyo descuido está, exclama Platón, «todo el peligro para el hombre» (*Resp.* 618b), es expresado, con palabras de mayor solemnidad, también por el adivino que habla por boca de la parca Láquesis en el mito de Er:

Almas efímeras, he aquí que comienza para vosotras una nueva carrera caduca en condición mortal. No será el Hado quien os elija, sino que vosotras elegiréis vuestro hado. Que el que salga por suerte el primero, escoja el primero su género de vida, al que ha de quedar inexorablemente unido. La virtud, empero, no admite dueño; cada uno participará más o

¹⁴⁹ *Resp.* 435b. La misma idea se enuncia de nuevo en *Resp.* 441c–d.

¹⁵⁰ *Resp.* 435e. En *Resp.* 544d–e Platón afirma que las distintas formas de gobierno no nacen sino de las distintas especies de caracteres humanos que «se dan en las ciudades, los cuales, al inclinarse, por así decirlo, en una dirección, arrastran tras de sí a todo lo demás» (544e).

menos de ella, según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige; no hay culpa alguna en la divinidad.¹⁵¹

En relación con este principio cabe recordar que en este mismo contexto Platón transmite la idea de que la elección de un modelo de vida está condicionada por varios factores, de entre los cuales algunos no dependen de la voluntad humana, como la suerte que nos depara el destino o la inteligencia con la que se nace, aunque los esenciales caen dentro del círculo de la acción humana.¹⁵² El contemplar con qué tozudez escogen sus vidas el general de los hombres resulta, afirma también el filósofo, un espectáculo «lastimoso, ridículo y extraño» (ἐλεινήν ... καὶ γελοίαν καὶ θυμασίαν) (620 a). Además, el hombre con experiencia —he aquí otra sabia y profunda observación del filósofo— escoge la vida retirada y ajena a la política que nadie quiere.¹⁵³ Volveremos sobre el tema de la elección del modo de vida cuando entremos en la explicación de la función ética de la Forma del Bien.

Por ahora sigamos adelante con el segundo apunte general que deseábamos hacer. En el caso del individuo, la puesta en práctica del principio de la supremacía de la Razón significa llevar a la práctica el ideal apolíneo de autoconocimiento, que Platón identifica

¹⁵¹ *Resp.* 617d–e. Puede verse también *Leg.* 727b–c.

¹⁵² «El adivino habló así: “Hasta para el último que venga, si elige con discreción y vive con cuidado, hay una vida amable y buena. Que no se descuide quien elija primero ni se desanime quien elija el último.” Y contaba que, una vez dicho esto, el que había sido primero por la suerte se acercó derechamente y escogió la mayor tiranía; y por su necesidad y avidez no hizo previamente el conveniente examen, sino que se le pasó por alto que en ello iba el fatal destino de devorar a sus hijos y otras calamidades; mas después que lo miró despacio, se daba de golpes y lamentaba su preferencia, saliéndose de las prescripciones del adivino, porque no se reconocía culpable de aquellas desgracias, sino que acusaba a la fortuna, a los hados y a todo antes que a sí mismo. Y éste era de los que habían venido del cielo y en su vida anterior había vivido en una república bien ordenada y había tenido su parte de virtud, por hábito, pero sin filosofía. Y, en general, entre los así chasqueados no eran los menos los que habían venido del cielo, por no estar éstos ejercitados en los trabajos, mientras que la mayor parte de los procedentes de la tierra, por haber padecido ellos mismos y haber visto padecer a los demás, no hacían sus elecciones tan de prisa. De esto, y de la suerte que les había caído, les venía a las más de las almas ese cambio de bienes y males. Porque cualquiera que, cada vez que viniera a esta vida, filosofara sanamente y no tuviera en el sorteo uno de los últimos puestos, podría, según lo que de allá se contaba, no sólo ser feliz aquí, sino tener de acá para allá y al regreso de allá para acá un camino fácil y celeste, no ya escarpado y subterráneo» (*Resp.* 619b–e).

¹⁵³ En efecto, una de las cosas que cuenta «el mensajero de las cosas de allá» (619 b) es que «ocurrió que, última de todas por la suerte, iba a hacer su elección el alma de Odiseo y, dando de lado a su ambición con el recuerdo de sus anteriores fatigas, buscaba, dando vueltas durante largo rato, la vida de un hombre idiota y desocupado (βίον ἀνδρὸς ἰδιώτου ἀπράγμονος), y por fin la halló echada en cierto lugar y olvidada por los otros, y una vez que la vio dijo que lo mismo habría hecho de haber salido la primera, y la escogió con gozo» (620 c–d).

Por otro lado, en las *Leyes* se identifica «el temperamento del alma ambiciosa, engendrador de envidias, que son convecinas perversas, ante todo, del envidioso mismo y, después, de los hombres mejores de la ciudad» (870 c), como la segunda causa más extendida de los homicidios voluntarios (*ibid.*). (La primera y principal es, como se dijo en su momento, la avaricia.)

con el hábito de hacer que los propios placeres y dolores concuerden con los dictados racionales y se atengan a ellos. La tercera idea que deseábamos adelantar es que la finalidad de este ejercicio de autocontrol racional no es otro que *la ordenación y unificación interna del hombre*; armonía y unidad de la «propia república interior» (608b) que es lo que confiere la felicidad y representa el valor supremo en la ética platónica.

En relación con ello se puede destacar también que el vivir de tal manera que el hombre pueda hacerse dueño de sí mismo, con la unidad psíquica, la serenidad y la libertad interior que se nos regala con ello, es condición indispensable para poder afrontar «la áspera y escarpada subida» (515e) de la dialéctica que puede conducir hasta el Bien supremo. En efecto, como veremos más abajo, el programa científico que se idea para los filósofos en la *República* se hace en el pensamiento de que el educando pueda pasar de una visión parcial y subjetiva de las cosas, ligada al cuerpo y las pasiones individuales, a una representación del mundo más gobernada por la universalidad y la objetividad del pensamiento. Es por esta razón principalmente por lo que las matemáticas resultan de utilidad en el camino que tiene por fin someter al hombre que reúna en su persona toda la virtud a las últimas exigencias de una formación humana perfecta, las exigencias de la dialéctica y la Idea del Bien. Dicho esto, pasemos ya al examen pormenorizado de la concepción de la justicia en el hombre.

3.5.5.3.3. La justicia en el hombre

3.5.5.3.3.1. División del alma humana en tres partes

«En el alma de cada uno hay», sostiene Platón, «las mismas clases que en la ciudad y en el mismo número» (441c): «la parte más divina» (589e) y poderosa, con la cual razonamos y discurremos sobre el bien y el mal; la parte instrumental (*ἐπίκουρος*) y «aliada de la razón» (440b), con la cual nos encolerizamos; y «la más impía e infame» (589e), con la cual apetecemos «los placeres de la comida y de la generación y otros parejos» (436a–b).

Aunque la existencia de tres facultades distintas en el alma humana se demuestra meramente a partir de la experiencia del conflicto interno y de la aplicación al mismo de la lógica del principio de no contradicción, las premisas últimas de la demostración son las mismas con las que se justifica expresamente la división de la ciudad en tres clases sociales distintas y separadas: la idea obtenida de la suma de las distintas funciones

necesarias para la vida, del hombre en un caso, de la ciudad en el otro, y el presupuesto de que cada parte del alma, cada hombre y cada grupo social están contruidos por naturaleza para «hacer cada uno lo suyo y no multiplicar sus actividades».¹⁵⁴ Lo que está a la base de ambos razonamientos políticos es, pues, la física teleológica de Platón.

Nettleship vio bien la clave de este asunto. Cuando Platón se pregunta «si lo hacemos todo por medio de una sola especie o si, siendo éstas tres, hacemos cada cosa por una de ellas» (436a), es importante para él responderse en el último sentido porque

si resultara que la totalidad del alma está igualmente implicada en cada una de estas actividades distintas (cada una de las cuales es especialmente característica de las funciones de una clase social), la pregunta que surgiría sería si no se podría emplear igualmente bien a cualquier alma en cualquiera de estas funciones sociales, y si cualquier hombre no podría hacer igual de bien de gobernante, de soldado o de comerciante. Toda la estructura de la sociedad, tal y como Platón la concibe, se basa en el hecho de que las actividades en cuestión son actividades de «partes» diferentes del alma, y en el hecho de que, aunque cada una de estas partes está presente en un cierto grado en todo hombre, las distintas partes se desarrollan de forma muy diferente en los distintos hombres.¹⁵⁵

Esto vale a la altura de la *República*. Porque, como hemos señalado, con el tiempo Platón abandonaría el postulado del principio de especialización funcional y propondría, en consecuencia, una concepción de la política en parte democrática. Decimos en parte porque Platón siguió pensando siempre, con sus razones de peso para ello, que es necesario introducir un correctivo a la democracia de la mano de una propuesta como la de un Consejo de filósofos comunistas que tengan en exclusiva la potestad de elaborar las leyes.

3.5.5.3.3.2. *Prudencia, valentía y templanza del hombre*

Como ha quedado dicho, según Platón el hombre es virtuoso «de la misma manera y por la misma razón que lo es la ciudad» (441c). Así, al igual que en la ciudad, en el individuo le corresponde a la razón el gobierno de su vida, y ello «por razón de su *prudencia* y de la previsión que ejerce sobre el alma *toda*» (441e). En efecto, la virtud propia de la razón es la prudencia o «ciencia de lo conveniente para cada cual y para *la comunidad entera*, con sus tres partes» (442c); motivo por el cual, por otro lado, la prudencia debe ser tenida como la virtud «primera y capitana de las demás» (*Leg.* 688b).

¹⁵⁴ τὸ τὰ αὐτοῦ πράττειν καὶ μὴ πολυπραγμονεῖν (*Resp.* 433a).

¹⁵⁵ R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*, pp. 154–155.

Por su parte, al ánimo le compete luchar y mantenerse en su sitio, como «súbdito y aliado» (*Resp.* 441 e) de la razón, contra la «parte turbulenta» (590 b) de los deseos y placeres, que constituye la principal fuente del desorden y la perturbación del alma. Su virtud propia es la valentía o hábito que conserva, «a través de dolores y placeres» (442 c), «el juicio de la razón sobre lo que es temible y sobre lo que no lo es».¹⁵⁶

Platón recuerda que el concierto entre ambos elementos superiores es el efecto de la combinación de la música y la gimnasia elaboradas en el diálogo, la cual los pone de acuerdo, «dando tensión a lo uno y nutriéndolo con buenas palabras y enseñanzas y haciendo con sus consejos que el otro remita y aplacándolo con la armonía y el ritmo» (441 e–442 a). Cuando estos elementos sean criados como se ha dicho y reciban una verdadera instrucción y educación en sus respectivos cometidos,

se impondrán a lo concupiscible, que, ocupando la mayor parte del alma de cada cual, es por naturaleza insaciable de bienes; al cual tienen que vigilar, no sea que, repleto de lo que llamamos placeres del cuerpo, se haga grande y fuerte y, dejando de obrar lo propio suyo, trate de esclavizar y gobernar a aquello que por su género no le corresponde, y trastorne enteramente la vida de todos. (442 a–b.)

En este sentido, también el valor participa a su modo de la vigilancia y el cuidado del conjunto del alma. Pero cualquier gesto del elemento colérico que no sea aquel que «en la lucha del alma hace armas a favor de la razón» (440 e) ha de ser condenado como un «mal amigo» (*Leg.* 935 c), al que no se debe en absoluto mimar.¹⁵⁷

En cuanto a la templanza se refiere, se trata de una virtud que pertenece al alma en su conjunto. Como sabemos, tanto en la ciudad como en el particular se define en términos de «la amistad y sinfonía de éstas [las partes], cuando lo que gobierna y lo que es gobernado convienen en que lo racional debe mandar y no se sublevarn contra ello».¹⁵⁸

¹⁵⁶ *Resp.* 442 c. Recordamos una vez más que Platón define el valor como la lucha no «sólo contra miedos y dolores» (*Leg.* 633 c–d), sino «también contra deseos y placeres y ciertas terribles seducciones de la lisonja que hacen de cera los corazones (θυμίοι), aun los de aquellos que se tienen por hombres venerables» (633 d). El hombre que se deja vencer por los dolores es «malo» (633 e), pero el que lo hace también por los placeres es «el más vergonzosamente inferior a sí mismo» (*ibid.*), se sentencia. En el libro noveno de la *República* se habla de la humillación que supone para la razón el poner lo irascible bajo la parte concupiscible «por causa de las riquezas y del insaciable apetito de ésta» (*Resp.* 590 b). Por su parte, el prodigar lisonjas es muestra de un «servilismo abyecto e innoble» (*Leg.* 774 c) (*Theaet.* 175 e).

¹⁵⁷ Entre esos «malos amigos» se cuentan también la ambición, que engendra envidia, la soberbia, que engendra violencia, y el mal humor, que engendra ira. El que cede, dice Platón, «ante algo tan ingrato como es la ira, deja a ésta que se sacie de dañinas viandas, haciendo así que vuelva al salvajismo aquella parte de su alma que había sido amansada por la educación, y con ello se convierte en una fiera henchida de rencor: amargo es, pues, el pago que da la cólera a su favor» (*Leg.* 935 a).

¹⁵⁸ *Resp.* 442 c–d. Puede consultarse una definición de la templanza también en *Phaedr.* 237 e.

3.5.5.3.3.3. *Justicia del hombre*

Por último, la justicia es el orden que se produce cuando cada parte del alma realiza la función que le corresponde y ninguna más. De la misma manera que la ciudad «era justa porque cada una de sus tres clases hacía en ella aquello que le era propio» (*Resp.* 441 d), «cada uno de nosotros sólo será justo y hará él también lo propio suyo en cuanto cada una de las cosas que en él hay haga lo que le es propio».¹⁵⁹ Con el fin de persuadir de este punto de vista, Platón ofrece dos pruebas distintas que trataremos a continuación.

3.5.5.3.3.3.1. *Primera prueba: la concepción corriente de la justicia y la República*

La primera se presenta como una especie de prueba pensada para alejar el temor de que esta definición de la justicia interior oscurezca la definición de la justicia exterior «y nos parezca distinta de aquella que se nos reveló en la ciudad» (442 d). Ese temor viene del hecho paradójico de que, cuando decimos de un hombre que es justo, nos referimos a su comportamiento frente al otro (el hombre justo respeta las leyes de la ciudad pero, sobre todo, *no hiere a nadie*, cumple con su deber, no se considera por encima de nadie, etcétera), mientras que Platón acaba de definir la justicia como una batalla que se juega en el terreno de la relación de uno consigo mismo.

Ahora bien, según Platón, lo que explica justamente el sentido en el que se emplea el término en el lenguaje ordinario es su propia definición «etiológica», una definición que busca las raíces del comportamiento justo frente al otro en un cierto estado del alma del que se comporta de tal modo. Así, el hombre justo, dice Platón, estará bien lejos de no ser una persona proba, leal y de palabra, tanto en la vida pública como en la privada, fiel en su amor y respetuosa con los dioses.¹⁶⁰ La palabra compromete al hombre, no es un mero gesto hipócrita, mentiroso, para sortear una coyuntura determinada, sino la expresión de una convicción y de una decisión del alma que debe traducirse en hechos, y así la entiende y defiende Platón. Pero la razón que produce todos esos comportamientos honrados por el sentir común, y sin los cuales el hombre no es hombre, no es otra, según Platón, que la que se ha descubierto en la *República* como la raíz de todo comportamiento humano bueno, a saber, «que cada una de las cosas que hay en él [en el hombre]

¹⁵⁹ *Resp.* 441 d–e. Los términos de la definición de lo justo y lo injusto en la obra postrera del filósofo pueden consultarse en *Leg.* 863 e–864 a.

¹⁶⁰ Sobre la honradez y los hombres que se venden por la riqueza puede consultarse *Resp.* 589 d–590 a y *Leg.* 727 e–728 a. En *Leg.* 730 c–d se habla de la amistad y el crédito.

hace lo suyo propio, tanto en lo que toca a gobernar como en lo que toca a obedecer» (443 b).

En la máxima de que cada uno haga lo suyo propio se encuentra, pues, la resolución de la *República*. A estas alturas del diálogo se está en condiciones de tomar conciencia de que si la especialización en un único oficio era ya «un cierto principio e imagen de la justicia» (τινα ... ἀρχὴν τε καὶ τύπον τινὰ τῆς δικαιοσύνης) (443 c), ello se debe a que la justicia propiamente tal, ya no sólo la justicia que pueda producirse en las relaciones interpersonales, sino la que nace de la acción interior del hombre «sobre sí mismo y las cosas que en él hay» (443 d), no es sino el cumplimiento adecuado, por parte de cada facultad del alma, del principio de especialización funcional, *principio con cuya acción se produce la unificación interior del hombre*. De este modo, y según afirma el texto culmen de la *República*, tenemos que el hombre es justo

cuando éste no deja que ninguna de ellas [de las partes del alma] haga lo que es propio de las demás, ni se interfiera en las actividades de los otros linajes que en el alma existen, sino que, disponiendo rectamente sus asuntos domésticos, se rige y ordena y se hace amigo de sí mismo y pone de acuerdo sus tres elementos exactamente como los tres términos de una armonía, el de la cuerda grave, el de la alta, el de la media y cualquiera otro que pueda haber entremedio; y después de enlazar todo esto y conseguir de esta variedad su propia unidad, entonces es cuando, bien templado y acordado, se pone a actuar así dispuesto ya en la adquisición de dinero, ya en el cuidado de su cuerpo, ya en la política, ya en lo que toca a sus compromisos privados, y en todo esto juzga y denomina justa y buena a la acción que conserve y corrobore ese estado, y prudencia, al saber que la presida, y acción injusta, en cambio, a la que destruya esa disposición de cosas, e ignorancia, a la opinión que la rijan.¹⁶¹

Puede recordarse también que en el libro noveno Platón insiste, recogiendo la tesis de que el fin de toda la educación es la salud y el bienestar del alma, en la idea de que el cuidado del cuerpo debe estar supeditado a la unificación del alma: «En lo que toca al uso y sustento de su cuerpo, no sólo no se volverá al placer fiero e irracional para vivir de cara a él, sino que ni siquiera mirará su salud ni atenderá a ella para ser fuerte, sano y

¹⁶¹ μὴ ἐάσαντα τὰλλότρια πράττειν ἕκαστον ἐν αὐτῷ μηδὲ πολυπραγμονεῖν πρὸς ἄλληλα τὰ ἐν τῇ ψυχῇ γένη, ἀλλὰ τῷ ὄντι τὰ οἰκεία εὖ θέμενον καὶ ἄρξαντα αὐτὸν αὐτοῦ καὶ κοσμήσαντα καὶ φίλον γενόμενον ἑαυτῷ καὶ συναρμόσαντα τρία ὄντα, ὥσπερ ὄρους τρεῖς ἁρμονίας ἀτεχνῶς, νεάτης τε καὶ ὑπάτης καὶ μέσης, καὶ εἰ ἄλλα ἄττα μεταξὺ τυγχάνει ὄντα, πάντα ταῦτα συνδήσαντα καὶ παντάπασιν ἕνα γενόμενον ἐκ πολλῶν, σάφρονα καὶ ἡρμοσμένον, οὕτω δὴ πράττειν ἦδη, ἐάν τι πράττη ἢ περὶ χρημάτων κτήσιν ἢ περὶ σώματος θεραπείαν ἢ καὶ πολιτικόν τι ἢ περὶ τὰ ἴδια συμβόλαια, ἐν πᾶσι τούτοις ἡγούμενον καὶ ὀνομάζοντα δικαίαν μὲν καὶ καλὴν πράξιν ἢ ἂν ταύτην τὴν ἕξιν σφῶζι τε καὶ συναπεργάζεται, σοφίαν δὲ τὴν ἐπιστατοῦσαν ταύτῃ τῇ πράξει ἐπιστήμην, ἄδικον δὲ πράξιν ἢ ἂν αἰεὶ ταύτην λύη, ἀμαθίαν δὲ τὴν ταύτῃ αὖ ἐπιστατοῦσαν δόξαν (*Resp.* 443 d–444 a). En *Resp.* 586 e puede encontrarse una última aplicación del principio de especialización funcional a las partes del alma.

hermoso si estas cosas no le sirven para la sanidad de su mente; antes al contrario, aparecerá siempre ajustando la armonía de su cuerpo en razón de la sinfonía de su alma».¹⁶² Lo mismo cabe decir en relación con la adquisición de dinero (591 d–e), y también con la de honores: el hombre sabio rehuirá todos aquellos que «vea han de *relajar* (λύσειν) la disposición de su ser» (592 a).

Con el propósito de mostrar de forma plástica los efectos benéficos de la potencia de la justicia y los efectos dañinos de su contraria sobre «aquello que se mejora con lo justo y se destruye con lo injusto» (*Crito* 47 d), Platón modela una imagen del alma humana a partir de la unión de las figuras de un hombre, un león y «una bestia abigarrada y policéfala que tiene en torno diversas cabezas de animales mansos y feroces y que es capaz de cambiar y de sacar de sí misma todas estas cosas» (*Resp.* 588c). Con ella, en efecto, se apuntala que, cuando se celebra la conveniencia de hacer injusticia y la inconveniencia de obrar justamente, lo que se está diciendo no significa sino que al hombre

le interesa tratar con todo regalo a la fiera monstruosa y hacerla fuerte, y lo mismo al león y a lo relativo a éste, y, en cambio, dejar hambriento y débil al hombre, de suerte que sea arrastrado adonde le lleve el uno o el otro de aquéllos; y asimismo no acostumbrar a ninguno de ellos a la compañía de los demás ni hacerlos amigos, sino dejar que se muerdan mutuamente y se devoren en su lucha. (588 e–589 a.)

«Y, a la inversa» (589 a), añade Platón,

el que sostiene la conveniencia de la justicia vendrá a decir que es necesario obrar y hablar de tal modo que de ello resulte el hombre interior el más fuerte dentro del otro hombre y sea él quien se cuide de la bestia policéfala y la críe cultivando, como un labrador, lo que hay en ella de manso y evitando que crezca lo silvestre, procurándose en ello la alianza de la naturaleza leonina, atendiendo en común a todos y haciéndolos amigos entre sí y también de sí mismo. (589 a–b.)

Podemos concluir, pues, que claramente Platón sostiene que lo que produce *la excelencia* del alma no es otra cosa que *un cierto orden* de sus elementos; que este orden lo concibe como *la cooperación concertada y armoniosa de las distintas partes del alma que tiene lugar cuando cada una de ellas cumple su función específica*; y que si conservar este orden anímico debe ser el valor supremo en cualquier acción humana, como debe serlo según este sistema filosófico, es porque dicha disposición es lo que crea y

¹⁶² ἀεὶ τὴν ἐν τῷ σώματι ἁρμονίαν τῆς ἐν τῇ ψυχῇ ἕνεκα συμφωνίας ἀρμοττόμενος φανεῖται (591 c–d).

mantiene el mejor de los bienes humanos, *la unidad del alma humana*, esto es, *la libertad interior, el reposo y la serenidad espiritual del hombre*. Esta unidad racional es unidad de obra y palabra, unidad de propósitos, unidad de emociones e incluso unidad de pensamiento.¹⁶³ Nunca se olvide que la *República* se cierra exhortando a practicar «la justicia, juntamente con la inteligencia, *para que así seamos amigos de nosotros mismos y de los dioses*» (621 c), con la emotiva promesa de que abrazaremos con ello la felicidad o fin absoluto y autosuficiente de la vida.

3.5.5.3.3.3.2. *Unidad racional y crítica de la tragedia*

3.5.5.3.3.3.2.1. *Preámbulo*

Antes de pasar a examinar la segunda prueba de la *República* a favor de esta concepción de la justicia no quisiéramos dejar de traer a escena otro punto estrechamente relacionado con esta preocupación por la armonía del alma. La razón principal que lleva a Platón a emprenderla con el género trágico y con su guía, Homero, es que la concepción de la virtud y el vicio que presenta la tragedia griega está justo en las antípodas de su propia concepción de la justicia y la felicidad. El tema surgió anteriormente en relación con la educación de los auxiliares, pero a esta altura de nuestro trabajo puede resultar oportuno ampliarlo con las siguientes consideraciones sobre la primera parte del libro décimo de la *República*.

3.5.5.3.3.3.2.2. *Condena de la tragedia*

La razón básica de la condena de Platón contra la tragedia no es tanto, como a veces se ha sugerido, que semejante poesía sea una forma de imitación (de acciones humanas) cuanto que es un influyente fenómeno cultural que puede poner en peligro fácilmente, como ya hemos comentado, la estabilidad del régimen político celebrado como el único racional. Y ello porque, si algo hace la tragedia, es hacer añicos la unidad racional a la que debe aspirar el hombre. Ciertamente es que las creaciones de la tragedia, a diferencia de las imágenes del mundo más o menos fieles que alumbró la filosofía, son «apariencias

¹⁶³ En el *Gorgias* Sócrates nos decía: «Yo creo ... que es mejor que mi lira esté desafinada y que desentone de mí, e igualmente el coro que yo dirija, y que muchos hombres no estén de acuerdo conmigo y me contradigan, antes de que yo, que no soy más que uno, esté en desacuerdo conmigo mismo y me contradiga» (482b–c).

enteramente apartadas de la verdad». ¹⁶⁴ Pero su problema más grave es que con ellas el poeta «implanta privadamente un régimen perverso en el alma de cada uno, condescendiendo con el elemento irracional que hay en ella» (605b–c). Esto último es lo que empuja a Platón a censurarlas. ¹⁶⁵ En este sentido, el tratamiento crítico que recibe la tragedia en el libro décimo de la *República* es el desarrollo lógico de la teoría de la educación defendida en los libros segundo y tercero, de la psicología que ha venido elaborándose en el libro cuarto y de la entera teoría política propuesta en el diálogo.

Ese «régimen perverso» que implanta por su cuenta la tragedia en el alma humana es el del conflicto desgarrado del hombre consigo mismo. En efecto, en la representación trágica de la vida el hombre no se mantiene en todos sus actos «en un mismo pensamiento» (603c), sino que en ellos se divide y se pone «en lucha consigo mismo» (603d). Lejos de representar la actividad reflexiva y tranquila de la razón, los trágicos se entregan a la «mucha y variada imitación» (604e) de las emociones más violentas y multiformes. Hay una razón, tanto técnica como sociológica, para que sea así, y es que «el carácter reflexivo y tranquilo, siendo siempre semejante a sí mismo, no es fácil de imitar ni cómodo de comprender cuando es imitado, mayormente para una asamblea en fiesta y para hombres de las más diversas procedencias reunidos en el teatro. La imitación, en efecto, les presenta un género de sentimientos completamente extraño para ellos» (*ibid.*). En consecuencia, el discípulo de Sócrates reprueba lo que enseña y propaga semejante espectáculo, ya que el hombre bueno debe esforzarse, como sabemos, por mantener sus sentimientos, por muy agudo que sea su dolor, bajo el control y freno de la razón y afanarse por aprender a no enfadarse ni apesadumbrarse, pase lo que pase, con su destino.

Por una parte, el poeta trágico compone «cosas deleznable comparadas con la verdad» (605a) y, por otra, tiene una «relación íntima» (605b) con las pulsiones negativas o «cosas viles que en nosotros hay» (603a). Por eso se hizo bien desterrándolo de

¹⁶⁴ *Resp.* 605c. Todo lenguaje, toda educación y toda filosofía son imitación y no pueden ser otra cosa. Sobre el estatuto de copia de la educación ya hemos tratado; sobre el del lenguaje trataremos más adelante; y sobre el de la filosofía puede verse *Leg.* 817b–c.

¹⁶⁵ «No creáis, por tanto, que jamás vamos a dejaros tan fácilmente que plantéis tablados en nuestra plaza ni que nos presentéis actores de buena voz que hablen más alto que nosotros, ni os permitiremos que os dirijáis en público a los niños y a las mujeres y al populacho entero diciendo, en relación con unas mismas prácticas, no lo mismo que nosotros, sino, por regla general, todo lo contrario. Vendríamos, pues, a estar completamente locos tanto nosotros como la totalidad de cualquier ciudad que os permitiera hacer lo que ahora decís sin que antes hayan decidido las autoridades si lo que habéis hecho es decible y apto para ser públicamente pronunciado o no» (817c–d).

la ciudad ideal, porque «aviva y nutre ese elemento del alma [el irritable] y, haciéndolo fuerte, acaba con la razón, a la manera que alguien, dando poder en una ciudad a unos miserables, traiciona a ésta y pierde a los ciudadanos más elegantes» (605 b). Pero lo más grave de «la poesía placentera e imitativa» (607c) está todavía por denunciar y es el efecto hechizante que produce no ya en los jóvenes, en las mujeres o en las masas en general, sino incluso en los hombres buenos.¹⁶⁶ «Los mejores de nosotros» —confiesa Platón—, «cuando oímos cómo Homero o cualquier otro de los autores trágicos imita a alguno de sus héroes que, hallándose en pesar, se extiende, entre gemidos, en largo discurso o se pone a cantar y se golpea el pecho, entonces gozamos; ... seguimos, entregados, el curso de aquellos afectos y alabamos con entusiasmo como buen poeta al que nos coloca con más fuerza en tal situación» (605 c–d). «Pero cuando a nosotros mismos» —continúa— «nos ocurre una desgracia, ... presumimos de lo contrario, si podemos quedar tranquilos y dominarnos, pensando que esto es propio de varón, y aquello otro que antes celebrábamos, de mujer» (605 d–e). «¿Y está bien» —se pregunta— «ese elogio, ... está bien que, viendo a un hombre de condición tal que uno mismo no consentiría en ser como él, sino que se avergonzaría del parecido, no se sienta repugnancia, sino que se goce y se le celebre?» (605 e). Que «no parece eso razonable» (*ibid.*) se muestra también, agrega Platón, si se examina en este otro aspecto,

pensando que aquel elemento que es contenido por fuerza en las desgracias domésticas y privado de llorar, de gemir a su gusto y de saciarse de todo ello, estando en su naturaleza el desearlo, éste es precisamente el que los poetas dejan satisfecho y gozoso; y que lo que por naturaleza es mejor en nosotros, como no está educado por la razón ni por el hábito, afloja en la guarda de aquel elemento plañidero, porque lo que ve son azares extraños y no le resulta vergüenza alguna de alabar y compadecer a otro hombre que, llamándose de pro, se apesadumbra inoportunamente; antes al contrario, cree que con ello consigue él mismo aquella ganancia del placer y no consiente en ser privado de éste por su desprecio del poema entero. Y opino que son pocos aquellos a quienes les es dado pensar que por fuerza han de sacar para lo suyo algo de lo ajeno y que, nutriendo en esto último el sentimiento de lástima, no lo contendrán fácilmente en sus propios padecimientos. (606 a–b.)

La misma crítica se aplica a la comedia:

Cuando te das al regocijo por oír en la representación cómica o en la conversación algo que

¹⁶⁶ La tragedia es el género preferido «de las mujeres más educadas, de los jóvenes y, podemos decir, de la multitud toda» (*Leg.* 658d). Por su parte, los niños pequeños prefieren los títeres; los niños ya mayores, las comedias; y las personas ancianas quizá se decantarían por los cantos de Homero y de Hesíodo (658 c–d).

en ti mismo te avergonzarías de tomar a risa y no lo detestas por perverso, ¿no haces lo mismo que en los temas sentimentales? Pues das suelta a aquel prurito de reír que contenías en ti con la razón, temiendo pasar por chocarrero, y no te das cuenta de que, haciéndolo allí fuerte, te dejas arrastrar frecuentemente por él en el trato ordinario hasta convertirte en un farsante. (606c.)

Y, en fin, añade Platón, «por lo que toca a los placeres amorosos y a la cólera y a todas las demás concupiscencias del alma, ya dolorosas, ya agradables, que decimos siguen a cada una de nuestras acciones» (606d), puede decirse que tal poesía produce los mismos efectos en nosotros,

porque ella riega y nutre en nuestro interior lo que había que dejar secar y erige como gobernante lo que debería ser gobernado a fin de que fuésemos mejores y más dichosos, no peores y más desdichados. (*Ibid.*)

De manera que del análisis seguido se concluye que semejante poesía no es útil ni para los regímenes políticos ni para la vida humana (607d), sino más bien todo lo contrario. Y que, por tanto, «no debe ser tomada en serio, por no ser ella misma cosa seria» (608a), es decir, una práctica que busque el Bien del hombre, «ni atendida a la verdad» (*ibid.*).

3.5.5.3.3.3. Segunda prueba: la virtud es «una cierta salud, belleza y bienestar del alma»

Prestemos atención ahora a la segunda prueba que Platón agrega hacia el final del libro cuarto de la *República* en favor de su concepción de la justicia personal. Se trata seguramente del argumento más significativo en apoyo de la tesis medular de la *República*. La estrategia argumentativa, que ya jugaba un papel central en el *Gorgias*, se basa en la concepción hipocrática de la salud y en la analogía socrática entre la salud del cuerpo y la virtud del alma.

Pues bien, la tesis de Platón es que *la justicia y la injusticia son la salud y la enfermedad, respectivamente, del alma*. Platón llega a formarse este juicio a partir del principio de que la salud corporal, espiritual y moral del ser humano depende de que tengamos «el buen orden (εὐνομία) arraigado en las almas» (*Leg.* 960d), esto es, como hemos estudiado, de que armonicemos y unifiquemos las pasiones y los deseos con el amor a la razón por medio de la fuerza del hábito y la educación. El obrar con justicia y el actuar de forma injusta son cosas, afirma Platón, que

en realidad ... en nada difieren de las cosas sanas ni de las enfermizas, ellas en el alma

como éstas en el cuerpo. ... El producir salud es disponer los elementos que hay en el cuerpo de modo que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir enfermedad es hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza. ... ¿Y el producir justicia ... no es disponer los elementos del alma para que dominen o sean dominados entre sí conforme a naturaleza; y el producir injusticia, el hacer que se manden u obedezcan unos a otros contra naturaleza? ... Así, pues, según se ve, la virtud será una cierta salud, belleza y bienestar del alma; y el vicio, enfermedad, fealdad y flaqueza de la misma.¹⁶⁷ ... ¿Y no es cierto que las buenas prácticas llevan a la consecución de la virtud y las vergonzosas a la del vicio?¹⁶⁸

Partiendo de esa premisa, Platón alcanza la conclusión de que vivir violando la justicia no es vivir, sino morir en vida. Y por eso puede sostener que el obrar conforme a la justicia es un Bien objetivo, algo bueno y provechoso para todo el mundo, y que si muchos hombres no lo estiman así, es por falta de sabiduría en relación con el sentido de la existencia del hombre en la tierra y la seriedad de la vida.

En un apartado posterior tendremos ocasión de constatar que el tirano, que en la ética de Platón es la figura que encarna todo lo más feo, no es en absoluto feliz, como podría pensarse de una forma superficial, sino un *moribundo* que pasa su vida *agonizando* y «mordiéndose» y «devorándose» a sí mismo a causa de la injusticia de su alma. La vida de un hombre injusto sólo empieza a merecer la pena, vamos a ver decir a Platón enseguida, si comienza a esforzarse por actuar con justicia; si no lo hace así, lo mejor para él sería que se muriera del todo cuanto antes.

En la marcha dialéctica que ha traído hasta aquí sólo resta por saber «si conviene obrar justamente, portarse bien y ser justo, pase o no inadvertido el que tal haga, o cometer injusticia y ser injusto, con tal de no pagar la pena y verse reducido a mejorar por el castigo» (*Resp.* 445a). Pero una vez que se ha identificado la justicia con la salud del alma, tal investigación se vuelve superflua, pues «creyendo, como creemos, que no se puede vivir una vez trastornada y destruida la naturaleza del cuerpo, aunque se tengan todos los alimentos y bebidas y toda clase de riquezas y poder» (*ibid.*), tampoco pensaremos que «se va a poder vivir cuando se trastorna y pervierte la naturaleza de

¹⁶⁷ ἀρετὴ μὲν ἄρα, ὡς ἔοικεν, ὑγίαιά τε τις ἂν εἴη καὶ κάλλος καὶ εὐεξία ψυχῆς, κακία δὲ νόσος τε καὶ αἴσχος καὶ ἀσθένεια (*Resp.* 444d–e).

¹⁶⁸ *Resp.* 444c–e. En las *Leyes*: «Lo que nos corrompe (φθείρει) es la injusticia y la insolencia unida a la insensatez, y lo que nos preserva (σώζει), la justicia y la templanza ligada a la cordura: virtudes que habitan en las potencias anímicas de los dioses, pero de las cuales pueden discernirse claramente ciertos pequeños vestigios que residen aquí, entre nosotros» (906a–b).

aquello por lo que vivimos, haciendo el hombre cuanto le venga en gana, excepto lo que le puede llevar a escapar del vicio y a conseguir la justicia y la virtud» (445 a–b).

Con ello se responde a Trasímaco y al resto de interlocutores, y se alcanza el fin de la búsqueda. Se ha descubierto la esencia de la justicia y que ésta es «intrínsecamente beneficiosa para el justo» (392 c), es decir, se ha cumplido con lo propuesto «sin celebrar por otra parte las recompensas y la gloria de la justicia como ... hicieron Hesíodo y Homero, sino encontrando que la práctica de la justicia es en sí misma lo mejor para el alma considerada en su esencia, y que ésta ha de obrar justamente, tenga o no tenga el anillo de Gíges y aunque a este anillo se agregue el casco de Hades».¹⁶⁹

3.5.5.4. *Definición general de la justicia*

Llegados a este punto podemos preguntarnos, siguiendo una pista dada por Aristóteles, por la definición de la justicia en sí. Y es que cabe sospechar que tanto la definición de la ciudad justa como la del hombre justo eran para Platón sólo «reflejos» parciales de una idea superior que en su mente debió de ser una fórmula de corte matemático, una estructura bastante más abstracta y formal que aquéllas.¹⁷⁰ Además, una definición formal de la justicia tal vez pueda ayudarnos a entender algo de la oscura relación que guarda el afán expreso de la *República* con el postulado de la Forma del Bien.

El método para hacernos con ella es sencillo. Si tomamos la definición de la ciudad justa junto con la del hombre justo y las ponemos, por decirlo con una imagen del propio Platón, «en contacto y roce, quizá conseguiremos que brille la justicia como fuego de enjutos».¹⁷¹ Pues bien, la «única y misma forma» (*Men.* 72 c) que brota de dicho «rozamiento» es la idea de una *armonía* de las partes de un compuesto. Dicho de otra manera, lo que ambas fórmulas tienen en común es la idea de una *unidad* de elementos que, teniendo cada uno su propia naturaleza, están, no obstante, bien interrelacionados, esto es, ordenados de tal manera que, realizando cada uno la función que le dicta su

¹⁶⁹ *Resp.* 612b. Esta conclusión no se ve afectada cuando, en la segunda parte del libro décimo, se restituyen a la reflexión los bienes *secundarios* derivados del ejercicio de la virtud. La tesis de Platón es que la práctica de la virtud debe ser amada por sí misma, sea o no galardonada.

¹⁷⁰ «A partir de números, <demuestran> que la justicia y la salud son un bien, pues éstas son órdenes y números, y a los números y a las mónadas pertenece el Bien, dado que el Uno es el Bien mismo (ἐξ ἀριθμῶν, ὅτι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὑγίεια ἀγαθόν· τάξεις γὰρ καὶ ἀριθμοί, ὡς τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς μονάσιν ἀγαθὸν ὑπάρχον διὰ τὸ εἶναι τὸ ἐν αὐτὸ ἀγαθόν)» (ARISTÓTELES *Eth. Eud.* A 8, 1218a 18–21). (Traducción modificada.) La justicia y la salud son «órdenes y números» porque consisten, respectivamente, en la proporción adecuada entre los elementos del alma y en la proporción adecuada entre los elementos del cuerpo o, mejor, entre sus cualidades fundamentales (frío, calor, seco y húmedo).

¹⁷¹ *Resp.* 435a. Esta misma imagen de «frotamiento» aparece en *Ep.* VII 344b.

naturaleza y para cuya óptima realización ha sido educado, contribuyen a la salud y al bienestar del todo. Esto hace pensar que *la justicia debe ser entendida como una instancia del Bien*, no sólo porque la justicia sea una virtud o excelencia del alma y de la ciudad, sino también porque tras esta concepción está la idea de *un cierto orden o una cierta unidad*.

Esto quizá pueda darnos una pista para entender a su vez dos pasajes de la *República* bastante oscuros, porque en ellos Platón no se explica a fondo, en los que el filósofo deja caer que el método que ha seguido en la definición de las virtudes es insuficiente, que con él nunca se alcanzará lo que se propone el diálogo y que se precisa de un procedimiento «más largo y complicado» (*Resp.* 435 d) para tratar del asunto. Ese «largo rodeo» (504 b) que habría que haber dado para hacer las cosas bien es el camino del análisis conceptual propio de la dialéctica, el único procedimiento que puede elevar una investigación filosófica a las alturas del Bien. Rodeando «por lo más largo» (504 c), se podrían «conocer con la mayor exactitud posible estas cualidades» (504 b) y, al término del camino, «serían vistas con toda claridad».¹⁷² La demostración ofrecida en el diálogo ha sido «un simple bosquejo» (ὕπογραφή) (504 d) de las virtudes, pero no se ha contemplado «la obra en su mayor perfección» (*ibid.*), porque esto último sólo puede hacerse *si el estudio de las virtudes se pone en relación con el de la Forma del Bien*.

Y es que, pese a que la Idea de la justicia es la preocupación expresa de la *República* y en ella, como en otras obras del filósofo, la idea aparece a menudo en pie de igualdad con la del Bien y la de la Belleza (por ejemplo, cuando, para expresar su más alta aprobación, Platón asocia los tres conceptos en una expresión del tipo «lo hermoso, lo justo y lo bueno» (484 d)), la Idea del Bien está por encima incluso de la Idea de la justicia. La Idea del Bien es una idea más general y más fundamental —hemos visto que la definición de la justicia presupone las ideas de orden o unidad y de bondad— y también más «sublime» (μέγας) (504 d) que ella. La Idea del Bien es un objeto más sublime que las virtudes porque ella «es la que, asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas» (505 a). Si en esta frase la Idea del Bien es sinónima, como parece apuntar el contexto, sobre todo de la idea de una vida feliz, sea la de un individuo, sea la de una colectividad, entonces Platón estaría diciendo que la Idea del Bien está por encima de la justicia y de las demás virtudes porque es la que da sentido al ejercicio de la

¹⁷² *Resp.* 504 b. La claridad, la precisión y la mayor cantidad posible de verdad (τὸ σαφὲς καὶ τὰκριβὲς καὶ τὸ ἀληθέστατον) son los fines que guían el ejercicio del método dialéctico (*Phil.* 58 c).

virtud. Nadie querría ser virtuoso si ello no le condujera a la felicidad. En este sentido, el Bien o la felicidad es, efectivamente, el principio que hace que las virtudes sean de interés y de provecho para los hombres.

3.6. CONCEPCIÓN DE LA FORMA DEL BIEN

3.6.1. *Preámbulo*

Llegamos ya al examen de los libros centrales de la *República*. Estas páginas encierran una significación y un valor especiales para el tema central de esta investigación, ya que en ellas Platón aborda su propuesta de un principio del Bien de forma directa y en toda su globalidad. Como se sabe, en este lugar aborda también el proyecto paralelo de una dialéctica —concebida a la vez como método y como saber sistemático— que culmina o se cierra con «el saber intuitivo» del Bien o principio último fundamentador del ser y del saber.

3.6.2. *La Forma del Bien: tema supremo de la filosofía*

Comencemos por recordar que para Platón la Forma del Bien es el tema más serio e importante de la filosofía. En efecto, el asunto pertenece al dominio de lo que en la *República* llama «las más grandes enseñanzas» (τὰ μέγιστα μαθήματα) (503 e) o «las más elevadas cuestiones» (504 e). Cabe razonablemente interpretar que con estas cuestiones Platón se refiera a lo que en su testamento filosófico precisa mejor como «las elevadas y primordiales cuestiones referentes a la naturaleza de las cosas».¹⁷³ Y, dentro del ámbito de la teoría a la que, más que a cualquier otra, la historia ha asociado el nombre de Platón, el Bien se sitúa a su vez en lo más alto del mundo de los noúmenos como el objeto supremo de la dialéctica, por encima, pues, como antes hemos señalado, incluso de las Ideas de las grandes virtudes defendidas por esta filosofía: «El más sublime objeto de ciencia es la Idea del Bien».¹⁷⁴ A propósito de lo cual cabe recordar de nuevo que el objetivo último de todo el largo y arduo currículum académico ideado en la *República* para lograr una perfecta formación moral e intelectual de los gobernantes no es otro que el saber del primer principio de la verdad y del ser. Pero el desarrollo de ese punto todavía no nos concierne. Cerremos este apartado agregando algunos hechos de

¹⁷³ τῶν περὶ φύσεως ἄκρων καὶ πρώτων (*Ep.* VII 344 d).

¹⁷⁴ ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα (*Resp.* 505 a).

carácter biográfico que son una muestra de la importancia que encerraba para el filósofo la Forma del Bien.

Por un lado, sabemos que Platón consagraba mucho tiempo de su vida a la investigación sobre el Bien. Así lo pone de manifiesto la presencia constante del tema en casi todos los diálogos de todas las épocas del filósofo, y así lo subraya expresamente el propio Platón en la *República* por boca de uno de sus hermanos (506b–c). Por otro lado, es razonable suponer que aquel estudio tan decisivo y crucial en su vida al que se refiere en la *Carta Séptima*, de una forma grave y harto enigmática, cuando habla de «aquello que constituye el objeto de mis esfuerzos» (341 c), no es otra cosa que su dialéctica del Bien. De sus palabras en la página 504e de la *República*, y también del tratamiento que Aristóteles dedica al extremo, podemos inferir asimismo que debió de tratarse de una materia de reflexión predilecta de los académicos, entre quienes es muy posible, por lo demás, que desatara apasionadas disensiones. Únicamente nos restaría por mencionar, ya para cerrar, que por detrás de esta dedicación y veneración por la investigación de lo bueno se adivina la honda influencia ejercida sobre Platón por su maestro.¹⁷⁵

3.6.3. *Forma del Bien y pesimismo lógico*

De hecho, es forzoso que todo lo que decimos no sea más que una imitación y una representación.¹⁷⁶

PLATÓN *Critias* 107b.

3.6.3.1. *Introducción*

Antes de poder embarcarse en una explicación de lo que entiende Platón por la Forma del Bien, en la actualidad hay que hacer frente a una cuestión que afecta a la forma elegida por el filósofo para presentar el tema del Bien y sobre cuya interpretación existe, de forma difícil de comprender, una fuerte discrepancia entre buena parte de los exegetas de su pensamiento. Entre los estudiosos del filósofo griego son muchas las personas que han pensado, por diferentes razones, que la explicación que ofrece Platón de la Forma del Bien en la *República* no se puede considerar como una explicación ni clara,

¹⁷⁵ «Nunca debe perderse de vista el trasfondo socrático si queremos comprender la tremenda importancia que atribuyó Platón al descubrimiento de la Forma del Bien y la posición inefablemente eminente que le confiere» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, p. 484).

¹⁷⁶ μίμησιν μὲν γὰρ δὴ καὶ ἀπεικασίαν τὰ παρὰ πάντων ἡμῶν ῥηθέντα χρεῶν που γενέσθαι.

ni satisfactoria, ni definitiva. En concreto, el círculo de estudiosos que han realizado una valiosa investigación sistemática destinada a recuperar unas presuntas «doctrinas no escritas» en los *Diálogos* dirigidas a los discípulos mejor preparados de la Academia ha defendido que «las insuficiencias» de la exposición de esta parte del cuerpo doctrinal platónico tienen que ver con una presunta inferioridad del lenguaje escrito frente al lenguaje oral. Esta inferioridad habría empujado a Platón a abstenerse, aún estando en posesión de la esencia misma del Bien, de volcar por escrito lo más valioso de su pensamiento.¹⁷⁷

Como es sabido, esta escuela ha llegado a una lectura de los libros centrales de la *República*, y de los *Diálogos* en general, opuesta a la interpretación clásica del platonismo. Y lo ha hecho principalmente a través de tres vías. Por un lado, planteando la hipótesis de unos presuntos silencios intencionados por parte de Platón, silenciamientos que cabría intuir en ciertos pasajes de los *Diálogos*, a la hora de «desvelar» las cuestiones más profundas de la filosofía. Por otro lado, tomando como punto de referencia la crítica de la escritura del *Fedro*, que vendría a demostrar, según esta escuela, que la

¹⁷⁷ La bibliografía sobre el tema de «las doctrinas no escritas» en Platón es ingente. Nos limitaremos a recordar unos pocos títulos. Las obras fundacionales de la conocida como Escuela de Tubinga son la de H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie* (Amsterdam: P. Schippers, 1967; la primera edición de esta obra tiene fecha de 1959) y la de K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule* (Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1962).

Estas obras fueron seguidas por otras publicaciones relevantes como la colección de comunicaciones recogidas en H.-G. GADAMER und W. SCHADEWALD (hrsg. von), *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie* (Heidelberg: C. Winter, 1968), la interpretación del tema hecha por J. N. FINDLAY, *Plato: the Written and Unwritten Doctrines* (London–New York: Routledge & Kegan Paul–Humanities Press, 1974) o la obra de M.-D. RICHARD, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme* (Paris: Cerf, 1986), que incluye una traducción francesa de los testimonios relativos a «las doctrinas no escritas» en Platón. La primera colección de testimonios y fragmentos fue la de K. GAISER, «Testimonia platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons», incluida como apéndice en *Platons ungeschriebene Lehre...*, pp. 441–557.

Otros trabajos destacados de esta escuela son los del ya citado H. J. KRÄMER, *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia* (trad. di G. Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1989) y *La nuova immagine di Platone* (trad. di A. Pensa. Napoli: Bibliopolis, 1986), y el de G. REALE, *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «Doctrinas no escritas»* (trad. de M. Pons Irazazábal. Barcelona: Herder, 2003).

Como textos centrados en la cuestión específica de la relación entre oralidad y escritura en Platón deben ser citados al menos las contribuciones de Th. A. SZLEZÁK, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen* (Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1985), «Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone», en G. REALE (a cura di), *Verso una nuova immagine di Platone* (Milano: Vita e Pensiero, 1994), pp. 93–126 y *Leer a Platón* (trad. de J. L. García Rúa. Madrid: Alianza, 1997).

Una amplia bibliografía sobre las distintas cuestiones relativas a esta corriente interpretativa puede consultarse en D. NIKULIN (ed.), *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings* (Albany: State University of New York Press, 2012), pp. 183–203.

escritura impone sus propios límites a la transmisión del saber de los principios. Y, por último, haciendo una determinada interpretación de la célebre carta autobiográfica del filósofo. Todo ello ha sido ampliamente discutido en la literatura contemporánea sobre Platón y con frecuencia ha dado lugar a controversias radicales entre los defensores de las distintas orientaciones.

Por nuestra parte, hemos de confesar que se nos hace difícil ver en la presentación de la Forma del Bien en la *República* más «límites» que los impuestos por la propia naturaleza difícil y huidiza del extremo abordado y por la naturaleza esencialmente defectuosa del instrumento del que hay que servirse forzosamente para tratar de alumbrarlo y aferrarlo: el lenguaje. Pero antes de entrar a verlo con detalle, desearíamos anotar otras cosas que se echan en falta en la literatura que trata de este problema hermenéutico y que quizá puedan ser de alguna utilidad para enfocarlo correctamente y disolverlo.

3.6.3.2. Ironía y talante religioso de Platón en la presentación del Bien

Una de ellas tiene que ver con las lecturas irónicas y aporéticas que se han ofrecido del tema del Bien en la *República*. En nuestra opinión, conviene no perder de vista que en la exposición del Bien de la *República*, como en la del *Filebo*, hay bastante de la juguetona ironía de Sócrates. Pero esto, y aquí disentimos tanto de las lecturas irónicas y aporéticas como de las esotéricas, en modo alguno impide que Platón exponga plenamente una concreta y perfilada concepción del Bien. Sigue siendo cierto, claro está, que los juegos literarios de Platón hacen más difícil la interpretación de la argumentación; pero, aun así, la idea que puede sacarse de ella es diáfana y concluyente, como intentaremos argumentar.

La otra es una observación de otro tipo. Según creemos, en el tema del Bien conviene tener presente también que Platón pertenece a la tradición heraclíteica de la filosofía —no olvidemos quién fue su primer maestro y que el hombre que «llegó a la conclusión de que no debía hablar y solamente movía el dedo» (*Met.* Γ 5, 1010a 12–13) es la figura que Platón convierte en el principal interlocutor de su filosofía del lenguaje—. Esto quiere decir, entre otras cosas importantes, que Platón está inmerso en una tradición filosófica que ha gustado siempre de un lenguaje sibilino y ambiguo, así como de envolver sus palabras en un cierto aire de misterio. Platón usa este tipo de lenguaje enigmático y oracular, con el que tanto ha cautivado y desconcertado a sus muchos seguidores

antiguos y modernos, sobre todo cuando apunta a «las realidades más altas y valiosas» (*Pol.* 285 e) y, entre ellas, a la Forma suprema del Bien. Con ese tipo de lenguaje da expresión natural a su temperamento místico. Debe tenerse en cuenta que buena parte del «talante piadoso» que revela la dialéctica del Bien de la *República* tiene que ver con el sentimiento inefable, compartido por Platón con otros grandes filósofos, de admiración y maravilla que se experimenta cuando se contemplan el orden y la regularidad del universo «con ojos no indiferentes ni faltos de adiestramiento (μη φούλως μηδ' ἰδιωτικῶς)» (*Leg.* 966 e), y a cuya indescriptible belleza no escapan siquiera los filósofos ateos más empedernidos (966 e–967 a). En este sentido, el Sócrates que habla en el momento cumbre de la *República* es el mismo que en el *Fedón* cae en un silencio místico (84 c) y el mismo que en el *Banquete* —que inicia en los misterios que culminan en la descripción de la contemplación de la Forma suprema— se queda clavado y mudo en el portal de los vecinos de Agatón (175 a), así como en el frente, para acabar elevando una plegaria al sol (220 c–d). Pero nada de esto, obsérvese, tiene que ver con un intento de silenciar o de no llegar, en sus obras publicadas, hasta las últimas cimas de su pensamiento, ni tampoco con «las deficiencias» que pueda tener la escritura de la búsqueda filosófica, sino con la naturaleza del carácter de Platón y con la variedad de la experiencia religiosa de la que él, junto con tantos otros filósofos de nuestra tradición, participa. Volveremos sobre esta experiencia mística más adelante.

3.6.3.3. *Dubitaciones de Platón en la presentación del Bien*

[Al Bien] no lo conocemos suficientemente.

PLATÓN *Resp.* 505 a.

Antes de seguir es preciso recordar las advertencias que hace Platón en la *República* sobre las dificultades que entraña hablar de un tema del calibre del Bien. Sócrates empieza su exposición del Bien por el reconocimiento de que no conoce suficientemente, ni él ni nadie, el Bien en sí (*Resp.* 505 a). Y agrega que no puede haber déficit más grave que esto en la educación de un hombre, pues,

si no lo conocemos, sabes también que, aunque conociéramos con toda la perfección posible todo lo demás, excepto esto, no nos serviría para nada, como tampoco todo aquello que poseemos sin poseer a un tiempo el Bien. ¿O crees que sirve de algo el poseer todas las cosas, salvo las buenas? ¿O el conocerlo todo, excepto el Bien, y no conocer nada hermoso ni bueno? (505 a–b.)

Y si, ante la insistencia de Adimanto en pedirle que explique lo que entiende por el término, accede a contar su parecer, lo hace tras haber avisado de que no sería propio de un hombre honesto hablar de lo que no se conoce como si se conociera.¹⁷⁸ Es probable que en las palabras de Platón haya bastante de ironía, como parece indicarlo el que haga a Sócrates decir igualmente que, si él se lanza a hablar del Bien, se verán «cosas feas, ciegas y tuertas» (506c), mientras que de labios de otros —donde «los otros» son posiblemente los hedonistas— se podrían oír «claras y hermosas» (506d).

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es en cualquier caso que en el libro séptimo hay dos pronunciamientos de Platón sobre lo mismo en los que sí que no hay posibilidad de encontrar chispa alguna de ironía. Uno de ellos es aquel en el que, una vez que ha alumbrado la potencia del Bien por medio de las tres imágenes del sol, la línea y la caverna, se refiere a toda la exposición hecha como «mi vislumbre» (ἐλπής) (517b) de la Idea del Bien, «que es lo que tú [*Glaucón*] deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe si por acaso está en lo cierto» (*ibid.*). Y el otro es aquel, que parece también decisivo, en el que, al comienzo de la explicación de la esencia del método dialéctico —o del «viaje» (532b), dice Platón, hacia el saber del Bien en sí— en el libro séptimo, Sócrates, dirigiéndose de nuevo a Glaucón, que va siguiéndole a trompicones, dice:

Pero no serás ya capaz de seguirme [hasta la meta del Bien], ... aunque no por falta de buena voluntad por mi parte; y entonces contemplarías, no ya la imagen de lo que decimos, sino la verdad en sí, al menos lo que yo entiendo por tal. Será así o no lo será, que sobre eso no vale la pena de discutir; pero lo que sí se puede mantener es que algo así se vería. (533a.)

Frase esta última en la que lo más significativo no es tanto la incertidumbre confesada por Platón cuanto su fe en que *debe* existir algo como la Forma del Bien, es decir, su confianza en que el universo *debe* ser racional y en que el hombre *debe* poder conocerlo y alcanzar una última razón del mundo que sea explicativa por sí misma y suficiente o, como lo dice él, algo que sea «lo no hipotético, ... el principio de todo» (511b).

Pero volvamos al punto del libro sexto en el que estábamos. Porque cuando Glaucón anima a Sócrates a que lleve su argumentación hasta el final, reconfortándole con la idea de que será suficiente que haga con el Bien lo mismo que ya ha hecho con las vir-

¹⁷⁸ *Resp.* 506c. «Es el más sabio el que de entre vosotros, hombres, conoce, como Sócrates, que en verdad es digno de nada respecto a la sabiduría» (*Apol.* 23b). La actitud del que «sólo cree aquello que sabe que sabe, y ninguna otra cosa» (*Soph.* 230d), «parece la mejor y más sabia de todas las disposiciones en que uno puede estar» (*ibid.*).

tudes, Sócrates vuelve a manifestar su escepticismo respecto a sus fuerzas para llevar adelante la última definición, e introduce la solución por la que aboga para salir del punto muerto al que se ha llegado. Dice así (en diálogo con Glaucón):

También yo, compañero —dije—, me daría por plenamente satisfecho. Pero no sea que resulte incapaz de hacerlo y provoque vuestras risas con mis torpes esfuerzos. En fin, dejemos por ahora, mis bienaventurados amigos, lo que pueda ser lo bueno en sí, pues me parece un tema demasiado elevado para que, con el impulso que llevamos ahora, podamos llegar en este momento a mi concepción acerca de ello. En cambio, estoy dispuesto a hablaros de algo que parece ser hijo del Bien y asemejarse sumamente a él; eso si a vosotros os agrada, y, si no, lo dejamos. —Háblanos, pues —dijo—. Otra vez nos pagarás tu deuda con la descripción del padre. —¡Ojalá —dije— pudiera yo pagarla y vosotros percibirla entera en vez de contentaros, como ahora, con los intereses! En fin, llevaos, pues, este hijo del Bien en sí, este interés producido por él; mas cuidado de que yo no os engañe involuntariamente, pagándoos los réditos en moneda falsa. —Tendremos todo el cuidado posible —dijo—. Pero habla ya. (506d–507a.)

El pasaje ha sido objeto de disputa entre los especialistas. Una de las lecturas que se han ofrecido es la que entiende que estaríamos ante uno de «los pasos de silenciamiento» de los *Diálogos*, que habría que interpretar en el sentido de que Platón está haciéndonos saber que, pese a poseer un saber claro del Bien tal y como es en sí mismo, considera que la doctrina de los principios debe exponerse y discutirse solamente ante los iniciados.

Pero esta versión del texto platónico parece difícil de aceptar por varias razones. En la primera mitad del texto Platón nos dice que, para poder ofrecer una definición del Bien, la *República* tendría que haber alcanzado un impulso (ὄρμη) mayor o un punto de partida más adecuado que aquel en el que está. De manera que, podría concluirse, la falta de una definición del Bien se debe a las limitaciones propias del curso de la argumentación que lleva el diálogo. Ahora bien, a la vista de todo lo que va a defender a renglón seguido sobre la naturaleza del Bien —y a partir de lo cual puede deducirse, como veremos, cuál debió de ser la idea que se hacía de ella—, esa inferencia parece tener poco sentido. Sería extraño, en efecto, tener que pensar que los tres símiles del sol, la línea y la caverna son algo así como «una ocurrencia» y que no forman parte esencial de la trayectoria lógica del diálogo. Y lo sería también el tener que reducirlos —algo a lo que conduce forzosamente una lectura que apele a la hipótesis de una reserva esotérica para explicar el pasaje— a poco más que irrelevantes aderezos literarios. Nada de

esto parece verosímil. Los símiles escogidos, que son, por cierto, estupendos (sobre todo el primero y el tercero) y tienen una alta potencialidad comunicativa y persuasiva —la filosofía lleva siglos hablando de ellos—, están pensados para ilustrar con la mayor elocuencia posible la sustancia inefable del Bien. Pero esto lo veremos más abajo. Ahora agreguemos que en *todos* los otros lugares en los que trata del Bien Platón rodea exactamente por el mismo camino —el del recurso al símil y al lenguaje poético y mítico—, aunque sea muy otro «el impulso» que lleve el curso de la argumentación o incluso aunque se esté totalmente absorto en una disquisición puramente metafísica (como es el caso de la parte ontológica del *Filebo* y el del *Timeo*). Una vez completado este trabajo el lector podrá verificar que la estrategia para abordar la explicación del Bien seguida en la *República* coincide con la forma de afrontar la materia en *toda* la obra anterior y posterior a aquélla en que se la estudia. Por eso parece natural colegir que esta regularidad y esta uniformidad en la forma de acometer el tema supremo apunta a algo que no es accidental y es que *el Bien no puede describirse de un modo literal*. Pero ello —y esto es lo que enseña la *Carta VII*— nada tiene que ver, más que de una forma secundaria e insustancial, con que la letra muerta no pueda hacerse cargo de tema tan sublime, signifique esto lo que signifique, sino con que el logos vivo llega aquí a los límites últimos de lo cognoscible y lo decible.¹⁷⁹ Por lo demás, el pasaje parece ser simplemente una estrategia dramática para sacar el diálogo del punto de estancamiento al que ha llegado, una vez que Sócrates ha reconocido sucesivamente ante sus dos interlocutores que, a diferencia de lo que ha hecho con las virtudes, en este otro asunto más elevado y difícil no está en disposición, al menos por el momento, de ofrecer una definición directa. En la segunda mitad del texto Platón completa esta estrategia dramática introduciendo hábilmente la imagen del «hijo» (de un padre) o del «rédito» (de un capital), (τόκος en ambos casos), con el fin de conducir al lector al punto que a él le importa realmente, a saber, el punto de vista de la *productividad* explicativa de una hipótesis tan problemática como es la del Bien.¹⁸⁰

En el libro sexto hay otro pasaje que se ha entendido como una remisión a «las doctrinas no escritas». Nos referimos a aquel en el que un Glaucón admirado interrumpe a Sócrates cuando éste introduce la idea de la trascendencia del Bien respecto del mundo. Reproducimos el conocido diálogo:

¹⁷⁹ El Bien está en los límites (τὰ τελευταία) del mundo inteligible: *Resp.* 517b–c y 532b.

¹⁸⁰ La misma imagen del interés de una deuda vuelve a aparecer en *Pol.* 267a.

Entonces Glaucón dijo con mucha gracia: —¡Por Apolo! ¡Qué maravillosa superioridad! (δαιμονίας ὑπερβολῆς) —Tú tienes la culpa —dije—, porque me has obligado a decir lo que opinaba acerca de ello. —Y no te detengas en modo alguno —dijo—. Sigue exponiéndonos, si no otra cosa, al menos la analogía con respecto al sol, si es que te queda algo que decir. —Desde luego —dije—; es mucho lo que me queda. —Pues bien —dijo—, no te dejes ni lo más insignificante. —Me temo —contesté— que sea mucho lo que me deje. Sin embargo, no omitiré de intento nada que pueda ser dicho en esta ocasión. —No, no lo hagas —dijo—. (509 c.)

Ahora bien, tampoco en este caso parecería tratarse de que Platón desee callar nada, sino, de forma más sencilla, de que un diálogo como la *República*, que versa sobre todo de política, no es el marco más adecuado para exponer de forma pormenorizada la acción *ontológica* del Bien, que es lo que se está introduciendo en el contexto inmediato al citado diálogo entre Sócrates y Glaucón. «Ese mucho que se reserva o se deja sin examinar» es el *Timeo*.¹⁸¹

3.6.3.4. Condición aporética del lenguaje e índole insondable del Bien

¡Qué maravillosa superioridad!

PLATÓN *Resp.* 509 c.

3.6.3.4.1. Introducción

Aunque no es cuestión de entrar aquí en la interpretación detallada del *Crátilo*, lo cual nos desviaría demasiado de nuestro tema, sí que veremos al menos la principal conclusión que obtiene Platón de su revisión del problema de la relación entre la filosofía del lenguaje, la ontología y la epistemología. También veremos la lectura que hace de este problema en el excursus filosófico de la *Carta VII*. Atenderemos a continuación a la

¹⁸¹ Recordaremos una observación de P. FRIEDLÄNDER sobre la reacción de Glaucón («¡Por Apolo! ¡Qué maravillosa superioridad!») y la réplica de Sócrates («Tú tienes la culpa, ... porque me has obligado a decir lo que opinaba acerca de ello»): «Aquí reside realmente, por decirlo con Schlegel, la imposibilidad y la necesidad de una plena comunicación. Y esta tensión irónica no se expresa sólo con los medios usuales de la ironía socrática, del no saber socrático, sino también a través incluso de la contraposición directa de lo burlón (*das Derb-Komische*) con lo más solemne (*das Feierlichste*). De manera que aquí la ironía no sólo la representa Sócrates, sino que se dirige también desde el otro interlocutor hacia la “cosa” trascendente (*Sache ‘hinüber*)» (*Platon*, Bd. I: *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit* [Berlín: Walter de Gruyter, 1964], p. 157). (Debo al trabajo de R. FERBER, «L’idea del bene è o non è trascendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», en M. BONAZZI e F. TRABATTONI (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica* [Milano: Cisalpino, 2003], pp. 127–149, en el que se utiliza esta cita del helenista (p. 141), el haber reparado en ella. En sus trabajos Ferber mantiene la tesis de que «la filosofía platónica, en lo que es el punto culminante de los diálogos, o sea, en la determinación del μέγιστον μάθημα, sigue siendo socrática» (*op. cit.*, p. 148).) Por otra parte, recordaremos que Aristóteles interpreta como exagerada o alegórica (παράβολος) la atribución de causalidad final al Bien que hacen los platónicos cuando hablan de que los números tienden a la Unidad (*Eth. Eud.* A 8, 1218 a 24–26).

parte específica de su tesis sobre el lenguaje que se refiere al estatuto de la escritura. Y después de todo ello estaremos en condiciones de entender que la única manera de abordar el tema del Bien —dados los límites que impone la propia naturaleza del lenguaje— es la de representárselo con la ayuda de analogías sensoriales.

Como se ve, esperamos mostrar que el problema de la relación entre la filosofía del lenguaje y la ontología en Platón es de obligado tratamiento en un tema como el del Bien y tiene consecuencias ineludibles para éste. Al respecto estamos convencidos de que sin familiarizarse con el pesimismo lógico de Platón, con sus dudas —heredadas de sus predecesores— acerca de la capacidad del lenguaje para decir fidedignamente el ser, no es posible comprender sus razones para enfocar el tratamiento del ser por antonomasia de la manera que lo hace en la *República*, manera que coincide, como hemos señalado, con la que sigue en el resto de su obra en la que trata de su Forma predilecta. Hablamos de dudas heredadas de la filosofía anterior porque, como se sabe, la aporeticidad de la relación entre lenguaje, ontología y conocimiento era ya un tema sensible en la tradición heraclíteo y en la eleática y, en la medida en la que una y otra son asimiladas por muchos de los planteamientos de los sofistas, en la filosofía de buena parte de estos educadores de la Hélade. Por chocante que esto pueda parecer a primera vista, Platón estaría de acuerdo con ellos, al menos parcialmente, en este terreno. En fin, tratando aquí de la filosofía del lenguaje de Platón esperamos conferir plausibilidad y aceptación a nuestra hipótesis de trabajo, pero también defender un punto de vista que está ausente, extrañamente, del debate escolar sobre el Bien en la *República* al que venimos haciendo referencia.

3.6.3.4.2. Estatuto del lenguaje oral

3.6.3.4.2.1. Crátilo

Como es sabido, el *Crátilo* está consagrado a investigar la naturaleza del lenguaje. El diálogo se plantea como una confrontación dialéctica entre las tesis del naturalismo heraclíteo de un Crátilo y las del convencionalismo sofístico de un Hermógenes. Pero en contra de lo que es usual leer en los estudios dedicados al mismo, Platón no se limita en él simplemente a confutar las tesis del naturalismo y el convencionalismo semántico. Al hilo de la crítica de «los excesos» de ambas posiciones, Platón propone, con una sutilidad e ironía brillantes, un tercer punto de vista que constituye una superación

conservadora de los dos extremos, aparentemente irreconciliables, de la antítesis —espuria a sus ojos— entre naturaleza y convención en su aplicación, en este caso, al lenguaje.

En efecto, lo que nos viene a decir el *Crátilo* es que en el lenguaje hay algo de convencional, pero también algo de natural; o lo que es lo mismo, pero leído ahora en términos ontológicos, que el lenguaje no es exactamente el ser, pero tampoco algo que no guarde relación alguna con él: el lenguaje es una copia —εἰκὼν— del ser (*Crat.* 439a). Y en este estatuto de copia está, por así decirlo, todo lo bueno y todo lo malo del lenguaje. Por tener un cierto parecido con el ser, el lenguaje puede apuntarlo o alumbrarlo de alguna manera; pero, por ello mismo, por no ser más que una imagen de las Ideas, una simple pintura de la realidad respecto de la cual es irremediable que quede por debajo —dado que una copia nunca puede ser tan perfecta como el original, pues en caso contrario sería el original mismo y no una mera copia de él—, no puede proporcionar una herramienta completamente adecuada para su perfecto conocimiento. En esta tesis nuclear tienen su origen los reparos y la desconfianza de Platón hacia el lenguaje. El lenguaje es un conjunto de meras imágenes que no alcanzan, por principio, la perfección de los originales que imitan, y que se nos imponen desde la edad más temprana sin saber de ellas ni su origen último —origen en verdad inaccesible— ni si quien las construyó tenía acaso algún juicio correcto acerca de las cosas (436a–b).

En orden a evitar un posible malentendido, insistamos en que Platón no niega por completo en el *Crátilo* (ni en ningún otro lugar de su obra) la competencia epistemológica del lenguaje. Su posición es exactamente que el lenguaje es un medio no sólo valioso, sino absolutamente imprescindible, como veremos que se afirma en la *Carta Séptima*, para la investigación de las Ideas. Y ello por la razón aducida, porque el lenguaje es una representación del ser que puede apuntarlo de alguna manera cuando está sancionada por la costumbre —fuerza poderosa tan imperfecta como indispensable, ya que una copia por sí misma resultaría insuficiente para garantizar la relación significativa— y es correctamente utilizada, es decir, respetando las leyes de la dialéctica. Esto es lo que hace Platón, lo veremos, con nuestra Idea del Bien, *bosquejarla* con la ayuda de tres analogías sensoriales. Pero no se puede esperar nada más. Y de ahí la conclusión explícita a la que llega el *Crátilo*: «Hay que conocer y buscar los seres en sí mismos más que a partir de los nombres» (439b); frase un tanto abrupta, no cabe duda,

pero que viene a decir que el verdadero conocimiento rehúye la mediación lingüística para abrazar, en cambio, *una visión directa de la Idea*, que es lo único que puede engendrar «inteligencia y verdad» (νοῦν καὶ ἀλήθειαν) (*Resp.* 490b), librando al amante del saber en ese momento, «pero no antes, de los dolores de su parto» (*ibid.*).

Merece la pena reparar en otra cosa relacionada con esto y es que «el descorazonamiento», por así decirlo, ético y político que se aprecia tan a menudo en las obras de Platón tiene mucho que ver con este escepticismo hacia el lenguaje. El auténtico filósofo, el dialéctico, no el demagogo, aunque haya sido capaz de contemplar el Bien, cuando descienda a la caverna, cuando se enfrente al mundo de la opinión y pruebe a narrar, aunque sea entre balbuceos y chiribitas, la experiencia directa de su contacto con la realidad absoluta, está condenado a fracasar; a mostrarse a ojos de la multitud como un perturbado, pese a que lo que está es en realidad «poseído por la divinidad» (ἐνθουσιάζων) (*Phaedr.* 249d) —locura divina que no es idéntica a aquello otro, como muestran las divisiones dialécticas del *Fedro*—; a que le sea difícil pasar con soltura «de las contemplaciones divinas a las miserias humanas» (*Resp.* 517d), dando con ello que reír a los cavernícolas; y posiblemente también a perder en las confrontaciones dialécticas con esos conformadores de la opinión pública y maestros del simulacro que son los sofistas, quien se le parecen como el lobo al perro, por utilizar la propia comparación platónica.

Y es por eso justamente, diremos por último, por lo que Platón atribuye tanta importancia a las dimensiones pragmáticas del lenguaje. Si el lenguaje está esencialmente limitado en su dimensión semántica, dada su naturaleza de copia del ser, entonces la diferencia decisiva entre su uso epistémico y didáctico y su uso meramente doxástico y psicagógico pasa inevitablemente por la intención de quien lo utiliza y la actitud de los hablantes. De ahí la trascendencia de las condiciones, por así decirlo, «prelógicas» del diálogo. Entre estas condiciones puede recordarse la *παρησιία*, la libertad de palabra pero también la honestidad de querer llevar adelante un diálogo de forma limpia, sin trampas, y de forma no agonística, no para triunfar en el debate y machacar al interlocutor y sí con la mira puesta en el alumbramiento de la verdad sobre la cuestión tratada. Muy relacionada con ella está la humildad en el diálogo, el rechazo de la necia vanidad y el excesivo amor de sí mismo, que lo echa todo a perder; el respeto por la autoridad intelectual de un maestro o de un interlocutor que sabe más que uno del tema discutido;

la valentía y la entrega intelectual, el portarse como un hombre en el diálogo y la argumentación, como le gusta decir a Platón; o, en fin, sentimientos como la generosidad y la benevolencia en el diálogo, es decir, la actitud que, sin mezquindades ni envidias, colabora con el interlocutor en la búsqueda de la verdad y lo critica gentilmente y de buena fe.

3.6.3.4.2.2. *Excursus filosófico de la Carta Séptima*

Mil razones podrían aducirse sobre la oscuridad de estos cuatro elementos.¹⁸²

PLATÓN *Ep.* VII 343b.

Con el fin de confirmar si estamos en lo cierto al hablar de dudas y recelos en Platón en relación con la capacidad del lenguaje para decir el Bien con total propiedad, atenderemos ahora al contenido de la sección filosófica de la *Carta Séptima*. Se trata ciertamente de un documento importante para el examen de la crítica platónica del lenguaje, y en el que el filósofo dice su última palabra acerca de los principios de su pensamiento. Y lo que cuenta es lo que sabemos por los *Diálogos*, la doctrina clásica de las Formas culminada o arrojada, por confesión expresa de Platón, en los brazos de un misticismo sin restricciones. En relación con nuestro propósito específico para este punto, la idea principal de lo que Platón quiere transmitir en su carta es que aquello que él se toma más en serio, el objeto de sus esfuerzos (ὧν ἐγὼ σπουδάζω) (*Ep.* VII 341 c) —las cuestiones, cabe presumir, relativas al ser y, en especial, a la Idea suprema, al Bien—, no puede ser expresado satisfactoriamente en palabras; que ello se debe a «la debilidad» o «la enfermedad» inherente al lenguaje (τὸ τῶν λόγων ἀσθενές) (343 a) o, asevera también, a «la naturaleza esencialmente defectuosa (ἡ ... φύσις ... πεφυκυῖα φαύλωσ) de los cuatro instrumentos del conocimiento» (343 d–e), entre los cuales se cuentan el nombre y la definición; y que es por eso por lo que jamás ha intentado transmitírselo a otros hombres ni de palabra ni por escrito. En este sentido, arremete contra el volcado por escrito de las cuestiones «de mayor gravedad» (σπουδαιότατα) (344 c) y asegura, enigmáticamente, que «una obra (σύγγραμμα) mía referente a estas cuestiones ni existe ni existirá jamás» (341 c). Porque

no se puede, en efecto, reducir las a expresión, como sucede con otras ramas del saber, sino

¹⁸² Platón se refiere a los elementos del conocimiento: nombres, definiciones, imágenes sensibles y representaciones mentales de las Formas.

que como resultado de una prolongada intimidad con el problema mismo y de la convivencia con él, de repente, cual si brotara de una centella, se hace la luz en el alma y ya se alimenta por sí misma.¹⁸³

La chispa del saber no puede saltar, insiste en diversos lugares de la carta, si previamente el alma no ha sido preparada durante largo tiempo con un género de vida austero y sobrio y con una rigurosa e intensa disciplina intelectual y moral; eso aparte de contar con que no se carezca de inclinación natural o pasión por «lo divino»,

pues en principio no se produce en naturalezas ajenas a dicha materia. De modo que aquellos que no sean naturalmente inclinados y espiritualmente afines a la justicia y todas las demás virtudes —aunque en otros aspectos tengan facilidad para aprender y recordar—, así como los que poseyendo afinidad natural carezcan de capacidad intelectual y de memoria, no conocerán jamás, ni unos ni otros, la verdad sobre la virtud y el vicio en la medida en la que se puede conocer. (344a–b.)

Y para demostrar que la verdad, si es que acaso se puede llegar a alcanzar, sólo puede hacerlo el alma *por sí misma*, tras «un mínimo de iniciación» (341 e), gracias a una *súbita iluminación*, existe, agrega Platón, «un argumento sólido» (342 a) que «ya mil veces ha sido expuesto por mí en otras ocasiones» (*ibid.*). «Existen», comienza Platón, «para cada uno de los seres tres elementos de los cuales hay que servirse forzosamente para llegar a su conocimiento» (*ibid.*), a saber, el nombre (ὄνομα), la definición (λόγος) y la imagen (εἶδωλον). Hay un cuarto elemento del conocimiento, la noción que alcanza el alma de los tres primeros, que es el que de todos ellos más se aproxima, por afinidad y semejanza (συγγένεια καὶ ὁμοιότης) (342 d), al quinto y último elemento, esto es, «la cosa en sí, cognoscible y real».¹⁸⁴ Si en «todo aquello que tiene un ser real (οὐσία)» (344b), si, detalla Platón, en las formas geométricas, los colores, lo bueno, lo bello y lo justo, todo cuerpo, tanto artificial como existente por naturaleza, los elementos, la totalidad de los seres vivos, los caracteres anímicos y toda clase de acciones y pasiones (342 d), «no se logra captar de alguna manera los cuatro elementos mencio-

¹⁸³ ῥητὸν γὰρ οὐδαμῶς ἐστὶν ὡς ἄλλα μαθήματα, ἀλλ' ἐκ πολλῆς συνουσίας γιγνομένης περὶ τὸ πρᾶγμα αὐτὸ καὶ τοῦ συζῆν ἐξαίφνης, οἷον ἀπὸ πυρὸς πηδῆσαντος ἐξαφθὲν φῶς, ἐν τῇ ψυχῇ γενόμενον αὐτὸ ἑαυτὸ ἤδη τρέφει (*Ép.* VII 341 c–d).

¹⁸⁴ αὐτὸ ... ὁ ... γνωστόν τε καὶ ἀληθῶς ἐστὶν ὄν (342 a–b). Platón se refiere al cuarto elemento con tres términos distintos: «saber», «inteligencia» y «recta opinión» (ἐπιστήμη καὶ νοῦς ἀληθῆς τε δόξα) (342 c). Son los nombres de tres potencias o actividades distintas, pero constituyen un único elemento por el hecho de que no residen ni en las palabras ni en las figuras de los cuerpos, sino en las almas, lo cual las diferencia tanto de la Forma como de los tres elementos anteriormente citados (342 c–d).

nados, jamás se llegará a participar de una noción perfecta del quinto» (342e). Porque sólo

cuando a costa de mil esfuerzos son puestos en contacto unos con otros los diferentes elementos, nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a benévolas pruebas refutativas, en que preguntas y respuestas están hechas sin mala intención, *brota de repente* la inteligencia y comprensión de cada objeto, que alcanza en su esfuerzo el máximo límite de la capacidad humana.¹⁸⁵

Pero si estos instrumentos lógicos y ontológicos son imprescindibles para el conocimiento, son también, por diversas razones, muy insuficientes. Entre esas razones está el que el nombre y la definición «intentan mostrar la cualidad de cada cosa, no menos que su esencia, valiéndose de algo tan débil como es la palabra» (342e–343a). «Hay» (343b), dice Platón también,

dos cosas diferentes, la esencia y la cualidad (τοῦ τε ὄντος καὶ τοῦ ποιού τινος), de las cuales el alma busca conocer no la cualidad sino la esencia (οὐ τὸ ποιόν τι, τὸ δὲ τί); pero cada uno de los cuatro elementos citados presenta al alma tanto por la palabra como en los hechos (λόγῳ τε καὶ κατ' ἔργα) precisamente aquello que no busca, y le ofrece una expresión y manifestación de ello expuesta en cada caso a ser refutada por los sentidos, llenando, por decirlo así, de una total perplejidad y confusión (ἀπορία τε καὶ ἀσάφεια) a cualquier hombre. (343b–c.)

Tan flaco y endeble es el oscuro medio del lenguaje (343b) que,

en aquellos casos en que nos vemos obligados a contestar y dar una explicación clara acerca del quinto [elemento], cualquier persona capacitada para refutar obtiene ventaja sobre nosotros siempre que quiera, y consigue que el que está explicando de palabra o por escrito o mediante respuestas dé la impresión a la mayor parte de su auditorio de que no sabe nada sobre lo que intenta escribir o decir; no se dan cuenta algunas veces de que no es la mente del escritor u orador lo que queda refutado, sino la naturaleza, esencialmente defectuosa, de los cuatro instrumentos del conocimiento. (343d–e.)

De manera que podemos recapitular, a modo de conclusión, que lo que Platón se propone mostrar con este razonamiento es que los verdaderos objetos del conocimiento son las esencias inmutables y eternas de las cosas, pero que ellas no se identifican con sus cambiantes y efímeras manifestaciones sensibles y ni tan siquiera con las representaciones mentales que los hombres se hacen de ellas. Las esencias —entre las que se cuentan, recuérdese, las de «lo bueno, lo bello y lo justo» (342d)— no pueden más que

¹⁸⁵ μόγις δὲ τριβόμενα πρὸς ἄλληλα αὐτῶν ἕκαστα, ὀνόματα καὶ λόγοι ὄψεις τε καὶ αἰσθήσεις, ἐν εὐμενέσιν ἐλέγχοις ἐλεγγόμενα καὶ ἄνευ φθόνων ἐρωτήσεσιν καὶ ἀποκρίσεσιν χρωμένων, ἐξέλαμψε φρόνησις περὶ ἕκαστον καὶ νοῦς, συντείνων ὅτι μάλιστ' εἰς δύναμιν ἀνθρωπίνην (344b–c).

esbozarse en las definiciones verbales, porque, en pocas palabras, si el lenguaje tiene una potencia apofántica, si es fósforo que alumbra el ser, también es verdad que no es más que fósforo mojado.

3.6.3.4.3. *Estatuto del lenguaje escrito*

3.6.3.4.3.1. *Preámbulo*

Pasemos ahora a la parte de la tesis platónica sobre el lenguaje que tiene que ver específicamente con el lenguaje escrito. Como es sabido, aparte de en la *Carta VII*, Platón aborda el asunto de la escritura hacia el final del *Fedro*, en el que, por desgracia, lejos de recibir una forma más clara, se recurre al mito y al ritual religioso para precisar el estatuto de la escritura y se llega a conclusiones no menos extrañas y desconcertantes sobre el valor de la actividad literaria. No entraremos aquí en el análisis detallado del tema, ya que eso nos alejaría demasiado de nuestro propósito principal. Nos limitaremos meramente a llamar la atención, de forma somera, sobre algunas cosas directamente relacionadas con nuestro tema que suelen pasar desapercibidas a la mirada de los especialistas, pero que creemos sería conveniente, nos atrevemos a afirmar, que formaran parte del debate sobre las limitaciones que percibe Platón en la dimensión escrita del lenguaje.

3.6.3.4.3.2. *Enfoque correcto del problema de la escritura*

3.6.3.4.3.2.1. *Preámbulo*

La crítica de Platón a la escritura tiene unos orígenes y un contexto bien precisos. Por un lado, nace de la polémica de la oralidad y la escritura que se genera específicamente a principios del siglo IV a. C. en el marco del enfrentamiento entre distintas maneras de entender el ejercicio de la retórica. Mucho de lo que Platón pone en boca de Sócrates en el *Fedro* (incluidas argumentaciones) ya estaba en la polémica de Alcidasante con Isócrates. Por otro lado, la crítica de Platón es una consecuencia directa de sus propios análisis acerca de la esencia del lenguaje. Lo veremos por partes.

3.6.3.4.3.2.2. *La acusación de Alcidasante contra los discursos escritos: fuente de los tópicos esgrimidos por Platón en el Fedro contra la obra escrita*

En su «acusación contra los discursos escritos» (κατηγορία ... τῶν γραπτῶν λόγων) (15 1 6–7) Alcidasante defiende que la formación de la capacidad de improvisar es

mucho más útil para las necesidades del hombre, las de la vida en general y las de la política en particular, que la formación de la capacidad de escribir discursos.¹⁸⁶ En lo que sigue destacaremos tan sólo aquellos motivos dialécticos de la declamación alcidamántica que más directamente nos afectan.

Podemos comenzar por destacar la advertencia que hace Alcídamente, nada más iniciar su escrito, en el sentido de que no debe colegirse de sus palabras que él piense que el aprender a escribir buenos discursos no forma parte de la formación propia de un sofista, sino tan sólo que «la escritura debe practicarse como una actividad de segundo orden» (15 2 3). Este matiz se reitera en la última parte del escrito, cuando insiste en que él no rechaza por completo el poder de la escritura (τὴν γραφικὴν δύναμιν), sino que lo tiene por algo inferior a la improvisación (15 30 1–2) y por algo que se ha de practicar «como juego y ocupación de segundo orden» (15 34 9–10). La escritura es útil, entre otras cosas, para dejar recuerdos de nosotros a las generaciones venideras (15 32 7–9).

Pero es asombroso, comenta, «que quien reivindica como actividad propia la filosofía y promete educar a otros sea capaz de hacer ostentación de su sabiduría si tiene a mano una tablilla o un libro pero que, si queda privado de ellos, en nada quede mejor que los ineducados» (15 15 1–4). «La práctica de la escritura», añade por otro lado, «provoca la mayor dificultad para hablar» (15 15 8–9). Y es que el lento ejercicio de escribir cuidadosamente se desarrolla con hábitos contrarios a los necesarios para fomentar «una desenvuelta agudeza mental» (15 16 8): «Deja al alma» —escribe también— «sin recursos y encadenada, y se convierte en un obstáculo para la absoluta fluidez de los discursos improvisados» (15 17 7–9). Los λόγοι γεγραμμένοι, los discursos preparados por escrito con esmero, no son, continuemos, verdaderos discursos, sino *imágenes, figuras e imitaciones* de los orales.¹⁸⁷ Su inutilidad los asemeja a las esculturas de bronce, las estatuas de piedra y las pinturas de animales, pues, «igual que éstas son imitaciones de cuerpos reales y su contemplación produce deleite, pero no procuran

¹⁸⁶ *Sobre los que componen discursos escritos o Sobre los sofistas*, en ALCIDAMANTE DE ELEA, *Testimonios y fragmentos* y ANAXÍMENES DE LÁMPSACO, *Retórica a Alejandro*, pp. 104–125. (Recordemos que en la numeración del fragmento, la sección y la línea del texto de Alcídamente seguimos la utilizada por L. RADERMACHER (hrsg. von), *Artium scriptores. (Reste der voraristotelischen Rhetorik).*)

¹⁸⁷ ὥσπερ εἶδωλα καὶ σχήματα καὶ μιμήματα λόγων (15 27 2). Por otra parte, señalemos que más abajo Alcídamente utiliza la idea de que lo escrito es como un espejo en el que es fácil ver los progresos del alma (15 32 6–7). Sobre esta metáfora del espejo puede verse también ARISTÓTELES *Ret.* Γ 3, 1406 b 12–13.

ninguna utilidad a la vida de los hombres, del mismo modo el discurso escrito, al servirse de una sola forma y una sola disposición, produce ciertas sensaciones cuando se lee de un libro, pero, al permanecer inmutable ante las circunstancias, no resulta de ningún provecho a quienes lo han adquirido» (15 27 5–15 28 4). Además, y con esto cerramos, «el discurso que se pronuncia, cuando nace de improviso de la propia inteligencia, está animado y tiene vida (ἔμψυχός ἐστι καὶ ζῆ), acompaña a las circunstancias y se asemeja a los cuerpos reales, mientras que el escrito, al tener una naturaleza semejante a la imagen (εἰκόν) de un discurso, queda privado de toda utilidad».¹⁸⁸

3.6.3.4.3.2.3. La crítica de la escritura, una mera consecuencia de la crítica del lenguaje

Algo que no se suele entender en las exposiciones de este tema es que en Platón el lenguaje escrito es un problema porque ya el lenguaje hablado lo es. En efecto, como se puede leer en la *Carta Séptima*, la escritura es un problema porque es una imagen (εἶδωλον) de *lo que en sí mismo ya es una copia oscura e imperfecta de las Formas*. El problema del lenguaje escrito es, por seguir con la comparación de más arriba, que es fósforo todavía más mojado que el lenguaje oral. Por eso la tesis de la superioridad de la oralidad esgrimida por los intérpretes esoteristas, teniendo su lógica y cierto apoyo en el texto platónico, posee, sin embargo, una significación y un alcance infinitamente menores que los que se le ha querido conceder. En nuestra opinión, todo examen de las deficiencias ontológicas inherentes a la escritura debería partir del reconocimiento de este punto capital de la filosofía platónica del lenguaje.

3.6.3.4.3.3. Unidad, completud y autarquía de los Diálogos

Atendamos ahora a algo que tiene que ver no sólo con la naturaleza de copia, por partida doble, de la palabra escrita, sino también, más en general, con la concepción de la obra de arte en Platón. Como es sabido, otra tesis fundamental de la Escuela de Tubinga, ligada a la de la superioridad de la enseñanza oral, es que los diálogos platónicos carecen de autonomía doctrinal. Son escritos que remiten, para su plena inteligibilidad, más allá de sí mismos, a «las doctrinas no escritas». Desde esta escuela se ha defendido

¹⁸⁸ 15 28 7–10. L. GIL ha escrito sobre la declamación de Alcídamente en «El *lógos* vivo y la letra muerta. En torno a la valoración de la obra escrita en la Antigüedad», en *Emerita*, 27 (1959), p. 244 y en «Divagaciones en torno al mito de Theuth y de Thamus», en *Transmisión mítica* (Barcelona: Planeta, 1975), pp. 111–112.

también la idea, vinculada a la precedente, según la cual los *Diálogos* habrían sido concebidos por Platón como meras introducciones a su pensamiento y, por ello mismo, como obras destinadas a *cualquier* lector. A nosotros no nos parecen convincentes, dicho sea esto con el debido respeto y desde nuestra posición de novicia, tales puntos de vista por varias razones, pero fundamentalmente por las siguientes.

Porque las obras de arte, ya sean filosóficas, literarias o del género que fuere, hablan de sí mismas y de nada más. Y porque, para poder ser honradas con el título de tales, deben, entre otras cosas, constituir un todo, es decir, una unidad de partes bien trenzadas que sea inteligible en sí misma y perfectamente autárquica. Esto que decimos sobre la unidad y la autosuficiencia, que son, como sabemos, valores supremos en el pensamiento del filósofo griego, lo defiende el propio Platón; sin ir más lejos, en el mismo *Fedro* y referido precisamente al caso de la obra escrita:

Todo discurso debe tener una composición a la manera de un animal, con un cuerpo propio, de tal forma que no carezca de cabeza ni de pies, y tenga una parte central y extremidades, escritas de manera que se correspondan unas con otras y con el todo. (264c.)

Así, pues, no parece que tenga mucho sentido la idea tubinguesa de que Platón deseaba dejar fuera de la obra escrita sus principios metafísicos más importantes; ello haría imposible la correcta y completa comprensión de la obra, al faltarle «la cabeza». Recuerde el lector también que en el *Gorgias* Platón establece de modo expreso tres condiciones de posibilidad del diálogo filosófico —el saber, la benevolencia y la sinceridad y libertad para hablar—¹⁸⁹ y que el primer requisito significa, entre otras cosas, que los interlocutores no ocultan ningún saber sobre el tema tratado. De hecho, es tan sencillo como que no hay ni un solo diálogo platónico, ni siquiera diálogos tan duros como el *Parménides* y el *Timeo*, que no se baste a sí mismo para transmitir su propia y completa trayectoria dialéctica y que no sea perfectamente inteligible por sí mismo, en su unidad. Además, hay una tríada, la formada por la *República*, el *Filebo* y el *Timeo*, de la que se puede colegir todo un sistema filosófico completo y unitario. Éste incluye una teoría de los principios de la realidad en su totalidad y la correspondiente —y única posible— concepción sistemática y piramidal de una dialéctica capaz de reducir la realidad a sus primeros principios y de deducirla a partir de ellos.

¹⁸⁹ ἐπιστήμη τε καὶ εὖνοια καὶ παρρησία (*Gorg.* 487a).

Finalmente, parecería que, en lo que se refiere al público destinatario de los *Diálogos*, Platón, lejos de escribir para los muchos, deseaba hacerlo, como buen heraclíteo, para los pocos. Y ello porque él no piensa que el estilo de pensar y hablar propio de la dialéctica sea un bien general o un bien con el que se tengan que familiarizar quienes no pertenecen al «pequeñísimo número de personas dignas de tratar con la filosofía».¹⁹⁰ Pero si tiene una concepción elitista del saber, tiene también la opinión —y aquí estaría una de las claves que explicarían su actividad literaria— de que es la propia obra filosófica, con su propia altura intelectual y moral, la que debe operar la expulsión de sus lectores inadecuados.¹⁹¹

Ésta es justamente una de las razones de que Platón eligiera el diálogo como género para transmitir su pensamiento. El diálogo tiene la ventaja de que sirve para cribar entre lectores anímicamente aristocráticos y lectores vulgares. También la de que, por su mismo carácter, impide al lector ahorrarse el esfuerzo de pensar por sí mismo. Hay todavía una tercera motivación en la preferencia de Platón por este género y es una evidente, a saber, la de que el diálogo es el género literario más cercano al «discurso vivo y animado» (*Phaedr.* 276 a). Por lo demás —y adviértase que esto no tiene por qué ser contradictorio con las motivaciones anteriormente apuntadas—, Platón siempre se negó a «trastornar», por decirlo de algún modo, la sencillez y cercanía del lenguaje hablado y coloquial con una terminología filosófica técnica y especializada. La comprensión del lenguaje no debe ser un impedimento para el acceso a la lectura.¹⁹²

¹⁹⁰ *Resp.* 496a–b. «Yo no pienso que la llamada disquisición (ἐπιχείρησις) filosófica sea un bien para los hombres, excepción hecha de una escasa minoría de ellos que precisamente están capacitados para descubrir la verdad por sí mismos con un mínimo de iniciación. Por lo que se refiere a los demás, unos concebirían un injusto desprecio, totalmente inadecuado, y otros una orgullosa y necia presunción, en la idea de que se hallaban instruidos en doctrinas sublimes» (*Ep.* VII 341e–342a).

¹⁹¹ Citamos a continuación unas palabras de L. WITTGENSTEIN que muestran bien este punto en Platón: «Si un libro ha sido escrito para unos cuantos, esto se mostrará precisamente en que lo entenderán sólo unos cuantos. El libro debe llevar a cabo automáticamente la separación entre los que lo entienden y los que no lo entienden. ... No tiene ningún sentido decirle a alguien algo que no entiende, aun cuando se agregue que no puede entenderlo. (Esto sucede con mucha frecuencia con un ser humano al que amamos.) Si no quieres que ciertos hombres penetren en una habitación, ponle un cerrojo cuya llave no tengan. Pero no tiene sentido hablarles de ello, a menos que quieras que admiren la habitación desde fuera. Es más decoroso poner a la puerta un cerrojo que sólo llame la atención a quienes puedan abrirlo y no a los demás» (*Aforismos. Cultura y Valor* [trad. de E. C. Frost y J. Sádaba. Madrid: Espasa Calpe, 2004], p. 41). No podemos, pues, compartir la propuesta de Th. A. SZLEZÁK según la cual «Platón escribe para todos» (*Leer a Platón*, p. 47).

¹⁹² Añadiremos aquí algo relativo a los motivos de carácter político que pudieran estar detrás de las sospechosas palabras del filósofo en el *Fedro*, quien, con su habitual brillantez, fue, en frase de K. R. POPPER, «el primero en advertir la poderosa influencia del libro y su potencial significado político» (*En busca de un mundo mejor* [trad. de J. Vigil Rubio. Barcelona–Buenos Aires–México: Paidós, 1994], p. 137). Y es que no por casualidad Platón afirma con pesar que, «basta con que algo se haya escrito una

3.6.3.4.3.4. La escritura, ¿veneno, o más bien medicina para la civilización?

Pasemos a otro punto del *Fedro*, a aquel que se refiere a «los efectos perjudiciales» que la escritura tendría para la memoria. Como es sabido, Platón sostiene en ese lugar que las letras son un arte dañino para el saber. Se trata de un invento, dice Thamus, que

dará origen en las almas de quienes lo aprendan al olvido, por descuido del cultivo de la memoria, ya que los hombres, por culpa de su confianza en la escritura, serán traídos al recuerdo desde fuera, por unos caracteres ajenos a ellos, no desde dentro, por su propio esfuerzo. (275 a.)

Quisiéramos recordar simplemente que, al calibrar el peso de esta idea, habría que contrarrestarlo con la valoración positiva, en las primeras páginas del *Timeo*, de este «fármaco» de la memoria en tanto que instrumento de transmisión de la cultura imprescindible para la vida civilizada.¹⁹³ Puede recordarse al respecto que éste es a ojos de Platón uno de los elementos de la cultura egipcia que la sitúan por encima de la cultura griega: «¡Ay!, Solón, Solón, ¡los griegos seréis siempre niños!» —lamenta el sacerdote egipcio— «¡No existe el griego viejo! ... Todos ... tenéis almas de jóvenes, sin creencias antiguas transmitidas por una larga tradición y carecéis de conocimientos encanecidos por el tiempo» (*Tim.* 22 b). La inferioridad de la Hélade en este aspecto se debe a que las catástrofes naturales cíclicas que sufre la dejan en pañales una y otra vez, al privarla «de escritura y de todo lo que necesita una ciudad» (23 a). Cada vez que una oleada catastrófica azota el país de los olivos con un diluvio, sólo un corto número de pastores montaraces —«mezquinas brasas del linaje humano salvadas en las cumbres de los montes» (*Leg.* 677 b)— logra sobrevivir en «una inmensa y terrible soledad» (677 e). Se trata, continúa Platón, de rudas y cerriles poblaciones rurales que no conocen la es-

sola vez, para que el escrito circule por todas partes lo mismo entre los entendidos que entre aquellos a los que no les concierne en absoluto, sin que sepa decir a quiénes les debe interesar y a quiénes no» (*Phaedr.* 275 d–e). El libro no sabe —deplora en la misma línea— «hablar o callar ante quienes conviene» (276 a). Por no hablar de que la primera de las leyes egipcias que se elogia en el *Timeo*, y que es un pilar del edificio político levantado en la *República*, es la separación de la casta que ostenta el saber (los sacerdotes en el caso del país del Nilo) del resto de estamentos (*Tim.* 24 a). En las *Leyes*, además, se lamenta de la libre circulación por Atenas de los tratados cosmográficos materialistas de los sabios que abrieron el camino de la investigación física y arde en deseos de proscribirlos (*Leg.* 886 b–c). Está pendiente de hacerse una consideración atenta de las tesis de Popper en relación con este tema. Si Popper llevara razón, buena parte de las reticencias del filósofo ateniense a propósito de la escritura podrían tener su causa en el efecto «democratizador» que el mercado del libro tendría como inevitable consecuencia. Popper toca el asunto en el capítulo séptimo de la obra citada un poco más arriba y en el apéndice que lo acompaña (pp. 133–154).

¹⁹³ Sobre la escritura como «fármaco» es inevitable dar la referencia a las consideraciones derrideanas sobre la farmacia platónica: J. DERRIDA, *La disseminación* (trad. de J. Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos, 1975), pp. 93–260.

critura ni tienen experiencia ni memoria de las artes y la política, pues éstas sólo pueden nacer y prosperar en las ciudades.¹⁹⁴

3.6.3.4.3.5. Medio siglo cultivando «los jardines de las letras»

Antes de cerrar este tema no quisiéramos dejar de apuntar algunas otras cosas. Por un lado, deseamos recordar que si en el *Fedro* se habla ciertamente de que el filósofo escribe sólo «por pura diversión» (276 d), de la concepción de los placeres «divinos» propuesta en el *Filebo* se infiere, como veremos en el próximo capítulo, que la escritura de la filosofía es un juego placentero, sí, pero un juego de la máxima seriedad. Y, por otro lado, hemos de comentar que lo que parece refutar con mayor elocuencia las extrañas páginas finales del *Fedro* es, más que cualquier argumento, intención sospechosa o ambivalencia que pueda encontrarse en los *Diálogos* en relación con este tema, la propia vida de Platón, su más de medio siglo de trabajo literario buscando la perfección como hombre de contemplación y de letras. Sin estar seguros de saber explicarlo, nos parece con todo que Platón pensaba que hay una conexión esencial entre la filosofía y la escritura.¹⁹⁵ Puede ser que la escritura tenga todos los defectos del mundo: que padezca de una solemne mudez, de incapacidad para instruir a la persona que no haya reflexionado previamente sobre la materia que trata el escrito, de impotencia para defenderse por sí sola frente a ataques injustos y burlas necias, así como de cualquier otra frivolidad o nimiedad que quiera sumarse al catálogo. Pero Platón escribe.

3.6.3.4.4. Vislumbre del Bien por medio de tres analogías sensoriales

El único paso que nos queda por dar en nuestro breve repaso de la filosofía del lenguaje en Platón es el de explicitar la consecuencia más llamativa que tiene su principal tesis ontológica acerca del lenguaje. Se trata de un corolario que afecta de lleno a nuestro tema. En efecto, el estatuto de copia del ser adscrito al lenguaje tiene por consecuencia, como subraya Platón en un punto de la *República* crucial para la suerte de la ontología, que el Bien en sí está, en última instancia, más allá de la esencia. Esta trascendental tesis acerca del Bien empuja a Platón a una especie de, valga la expresión, onto-teo-

¹⁹⁴ *Leg.* 677 b–678 a. Otras causas destructoras, como pueden ser un incendio o una epidemia, hacen que varíe el carácter del pequeño vestigio que sobrevive. Así, por ejemplo, cuando la causa de la destrucción es un incendio se da justo el caso contrario de que quienes se salvan son aquellos que viven cerca de los ríos y el mar (*Tim.* 22 d).

¹⁹⁵ Por lo demás, no es casualidad que todos los grandes filósofos sean grandes escritores. El caso de Sócrates es la excepción.

logía negativa. El saber del ser supremo sólo acontecería como una especie de fognazo tras haber frotado múltiples veces los elementos lógicos y ontológicos enumerados en la *Carta Séptima*, de manera parecida a como en los misterios sólo se hacía la luz al final de un penoso proceso de iniciación a través de sombras y penumbras.¹⁹⁶

La idea que es menester subrayar en este momento es que el Bien no puede decirse en su plenitud tal y como es en sí mismo y que ello se debe tanto a la naturaleza defectuosa del medio que aproxima a ello como a la propia posición espinosa que ocupa el Bien en el triángulo de la política, la ontología y la epistemología platónicas. Por su autosuficiencia y perfección, el Bien es el polo opuesto al mundo sensible y, en consecuencia, su verdadera naturaleza es difícil de conocer para el hombre —si no es sin más un misterio— y reacia a dejarse descubrir en un foro tan oscuro como el lenguaje humano. Además, no hay hombre que pueda mirar fijamente a la pura radiación del sol sin dañarse los ojos.¹⁹⁷

Ahora bien, lo que sí está al alcance del filósofo es tratar de conocerlo por medio del recurso a analogías sensoriales.¹⁹⁸ En este sentido, Platón expone hasta tres elocuentes símiles, los de sol, la línea y la caverna, con los que logra transmitir sus intuiciones acerca de la actividad y los poderes propios del Bien. Nuestro propósito en las próximas páginas será aclarar todo lo posible su significación y relaciones mutuas. Pero antes recordaremos que Platón tiene una tendencia natural a introducir símiles, como bien recuerda su hermano (*Resp.* 487e) y ponen de manifiesto los distintos diálogos; y que los utiliza, como él mismo lo explica, con el fin de alcanzar la verdad, al menos en parte (*Phaedr.* 265b), en cuestiones que serían difíciles de describir con los moldes corrientes del lenguaje, y también con el fin a veces de dar expresión a «la manía del filósofo y ...

¹⁹⁶ La Idea del Bien «ya no se presta a un discurso. Ella es solamente el contacto de una presencia» (A. J. FESTUGIÈRE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* [Paris: Vrin, 1950], p. 263). Recuerdese también la descripción de la visión de la Belleza absoluta en el *Banquete* y que a esas alturas la dialéctica no puede proceder más que por *via negationis* (κατ' ἀφαίρεσιν) y abocar a una silenciosa revelación sin palabras. Habremos de volver sobre ello más abajo.

¹⁹⁷ «El hombre no puede en absoluto mirar el sol continuamente y sin protegerse los ojos. Se “ve” el sol, sí, pero de ningún modo se lo puede “contemplar” como se miran directa y largamente las cosas iluminadas por él» (C. J. DE VOGEL, «Encore une fois: le Bien dans la *République* de Platon», en *Zetesis* (1973), p. 52).

¹⁹⁸ F. WOLFF se ha posicionado en contra de la tesis clásica de que el Bien se resiste a todo intento de definición y de que el recurso a las analogías sensoriales es la única vía posible de acercamiento al mismo, arguyendo que la definición del Bien se encuentra no en los libros centrales, sino en el libro décimo de la *República* —allí donde Platón sostiene que «lo bueno [es] lo que preserva y aprovecha [a cada cosa]» (608e)—, y que sobre esta definición «se funda, al menos implícitamente, toda la teoría del Bien de los libros VI y VII (y, por tanto, toda la cosmología y toda la teología platónicas)» (*L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, p. 249).

su delirio báquico». ¹⁹⁹ Se trata de algo que vio y aprendió en Sócrates, muy aficionado también al uso de comparaciones con fines dialécticos. ²⁰⁰

3.6.4. *Noción de la Forma del Bien*

3.6.4.1. *Preámbulo*

Una vez tratado el problema hermenéutico previo de la forma en la que se presenta y se formula el tema del Bien, entramos ya en el análisis del contenido propiamente dicho que se puede extraer de las deliberaciones de Platón acerca de la Idea de las Ideas. ²⁰¹

3.6.4.2. *El Bien es una esencia: «lo bueno en sí mismo»*

3.6.4.2.1. *El Bien es una esencia*

Platón toma como punto de partida de la explicación de su concepción del Bien el postulado de la existencia y el saber de las Ideas (*Resp.* 507a–b). Una vez que los interlocutores han mostrado su conformidad en este punto central, se agrega que el Bien es una Idea o esencia inteligible, «lo bueno en sí mismo» (αὐτὸ ἀγαθόν) (507b). Que el Bien sea una esencia quiere decir, por un lado, que es algo distinto a las cosas concretas y cambiantes que participan en diversos grados de su naturaleza. Y, por otro, que tiene las propiedades adscritas a cualquier miembro del reino de las realidades inteligibles. Entre estos atributos pueden señalarse como los más fundamentales la eternidad, la inmutabilidad, la perfección y también la unidad, puesto que el Bien, al igual que cualquier otra esencia, comporta la unidad o combinación de una pluralidad de rasgos, notas o elementos. ²⁰²

¹⁹⁹ *Symp.* 218 b. «El símil tiene por fin la verdad (ἔσται ... ἡ εἰκὼν τοῦ ἀληθοῦς ἔνεκα)» (215 a), advierte Platón al anunciar que la revelación de la naturaleza única de Sócrates la intentará hacer mediante símiles.

²⁰⁰ Por lo demás, también esto es algo que se encuentra en general en los grandes filósofos. Parte de la genialidad de un filósofo se muestra en su talento imaginativo para crear símiles y metáforas y saber expresar filosófica y literariamente todas sus potencialidades.

²⁰¹ G. SEEL ha elaborado una relación clara y útil de las principales afirmaciones sobre el Bien hechas en los libros centrales de la *República* («*Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory?*»), en D. CAIRNS, F.-G. HERRMANN and T. PENNER (eds.), *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic* [Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007], pp. 168–172). Otros trabajos que incluyen un resumen de este mismo extremo son los de G. SANTAS, «The Form of the Good in Plato's Republic», en J. P. ANTON and A. PREUS (eds.), *Essays in Ancient Greek Philosophy* (Albany: State University of New York Press, 1983), vol. II, pp. 232–241 y Th. A. SZLEZÁK, *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003), pp. 111–112.

²⁰² Recogemos sobre esto último tan sólo tres referencias de las muchas que hay en los *Diálogos*: *Resp.* 476a (unidad y realidad separada e independiente de las Ideas), 479a (autoidentidad y unidad de las Ideas) y 507b (unidad de las Ideas).

3.6.4.2.2. *Esencia y trascendencia del Bien*

Pero que el Bien tenga las excelencias propias de cualquier entidad del reino de las Formas quiere decir también algo que puede ser de utilidad para descifrar el sentido de una de las grandes, pero también más oscuras, tesis de la teología de Platón como es la de la trascendencia del Bien.

Porque, en efecto, si el Bien es una Idea, con la tesis de su ulterioridad respecto del ser y del saber Platón no puede querer significar que el Bien no tiene sustancialidad ni inteligibilidad. Como se sabe, este tipo de exégesis tiene a sus espaldas la gran mole de la tradición neoplatónica. Además de en la célebre sentencia de la *República* sobre la ultramundaneidad del Bien, esta importante vertiente de la tradición del platonismo se apoya sobre todo en la sentencia del *Parménides* sobre la inefabilidad del Uno —uno de los tres nombres con los que Platón llama a su realidad suprema—. La recordamos:

No hay para él, pues, ni nombre, ni enunciado, ni ciencia, ni sensación, ni opinión que le correspondan.²⁰³

Pero aunque haya en esta tradición, por descontado, un fondo de verdad, lo que los textos de la *República* autorizan a afirmar, por mucho que a veces resulte difícil despejar la ambigüedad de ciertos pasajes, es que *el Bien bordea los límites de lo inteligible pero cae con todo dentro del reino de la esencia*. Y su saber, aunque no puede forzarse, puede en principio sobrevenir, aunque, eso sí, «a costa de mil esfuerzos» (*Ep.* VII 344b). Otra cosa distinta es que, aún en el caso de que exista y llegue a conocerse, no pueda decirse con total propiedad.²⁰⁴

²⁰³ οὐδ' ἄρα ὄνομα ἔστιν αὐτῷ οὐδὲ λόγος οὐδέ τις ἐπιστήμη οὐδὲ αἴσθησις οὐδὲ δόξα (*Parm.* 142a).

²⁰⁴ Recuérdese que en la *Carta Séptima* el Bien se incluye entre «todo aquello que tiene un ser real (οὐσία)» (344b). (También en 342d.) Pero no es menester salir de la *República* para encontrar profundas pruebas de que el Bien es una esencia inteligible. He aquí algunas de ellas: Platón habla de τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα («Idea del Bien») (505a, 508e, 517b–c, 526e y 534b–c); habla también de τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν («naturaleza del Bien») (509a); afirma que ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα («el más sublime objeto de ciencia es la Idea del Bien») (505a). (La misma idea la expresa también en 504d, 504e y 519c.) La celebra como τοῦ ὄντος τὸ φανότατον («la parte más brillante del ser») (518c), como τὸ εὐδαιμονέστατον τοῦ ὄντος («lo más dichoso de cuanto es») (526e) y como τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὐσι («el mejor de los seres») (532c); explica y advierte que es objeto del saber: ὡς γιγνωσκομένης ... διανοοῦ («a la cual debes concebir como objeto del saber») (508e); hace ver que del mismo modo que el sol pertenece al mundo sensible, la Forma del Bien pertenece al mundo inteligible, y que del mismo modo que resulta muy difícil intentar mirar el sol fijamente, resulta extremadamente difícil intentar conocer la Forma del Bien, aunque no imposible; la Forma del Bien se sitúa en los límites extremos del mundo inteligible, pero por dentro, no por fuera: ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὀραῖσθαι («en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la Idea del Bien») (517b–c); ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμῶν, καὶ μὴ ἀποστή πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσῃ λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει («cuando uno se vale de la dia-

Más bien parecería que la mayor excelsitud y superioridad del Bien respecto del resto de realidades eternas e inmutables está relacionada, entre otras cosas, con *la condición de principio del Bien y con su superior potencialidad explicativa, es decir, con las funciones causales que Platón adscribe al primer principio de la realidad*. Dicho de otro modo, lo que se desprende de la entera analogía del sol al respecto es la idea de que la ulterioridad de la Idea suprema en relación con los planos ontológico y epistemológico responde a que *el Bien es el principio y la condición de posibilidad del ser y del saber y, como tal, está «más allá» o «por encima» de ambos*. Por lo que hace en concreto al sentido de la enigmática sentencia acerca de la trascendencia del Bien, hay que notar que Platón tiene el cuidado de puntualizar cuál es el matiz diferencial que hay que trazar entre el Bien y el resto de seres inteligibles:

El Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla *en cuanto a dignidad y poder*.²⁰⁵

Ésta es, pues, la línea interpretativa por la que nos decantaremos en nuestro trabajo.²⁰⁶ Volveremos sobre este célebre pasaje más abajo, donde reviviremos un sen-

lética para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el Bien mismo, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible») (532 a–b); la batalla de la dialéctica tiene por objetivo el saber de la esencia del Bien y se libra en el terreno de la justificación de este saber con argumentaciones y la refutación de las representaciones falaces del Bien (534 b–c); la Forma del Bien es un paradigma o principio orientador de la praxis: *καὶ ἰδόντας τὸ ἀγαθὸν αὐτό, παραδείγματι χρωμένους ἐκεῖνῳ* («y cuando hayan visto el Bien mismo se servirán de él como modelo») (540 a); por último, cabe recordar, de forma más general, que el sentido del *entero* proyecto filosófico y político de la *República* presupone la existencia y la cognoscibilidad del Bien.

Un excelente trabajo reciente sobre este tema es el de M. BALTES, «Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?», en M. JOYAL (ed.), *Studies in Plato and the Platonic Tradition* (Aldershot–Brookfield (USA)–Singapore–Sydney: Ashgate, 1997), pp. 3–23. En él el autor reúne casi todas las pruebas que ofrece la *República* para dudar de las lecturas de corte plotiniano que tienden a traducir la tesis de la ulterioridad del Bien en la tesis de que «la Idea del Bien trasciende toda clase de ser, esto es, que ello mismo ya no es un ser en absoluto» (*op. cit.*, p. 3).

Por otro lado, propuestas como la que hace, por ejemplo, G. SILLITTI en «Al di là della sostanza. Ancora su *Resp.* VI 509b», en *Elenchos* (1980), pp. 225–244, y según la cual el término «idea» no debe entenderse en sentido técnico en los pasajes en los que se refiere al Bien (*op. cit.*, pp. 237–244), no parecen muy acertadas a la vista de estos extractos de los libros centrales de la *República* ni ya meramente a la vista del hecho de que Platón plantee el tema del Bien en su marco propio, la teoría de las Ideas.

²⁰⁵ οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (*Resp.* 509b). Siguiendo a Platón, Aristóteles dice de forma muy parecida en la *Ética nicomáquea* que la Inteligencia (νοῦς) «supera con mucho a todas las cosas en poder y valor (δυνάμει καὶ τιμιότητι πολὺ μᾶλλον πάντων ὑπερέχει)» (K 7, 1178a 1–2). Aunque Aristóteles se distancia de Platón al sostener que las normas no son trascendentes sino lo mismo que el orden natural, para él el principio de este orden es, sin embargo, trascendente. Por último, recordaremos la frase de *Sobre la oración* según la cual «el dios es inteligencia o algo más allá de la inteligencia (ὁ θεὸς ἢ νοῦς ἐστὶν ἢ ἐπέκεινά τι τοῦ νοῦ)» (fr. 1; ARISTÓTELES, *Fragmentos*, p. 214; *Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*, edidit I. L. HEIBERG [Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, MDCCCLXXXIII], p. 485, líneas 21–22).

timiento moral y religioso de sello místico, expresado por primera vez en el *Banquete*, que ha sido una constante en la tradición platónica y que ayuda a comprender el sentido preciso que ha de darse a la tesis de la ultramundaneidad del Bien.

3.6.4.2.3. Addendum: breve repaso de algunas lecturas del «más allá de la esencia»

3.6.4.2.3.1. Preámbulo

Antes de continuar repasaremos algunas de las lecturas que se han ofrecido del pasaje recién citado de la *República*. Ofreceremos una breve muestra de lecturas contemporáneas contrarias a la interpretación neoplatónica del pasaje y de otras favorables a la misma.

3.6.4.2.3.2. Lecturas contrarias a la interpretación neoplatónica del pasaje

Entre los muchos intérpretes de Platón que se muestran contrarios a la interpretación neoplatónica del pasaje está, por ejemplo, F. M. Cornford. «El Bien», afirma, «no está aquí “más allá del ser”, sino que se trata de una sustancia inmutable (οὐσία), exactamente igual que del “Uno” de Platón se dice que es una οὐσία en *Met.* 987b, 22».²⁰⁷

Ahora bien, a nuestro modo de ver, el tratamiento que hace Cornford del asunto adolece de cierto reduccionismo e incompreensión de la teología de Platón y del personal talante moral y religioso del filósofo. Ni la Forma del Bien de la *República*, sostiene, se puede identificar con el Uno del *Parménides*, ni la trascendencia del Bien guarda rela-

²⁰⁶ Recordaremos unas palabras de I. LAFRANCE que recogen bien algunos puntos de vista de este enfoque hermenéutico: «Todas las Formas platónicas son seres, y estos pasajes no hacen sino afirmar la superioridad del Bien, en tanto que ser, sobre las otras Formas inteligibles. De ahí que el dialéctico, que se esfuerza por alcanzar la esencia de cada cosa, es decir, su Forma, sin recurrir a los sentidos, sino confiándose a la sola razón, no detenga su marcha antes de haber captado la esencia del Bien, momento en el que habrá alcanzado el límite de lo inteligible y no el más allá de lo inteligible (532a–b: τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει). Puesto que el Bien es considerado como un objeto de conocimiento, en ningún lugar se dice que esté más allá del conocimiento, sino solamente que es el objeto más importante del conocimiento (505a: ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα), y que está en los límites últimos de lo que puede ser conocido (517b: ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἢ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα). Ni más allá del ser, ni más allá del conocimiento dialéctico: la Idea del Bien pertenece claramente al ámbito inteligible, en el que disfruta de la superioridad de una función ontológica, axiológica y epistemológica con respecto a las otras Formas inteligibles» («Deux lectures de l’idée du Bien chez Platon: *République* 502c–509c», en *Laval théologique et philosophique*, 62 (2006), p. 264).

Dentro de la literatura reciente dedicada a este tema, se pone especial énfasis en la estrecha conexión que hay entre la tesis de la trascendencia del Bien y las funciones que Platón atribuye al Bien en el trabajo de F. FERRARI, «Statuto ontologico e forma di causalità: l’idea del Bene nella *Repubblica*», en G. REALE and S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002), pp. 265–282.

²⁰⁷ F. M. CORNFORD, *Platón y Parménides* (trad. de F. Jiménez García. Madrid: Visor, 1989), p. 202.

ción alguna con un significado religioso ni con una teología negativa, lo cual sería más bien una creación de Plotino, y no de Platón.²⁰⁸ En torno a la fórmula de *Resp.* 509b se ha acumulado, por obra sobre todo de los propios neoplatónicos, una atmósfera de «fervor religioso».²⁰⁹ Pero las palabras de Platón «no significan nada más que, mientras que siempre se puede preguntar por la razón de la existencia de algo y la respuesta será que existe por causa de su bondad, no se puede preguntar por la razón de la bondad; el bien es un fin en sí mismo; no hay otra causa final más allá de él».²¹⁰ El significado de la célebre fórmula de la *República* es el mismo que el de la exigencia de Sócrates en el *Fedón* conforme a la cual «el orden del mundo debería explicarse haciendo referencia a algún tipo de bien de la totalidad que sería la razón última (αἰτία) del ser de las cosas. La “razón” o “causa” que explica toda la existencia podría describirse como “más allá” de la existencia que explica y, al ser el bien o el fin de esa existencia, sería superior a ella en dignidad».²¹¹ Como no podía ser de otro modo, estamos de acuerdo en que la idea defendida por Cornford forma parte esencial del significado de la sentencia sobre la ulterioridad del Bien, pero nos atrevemos a esperar que nuestro trabajo muestre que las palabras de Platón encierran mucho más.

Siguiendo en esta misma línea hermenéutica, cabe recordar que H. F. Cherniss aprobaba la interpretación del filólogo inglés.²¹² En un contexto en el que está rechazando la validez de la teoría de la derivación de las Ideas a partir de la Idea del Bien (dentro a su vez de un trabajo dedicado al pasaje del libro décimo de la *República* en el que aparece la concepción de un dios fabricante de las Ideas) afirma a propósito de la tesis de la trascendencia del Bien: «En cierto sentido, la Idea del Bien está por encima del Ser, porque en este sentido los bienes son bienes debido a su participación en esa Idea. Al describir la Idea del Bien, Platón tiene en mente la formación de los guardianes; de ahí que esté interesado sobre todo en que tienen que llegar a conocer la fuente de todas las acciones

²⁰⁸ F. M. CORNFORD, *op. cit.*, pp. 200–204.

²⁰⁹ *Id.*, p. 201.

²¹⁰ *Id.*, p. 202.

²¹¹ *Ibid.*

²¹² H. F. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy* (New York–London: Garland Publishing, 1980), p. 98, n. 142 y «Some War-Time Publications Concerning Plato», en *Selected Papers* (Leiden: E. J. Brill, 1977), p. 173.

éticas. En consecuencia, hace bien en subrayar la dignidad e importancia de la Idea del Bien, puesto que ésta es la causa de todo propósito en el Universo».²¹³

Comentaremos al respecto algo parecido a lo que hemos anotado en relación con el punto de vista de Cornford, esto es, que nos atrevemos a confiar en que nuestro trabajo muestre que «la dignidad e importancia de la Idea del Bien» no está vinculada meramente con su condición de límite último de las respuestas a las preguntas por la fundamentación del ser y del saber y con las funciones éticas y políticas que se le atribuyen; está también directamente relacionada con las demás funciones epistemológicas y ontológicas que desempeña la Idea, con la filosofía del lenguaje de Platón y sus consecuencias para el proyecto metafísico de los libros centrales de la *República*, con cierto *páthos* metafísico y religioso del filósofo, con la tesis nuclear de la absoluta autosuficiencia del Bien, etcétera.

A nuestro modo de entender, también se queda corta, por razones parecidas, la lectura de É. de Strycker.²¹⁴ Al igual que Cornford, sostiene que «el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας quiere decir, pues, simplemente que el ἀγαθόν es la αἰτία suprema y la ἀρχὴ τοῦ παντός».²¹⁵ También en este caso se llega a esta conclusión a partir de algunas de las enseñanzas que cabe extraer de la autobiografía intelectual de Sócrates narrada en el *Fedón*.

En el caso de esta interpretación, como en las dos anteriores, la merma que sufre buena parte del significado de la tesis de la ultramundaneidad del Bien se origina de lo que es, en nuestra opinión, el error más básico y fundamental de este tipo de interpretaciones de Platón, a saber, el de sostener, con razones poco verosímiles, que para Platón la Unidad *no* «expresaba la esencia más profunda del Bien».²¹⁶

3.6.4.2.3.3. *Lecturas favorables a la interpretación neoplatónica del pasaje*

Podemos comenzar esta otra parte por un conocido ensayo de H. J. Krämer sobre la

²¹³ H. F. CHERNISS, «On Plato's *Republic* X 597 b», en *American Journal of Philology*, 53 (1932), p. 237. L. BRISSON, que niega también la trascendencia ontológica del Bien, recoge este pasaje en «L'approche traditionnelle de Platon par H. F. Cherniss», en G. REALE and S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, p. 96, n. 1.

²¹⁴ É. DE STRYCKER, «L'idée du Bien dans la "République" de Platon», en *L'Antiquité classique*, 39 (1970), pp. 450–467. (Pese a su título, el artículo versa exclusivamente sobre el alcance de la fórmula de la ulterioridad del Bien.)

²¹⁵ É. DE STRYCKER, *op. cit.*, p. 455.

²¹⁶ *Id.*, p. 465.

materia.²¹⁷ En él sostiene la tesis de la trascendencia ontológica del Bien —concepto que identifica con el de Uno—, aunque la defiende, conforme a su método de trabajo característico, apoyándose en la tradición indirecta relativa al Bien platónico pero descuidando, a nuestro entender, el examen de los escritos del propio Platón.²¹⁸

La idea principal del ensayo es que en el platonismo la trascendencia del ser no deriva de «un análisis abstracto de la relación del principio del ser con los principia-dos», sino de su compromiso con el eleatismo, en el sentido siguiente.²¹⁹ Se trata de que Platón conserva en cierto sentido «el “dualismo” eleático-zenoniano de ἓν y πολλά», pero a la vez consume «un importante desplazamiento en el seno de esta disyunción»: «en Zenón el ser era uno, mientras que la multiplicidad de las cosas no eran. En Platón, por el contrario, la multiplicidad de las cosas *son*, y el ser ya no es uno, sino muchos. Así, pues, mientras que en Zenón el ὄν caía de la parte del ἓν, en Platón, por el contrario, cae de la parte de los πολλά, que se vuelven de este modo ὄντα». «Ahora bien», continúa Krämer, «como los πολλά se han vuelto ahora ὄντα, *el ἓν pasa forzosamente también a la posición opuesta a la de los ὄντα*. Así, el ἓν ya no es un ὄν, sino un no-ser. Pero como los πολλά = ὄντα participan del ἓν y pueden existir ante todo gracias a esta participación, el ἓν aparece no sólo como un no-ser, sino ante todo como un más allá del ser. Así, pues, al elevar el valor óntico de la multiplicidad dentro de la disyunción eleática o, dicho de otro modo, al hundir el ser al nivel de la multiplicidad, *lo opuesto a la multiplicidad, el Uno, se vuelve necesariamente un no ser y un más allá del ser, y, en consecuencia, se coloca en una posición ἐπέκεινα τοῦ ὄντος o ἐπέκεινα τῆς οὐσίας*».²²⁰

En línea con lo dicho más arriba, comentaremos aquí que nosotros creemos que la determinación del Bien como ἐπέκεινα τῆς οὐσίας no apunta únicamente a la «absoluta

²¹⁷ «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509b», en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51 (1969), pp. 1–30.

²¹⁸ Diremos también que los intentos de G. SILLITTI, en el trabajo citado un poco más arriba («Al di là della sostanza. Ancora su *Resp.* VI 509 b»), en la dirección de mostrar que Aristóteles no atribuyó a Platón la tesis de la identidad entre el Bien y el Uno, y que de ello se sigue que no debe interpretarse el pasaje de la *República* sobre la trascendencia del Bien ayudándose del testimonio aristotélico (*op. cit.*, pp. 227–232), parecen errados a la vista de pasajes tan claros e inequívocos como el ya anteriormente recordado de que, «entre los que afirman que existen entidades inmóviles, algunos dicen que el Uno mismo es el Bien mismo, ya que piensan que la entidad de éste consiste, sobre todo, en ser Uno» (*Met.* N 4, 1091b 13–15).

²¹⁹ H. J. KRÄMER, «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509b», p. 10.

²²⁰ *Ibid.*

indivisibilidad del Uno, que precede a toda individuación y por tanto a todo ser»,²²¹ sino a todos los motivos enumerados más arriba y que desarrollamos en nuestro trabajo. Además, habría que tener en cuenta que para Platón «la indivisibilidad» de la esencia divina es una cualidad indisociable de su opuesta, «la autodifusividad» del Bien, de la que no hay, sin embargo, noticia alguna en el ensayo de Krämer. Para comprender este y otros aspectos del Bien, habría sido necesario examinar el *Timeo*, lugar en el que, como veremos, Platón exalta con entusiasmo la fecundidad y la comunicatividad de la naturaleza.

Podemos también repasar brevemente la posición de Vogel, que entiende la tesis de la ultramundaneidad del Bien en el sentido conocido que le confiere el autor de las *Enéadas*. En efecto, según ella el Bien no formaría parte del ser inteligible, de los νοητά. No se trataría, dice, de «un ser, sino de algo *suprarreal*».²²² Y, por tanto, el Bien no sería objeto de la νόησις de la misma manera que lo son las «otras» esencias inteligibles ni objeto susceptible de una definición formal.

Si bien no compartimos las lecturas de este tipo, sí pensamos que la tendencia a enfatizar, como hacen Vogel y otros platonistas que coinciden en este punto, la idea de que *nada en el mundo puede identificarse con el Bien* es importante para la correcta comprensión de Platón. En este sentido, ella resalta el cuidado que pone el filósofo, con el uso del neutro plural en la frase de *Resp.* 534b–c διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν, en advertir que el Bien debe ser distinguido y aislado de *todo lo demás*, de las otras Ideas y de todo en el mundo.²²³ Por nuestra parte pensamos, con E. Berti,²²⁴ que con la frase «separarándola de todas las demás cosas» Platón se refiere, más precisamente, a la separación o al aislamiento de la definición del Bien respecto «de todas las otras posibles definiciones [de la esencia del Bien que puedan oponerse a la propuesta por el dialéctico], o hipótesis, mediante la refutación de todas estas últimas».²²⁵ Pero insistimos en que la preocupación por distinguir y aislar el

²²¹ H. J. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 b 3–d 2* (trad. di E. Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1989), p. 102, n. 29.

²²² «Surréal». C. J. DE VOGEL, «Encore une fois: le Bien dans la *République* de Platon», p. 56.

²²³ C. J. DE VOGEL, *op. cit.*, p. 52. En relación con este aspecto de la teoría tiene también su valor que se enfatice la idea de que la *via negationis* (κατ' ἀφαίρεσιν) representa la única vía para determinar la naturaleza del Bien (*ibid.*).

²²⁴ E. BERTI, «L' Idea del bene in relazione alla dialettica», en G. REALE and S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, pp. 310–311.

²²⁵ E. BERTI, *op. cit.*, p. 311.

Bien del mundo es algo sumamente importante en la ontología de Platón y está muy presente, como mostraremos más adelante, en un diálogo como el *Banquete*.

Por eso, pese a que tampoco coincidamos con M. Vegetti en casi ningún punto de la lectura que ofrece del Bien y de la dialéctica, pensamos que tiene parte de razón cuando insiste en «el exilio» del Bien platónico de «este» mundo y en que su ulterioridad significa «la extrañeza (*estraneità*) del bien respecto tanto del ser cuanto —con mayor razón— del tiempo».²²⁶ La posición exacta de Platón en este sentido —algo que no han visto, según creemos, lecturas como la de Vegetti— es la de que *el universo tiene de bueno lo que tiene de ordenado*, entendiendo el concepto de orden en los sentidos precisos que hemos visto que Platón le confiere y que ampliaremos en los próximos capítulos. En este punto hay que hacer una distinción entre el ámbito natural y el ámbito social y político: si el primero tiene, según el *Timeo*, un cierto orden y es la más bella obra de arte posible, el segundo es, por el contrario, según todas las obras políticas del filósofo, «una chapuza» con niveles escandalosos y horribles de desorden, esto es, de ignorancia, inequidad e injusticia, ante los que el demiurgo se sentiría, sin el menor género de dudas, incómodo, defraudado e indignado. Y es que «todos los Estados actuales ... están, sin excepción, mal gobernados» (*Ep.* VII 326a).

Veamos también la propuesta de R. Ferber, que, como la de Vogel, tiende a acortar el hiato entre Platón y Plotino. Defiende Ferber la tesis de que, a tenor de lo que se infiere de la analogía del sol, Platón debió de concebir la Forma del Bien como «un tercero» entre y por encima del pensamiento y del ser.²²⁷ Como era de esperar, una de las consideraciones que ofrece en apoyo de la tesis de la trascendencia de la Idea del Bien respecto del saber, de la verdad y del ser gira en torno a la interpretación del término ἄλλο en *Resp.* 508e. Recordemos antes que nada el pasaje en cuestión. Dice así:

Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del saber y la facultad de saber al que sabe, es la Idea del Bien, a la cual debes concebir como objeto del saber, pero también como causa del saber y de la verdad; y, así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el saber y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa Idea como otra cosa distinta (ἄλλο) y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al saber y la verdad,

²²⁶ M. VEGETTI, «L'idea del bene nella *Repubblica* di Platone», en *Discipline Filosofiche*, I (1993), pp. 219–220. «La del exilio es ... una dimensión constitutiva del platonismo» (*op. cit.*, p. 228).

²²⁷ «Die Idee des Guten ist das Dritte zwischen und über Denken und Sein» (*Platos Idee des Guten* [Sankt Augustin: Academia Verlag Richarz, 1989], p. 11. También defiende esta tesis en «The Absolute Good and the Human Goods», en G. REALE and S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, p. 189).

del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, pero no que sean el mismo sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al Bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el Bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del Bien. (508 e–509 a.)

La conclusión que distingue y exalta la Idea del Bien como «otra cosa distinta y más hermosa todavía» que el saber y la verdad, implicada por la conclusión previa de que el Bien es causa del saber y de la verdad, querría decir, según Ferber, que la Idea del Bien «es también algo “distinto y más bello” que la *ousia*, la cual está correlacionada o es sin más “coextensiva” con la verdad. Y si la Idea del Bien es algo “distinto y más hermoso” que la *ousia*, ¿cómo» —se pregunta— «puede ser también ella una *ousia*?». «En efecto», continúa, «más abajo se dice que “el Bien no es una *ousia*” (οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, 509b8–9)». ²²⁸ Y aunque «es verdad» —reconoce— «que justo después se precisa que la Idea del Bien “no es una *ousia*” por el hecho de que ella, estando aun más allá de la *ousia*, la sobrepasa en dignidad y poder (ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει, *Resp.* 509b9–10)», «esta puntualización no pone en duda el hecho de que la Idea del Bien no sea una *ousia*. Pretende más bien especificar de modo más detallado la naturaleza de *no-existente* (*non-essente*) de la Idea del Bien, explicando precisamente de qué manera la Idea del Bien no es una *ousia*». ²²⁹

Hemos de decir que a duras penas alcanzamos a verle sentido alguno a una lectura de esta clase. Por las siguientes razones. Porque de lo que se trata en el pasaje citado de la *República* es de transmitir al lector la idea de que no debe confundirse lo que es *el principio* productor del saber y de la verdad (ya veremos más adelante el significado preciso de esta tesis) con lo que es *el producto* de ese principio. Claro que Platón concibe el Bien como algo distinto del saber y de la verdad: el Bien es —aspiramos a sentarlo en nuestro trabajo— la Razón que gobierna el universo, no la capacidad de razonar del hombre ni tal o cual verdad vislumbrada por él. Y no se tiene el derecho —Platón previene a sus lectores— de identificar la inteligencia del hombre ni la verdad que ésta pueda alcanzar con el Bien mismo, pese a que el saber y la verdad sean, ciertamente, semejantes al Bien (ἀγαθοειδῆ). Además, debe tenerse en cuenta que para Platón es un axioma evidente que la naturaleza o actividad de una causa es más hermosa y merece

²²⁸ R. FERBER, «L’idea del bene è o non è trascendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», en M. BONAZZI e F. TRABATTONI (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, p. 135.

²²⁹ R. FERBER, *op. cit.*, pp. 135–136.

mayor consideración que sus efectos, más si cabe tratándose, como en este caso, de la causa universal, principio de acción que es a sus ojos «el mejor de los seres» (532c). Con sus palabras, Platón exhorta a sus lectores a que compartan con él también esto último.

Tampoco podemos coincidir con Ferber en lo referente a la última parte de su argumentación. Pensamos que la fórmula más célebre del misticismo platónico tiene varios sentidos distintos, pero que uno de ellos *no* es el de la no sustancialidad del Bien, sino el de su ser sustancia en mayor grado. Como es sabido, es ésta una lectura que goza del respaldo de la mayoría de los intérpretes de Platón. J. Adam, por ejemplo, la entendía en los siguientes términos: «El Bien no es οὐσία en el sentido en el que las Ideas son οὐσίαι; pero, en un sentido más elevado, es la única verdadera οὐσία, puesto que todas las οὐσίαι son sólo determinaciones específicas del Bien».²³⁰ A ello añadía, con expresión neoplatónica, que «la ὑπερουσιότης del Bien es simplemente la manera que tiene Platón de decir que el primer Principio de toda existencia debe ser en sí mismo no derivado. ... La concepción es poética y religiosa no menos que filosófica».²³¹ A lo cual podemos añadir nosotros, sin entrar aquí en detalles, otra consideración «poética y religiosa no menos que filosófica», y que trataremos por extenso en el capítulo dedicado al *Timeo*. El Bien es la Razón del universo y la actividad que desarrolla hace que sea el principio activo más asombroso y generoso que existe. En este sentido, el Bien supera en poder y dignidad a todos los demás seres que pueblan el mundo inteligible, tanto a cualquier otra Idea como a cualquier otra alma (el Bien es de alguna manera tanto la Idea suprema como la mejor alma o inteligencia, como veremos).²³²

Concluiremos este apartado recordando el sentido y la justificación que da F. Wolff a la fórmula sobre la trascendencia del Bien. El Bien, sostiene, está más allá de la *ousía*, es decir, más allá de la esencia y de la existencia, porque es el principio que preserva a cada cosa y le aprovecha, según la definición del Bien ofrecida en el libro décimo de la *República* (608e) y considerada por Wolff como la clave para entender la teoría platónica del Bien y la posición de éste como «fundamento no fundado de todo lo que

²³⁰ J. ADAM, *The Republic of Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1963), vol. II, p. 62.

²³¹ *Ibid.*

²³² Por otra parte, no quisiéramos dejar sin decir que la lectura de Ferber tiene el mérito, entre otros, de hacer hincapié en algo que consideramos relevante para entender el tema del Bien en Platón: las reiteradas confesiones escépticas del filósofo respecto a las posibilidades de conocer tema tan difícil.

depende de él».²³³ «Una cosa que no contiene nada de bueno», explica, «no puede ser, y una cosa que no contiene nada más que bien no puede no ser. Podemos deducir de aquí que todo ser, para ser y ser lo que es, debe encerrar en sí algún bien. En otros términos, el Bien es la única cosa de la cual todas las otras dependen (para ser, para ser lo que son y para ser buenas), mientras que él no depende de nada más que de sí mismo para ser, para ser lo que es y por consiguiente para ser bueno».²³⁴ Es en este sentido en el que el Bien está «más allá de la esencia».

3.6.4.3. *Ángulo adecuado para examinar la esencia del Bien: el Bien es, ante todo, ἀρχή y δύναμις*

En la potencia sólo miro a aquello para que está y a lo que produce.²³⁵

PLATÓN *Resp.* 477 c–d.

Para plantear correctamente el problema que tenemos entre manos, conviene ahora que nos centremos en la idea de que la superioridad del Bien en primogenitura, dominio y capacidad para producir determinados efectos es en cualquier caso lo que más interesa a Platón de un principio de la naturaleza y envergadura del Bien. Aunque parezca algo obvio, muchas veces pasa inadvertido a los especialistas del filósofo griego que *lo más importante del principio del Bien es lo que pueda hacerse con él, lo que pueda explicarse con él*. En este sentido, el proyecto platónico del Bien es sumamente ambicioso, puesto que aspira a crear *un sistema filosófico en el que el origen, el orden genérico y la inteligibilidad del universo en su conjunto queden explicados en última instancia por medio de la dialéctica de la Idea del Bien*. No hay duda de que este grandioso propósito de Platón, y la fe que durante siglos ha alimentado entre la mayor parte de los filósofos europeos en que el universo es racional y en que de él se puede y se debe dar una explicación verosímil, es uno de los episodios más sobresalientes de la historia natural del hombre en busca de la inteligibilidad de la vida de la naturaleza y de sí mismo.

Debemos tener presente al respecto que en el programa filosófico de Platón la estimación suprema del Bien está estrechamente vinculada con la posición de supremacía que ocupa la dialéctica en su arquitectura de los saberes humanos. En el contexto de la

²³³ F. WOLFF, *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, p. 249.

²³⁴ F. WOLFF, *op. cit.*, pp. 249–250. Wolff recuerda que ésta es la manera en la que San Agustín leyó a Platón en las *Confesiones* (VII 12 18).

²³⁵ δυνάμει δ' εἰς ἐκεῖνο μόνον βλέπω ἐφ' ᾧ τε ἔστι καὶ ὁ ἀπεργάζεται.

República la dialéctica ha de ser entendida no sólo como el método de investigación de las relaciones eidéticas (διαλεκτική μέθοδος), sino también como el saber mismo que tal investigación daría por fruto (διαλεκτική ἐπιστήμη). Entendida como método y como saber supremo, la dialéctica está llamada a defender la superior potencia explicativa del Bien, esto es, del punto de vista teleológico, frente a cualquier hipótesis alternativa que el espíritu humano proponga para explicar el origen y la constitución del ser, del saber y de la felicidad social e individual, o bien frente a posiciones de corte escéptico y relativista que nieguen que pueda darse una explicación de tal naturaleza.

Ya en el capítulo anterior señalábamos que Platón analiza la noción de potencia (δύναμις) en el libro quinto de la *República*. La define, se recordará, como «capacidad para hacer algo».²³⁶ Y agrega que, cuando se trata de analizar las capacidades de los seres, no se detiene a distinguir sus propiedades o cualidades, por ejemplo su color o su forma, sino que se dirige en derechura a sus esencias: «en la potencia sólo miro a aquello para que está y a lo que produce» (477c–d). Comenta también que esta perspectiva le sirve para distinguir las potencias entre sí, dar a cada una su nombre adecuado y agruparlas en los géneros correspondientes.²³⁷

En este mismo contexto Platón afirma que el saber es «la más poderosa de todas las potencias» (477d), afirmación que se combina con la tesis de que la máxima potencia corresponde al Bien precisamente por lo que hemos dicho más arriba, esto es, porque el Bien se entiende como el ser que es la razón más sabia (o, mejor, como la única razón sabia).²³⁸ Más adelante veremos que el Bien se distingue del resto de seres por ser el principio de acción más potente que existe —y eso lo hace ser «el mejor de los seres» (532c)— y por ser el único ser al que nada puede afectarle ni causarle padecimiento alguno —y eso lo hace ser «lo más dichoso de cuanto es» (526e)—.²³⁹

²³⁶ «Hemos de sostener que las potencias son un género de seres por medio de los cuales nosotros podemos lo que podemos; y lo mismo que nosotros, otra cualquier cosa que pueda algo. Por ejemplo, digo que están entre las potencias la vista y el oído, si es que entiendes lo que quiero designar con este nombre específico» (*Resp.* 477c).

²³⁷ «Y por ese medio doy nombre a cada una de ellas, y a la que está ordenada a lo mismo y produce lo mismo, la llamo con el mismo nombre, y a la que está ordenada a otra cosa y produce algo distinto, con nombre diferente» (477d).

²³⁸ Recordemos que en Anaxágoras el Intelecto «tiene el pleno conocimiento de todo y el máximo poder (γνώμην γε περὶ παντὸς πᾶσαν ἴσχει καὶ ἰσχύει μέγιστον)» (DK 59 B 12; J. GARCÍA ROCA, *Los filósofos presocráticos. Selección de testimonios y fragmentos* [Valencia: Universidad de Valencia, 2012], p. 87).

²³⁹ Platón analiza el concepto de δύναμις también en *Phaedr.* 270c–d y *Soph.* 247d–e. En ambos casos se trata de la capacidad intrínseca de producir efectos o de actuar (ποιεῖν, δρᾶν) sobre algo y de sufrir (παθεῖν) la acción de un elemento externo. Además, en el último lugar se propone *la identificación del ser*

Pues bien, si lo que más le importa al filósofo de la Forma suprema es su fecunda y sobreabundante (ἐπίρροτος) (508 b) capacidad para generar determinados efectos, y si el filósofo tiene por costumbre metodológica abordar el examen de las potencias desde el punto de vista de sus fines y resultados, parece lógico que en la exposición del más alto principio de acción se concentre en describir su actividad y los efectos de su acción causal.²⁴⁰ *La esencia del Bien es lo que hace, es su actividad, su eficacia y su poder, y ella se hará manifiesta al lector gracias a la descripción de su acción y de sus productos.* Esta tarea filosófica sólo se puede llevar a cabo por medio de analogías sensoriales, y es tan difícil y escarpada que el filósofo se ve impelido a multiplicarlas por mor de la claridad y la paciencia pedagógicas.

La consecuencia que se sigue de aquí para la labor del intérprete de Platón parece también algo obvio. Parece sensato decir que si Platón plantea el asunto desde el punto de vista del rédito filosófico que puede extraérsele a la reflexión del Bien, lo interesante y útil para comprender su propuesta será examinar los fines y efectos prácticos que espera que tenga dicho postulado, «los intereses», como dice él (507 a), producidos por el Bien, y los usos concretos que hace de ellos en su filosofía. En este sentido, con la interpretación del Bien ocurre algo semejante a lo que ocurre con la clarificación del otro gran misterio de la filosofía platónica, el de la esencia de la dialéctica. Esto es, que no hay manera humana de comprender cabalmente lo que Platón quiere decir si uno se atiene meramente a las aclaraciones expresas acerca de su naturaleza y no examina también cómo se traduce el asunto en la práctica efectiva de los *Diálogos*.

Por último, fijémonos en que esta consecuencia hermenéutica puede tener su interés para la cuestión anteriormente rozada de «las doctrinas no escritas». Imaginemos por un momento que se descubriera un manuscrito académico con «las lecciones esotéricas» de Platón que contara con una relación exhaustiva del conjunto de axiomas en los que se expresa el Bien, con una relación completa de esas verdades «contenidas en los más breves términos» (*Ep.* VII 344 e) a las que se alude en la carta. El hallazgo no nos ser-

con la δύναμις. Ésta vendría a ser el denominador común al cual se reduce toda realidad, toda relación causal. El lector puede consultar también *Parm.* 136b y el importante pasaje de *Phaed.* 97c–d, del cual hemos tratado en el capítulo anterior. En las *Definiciones* se define la potencia como «lo que por sí mismo es productivo» (τὸ καθ' αὐτὸ ποιητικόν) (411c). Por último, podemos remitir al trabajo de R. G. BURY, «On the use of δύναμις and φύσις in Plato», en *Classical Review*, VIII, 7 (1894), pp. 297–300 y al de J. SOUILHÉ, *Étude sur le terme δύναμις dans les dialogues de Platon* (Paris: Félix Alcan, 1919).

²⁴⁰ Sobre dicho hábito metodológico recuérdese también el pasaje ya referido de *Phaedr.* 270c–d, en el que Platón reafirma la conveniencia de esta regla metodológica para la investigación de la naturaleza.

viría de mucho, puesto que aún nos faltaría estar en condiciones de explicar los contenidos concretos y las exigencias y compromisos específicos de unos axiomas que con toda probabilidad versarían, envueltos en un aire matematizante, sobre las nociones vinculadas al Bien que aparecen en los *Diálogos*; de nociones tan queridas para el filósofo como las de unidad, finalidad y completud, y que están en la base de sus valores supremos (autosuficiencia, sobriedad, serenidad, igualdad, fraternidad, generosidad, paz y concordia). Pero esto sólo se puede llevar a cabo examinando la obra escrita de Platón, dado que ésta es el medio que eligió el filósofo, tan pronto como se desencantó de la política activa, para «poner en acción», por así decirlo, «la potencia» de su «herramienta» más fértil y global. Es por eso, entre otras razones, por lo que nosotros creemos que es mucho mejor examinar su obra escrita que especular acerca de «las doctrinas esotéricas». Y, así, vamos siguiendo el rastro, línea a línea de los *Diálogos*, de todo lo que apunte en la dirección del Bien. Desde cosas tan sublimes como la propuesta, que veremos más adelante, de la generosidad como causa última de la existencia del universo hasta otras, quizá menos metafísicas pero *no* menos instructivas e ilustrativas de la esencia del Bien platónico, como la recomendación de mecer continuamente a los niños pequeños o la lección de que no hay posibilidad de salvación para el género humano si no se impone una política económica guiada por los criterios del reparto equitativo y del control público permanente de los bienes materiales, por espigar al azar un par de ejemplos de los *Diálogos*.

3.6.4.4. *Contenido de la esencia del Bien*

3.6.4.4.1. *Unidad y multiplicidad de la esencia del Bien*

Decíamos que lo que más le importa al filósofo griego de la Idea del Bien es que es principio y actividad causal, y que esto determina el enfoque desde el que hay que examinar el tema.

Pues bien, Platón confía a la potencia del Bien *una cuádruple función ética, política, epistemológica y ontológica*. En primer lugar, la Forma del Bien es aquello que «persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma» (*Resp.* 505 d–e), «lo que a todo trance tiene ella que ver» (526 e) para poder darle un sentido a la propia vida. Y para poder también, en segundo lugar, saber qué es un gobierno político justo y legítimo y conferir su sentido a la vida humana colectiva. Al saber del Bien está encaminada, y

con él culmina, como hemos señalado en otras ocasiones, toda la formación moral e intelectual de los guardianes perfectos. En tercer lugar, la Forma del Bien es asimismo aquello que hace posible el saber, en la medida en la que su «luz» hace que el mundo sea inteligible y el hombre inteligente. Y, en cuarto lugar, el Bien es finalmente aquello que causa la vida del universo y su continua conservación en el ser.

Pero si Platón disgrega la Forma del Bien en estas cuatro ideas o concepciones distintas, es igualmente cierto, por extraño que nos pueda parecer, que *todas ellas son inseparables y confluyen y acaban en una sola idea general*. Como recuerda la lección dialéctica del final de las *Leyes*, lo bueno es una multiplicidad pero a la vez es una unidad (966a). Y, además, advierte Platón, si se escapa cómo y en qué sentido lo es, jamás se entenderá suficientemente su esencia.²⁴¹ Tomando buena nota de esta observación didáctica, diremos que en la comprensión de este asunto la obligación del intérprete es tanto distinguir y explicar con claridad cada una de las funciones específicas que el filósofo adscribe al Bien como preguntarnos cuál es el concepto bajo el que puede enlazar cosas a primera vista tan dispares e inconexas entre sí como un primer principio de la felicidad humana, en su doble e inseparable vertiente individual y colectiva, un primer principio de la ciencia y la verdad y un primer principio del ser y la constitución del universo. Porque, insistimos una vez más, en un pensamiento unitario como el de Platón, las valencias ética, política, epistemológica y ontológica del Bien no son cosas distintas ni desconectadas, sino *una y la misma actividad mostrando sus efectos en diversas esferas de la realidad*. El texto en el que mejor puede apreciarse lo que decimos es el siguiente:

En el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la Idea del Bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que, mientras en el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad e inteligencia, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública.²⁴²

En los *Diálogos* hay diversos lugares en los que resulta relativamente fácil seguir la lógica y el ánimo que elevan a Platón a esta grandiosa unificación de cosas sólo aparen-

²⁴¹ *Leg.* 966a y 965c–e.

²⁴² ἐν τῷ γνωστῷ τελευταία ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μόγις ὁρᾶσθαι, ὀφθεῖσα δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πᾶσι πάντων αὕτη ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, ἐν τε ὀρατῷ φῶς καὶ τὸν τούτου κύριον τεκοῦσα, ἐν τε νοητῷ αὕτη κυρία ἀλήθειαν καὶ νοῦν παρασχομένη, καὶ ὅτι δεῖ ταύτην ἰδεῖν τὸν μέλλοντα ἐμφρόνως πράξειν ἢ ἰδίᾳ ἢ δημοσίᾳ (*Resp.* 517b–c).

temente inconexas en el principio supremo del Bien. El motivo principal está, como ya demostró Nettleship de forma magistral, en algo tan fundamental en los estudios de historia de la filosofía griega como son las pautas propias de la visión teleológica del ser, visión presente no sólo en Platón sino en el pensamiento griego en general.²⁴³ Está en la concepción, que hemos visto emerger en el *Fedón*, según la cual todo en el universo tiene y exhibe una función, fin o bien que realizar, y en las implicaciones epistemológicas y políticas que se siguen de esta concepción. A lo largo de las páginas dedicadas a la *República* hemos venido comprobando que la consideración de la función específica lo determina y lo decide *todo* en esta obra. Y, en los dos capítulos que restan, tendremos ocasión de constatar que esta concepción forma parte esencial de otros dos diálogos imprescindibles para comprender la dialéctica del Bien, la pareja formada por el *Filebo* y el *Timeo*.

Pero ahora hemos de centrarnos en los libros centrales de la *República* y llevar a cabo los dos cometidos señalados. Por un lado, explicar *qué ha de ser el Bien y de qué modo concreto ha de entenderse para que pueda realizar la cuádruple función que allí se le reconoce*. Y, de otro, «desmenuzar», por así decirlo, su naturaleza en cada una de las cuatro dimensiones que Platón describe y verificar una por una si efectivamente las cumple.

3.6.4.4.2. *Significado del Bien*

Veamos lo primero. Aunque la respuesta frontal a la pregunta de Sócrates «¿qué es?» no aparezca expresamente enunciada en los libros centrales de la *República*, sí late y circula por diversos lugares de los *Diálogos*; y lo hace a un ritmo mayor en aquellos pasajes de la *República* en los que Platón explica qué es lo que hace el Bien. La solución que cabe deducir de esos pasajes y de los *Diálogos* tomados en su conjunto no puede ser más que una: Platón concibe el Bien como *el principio del orden del universo, de la sociedad y del hombre*. Y esto quiere decir a su vez que Platón concibe el Bien, ante todo, como *el principio unificador de toda realidad y la unidad como el fin universal*.

En el pensamiento del filósofo griego la noción de orden es sinónima de las nociones de unidad orgánica y de finalidad.²⁴⁴ Ya al principio de este trabajo, al estudiar el

²⁴³ R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*, pp. 218 ss.

²⁴⁴ Recordemos que «orden» es la traducción tanto de τάξις como de κόσμος. Hemos distinguido los diferentes usos de ambos conceptos en el capítulo dedicado al *Gorgias* (p. 24, n. 62).

Gorgias, aprendimos que las reflexiones sobre el arte presentes en este diálogo hacían presentir algo valioso para una investigación dedicada a este tema y era que «el Bien» en Platón sería siempre principio unificador y fin perfecto, aunque posteriormente el término pudiera ser enriquecido con nuevas y distintas acepciones. Por el camino hemos ido aprendiendo que, en *cualquiera* de los pasajes de la *República* y de las *Leyes* en los que Platón usa el término, «ordenar» transmite siempre el pensamiento de *unificar los elementos dispares de un conjunto y conservar ese estado*. Y que en ellos «armonizar» no es sólo «armonizar», sino también realizar *la mejor de las acciones concebibles*. El *Filebo* y el *Timeo* muestran con rotundidad, lo veremos, que se trata una vez más de la misma significación y de la misma nota esencial de bondad.

El orden racional en el que piensa Platón es el mismo en las almas individuales, en las ciudades y en el universo en general. Es la idea, como venimos comentando, de una cooperación armoniosa entre las distintas partes o funciones de los seres, con vistas al gobierno de la voz de la inteligencia sobre el grito animal, sobre el desenfreno y la anarquía de los instintos de unos contra los de los otros, sobre la agitación caótica de la materia febril. En cuanto al orden de la naturaleza se refiere, la perspectiva del filósofo griego es optimista. Su postulado es que el universo, siendo obra de la Razón, es todo lo ordenado que puede ser o todo lo bueno que la caótica e indómita materia originaria permite. Dos son, según el *Timeo*, los rasgos que probarían la esencial racionalidad o bondad del universo físico, a saber, la autosuficiencia y la completud del mundo natural. Ahora bien, en el terreno específico de la vida humana las cosas son muy distintas y, el diagnóstico de Platón, condenatorio y de un hondo pesimismo. Y es que en este terreno las dosis de irracionalidad, de prevalencia de las pulsiones más negativas y degradantes del ser humano, son espantosamente altas y vergonzosas. La función del filósofo, del hombre «inflamado por el fuego» (*Ep.* VII 340b) del principio que gobierna el orden del universo, es hacer todo lo que pueda para corregir ese desequilibrio, esa falta de razón del mundo humano, por medio de la aplicación del tipo de medidas educativas y económicas estudiadas, de tal forma que la vida de las personas y de los países se transformen en conjuntos orgánicos gobernados por el principio unificador de la justicia y puedan así alcanzar la felicidad o plena realización de sus capacidades racionales. Recuérdese que hemos visto que *todas* las propuestas morales y legales de Platón se proponen por objetivo crear y conservar la unidad racional de la sociedad y del alma individual.

3.6.4.4.3. *Análisis de la cuádruple función causal del Bien*

3.6.4.4.3.1. *Función ética del Bien*

Comenzaremos la disección del Bien por su función normativa y teleológica como *fin* y *sentido de toda vida humana individual*. Cuando Platón usa el término en esta acepción, «el Bien» es sinónimo de la felicidad personal.

Como en el *Gorgias* y en otros lugares de su obra, en la *República* Platón sostiene la tesis de un deseo universal hacia el Bien. «Todos», afirma Sócrates, «desean las cosas buenas».²⁴⁵ Pero, como ya sucedía en aquel otro diálogo, la intención última del filósofo no es afirmar que el Bien es (por definición) lo que todos desean, sino defender que la vida humana tiene, como parte del orden inteligible del universo que es, un sentido y que hay un único Bien objetivo y absoluto que todo hombre debe esforzarse por alcanzar.

En el libro sexto descarta al respecto rápidamente que el τέλος de la vida humana se pueda identificar con el placer (ἡδονή) o con el conocimiento (φρόνησις). Para ello señala de pasada un punto flojo de ambos extremos. Los defensores de la idea de que el fin de la vida humana consiste en la búsqueda del conocimiento incurren en un círculo vicioso: cuando se les exhorta a que definan de qué clase de conocimiento se trata, «se ven obligados a decir que el del bien».²⁴⁶ Por lo que se refiere a la primera posición, más popular, fallaría en cuanto está obligada a admitir que hay placeres malos, como tuvo que reconocer incluso un Calicles frente a la refutación de Sócrates.²⁴⁷

²⁴⁵ *Resp.* 438 a. «No es otra cosa que el Bien lo que aman los hombres» (*Symp.* 205 e–206 a).

²⁴⁶ *Resp.* 505 b. En relación con la actitud de «los más refinados» (*ibid.*) podemos insertar aquí una consideración de las *Leyes* que es, por otra parte, característica en Platón del modo de entender la actividad filosófica. El conocimiento divorciado de la bondad, que de eso se trata en este pasaje de la *República*, quizá pueda ser valorado como sutilidad (λογιστική), ingeniosidad (κομψεία) o rapidez de ingenio (τάχος τῆς ψυχῆς), pero nada tiene que ver con la sabiduría (σοφία) (*Leg.* 689 c–d); y eso porque ese conocimiento carece de seriedad, de esa inclinación que empuja al verdadero pensador a ponerse al servicio de la resolución de los problemas realmente importantes del hombre.

²⁴⁷ En relación con este otro posicionamiento se puede agregar que en el libro sexto de la *República* Platón da a entender que el hedonismo es a sus ojos algo así como «una impiedad»; o eso al menos es lo que parece cuando hace que Sócrates exija a su interlocutor un refrenamiento de sus palabras y un silencio respetuoso (εὐφῆμει) como respuesta a la pregunta, hecha en broma, de si tiene intenciones de identificar el Bien supremo con el placer (*Resp.* 509 a). «Εὐφῆμει es palabra religiosa: viene a ser algo así como “no turbes el silencio místico con palabras vulgares o procaces”», aclaran J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ-GALIANO (PLATÓN, *República*, vol. II, p. 217, n. 1). Platón utiliza esta misma expresión en *Symp.* 201 e, *Gorg.* 469 a, *Leg.* 907 a y *Resp.* 329 c. Puede verse también el posible juego de palabras con Eufemo en *Phaedr.* 244 a y la declaración de Sócrates en *Phaedr.* 115 e sobre el daño que produce el no hablar con propiedad. Por otra parte, en las *Leyes* se dice que el sostener la creencia popular de que «lo bueno de la música está en su fuerza para producir placer en las almas» (655 c–d) «es de todo punto

En todo caso, el evocar al principio de la exposición del Bien dos voces del debate acerca de lo que hay que valorar en la vida por encima de todo y el «extravío» (πλάνης) (*Resp.* 505c) en el que incurren es de utilidad para mostrar que estamos ante un asunto sobre el que «hay muchas y grandes dudas».²⁴⁸ La conclusión que se puede sacar de este primer razonamiento es que, pese a que todos los hombres persiguen lo mismo, no están de acuerdo sobre su contenido o definición. Pero hay otra cosa, seguimos adelante en la marcha del texto, que resulta manifiesta también y es —dicha con las propias palabras de Sócrates— «que, mientras con respecto a lo justo y lo bello hay muchos que, optando por la apariencia, prefieren hacer y tener lo que lo parezca, aunque no lo sea, en cambio, con respecto a lo bueno, a nadie le basta con poseer lo que parezca serlo, sino que buscan todos la realidad, desdeñando en ese caso la apariencia» (505d).

«Pues bien, esto que persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma, que, aun presintiendo que ello es algo, no puede, en su perplejidad, darse suficiente cuenta de lo que es ni guiarse por un criterio tan seguro como en lo relativo a otras cosas, por lo cual pierde también las ventajas que pudiera haber obtenido de ellas...» (505d–e), no puede ser otra cosa que ese «bien tanpreciado y grande» (505e–506a) que los hombres llamamos felicidad. Podemos apoyar en los dos siguientes textos nuestra sugerencia de que para Platón el Bien supremo o aquello que se quiere en la vida por encima de todo es la felicidad. El primero pertenece al *Eutidemo* y en él se presenta la felicidad como *el fin universal*:

¿No deseamos acaso todos nosotros, hombres, ser dichosos? ... Es sin duda cosa de locos plantearse siquiera semejante cuestión. ¿Quién no quiere ser dichoso?²⁴⁹

La otra base textual está en la dialéctica de ascensión a la Belleza absoluta del *Banquete*. En este diálogo, en efecto, la felicidad se presenta, por boca de la sabia maestra de Sócrates, como *el fin autosuficiente y perfecto de la vida*:

Veamos, Sócrates, el amante de las cosas buenas, las desea: ¿qué desea? —Que lleguen a ser tuyas. ... —¿Y qué le sucederá a aquel que adquiera las cosas buenas? —... Será feliz.

intolerable e impío» (655d). (Como se sabe, para Platón el fin de la música está en lo que entiende por amor de la Belleza.)

²⁴⁸ *Resp.* 505d. Platón hace referencia a las discrepancias e incertidumbre que despierta la naturaleza de lo bueno también en *Phaedr.* 263a. Con el correr del tiempo, Platón dedicaría un estudio completo al debate de la Atenas ilustrada de su tiempo, que sin duda preocupaba en el interior de la Academia, sobre si el fin de la vida humana es el placer o el conocimiento.

²⁴⁹ ἄρα γε πάντες ἄνθρωποι βουλόμεθα εὖ πράττειν; ... ἀνόητον ... δήπου καὶ τὸ ἐρωτᾶν τὰ τοιαῦτα· τίς γὰρ οὐ βούλεται ἀνθρώπων εὖ πράττειν; (*Euthyd.* 278e).

—En efecto, ... por la posesión de las cosas buenas los felices son felices, y ya no se necesita agregar esta pregunta: ¿para qué quiere ser feliz el que quiere serlo?, sino que parece que la respuesta tiene aquí su fin. (204e–205a.)

Reparemos en que la lógica que late aquí es la misma, como señalara oportunamente P. Shorey, que la que lo hace en la reivindicación de un viraje de la investigación física de la época hacia caminos finalistas hecha en el *Fedón*.²⁵⁰ Sócrates se sentiría plenamente satisfecho, se oía de su boca, únicamente con una explicación que le demostrara que el esquema general del mundo físico fue organizado de la mejor manera que podía serlo y no al azar; que le demostrara que, lejos de ser un accidente o un capricho, debía ser tal y como es. Sólo en ese caso sentiría él que no es necesario seguir pidiendo ulteriores razones sobre el por qué de la forma en la que está constituido. Ahora bien, el Bien es *punto de satisfacción y reposo final del deseo racional y de la inteligencia* no sólo en el terreno ético y en el epistemológico, sino asimismo en el campo político, al no haber ningún principio por encima del Bien común, como ya hemos tenido ocasión de aprender a estas alturas del análisis de la *República*, y también lo es en el campo ontológico. En efecto, para Platón este último está sostenido por un Bien último que no tiene por qué ni para qué, ya que su esencia, su eterna y perfecta felicidad posibilitada por su autosuficiencia absoluta y su generosidad sin sombras, es la justificación misma de su existencia.

Agreguemos finalmente que los primeros momentos de este aspecto de la biografía del Bien se encuentran ya en un diálogo de juventud tan importante como es el *Lisis*. En este diálogo ve la luz por vez primera la necesidad metodológica de alcanzar un primer principio que sea verdaderamente *principium*, más allá del cual no sea necesario remontarse indefinidamente. «Un principio» (*Lys.* 219c), decía Sócrates,

que no tendrá que remontarse a otra amistad, sino que vendrá a ser aquello que es lo primero amado, y por causa de lo cual decimos que todas las otras cosas son amadas.²⁵¹

Esta misma necesidad hace exclamar a Sócrates que «todas las cosas de las que decimos que somos amigos por causa de otras, nos engañan, como si fueran simulacros de ellas; pero donde está ese primer principio, allí está lo verdaderamente querido»

²⁵⁰ P. SHOREY, «The Idea of Good in Plato's *Republic*: a Study in the Logic of Speculative Ethics», en *Studies in Classical Philology*, I (1895), p. 231.

²⁵¹ τινα ἀρχήν, ἣ οὐδέτ' ἐπανοίσει ἐπ' ἄλλο φίλον, ἀλλ' ἤξει ἐπ' ἐκεῖνο ὃ ἐστὶν πρῶτον φίλον, οὗ ἕνεκα καὶ τὰ ἄλλα φαμὲν πάντα φίλα εἶναι (*Lys.* 219c–d).

(219d). Vemos, pues, que se apunta aquí la tesis socrática, que es central en las reflexiones éticas y políticas de la *República*, según la cual los distintos medios o instrumentos se vuelven cosas de valor únicamente si están referidos a un fin último, el Bien o la felicidad humana particular y general.

Tras este paréntesis, retomemos el hilo conductor que llevábamos. Hemos dicho que el ser humano realiza su fin viviendo feliz y que para Platón la felicidad no se identifica ni con la búsqueda del placer ni con la búsqueda del conocimiento a secas. Pues bien, digamos ahora que a ojos del filósofo el Bien objetivo, universal y perfectamente satisfactorio coincide necesariamente, como se pudo demostrar en los análisis precedentes, con el ejercicio de las cuatro virtudes cardinales tal y como han sido definidas en la *República*. En esta filosofía el sentimiento de felicidad se identifica con *el estado de autosuficiencia, serenidad y libertad interior* que sólo el bello orden de la virtud total puede traer consigo de forma tan constante y completa como cabe tratándose de vidas humanas.²⁵² Además, el filósofo ateniense habla de una felicidad suprema, abierta al horizonte sólo de los poquísimos filósofos que rocen la perfección en el ejercicio de la vida virtuosa, que reside en el gozo que procura la práctica de la dialéctica y el ejercicio de la contemplación del Bien, esto es, el ejercicio de búsqueda del principio del orden del universo. Pero esto último se verá mejor cuando más abajo analicemos el valor metafísico de la palabra.

Ahora nos concentraremos, para acabar este punto, en el sentido en el que el Bien, entendido como *la felicidad personal que procura la virtud*, actúa como *regla de vida* en la ética de Platón. Lo que el filósofo quiere decir con este aspecto de la función práctica del Bien es lo siguiente. El vivir bien es, tal y como enseñaba Sócrates, cuestión de instrucción e inteligencia, no de dejarse llevar al azar.²⁵³ Y el arte de vivir debe tener su mira en *cierto blanco que actúe como norma regulativa con la que uno se gobierne a sí mismo en todo lo que haga en la vida*, tanto en las relaciones consigo mismo como en las relaciones con los demás. Este blanco no es sino, lo repetiremos una vez más, *el esfuerzo por unificar el alma y preservar la unidad del alma* o estado de armonía

²⁵² Como se sabe, «autosuficiencia» es en griego ἀὐτάρκεια. «Serenidad» traduce ἡσυχία, a lo cual se podrían añadir los conceptos de εὐμένεια, «buen temple», y θάρσῆσις, «confianza», «seguridad». Sobre la libertad interior pueden consultarse, quedándonos meramente en el marco de la *República*, *Resp.* 381 a, 604 b–d, 588 e–589 b y 571 d–572 b.

²⁵³ Anotamos un pormenor sacado del *Banquete*: hasta que conoció a Sócrates, Apolodoro «vagaba al azar de un lado para otro y, en la creencia de que hacía algo importante, era más digno de lástima que cualquier otro» (173 a).

interna en el que se ha superado el enfrentamiento de las distintas actividades anímicas gracias a que cada una hace lo suyo y nada más. Esta cooperación solidaria hace posible que la inteligencia lleve las riendas de nuestra vida, hasta donde lo permite todo aquello que no depende de uno, o lo que es lo mismo, que impere la facultad que mira por el Bien del alma en su conjunto, así como un sentimiento de paz e impassibilidad en el alma.

Ésta es una de las razones de que la Idea del Bien esté, en tanto que principio unificador de las acciones humanas y de las distintas virtudes éticas, por encima de las virtudes. En la medida en la que el Bien se tenga presente en las actividades y relaciones de la vida, actuará, de un lado, como una especie de principio de protección del buen orden anímico, orden que produce la mayor vitalidad y felicidad posible, y, de otro, como la causa de todo bien, como la Idea que hace que las cosas y las relaciones nos sean buenas, esto es, útiles y provechosas.

Hay al menos tres lugares de la *República* que parecen apuntar a que el Bien, en su función ética, debe ser entendido en el sentido relatado. Uno de ellos es el pasaje, que ya hemos visto, en el que Platón define la justicia y afirma que el hombre que ha logrado hacerse de muchos uno actúa de acuerdo con ello en *todo* lo que hace y «juzga y denomina justa y bella a la acción que conserve y corrobore ese estado» (443e). Otro es aquel en el que asevera que los hombres «ineducados y apartados de la verdad» (519b) no «son jamás aptos para gobernar una ciudad» (519c), «porque no tienen en la vida ningún objetivo particular (σκοπὸν ἐν τῷ βίῳ) apuntando al cual deberían obrar en *todo* cuanto hiciesen durante su vida pública y privada» (*ibid.*). Y el tercero es un pasaje, perteneciente al contexto del mito de Er, del que se desprende que el arte de vivir consiste en saber calcular la medida en la que las cosas contribuyen o perjudican a la preservación de la unidad del alma. Lo citamos por extenso:

Allí [en la elección del modelo de vida], según parece, estaba, querido Glaucón, todo el peligro para el hombre; y por esto hay que atender sumamente a que cada uno de nosotros, aun descuidando las otras enseñanzas, busque y aprenda ésta y vea si es capaz de informarse y averiguar por algún lado quién le dará el poder y la ciencia de distinguir la vida provechosa y la miserable y de elegir siempre y en todas partes la mejor posible. Y para ello ha de calcular la relación que todas las cosas dichas, ya combinadas entre sí, ya cada cual por sí misma, tienen con la virtud en la vida; ha de saber el bien o el mal que ha de producir la hermosura unida a la pobreza y unida a la riqueza y a tal o cual disposición del alma, y asimismo el que traerán, combinándose entre sí, el buen o el mal nacimiento, la

condición privada o los mandos, la robustez o la debilidad, la facilidad o la torpeza en aprender y todas las cosas semejantes, existentes por naturaleza en el alma o adquiridas por ésta. De modo que, cotejándolas en su mente todas ellas, se hallará capaz de hacer la elección si delimita la bondad o la maldad de la vida de conformidad con la naturaleza del alma y si, llamando mejor a la que la lleva a ser más justa y peor a la que la lleva a ser más injusta, deja a un lado todo lo demás: hemos visto, en efecto, que tal es la mejor elección para el hombre, así en vida como después de la muerte. Y al ir al Hades hay que llevar esta opinión firme como el acero, para no dejarse allí impresionar por las riquezas y males semejantes y para no caer en tiranías y demás prácticas de este estilo, con lo que se realizan muchos e insanables daños y se sufren mayores; antes bien, hay que saber elegir siempre una vida media entre los extremos y evitar en lo posible los excesos en uno y otro sentido, tanto en esta vida como en la ulterior, porque así es como llega el hombre a mayor felicidad. (618b–619b.)

3.6.4.4.3.2. *Función política del Bien*

Prosigamos el análisis del Bien por su función normativa y teleológica ahora como *fin y sentido de toda vida humana colectiva*. Cuando el filósofo usa la palabra con este sentido, «el Bien» designa la felicidad general.²⁵⁴

Entre los requisitos obligatorios que establece la *República* como criterios para la designación del filósofo gobernante se encuentra, como hemos aseverado en diversas ocasiones, «aquel saber que, siendo el más sublime, es el que mejor le cuadra».²⁵⁵ «Las cosas justas y hermosas de las que no se sabe en qué respecto son buenas», dice Sócrates, «no tendrán un guardián que valga gran cosa en aquel que ignore este extremo; y auguro que nadie las conocerá suficientemente mientras no lo sepa».²⁵⁶ Es «labor de los

²⁵⁴ Como en el apartado dedicado a la función ética del Bien, en este otro trataremos el asunto con brevedad, al haber quedado, según creemos, suficientemente evidenciada a lo largo del examen dedicado a la filosofía política de Platón cuál es la función práctica que cumple este segundo aspecto del Bien.

²⁵⁵ *Resp.* 504d. Recordemos brevemente los otros requisitos necesarios para la selección y designación de los gobernantes. Uno de ellos es el respeto por el principio del amor a la ciudad, esto es, que los filósofos elegibles hayan hecho siempre lo más útil para la república y no lo más ventajoso para sí mismos. Esto incluye, entre otras cosas, haber estado dispuesto a morir por la ciudad y haberse mostrado «incorruptible y decente en todas las situaciones, buen guardián de sí mismo y de la música que ha aprendido» (413e). Con el fin de poder comprobar de forma continuada si ha sido así o no, los educandos habrán de ser vigilados durante todas las edades de su vida y sometidos a diversos «trabajos, dolores y pruebas» (413d) con los que pueda verificarse si desertan o no de dicho principio y proceder en consecuencia. Además de estos requisitos, está todo lo que se exige del carácter y la naturaleza del filósofo ideal (reunir las cualidades opuestas necesarias en un guardián, todas las excelencias que Platón atribuye a la naturaleza filosófica y el ser capaz de soportar los estudios matemáticos y dialécticos hasta su cima). La suma de todo ello se considera condición previa y necesaria para poder llegar a contemplar el Bien. El desarrollo del tema puede consultarse en *Resp.* 412b–414a, 484b–c y 502e ss. La cuestión particular de las excelencias propias de la naturaleza filosófica, que veremos más adelante, puede verse en *Resp.* 474b ss.

²⁵⁶ *Resp.* 506a. Estas «cosas justas y hermosas» no son sólo las virtudes, sino también la educación, la economía y, en general, todas las cosas importantes.

fundadores», afirma tras haber narrado la alegoría de la caverna, «el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al saber del cual decíamos antes que era el más excelso, y vean el Bien y verifiquen la ascensión aquella; y, una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido» (519c–d). Esto es, «que se queden allí ... y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan» (519 d). En efecto, el paso final de todo el programa educativo ideado es el de conducir y obligar a los filósofos cincuentenarios que «hayan sobrevivido y descollado siempre y por todos conceptos en la práctica y en el estudio» (540 a)

a que, elevando el ojo de su alma, miren de frente a lo que proporciona luz a todos; y cuando hayan visto el Bien en sí se servirán de él como modelo durante el resto de su vida, en que gobernarán (κοσμεῖν), cada cual en su día, tanto a la ciudad y a los particulares como a sí mismos; pues, aunque dediquen la mayor parte del tiempo a la filosofía, tendrán que cargar, cuando les llegue su vez, con el peso de los asuntos políticos y gobernar uno tras otro por el Bien de la ciudad y teniendo esta tarea no tanto por honrosa como por ineludible. (540 a–b.)

Si los filósofos que lleguen finalmente a conocer el Bien representan la mejor y más perfecta obra de arte de la educación y la naturaleza, el más alto grado de bondad o racionalidad y felicidad, las ciudades dirigidas por ellos representarían el grado más alto posible de perfección y rectitud políticas.²⁵⁷

Pero ¿qué se supone que ven o entienden exactamente los filósofos más perfectos de la *República* y los guardianes sabios del Consejo supremo de las *Leyes* cuando dirigen sus ojos hacia el Bien o hacia «aquello por medio de lo cual se rige mejor el Estado» (521 b)? A la vista de lo que ha demostrado el estudio de los textos políticos de Platón, la respuesta más plausible parece la de que lo que ven es *la idea de la unidad orgánica de la ciudad*. El saber de este ideal de convivencia justa, cooperativa y solidaria entre las clases funcionales y entre los individuos en aras del Bien común, y la capacidad dialéctica para deducir de él y argumentar las medidas comunistas concretas, tanto de corte económico como educativo, que sean necesarias para ponerlo en práctica en cada caso, es lo que legitima el gobierno político de los filósofos tanto en la *República* como en las

²⁵⁷ Resp. 501d y 506a–b.

Leyes, cuyo Consejo nocturno tiene que haber recibido el mismo tipo de formación exigida en aquélla.²⁵⁸

Hemos visto también que esta tarea dialéctica de articular políticamente la ciudad y preservar su unidad de generación en generación constituye para Platón la única forma legítima de gobierno político.²⁵⁹ Y que la razón que ofrece es que sólo ella puede producir y garantizar la felicidad de toda la sociedad y no sólo de una clase particular de personas. En la perspectiva de Platón esto último significa que forma parte esencial de la labor política el hacer que las clases, entre las que forzosamente existen tensiones «desgarradoras», como dice él, y luchas de intereses, pierdan todas las superfluidades materiales y algunas libertades. Y las oligarquías, que son clases inorgánicas, enfermizas y sediciosas por muchas razones, tienen que ser combatidas hasta ser derrotadas. En la curación de esta enfermedad no hay paños calientes que valgan. Y todos los ciudadanos —y más que nadie los militares y los filósofos gobernantes, por lo delicada que es su función y por lo fácil que es convertirse de perro en lobo—, tienen que estar *obligados*, ya desde niños, a llevar una vida sobria y sencilla. Una vida sobria *no* es una vida pobre, sino una vida media en la que se tiene lo estrictamente necesario para vivir dignamente. No hay otro modo, piensa Platón, de hacer que prevalezcan la igualdad, la paz y el bienestar común sobre los intereses privados de los de arriba y de los de abajo. A esas furiosas pulsiones egoístas debe ponérseles freno y aplacárselas por medio de los únicos remedios de los que disponen los hombres: la educación, la política económica intervencionista, confiscatoria, redistributiva y retributiva acordes con los principios comunistas generales que hemos visto, y el establecimiento de una igualdad y comunidad de derechos para todos los ciudadanos. De no hacerse así, la sentencia admonitoria de Platón es que los países están condenados a despedazarse y devorarse a sí mismos y a los demás incesantemente, cuando deberían ser partes orgánicas de un κόσμος, de un orden cooperativo universal.

Para concluir, una palabra sobre el principio de especialización funcional como principio directivo último de la política. Como sabemos, Platón tiene una concepción orga-

²⁵⁸ *Leg.* 968 a–b. Las páginas finales de las *Leyes* son el eco inconfundible de las tesis sobre el Bien y la dialéctica de los libros centrales de la *República*.

²⁵⁹ En las páginas finales de las *Leyes* (desde 960 b en adelante) Platón hace hincapié en que ninguna obra política está completa hasta que no se ha encontrado el modo de preservar y hacer irreversible el orden de la justicia, hasta que no se le ha echado «un ancla» (961 c) a la nave del Estado bien gobernado. No se olvidará al respecto tampoco *Leg.* 950 d ss., lugar en el que se plantea el tema de los viajes de exploración a otros países como un instrumento útil para la perduración del propio orden político.

nicista y teleológica de la sociedad y de la cultura. Éstas son concebidas como organismos en los que todo tiene una función específica que realizar. Cuanto mejor cumplan las partes su respectiva actividad, más llenas de vida estarán, esto es, más serán lo que naturalmente son capaces de ser, más felices y más útiles al fin del todo. En este sentido, el saber del Bien, en su vertiente política, consiste en saber asignarle a todo su lugar adecuado en el tejido social y político, en ese saber gracias al cual, «dando a cada parte lo que le es propio, hacemos hermoso el conjunto» (420d). Reiteraremos que para Platón la autoridad del mismo deriva del poder dialéctico del filósofo para justificar por qué y cómo lo mejor es que se cree y se cuide determinada organización y ordenación de las funciones necesarias para una convivencia civilizada perfecta y autosuficiente. El dialéctico ideal tiene lo único que puede legitimar el ejercicio del gobierno político: la excelencia intelectual y moral; el *mérito* de saber demostrar por medio de *razones* el fin o utilidad buscada con cada una de las funciones civiles, la articulación de todas ellas y su supeditación al Bien, unidad o felicidad del todo; y la valía, tan indispensable como lo anterior, «no sólo de interpretarlo oralmente, sino también de acomodarse a ello en sus actos» (*Leg.* 966b), la de no venderse a sí mismo ni a sus ideales y la de llevar una vida buena en el resto de sentidos que recibe el adjetivo en la *República* y en las *Leyes*.²⁶⁰ Para Platón este saber político depende, de una forma que no es fácil de comprender, del saber del principio supremo del orden cósmico a cuya búsqueda y contemplación deben los filósofos consagrar la mayor parte de sus esfuerzos. En las dos siguientes secciones trataremos de hacernos una idea clara de la significación del Bien en este último sentido. La clave está, una vez más, en la noción de unidad.

3.6.4.4.3.3. *Función epistemológica del Bien*

3.6.4.4.3.3.1. *Introducción*

Siguiendo el propio orden de la exposición del Bien en la *República*, aislaremos pri-

²⁶⁰ «Pues, a fe mía, ... que no me oirás» —se queja Hipias, a quien Sócrates le ha pedido que enuncie qué es lo justo—, «hasta que hayas declarado tú lo que tú estimas que es lo justo. Que ya está bien de que te estés riendo siempre de los demás, preguntándoles a todos y examinándolos, y tú sin querer nunca darle a nadie razón ni cuenta ni declarar tu opinión sobre cosa alguna. Pero» —responde Sócrates— «¿cómo, Hipias? ... ¿No te has percatado de que yo no paro un momento de manifestar lo que me parece que sea justo? Y ¿cómo es, en fin —le dijo—, ese razonamiento o discurso tuyo? ¿Y, si no es con razones ni palabras —contestó—, sino con obras y hechos como lo manifiesto? ¿O no te parece a ti que las obras sean testimonio más digno de fe que las palabras? Mucho más, a fe —le respondió—: pues, mientras muchos son los que, diciendo lo que es justo, hacen lo que es injusto, obrando en cambio con justicia nadie podría ser injusto» (JENOFONTE *Mem.* IV 4, 9–10).

mero su rama epistemológica.²⁶¹ Se trata en este caso de la concepción según la cual la Idea del Bien es también *el principio productor, directivo y fundamentador del saber del alma y de la verdad de la cosa conocida*.

Tres son las principales preguntas que, de la mano de Platón, hemos de hacernos en un marco como este. Dos de ellas son: ¿cuál es el origen del saber y de la verdad? ¿Y en qué relación de dependencia exactamente se encuentran el saber y la verdad con respecto a su causa originaria? A ellas se responde por medio de la comparación del Bien con el sol. La tercera cuestión tiene que ver con la relación de la filosofía con las ciencias. Platón sostiene que el saber filosófico —el método y el saber dialécticos— es superior al conocimiento matemático en varios sentidos. Uno de estos sentidos sería el siguiente. Si las ciencias ofrecen explicaciones múltiples y parciales de la realidad, la filosofía aspiraría, en cambio, a ofrecer una explicación última, suficiente y completa de la realidad. No hay saber que se pueda considerar realmente satisfactorio —este es el sentir de la parte central de la *República*— hasta que no se alcance *el ideal de una explicación unitaria, radical y total de la realidad*. ¿Cuál sería el principio absoluto buscado por la filosofía al que se reducirían las causas de las que se ocupan las ciencias? A esta preocupación responde el símil de la línea del ser y del conocimiento.

En nuestra reconstrucción de estos aspectos de la especulación platónica procederemos en dos pasos: primero nos limitaremos a reproducir las palabras del filósofo y luego trataremos de interpretar su sentido.

3.6.4.4.3.3.2. *El poder iluminador del sol*

3.6.4.4.3.3.2.1. *Exposición y comentario de la primera parte del símil del sol*

La facultad de ver y ser visto —comienza Sócrates— necesita de *un tercer elemento* para poder funcionar, «porque aunque, habiendo vista en los ojos, quiera su poseedor usar de ella, y aunque esté presente el color en las cosas, sabes muy bien que si no se añade la tercera especie particularmente constituida para este mismo objeto, ni la vista verá nada ni los colores serán visibles» (*Resp.* 507d–e). Este tercer factor, la luz,

²⁶¹ Somos bien conscientes de que se trata de una separación artificiosa, al igual que lo son las otras tres, ya que tratamos siempre, no lo olvidemos, de un único principio o actividad que produce sus efectos en diferentes esferas de la realidad. Pero preferimos con todo desglosar las distintas funciones del Bien en cuatro apartados distintos en aras de la claridad y de las exigencias hermenéuticas que asumimos en su momento.

actúa como «*el lazo de unión* entre el sentido de la vista y la facultad de ser visto» (507e–508a).

Pero lo que interesa ahora es ir al origen de la luz: «¿Y a cuál de los dioses del cielo», pregunta Sócrates, «puedes indicar como dueño (κύριος) de estas cosas y *productor* de la luz (ὄς ... τὸ φῶς ... ποιεῖ), por medio de la cual vemos nosotros y son vistos los objetos con la mayor perfección posible?» (508a). Se trata, naturalmente, del sol.²⁶²

Ahora bien, ¿en qué relación se encuentra la vista con respecto al sol? «No es sol», afirma Sócrates, «la vista en sí, ni tampoco el órgano en que se produce, al cual llamamos ojo. ... Pero éste es, por lo menos, el más parecido al sol, creo yo, de entre los órganos de los sentidos. ... Y el poder que tiene, ¿no lo posee como algo dispensado por el sol en forma de una especie de emanación (ἐπίρρυτον)?» (508a–b). Sigamos exponiendo, con algo más de detalle, *los efectos de la acción causal* del sol. «¿Mas no es así» —pregunta Sócrates— «que el sol no es visión, sino que, siendo causante (αἴτιος) de ésta, es percibido por ella misma? ... Pues bien, he aquí» (508b) —continúa—

lo que puedes decir que yo designaba como hijo del Bien, engendrado por éste a su semejanza como algo que, en la región visible, se comporta, con respecto a la visión y a lo visto, del mismo modo que aquél en la región inteligible con respecto a la inteligencia y a lo aprehendido por ella. ... ¿No sabes, ... con respecto a los ojos, que, cuando no se les dirige a aquello sobre cuyos colores se extiende la luz del sol, sino a lo que alcanzan las sombras nocturnas, ven con dificultad y parecen casi ciegos, como si no hubiera en ellos visión clara? ... En cambio, cuando ven perfectamente lo que el sol ilumina, se muestra, creo yo, que esa visión existe en aquellos mismos ojos. (508b–d.)

Finalmente, Sócrates pasa a aplicar estas consideraciones al objeto de la indagación. Así, explica *la actividad causal* del Bien y su alteridad y superioridad con respecto a sus efectos del modo que sigue:

Pues bien, considera del mismo modo lo siguiente con respecto al alma. Cuando ésta fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser, entonces lo comprende y conoce y demuestra tener inteligencia; pero cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o perece, entonces, como no ve bien, el alma no hace más que concebir opiniones siempre cambiantes y parece hallarse privada de toda inteligencia. ... Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del saber y la facultad de saber al que sabe, es la Idea del Bien, a la cual debes concebir como objeto del saber, pero también

²⁶² El sol es el «mayor de los dioses» (*Leg.* 821a). El carácter divino del sol se reafirma en *Leg.* 821b y 950d.

como causa del saber y de la verdad; y, así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el saber y la verdad, juzgarás rectamente si consideras esa Idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al saber y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión se parecen al sol, pero no que sean el mismo sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al Bien, pero no lo es el tener a uno cualquiera de los dos por el Bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del Bien. —¡Qué irresistible belleza —dijo— le atribuyes! Pues, siendo fuente del saber y la verdad, supera a ambos, según tú, en hermosura. No creo, pues, que lo vayas a identificar con el placer. —Ten tu lengua —dije—. ²⁶³

De manera que en esta primera vertiente del símil del sol *Platón propone la Idea del Bien como causa última de la inteligibilidad de las Ideas*. Lo hace porque concibe el Bien, según creemos, como *el principio del orden racional que rige en el mundo inteligible*. ¿En qué sentido puede querer decir que el mundo de las Ideas depende del principio supremo del Bien para ser conocido? Aunque no se trata en absoluto de una línea interpretativa exenta de dificultades, la conjetura más fiel al sentido de los textos platónicos nos parece ser la que incide en la idea de que el principio del Bien se postula como una especie de garantía del orden de las Ideas y de las cosas. Trataremos de explicarlo.

Platón concibe el mundo de las Formas eternas como *un ser vivo ordenado, orgánico y perfecto*.²⁶⁴ En la *República*, en un contexto en el que se está hablando de la libertad del verdadero filósofo frente a ciertos sentimientos sin valor, se refiere que «los objetos de su atenta contemplación son ordenados, están siempre del mismo modo, no se hacen daño ni lo reciben los unos de los otros y responden en toda su disposición a un orden

²⁶³ οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὄδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γινόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὖ νοῦν οὐκ ἔχοντι. ... τοῦτο τοίνυν τὸ τὴν ἀλήθειαν παρέχον τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δύναμιν ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν φάθι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὖσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένης μὲν διανοοῦ, οὕτω δὲ καλῶν ἀμφοτέρων ὄντων, γνώσεώς τε καὶ ἀληθείας, ἄλλο καὶ κάλλιον ἔτι τούτων ἡγούμενος αὐτὸ ὀρθῶς ἡγήσῃ· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὡσπερ ἐκεῖ φῶς τε καὶ ὄψιν ἡλιοειδῆ μὲν νομίζειν ὀρθόν, ἥλιον δ' ἡγεῖσθαι οὐκ ὀρθῶς ἔχει, οὕτω καὶ ἐνταῦθα ἀγαθοειδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφοτέρα ὀρθόν, ἀγαθὸν δὲ ἡγεῖσθαι ὀπότερον αὐτῶν οὐκ ὀρθόν, ἀλλ' ἔτι μειζρόνως τιμητέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἔξιν. ἀμήχανον κάλλος, ἔφη, λέγεις, εἰ ἐπιστήμην μὲν καὶ ἀλήθειαν παρέχει, αὐτὸ δ' ὑπὲρ ταῦτα κάλλει ἐστίν· οὐ γὰρ δήπου σύ γε ἡδονὴν αὐτὸ λέγεις, εὐφῆμει, ἦν δ' ἐγώ (*Resp.* 508 d–509 a).

²⁶⁴ Que el mundo de las Ideas es un ser vivo (ζῶον) se sostiene en *Tim.* 30 c. La misma idea se expresa en *Soph.* 248 e–249 a, pasaje ya citado con anterioridad. Para la perfección del mundo inteligible, véase *Tim.* 30 c–31 b.

racional».²⁶⁵ Es «por convivir con lo divino y ordenado (κόσμος)», se concluye, por lo que «el filósofo se hace todo lo ordenado (κόσμος) y divino que puede serlo un hombre» (500c–d).

Y la ordenada disposición de las Ideas como un sistema completo de unidades de significado inmutables, autoidénticas y perfectamente interrelacionadas es una de las condiciones que hacen posible la ἐπιστήμη. En esta dirección parece hablar una anotación de la *Carta VII*. Discurriendo sobre los elementos del conocimiento, Platón apunta allí que el saber sólo se puede producir si tanto el alma como el objeto inteligible tienen una buena constitución (εὖ πεφυκότος) (343e). Sabemos que cuando Platón habla de «buena constitución» piensa en la idea de una *unidad* de elementos o partes adecuadamente interrelacionadas para el *fin* o bien del conjunto. Pero el filósofo parece considerar asimismo que esta disposición racional presupone o depende de la acción preservadora de un principio supremo. Este principio, el Bien, parece ser concebido como una especie de poder unificador y sustentador que mantiene eternamente el orden racional entre las Formas que es imprescindible para el conocimiento. De ahí que convenga tener presente la definición del Bien ofrecida en *Resp.* 608e, según la cual, si algo hace el Bien, es precisamente preservar.

Sea de ello lo que fuere, lo cierto es que el filósofo ve una ventaja de orden práctico en abrazar un postulado de este tipo, a saber, que impulsa al filósofo a la búsqueda del saber de las Ideas, al proporcionar un motivo de confianza en el ejercicio de la dialéctica y la razón. Esta confianza se expresa en el texto citado un poco más arriba, en el que se asevera que la comprensión se produce sólo cuando el alma «fija su atención sobre un objeto iluminado por la verdad y el ser (καταλάμπει ἀλήθειά τε καὶ τὸ ὄν)» (*Resp.* 508d), no «cuando la fija en algo que está envuelto en penumbras, que nace o perece» (*ibid.*), y en el que se identifica la acción del Bien como causa primera del feliz resultado. «Ver un objeto a la luz de la verdad y el ser que irradia el Bien» significa, según creemos, ver el objeto desde el punto de vista de la esencia, esto es, desde el punto de vista del τέλος. Veremos a continuación lo que significa esta tesis.

En el libro décimo de la obra hay un texto, el pasaje 601b–602b, que puede sernos de utilidad como punto de partida. De él se desprende claramente una importante idea epistemológica general: *entender algo es saber cuál es la esencia o función del objeto y*

²⁶⁵ τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ ταῦτ' αἰεὶ ἔχοντα ὀρῶντας καὶ θεωμένους οὐτ' ἀδικοῦντα οὐτ' ἀδικούμενα ὑπ' ἀλλήλων, κόσμῳ δὲ πάντα καὶ κατὰ λόγον ἔχοντα (*Resp.* 500c).

conocer la esencia del objeto es saber servirse de él. El saber del bien y del mal de la cosa sólo puede nacer de la praxis y el uso de la cosa. Y sólo quien sabe esto —añade Platón— tiene autoridad para juzgar cómo debe ser el objeto y dar órdenes sobre cómo debe hacerse. Por lo demás, el pasaje contiene expresamente una máxima socrática, básica para nuestro tema, que no dejaremos sin citar: «La excelencia, hermosura y perfección de cada mueble o ser vivo o actividad, ¿no están en relación exclusivamente con el servicio para que nacieron o han sido hechos?»²⁶⁶

Con su tesis del poder iluminador del Bien, Platón vendría a decir que la única manera de que las cosas puedan ser bien comprendidas es la de afrontar su estudio guiándose por el principio de descubrir la función específica que están llamadas a realizar. En este sentido, el procedimiento dialéctico consistiría en contemplar el objeto como una unidad orgánica o conjunto de partes interrelacionadas y en explicar la función de cada una de las partes y la manera concreta en la que todas ellas convergen al τέλος o bien del todo. Pero este método de análisis y de síntesis habría de aplicarse de forma exhaustiva a toda la realidad en su conjunto. Y ello porque *la función de cada uno de los seres está determinada por el lugar que ocupa en el universo y este lugar depende de las relaciones con todo lo demás.* Como se decía en el *Menón*, «la naturaleza toda» está «emparentada consigo misma» (81 c–d). Y, *sólo si se llega a conocer la articulación del todo, se puede comprender plenamente la actividad de la parte.* En este sentido, el saber del Bien representaría *el ideal de un saber total del orden racional que gobierna el universo y la finalidad de cada cosa.* Si esta interpretación es correcta, parece ahora más comprensible la sugerencia de que todo lo que hay de inteligibilidad en el mundo físico proviene de las Formas y, en última instancia, de la Forma del Bien, *el principio unificador de todas las relaciones lógicas entre las esencias concebidas del mejor modo posible por un dialéctico ideal.*²⁶⁷

²⁶⁶ ἀρετή καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἐκάστου σκεύους καὶ ζῴου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρείαν ἐστίν, πρὸς ἣν ἂν ἕκαστον ἦ πεποιημένον ἢ πεφυκός; (601 d).

²⁶⁷ El principal obstáculo con el que tropieza una opción interpretativa como la que hemos presentado tiene que ver con el hecho de que en algunos de los pasajes de la *República* que hablan de la definición del Bien en sí, así como en algunos otros del *Banquete* que hablan de la captación de la Belleza en sí, Platón parece apuntar más al reconocimiento de una Forma aislada que a la visión sinóptica del orden lógico del mundo del ser y el valor en su conjunto. Se trata de una objeción muy razonable.

3.6.4.4.3.3.3. *La línea del conocimiento y del ser*

3.6.4.4.3.3.3.1. *Preámbulo*

Tras haber dejado apuntada la rama ontológica del tema del Bien (que nosotros nos hemos saltado para verla en el apartado siguiente), Platón continúa exponiendo un nuevo símil, el de la línea dividida, que amplía la división fundamental de todo el ser y el conocimiento en las especies de lo visible y lo inteligible, transmitida por el símil anterior, en una segmentación cuatripartita. El filósofo lo presenta, como advierte claramente, con un propósito bien premeditado y preciso, a saber, el de «dejar sentado que es más clara la visión del ser y de lo inteligible que proporciona la ciencia dialéctica (τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη) que la que proporcionan las llamadas artes» (*Resp.* 511 c), esto es, las artes matemáticas. El saber del ser que alcanza esa «empresa» (*ibid.*) «muy grande» (*ibid.*) que es la ciencia dialéctica es más claro que la visión que alcanzan las ciencias matemáticas básicamente por una razón: porque el método de investigación de aquélla contempla las esencias a la luz de «la parte más brillante del ser» (518 c), mientras que el de éstas no. En efecto, el método dialéctico es el único que se remonta hasta el Bien, Idea que Platón propone por medio de este símil como *principio último fundamentador de todo el saber, tanto teórico como práctico*. Para poder jugar este papel, la Forma del Bien se ha de interpretar, según creemos, como el principio del orden racional que guardan las esencias y en cierto modo también como *el conjunto unificado de todas las Ideas y sus relaciones*.

3.6.4.4.3.3.3.2. *Exposición y comentario del símil de la línea dividida*

Comencemos a verlo. Imagínese una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales, el del género visible y el del inteligible, y cada uno de éstos subdivididos siguiendo la misma proporción.²⁶⁸

Las subdivisiones en el mundo visible son las siguientes. El primer segmento es el de las imágenes (εἰκόνες). «Llamo imágenes» —especifica Platón— «ante todo a las sombras (σκιάι) y, en segundo lugar, a las apariencias (φαντάσματα) que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes» (509e–510a). Y el segundo segmento es el de los seres naturales y los artefactos. «Los

²⁶⁸ Se suele entender que son desiguales, pero en los manuscritos hay lecturas que hablan de segmentos iguales. Puede verse al respecto J. ADAM, *The Republic of Plato*, vol. II, pp. 63–64.

animales que nos rodean», dice Sócrates, «todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas» (510a).

Por su parte, las subdivisiones en el mundo inteligible no contraponen tipos de realidad: tanto la νόησις como la διάνοια versan sobre Formas. La partición está encaminada más bien a distinguir y evaluar dos actividades del alma, dos modos de investigar —el matemático y el dialéctico—, y los grados de comprensión de la realidad obtenidos con cada uno de ellos.

Pero antes de entrar a verlo en detalle, reparemos en algo general que atañe a la línea en su totalidad. Al igual que las analogías del sol y la caverna, la línea está trazada de acuerdo con lo que podríamos llamar *una ontología y una epistemología graduales*. Los cuatro segmentos de la figura representan la progresión desde lo que menos participa de ἀλήθεια y σαφήνεια hasta lo que más lo hace, desde la sombra más insustancial e insegura hasta la luz más deslumbrante y tenida por cierta. La gradación del ser habría que entenderla en el sentido de que la existencia de las cosas propias de cada segmento depende de la existencia de las cosas del segmento superior. Las sombras y figuras son imágenes de los seres vivos o de los artefactos, los seres naturales y los artificiales lo son de las Formas y las Formas, del Bien. Y todos ellos tomados en su conjunto dependen de la existencia y acción ordenadora y preservadora del Bien supremo. En conformidad con ello, los cuatro modos de operación del alma distinguidos en la línea se ordenan de forma jerárquica —desde el escalón más bajo de la imaginación (εἰκασία) hasta el más alto de la inteligencia (νόησις), pasando por el peldaño de la creencia (πίστις) y por el del pensamiento discursivo (διάνοια)—, «considerando que cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica» (511e).

Consideremos ahora todo lo que se refiere al análisis de lo inteligible. Este segmento hay que dividirlo, afirma Sócrates,

de modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes [su sección inferior] sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas [los seres vivos y artefactos], partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la segunda, partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las Ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aquello recurría.²⁶⁹

²⁶⁹ ἢ τὸ μὲν αὐτοῦ τοῖς τότε μιμηθεῖσιν ὡς εἰκόσιν χρωμένη ψυχῇ ζητεῖν ἀναγκάζεται ἐξ ὑποθέσεων, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν πορευομένη ἀλλ' ἐπὶ τελευτήν, τὸ δ' αὖ ἕτερον —τὸ ἐπ' ἀρχὴν ἀνυπόθετον— ἐξ ὑπο-

Platón ilustra lo que quiere decir con estas frases por medio de un preámbulo sobre los hábitos metodológicos practicados «en geometría y en las ciencias afines a ella» (511b) y los practicados en la dialéctica.²⁷⁰ Por lo que hace a las matemáticas, dice así:

Quienes se ocupan de geometría, aritmética y otros estudios similares, dan por supuestos los números impares y pares, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con éstas y distintas en cada caso; las adoptan como hipótesis, procediendo igual que si las conocieran, y no se creen ya en el deber de dar ninguna explicación ni a sí mismos ni a los demás con respecto a lo que consideran como evidente para todos, y de ahí es de donde parten las sucesivas y consecuentes deducciones que les llevan finalmente a aquello cuya investigación se proponían.²⁷¹

Además —continúa—,

se sirven de figuras visibles (εἶδεσι) acerca de las cuales discurren, pero no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen (ἔοικε), discurrendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos; y que así, las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes (ὡς εἰκόσιν), en su deseo de ver aquellas cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera sino por medio del pensamiento discursivo.²⁷²

«Y así» (511a) —concluye—,

de esta clase de objetos decía yo que era inteligible, pero que en su investigación se ve el alma obligada a servirse de hipótesis y, como no puede remontarse por encima de éstas, no se encamina al principio, sino que usa como imágenes aquellos mismos objetos, imitados a su vez por los de abajo, que, por comparación con éstos, son también ellos estimados y honrados como cosas palpables.²⁷³

Y por lo que hace a la dialéctica, dice así:

Sitúo en el segundo segmento de la región inteligible aquello a que alcanza por sí misma la razón valiéndose del poder dialéctico y considerando las hipótesis no como principios, sino

θέσεως ἰοῦσα καὶ ἄνευ τῶν περὶ ἐκεῖνο εἰκόνων, αὐτοῖς εἶδεσι δι' αὐτῶν τὴν μέθοδον ποιουμένη (Resp. 510 b).

²⁷⁰ ταῖς γεωμετρίας τε καὶ ταῖς ταύτης ἀδελφαῖς τέχναις (511 b).

²⁷¹ οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμοῦς καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι, ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὸ ἄρτιον καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἶδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἑκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὡς εἰδότες, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἔτι ἀξιούσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὗ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὁρμήσωσι (510 c–d).

²⁷² ζητοῦντες δὲ αὐτὰ ἐκεῖνα εἰεῖν ἃ οὐκ ἂν ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῇ διανοίᾳ (510 d–511 a).

²⁷³ τοῦτο τοίνυν νοητὸν μὲν τὸ εἶδος ἔλεγον, ὑποθέσει δ' ἀναγκαζομένην ψυχὴν χρῆσθαι περὶ τὴν ζήτησιν αὐτοῦ, οὐκ ἐπ' ἀρχὴν ἰοῦσαν, ὡς οὐ δυναμένην τῶν ὑποθέσεων ἀνωτέρω ἐκβαίνειν, εἰκόσι δὲ χρωμένην αὐτοῖς τοῖς ὑπὸ τῶν κάτω ἀπεικασθεῖσιν καὶ ἐκείνοις πρὸς ἐκεῖνα ὡς ἐναργέσι δεδοξασμένοις τε καὶ τετιμημένοις (511 a).

como verdaderas hipótesis, es decir, peldaños y trampolines que la eleven hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo; y una vez haya llegado a éste, irá pasando de una a otra de las deducciones que de él dependen hasta que, de ese modo, descienda a la conclusión sin recurrir en absoluto a nada sensible, antes bien, usando solamente de las Ideas tomadas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en las Ideas.²⁷⁴

Asistimos, pues, a la descripción de dos rasgos de la metodología de las matemáticas como son el razonamiento deductivo a partir de hipótesis que se dan por sabidas y el uso de diagramas como medio de representar las Formas inteligibles. Platón ve en estos rasgos razones para no considerar las matemáticas como auténticas ciencias. Los matemáticos ponen ciertas nociones como puntos de partida para construir sistemas hipotético-deductivos que, si bien pueden exhibir una impecable lógica descendente en sus demostraciones, fallan en lo que a su lógica ascendente se refiere, en la medida en la que fundan sus premisas en un consenso entre especialistas sin aportar razones o explicaciones de ellas. Esta limitación hace a su vez que en sus concatenaciones se vean forzados a apoyarse en imágenes sensibles.

Esta incapacidad para justificar los principios matemáticos es una consecuencia del carácter fragmentario y limitado de estos saberes. Los matemáticos estudian una parcela acotada de la realidad, unas determinadas relaciones eidéticas, dejando fuera de su alcance el estudio del resto del ser. Pero aislar unas Formas del *orden sistemático total de las Ideas* —dentro del cual aquéllas tienen su lugar y su explicación— hace que sea imposible dar cumplida razón de ellas y comprendérselas plenamente:

Al desconectar su objeto del resto de las Ideas, sus supuestos o hipótesis quedan literalmente descolgados, desconectados, con lo cual se imposibilita todo proceso ascendente a partir de ellos y, por tanto, cualquier posibilidad de «dar razón» de los mismos. De este modo queda cerrada definitivamente toda posibilidad de fundamentar sus hipótesis, de manera que solamente cabe mostrarlas a la intuición por medio de representaciones sensibles.²⁷⁵

Es por eso por lo que Platón es reacio a hablar de saber, en el sentido fuerte de la palabra —de *ἐπιστήμη* o saber universal, necesario y racionalmente fundado—, cuando no se trata de la dialéctica o método de investigación y ciencia del ser de *todas* las

²⁷⁴ τὸ ... ἕτερον ... τμήμα τοῦ νοητοῦ λέγοντά με τοῦτο οὐδ' αὐτὸς ὁ λόγος ἄπτεται τῆ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει, τὰς ὑποθέσεις ποιούμενος οὐκ ἀρχὰς ἀλλὰ τῶ ὄντι ὑποθέσεις, οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὀρμάς, ἵνα μέχρι τοῦ ἀνυποθέτου ἐπὶ τὴν τοῦ παντὸς ἀρχὴν ἴων, ἀνάμενος αὐτῆς, πάλιν αὖ ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένων, οὕτως ἐπὶ τελευτὴν καταβαίη, αἰσθητῶ παντάπασιν οὐδενὶ προσχρόμενος, ἀλλ' εἶδῃσιν αὐτοῖς δι' αὐτῶν εἰς αὐτά, καὶ τελευτᾷ εἰς εἶδη (511b–c).

²⁷⁵ T. CALVO MARTÍNEZ, «La dialéctica platónica: ¿método o saber?», en *Hypnos*, 30 (2013), p. 7.

Ideas. En este sentido, en el libro séptimo dice que, aunque por la fuerza de la costumbre viene llamando a las artes matemáticas «saberes, necesitan otro nombre más claro que el de “opinión” (δόξα), pero más oscuro que el de “ciencia” (ἐπιστήμη)» (533 d). Por lo demás, en el libro sexto había propuesto la palabra δίανοια, «porque el pensamiento discursivo es algo que está entre la simple creencia y la inteligencia».²⁷⁶

Platón es un apasionado protector del valor de las matemáticas. Más adelante veremos con calma que el filósofo defiende que las matemáticas son un bien preciosísimo para el alma por muchas razones. La principal de estas razones es que «quienes las estudian se ven obligados a contemplar los objetos por medio del pensamiento discursivo y no de los sentidos» (511 c). Esto precisamente explica su función como «asas» imprescindibles para ascender hacia el saber supremo de la dialéctica. Pero señala también, como venimos viendo, que el saber de los matemáticos tiene el defecto del que adolece en realidad cualquier saber *particular*, esto es, que, «como no investigan remontándose al principio, sino partiendo de hipótesis, por eso ... no adquieren inteligencia de esos objetos que son, empero, inteligibles cuando están en relación con un principio» (511 c–d).

El dialéctico, por el contrario, considera las hipótesis como lo que son en realidad, como proposiciones que pueden y deben ser revisadas críticamente y como «peldaños y trampolines» (511 b) que elevan, a través de principios quizá más generales y de más peso, hacia «lo no hipotético, hasta el principio de todo» (*ibid.*), expresión ésta en la que la tradición platónica y la inmensa mayoría de los estudiosos del filósofo ven una referencia implícita al Bien.²⁷⁷ Una vez alcanzado el punto de vista de la divinidad, esto es,

²⁷⁶ ὡς μεταξύ τι δόξης τε καὶ νοῦ τὴν δίανοιαν οὔσαν (511 d).

²⁷⁷ No parece, en efecto, que «lo no hipotético, ... el principio de todo», sean las Ideas. En relación con ello creemos que nada tiene que ver la suficiencia absoluta del Bien con la suficiencia relativa que transmite ἰκανόν τι en *Phaed.* 101 e. (Y que tampoco guarda relación alguna con la suficiencia de la que se habla en *Tim.* 48e–49a.) H. J. KRÄMER propuso que el uso de ἰκανῶς en *Phaed.* 107 b fuera entendido en el sentido de lo ἀνυπόθετον de la *República* (*Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 b 3–d 2*, p. 80, n. 17). Sin embargo, como arguye T. CALVO, el método propuesto en el *Fedón* se caracteriza «(a) por identificar hipótesis con principio (la hipótesis era el principio o punto de partida de la explicación en cada caso), (b) por la provisionalidad de las hipótesis, expuestas siempre a cuestionamiento, de modo que siempre quedaba abierto el recurso a una hipótesis de rango superior, y, en fin, (c) por la relatividad de la suficiencia: la hipótesis propuesta como principio explicativo se consideraba “suficiente” (τι ἰκανόν, ἰκανῶς) relativamente al acuerdo de los interlocutores (al no ser ya cuestionada por ellos) y relativamente al asunto particular en cuestión. En la *República*, por el contrario, la dialéctica lleva a superar la provisionalidad de las hipótesis (que quedan definitivamente fundamentadas a partir del Bien, en el proceso descendente) y a superar con ello la suficiencia relativa: el Bien es el fundamento absolutamente suficiente. En este contexto no tiene nada de par-

el punto de vista final o absoluto, el dialéctico emprende el camino de descenso hacia la conclusión, abarcando todas las deducciones que se siguen de él sin apoyarse tampoco en este caso en las engañosas representaciones materiales de las Formas.

No acierto a ver cómo explicar de forma clara y con algún ejemplo concreto la manera en la que se supone que los dialécticos se encaminan desde las hipótesis de las matemáticas hacia el principio supremo del Bien. Lo único que puedo hacer al respecto es recordar que esto mismo es de alguna manera lo que Platón ha venido haciendo a lo largo de la *República* en relación con las hipótesis de contenido político y ético. En ella lo hemos visto elevarse siempre a uno y el mismo principio último, el principio incondicionado de la Unidad, y deducir de él las propuestas éticas y políticas concretas que deberían adoptarse o aquellas que, por el contrario, deberían rechazarse. Y esta relación de las Ideas con el Bien es, téngase presente, lo que hacía que fueran justificables y plenamente comprensibles o injustificables y absurdas.

Si el dialéctico puede vislumbrar la luz del «principio de todo», aunque sea a través de una niebla espesa y de la duda, es porque se le ha enseñado a estar dispuesto espiritualmente y a ser capaz intelectualmente de examinar la validez de *cualquier* principio, de correlacionar los principios de las ciencias y de integrarlos en una explicación sistemática de la realidad. *Si su saber no es hipotético, es porque se trata de un saber universal*, o al menos del *proyecto* de un saber que desea aprender el conjunto de las relaciones entre las Ideas y su dependencia última del Bien.²⁷⁸ La idea principal de Platón en este sentido es que si se conociera toda la realidad, si se conocieran todas las Ideas y sus relaciones lógicas, se tendría un saber que ya no sería hipotético, en la medida en la que se estaría en condiciones de explicar la función que cumplen cada uno de los saberes particulares en el árbol del conocimiento y el uso correcto que debe hacerse de ellos.

Como el lector habrá apreciado, este punto de las enseñanzas de Platón es una nueva expresión de su pasión más profunda, de esa pasión que hemos visto manifestarse tantas veces, esto es, la de reconducir la multiplicidad, en este caso la de las Formas eternas que corresponden a toda la variedad de las cosas mundanas, a un principio o unidad que

ticular, en fin, que Platón disocie las nociones de “hipótesis” y de “principio”: el principio supremo que no es hipótesis, el principio de todo, es el Bien» («La dialéctica platónica: ¿método o saber?», p. 11, n. 5).

²⁷⁸ «La dialéctica, también en el momento en el que despliega su máxima potencia demostrativa, no es nunca un saber divino, esto es, absoluto» (E. BERTI, «L’Idea del bene in relazione alla dialettica», en G. REALE and S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, p. 316).

la haga comprensible y en la que quede superada toda división, desunión e imperfección.²⁷⁹

El sistema total del saber, en el que cada disciplina del espíritu encuentra su debido lugar y su función, estaría ordenado, según lo que podemos colegir de la *República* y del *Timeo*, en tres grandes áreas. Por un lado, la física matemática. En la física entran también, no lo olvidemos, la estereometría y la astronomía, la biología y la medicina. Por otro lado, la ciencia política, que engloba, como sabemos, la filosofía de la educación, la economía y la ética. Y, por último, las matemáticas y la dialéctica. En sentido restringido, *la dialéctica es lógica de clases, filosofía del lenguaje y ontología*, y tiene por uno de sus principales cometidos el de investigar, fundamentar y ensamblar los principios de los distintos saberes, así como el de «dar la razón de ser de todas cuantas cosas la tienen» (*Leg.* 967e–968a). Pero, en sentido estricto, *la dialéctica es el proyecto del saber enciclopédico e integrado de todos los saberes del sistema*. Cerramos con ello este punto.

3.6.4.4.3.4. Función ontológica del Bien

3.6.4.4.3.4.1. Introducción

Concluiremos con la rama ontológica del tema. Se trata en este caso de la parte de la doctrina según la cual la Idea del Bien es *el principio que gobierna y produce*, por medio de alguna oscura y enigmática operación deductiva, *el ser y la esencia de las otras Ideas*, su ser lo que son; y, a su vez, *el principio que produce y gobierna*, sirviéndose de las Ideas, *la existencia del orden del universo y de lo que existe en él*. Puede decirse que, en esta cuarta y última función, la Idea del Bien es el dios de Platón. Con la exposición de este aspecto de la doctrina el relato de los distintos sentidos que tiene el Bien alcanza su clímax.

3.6.4.4.3.4.2. El poder generativo del sol

3.6.4.4.3.4.2.1. Exposición y comentario de la segunda parte del símil del sol

En la segunda parte de la exposición de la imagen del sol Platón adscribe al Bien una

²⁷⁹ «Al igual que el individuo y el Estado, la realidad como un todo tiene que ser orgánica, unificada por el principio del orden (*kósmos*) y la armonía; o, mejor dicho, sólo porque ella es así pueden estas cualidades deseables reflejarse en la esfera humana. En esto debe haber consistido siempre la fe de Platón» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, p. 491).

causalidad eficiente. Afirma Sócrates:

Del sol dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación. ... Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas inteligibles no sólo les adviene por obra del Bien su cualidad de inteligibles, sino también se les añaden, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder.²⁸⁰

En esta segunda vertiente del símil del sol Platón propone, pues, la Idea del Bien como causa última del ser de todos los seres. A la luz del peso que tiene el principio de la función específica en la concepción del ser de esta filosofía (es la idea más importante de toda la *República*, como hemos hecho notar de forma reiterada) parece bastante posible que lo que Platón quiera decir con este viraje ontológico en su exposición sea lo siguiente. El Bien, esto es, la noción de Unidad —«principio y medida del número» (*Met.* Δ 15, 1021 a 12–13)—, hace que las Formas sean entidades buenas, es decir, entidades unitarias y perfectas o completamente adaptadas a su función específica, así como entidades que guardan entre sí el debido orden lógico. Por consiguiente, el Bien es la causa de que las Formas existan y sean lo que son (algo determinado y definido).

Pero forma parte asimismo de esta concepción del ser la idea de que el Bien a su vez construye, preserva y gobierna, a través de las Formas entendidas como fines o modelos deseables, la ordenación teleológica del mundo del cambio y los sentidos (*Resp.* 517c). En la medida en la que los seres vivos y las acciones de «este» mundo —que es una pálida copia del reino eterno de los paradigmas perfectos— se esfuerzan por conformarse con lo eterno, se hacen aptas para realizar su función específica. Ya hemos visto que la esencia de las cosas es la función específica que están llamadas a desempeñar, la actividad que ejecutan de suyo y a través de la cual se realizan en su ser. El fin que persigue esta actividad «está determinado por su lugar en el orden del mundo», pero «lo que determina su lugar en el orden del mundo es el Bien supremo, el principio de ese

²⁸⁰ τὸν ἥλιον τοῖς ὀρωμένοις οὐ μόνον οἶμαι τὴν τοῦ ὀρᾶσθαι δύναμιν παρέχειν φήσεις, ἀλλὰ καὶ τὴν γένεσιν καὶ αὐξὴν καὶ τροφήν, οὐ γένεσιν αὐτὸν ὄντα. ... καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοίνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος (*Resp.* 509b).

orden».²⁸¹ En este sentido, el ser o actividad de cada cosa y de todo está determinada y gobernada por el Bien.

Uno de los puntos más notables de la propuesta platónica es el acento que pone sobre «la pasión demiúrgica» y «la capacidad vivificadora» de la primera Forma.²⁸² Pero el problema es que el giro ontológico de esta parte de la doctrina es demasiado breve y sibilino para resultar comprensible. Platón no desarrolla la dialéctica teológica de su hipótesis en la *República*; para ello hay que esperar, como decíamos más arriba, a la doctrina ontológica del *Filebo* y al mito cosmológico del *Timeo*. El estudio pormenorizado de estos diálogos será objeto de sendos capítulos de este trabajo. Por lo que hace a este punto en la propia *República*, lo único que podemos hacer es añadir una serie de meras generalidades que no clarifican gran cosa la concepción que tiene Platón de la actividad ontológica que ejerce el Bien. Cabe recordar, en este sentido, la idea de dispensar «en forma de una especie de emanación» (ὥσπερ ἐπίρρυτον) (508 b), usada para referirse a la potencia generativa del sol, y la sentencia de que el astro es «quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible, y ... es en cierto modo el autor de todas aquellas cosas que ellos [los filósofos] veían [al huir de la caverna]» (516 b–c). En esta misma línea camina la idea, de «una resonancia casi teogónica», de que el Bien engendra el sol a su semejanza.²⁸³ Por último, encontramos una alusión, en el contexto de la primera parte del libro décimo, a un dios maestro carpintero y productor de las Ideas. En ella Platón deja en el aire adrede si concibe el acto de la construcción del mundo como un acto voluntario o necesario (597 b–d), aunque la dialéctica del *Timeo* parece apuntar claramente en la dirección que abrazarían más tarde los neoplatónicos. En relación con esto hay que advertir finalmente que en el *Timeo* no hay ni rastro de la idea de que el demiurgo engendre las estructuras eternas que impone a la materia.

3.6.4.4.3.4.3. *Los atributos del Bien como valores últimos para la vida del hombre*

3.6.4.4.3.4.3.1. *Preámbulo*

Nos despediremos de la exposición de la Forma del Bien en el libro sexto de la *Repú-*

²⁸¹ R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*, p. 231.

²⁸² «La grandeza de la concepción platónica está en presentarnos ese Bien no como una nota muerta en las cosas, sino como algo radiante, vivificador y fecundo» (J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ-GALIANO, «Introducción» a PLATÓN, *República*, p. LXVI).

²⁸³ *Resp.* 508 b. Las palabras entre comillas son de M. VEGETTI («*Megiston mathema. L'idea del "buono" e le sue funzioni*»), en PLATONE, *La Repubblica*, vol. V, p. 268).

blica destacando en forma breve algunos atributos esenciales del Bien y el papel que se les confiere como ideales de perfección moral para la vida del hombre. En Platón y en la tradición platónica el Bien no es sólo la fuente y energía de los seres vivos; es también el fin último del deseo y el amor cósmicos. Y es que la felicidad de la que disfruta el Bien en su *eterna y perfecta unidad, autosuficiencia y quietud* es el fin que los demás seres, cada uno según sus fuerzas y a su modo particular, desean y acechan, y por el que los hombres deben esforzarse conscientemente. Para los filósofos platónicos en particular, el Bien representa el único objeto de amor absolutamente satisfactorio y aquello cuya contemplación e imitación da sentido y valor a sus vidas.

3.6.4.4.3.4.3.2. La vida perfectamente feliz del Bien: una vida máximamente autárquica, generosa e impasible

Es preciso que ... tengáis en el ánimo esta sola verdad: que no existe mal alguno para el hombre bueno.

PLATÓN *Apol.* 41 c–d.

3.6.4.4.3.4.3.2.1. Primeras consideraciones

A estas alturas de la *República* pocas dudas quedarán al lector de que para Platón la Idea del Bien es *la cumbre de la jerarquía del ser y del saber y, en este sentido, el dios de esta filosofía*. Platón concibe la esencia de la deidad que posee el bien en su plenitud como una eterna actividad puramente racional desplegada, por así decirlo, en su máxima potencia dialéctica.²⁸⁴ En este caso el concepto asociado a la palabra «el Bien» es lo que en el *Fedro*, por recordar un diálogo cercano en el tiempo a la *República*, se describe en términos figurados como «la mente de la divinidad» (247d) que «en la contemplación de la verdad se nutre y disfruta» (*ibid.*).

Sus atributos más distintivos son *una unidad, una autosuficiencia y una serenidad perfectas*; pero también *una autotrascendencia, una generosidad y una fecundidad absolutas gracias a las cuales se crea toda la multiplicidad de los grados posibles del ser*. Estos rasgos hacen del Bien «lo más dichoso de cuanto es» (*Resp.* 526 e) y «el mejor de los seres» (532 c). Aunque se trata de dos series de nociones antitéticas, Platón desea y entiende que deben estar en una relación de implicación recíproca, es

²⁸⁴ El μέγιστον ἀγαθόν es, decía Sócrates, la práctica diaria de dialogar acerca de la virtud y de los otros temas filosóficos (*Apol.* 38 a). El dialogar en el Hades con los antiguos que se tropezara por allí, «estar en su compañía y examinarlos sería el colmo de la felicidad» (41 c).

decir, que la una no puede existir sin la otra. Y, para hacer coincidir los opuestos en la figura de la Razón del universo y aliviar la paradoja, en el *Timeo* hace «una pirueta» lógica y ética preciosa que ha sido infinitamente repetida en la historia de la filosofía y de la teología occidentales y que veremos κατὰ καιρόν.²⁸⁵

Ambas series de predicados divinos están implícitas en la segunda parte del símil del sol. Pero si el sentido de la tesis de la generosidad del Bien supremo apuntada en este símil sólo se puede comprender, como señalamos anteriormente, si se acude a las explicaciones ontológicas posteriores del *Filebo* y del *Timeo*, el sentido de la tesis, también apuntada en el símil, de la trascendencia e imperturbabilidad de la Idea que se convertiría en el dios eternamente distante e introvertido —y coherentemente esterilizado— de Aristóteles y en el inefable dios ultramundano —y sin embargo fértil y procreador— de los neoplatónicos sólo se puede clarificar si se atiende al pasaje del *Banquete* que ya había tratado con detenimiento de la impasibilidad y del aislamiento trascendental de que disfruta la Idea de la Belleza.²⁸⁶ En el próximo epígrafe nos ocuparemos de hacer esto último. Esta consideración vendrá a complementar lo dicho sobre la condición de primer principio y primera potencia que tiene el Bien supremo en la *República* y lo dicho sobre la necesidad filosófica de que el proceso dialéctico se cierre reduciendo todo lo que debe ser explicado a una idea que se explique a sí misma.

3.6.4.4.3.4.3.2.2. *Explicación de la Belleza en sí por vía negativa en el Banquete*

Para nada extrañará que utilicemos la explicación de la Belleza en sí del *Banquete* para tratar de entender el Bien en sí de la *República*: en Platón hay una convergencia entre la bondad y la belleza y la teoría del Bien es fundamentalmente estética en su concepción.²⁸⁷ Este punto lo ha tratado bien Ch. H. Kahn.²⁸⁸

²⁸⁵ A. O. LOVEJOY ha hecho una magnífica reconstrucción del origen de estas dos series de atributos divinos en la obra de Platón y de la influencia determinante que han tenido en la historia de los sistemas filosóficos y teológicos europeos en su obra *La gran cadena del ser* (trad. de A. Desmots. Barcelona: Icaria, 1983).

²⁸⁶ Sobre la influencia de Platón en la metafísica y la teología posterior remitimos a la obra de A. O. LOVEJOY recién mentada y a las conclusiones del libro de F. SOLMSEN, *Plato's Theology* (Ithaca–New York: Cornell University Press, 1942), pp. 177–195.

²⁸⁷ «No debe sorprendernos que esta realidad suprema sea en un diálogo lo Bello, y el Bien en otro. Ambos conceptos estaban estrechamente vinculados siempre en la mente de Platón y, en este sentido, se limitaba a expresar la mentalidad común ateniense» (G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 48). Sobre la vinculación entre lo bueno y lo bello se puede ver la tercera definición de lo bello del *Hipp. Mai.* 296 d–297 d —una definición de lo bello por lo beneficioso (τὸ ὠφέλιμον) que representa la verdadera posición de Sócrates y de Platón, por mucho que en el diálogo se descarte por medio de un sofisma (si hay una distinción entre causa y efecto y lo bello es causa del bien, entonces lo bello no puede tener el

Para empezar, y como es sabido, hay un hecho básico y es que en la lengua griega los términos *καλός* y *ἀγαθός* están estrechamente emparentados tanto en su uso significativo como en su uso idiomático. Ambos conceptos se fusionan en el sustantivo compuesto *καλοκάγαθία*, «hombria de bien», «hombre íntegro e intachable», que resume para los griegos su ideal de bondad, y también en la expresión *ὁ καλὸς κάγαθός*, «noble». Pero, además, hay una fuerte semejanza entre el pasaje de la escalinata erótica del *Banquete* y el de la alegoría de la caverna de la *República*. En ambos casos se trata de elevarse gradualmente por la «ruta maravillosa» (*Ep.* VII 340c) de la dialéctica, y la lenta y ardua conversión del alma hacia el mundo superior culmina en la visión intelectual de una Idea suprema: la de la Belleza amada por sí misma en un caso, la del Bien amado por sí mismo en el otro. Ahora bien, la descripción paralela de aquélla tiene una ventaja sobre la de éste: en ella se entra con cierto detalle en el *contenido* del techo de vuelo de la dialéctica de lo múltiple a lo Uno, razón por la cual conviene convocarla para nuestros fines.

Pues bien, una vez dicho esto, vayamos a nuestro objetivo. En la *República*, recordémoslo una vez más, se introduce la trascendencia del Bien respecto del mundo por medio de la advertencia de que «el Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder» (509b). El Bien es lo absolutamente opuesto al mundo de lo que nace y muere y, por ende, su naturaleza escapa al lenguaje. Lejos de identificarse con la realidad, la primera de las Formas es de una «maravillosa superioridad» (509c). Ésta es la clave del asunto. No se trata de que el Bien no tenga esencia —algo que sería absurdo para Platón—, sino de que *la clase de realidad que es no se puede rebajar ni igualar a ninguno de los sentidos en los que las demás cosas*

atributo de «bueno» ni lo bueno el de «bello»—; también el diálogo, decisivo para este asunto, entre Sócrates y Polo en *Gorg.* 474c–475e; y la espléndida conclusión del *Filebo* («Resulta, pues, que la potencia del Bien se nos ha refugiado en la naturaleza de lo Bello (*νῦν δὴ καταπέφευγεν ἡμῖν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν*)» (64e)). Pueden recordarse también otros lugares como *Lys.* 216d («Lo bueno es lo bello (*τὰγαθὸν καλὸν εἶναι*)»); *Prot.* 358b (la acción hermosa (*τὸ καλὸν ἔργον*), esto es, la que tiene por fin «vivir sin penar y agradablemente» (*ἀλύπως ζῆν καὶ ἡδέως*), es buena y benéfica (*ἀγαθὸν τε καὶ ὠφέλιμον*)); *Men.* 77b (quien desea las cosas bellas desea las cosas buenas) y 97e–98a («Las opiniones verdaderas, mientras permanecen quietas, son cosas bellas y realizan todo el bien posible»); *Symp.* 201c («¿Las cosas buenas no te parecen también bellas? (*τὰγαθὰ οὐ καὶ καλὰ δοκεῖ σοι εἶναι*)»); y 202c («¿Y no llamas bienaventurados precisamente a los que poseen las cosas buenas y las cosas bellas? (*εὐδαίμονας δὲ δὴ λέγεις οὐ τοὺς τὰγαθὰ καὶ τὰ καλὰ κερκτημένους*)»); *Tim.* 87c («Todo lo bueno es bello (*πᾶν ... τὸ ἀγαθὸν καλόν*)»); y *Alc.* I 116c («Lo bello y lo bueno son una misma cosa»). En fin, no olvidemos que en *Met.* Λ 7 la entidad primera es tanto lo más hermoso como lo mejor.

²⁸⁸ «Plato on What is Good», pp. 633–634.

tienen realidad. Y así lo confirma la vía negativa (κατ'ἀφαίρεσιν) ensayada en el *Banquete*.

A cierta altura de su discurso Diotima trata de iniciar a Sócrates en los más profundos «misterios del amor» (*Symp.* 209e), aquellos que implican «una iniciación perfecta y el grado de la contemplación» (τὰ ... τέλεια καὶ ἐποπτικά) (210a). Esta iniciación consiste en remontarse hasta la contemplación de la Belleza en sí valiéndose, como si de escalas se tratara, de las cosas bellas de «este» mundo, cosas que el aprendiz de filósofo va aprendiendo a desdeñar y a trascender de forma escalonada. El primer peldaño de la subida a «la bienaventuranza» es el del enamoramiento en la juventud. Pero este primer celo por un cuerpo pronto debe superarse para «hacerse enamorado de todos los cuerpos bellos y sosegar ese vehemente apego a uno solo, despreciándolo y considerándolo de poca monta» (210b). Y eso porque hay que comprender que «la belleza que reside en cualquier cuerpo es hermana de la que reside en el otro y que, si lo que se debe perseguir es la belleza de la forma, es gran insensatez no considerar que es una sola e idéntica cosa la belleza que hay en todos los cuerpos» (210a–b). La siguiente etapa es la de aprender a «tener por más valiosa la belleza de las almas que la de los cuerpos» (210b), de tal modo que se ame la belleza espiritual del amante aunque su cuerpo tenga poca lozanía. Esta altura tiene que ser trascendida a su vez en otra mayor en la que se sea «obligado nuevamente a contemplar la belleza que hay en las normas de conducta y en las leyes y a percibir que todo ello está unido por parentesco a sí mismo, para considerar así que la belleza del cuerpo es algo de escasa importancia» (210c). Desde aquí se debe ser conducido al conocimiento de las ciencias,

para que el iniciado vea a su vez la belleza de éstas, dirija su mirada a toda esa belleza, que ya es mucha, y no sea en lo sucesivo hombre vil y de mezquino espíritu por servir a la belleza que reside en un solo ser, contentándose, como un criado, con la belleza de un mancebo, de un hombre o de una norma de conducta, sino que vuelva su mirada a ese inmenso mar de la belleza y su contemplación le haga engendrar muchos, bellos y magníficos discursos y pensamientos en inagotable filosofía, hasta que, robustecido y elevado por ella, vislumbre una ciencia única, que es tal como la voy a explicar y que versa sobre una Belleza que es así. (210c–e.)

Con este anuncio nos acercamos a lo que más nos interesa en este momento. «El que hasta aquí» (210e), agrega Diotima,

ha sido educado en las cuestiones amorosas y ha contemplado en este orden y en debida forma las cosas bellas, acercándose ya al grado supremo de iniciación en el amor, adquirirá

de repente (ἐξαίφνης) la visión de algo que por naturaleza es admirablemente bello, aquello precisamente, Sócrates, por cuya causa tuvieron lugar todas las fatigas anteriores. (*Ibid.*)

Hablando con propiedad, los atributos del ser que es la justificación de su propia existencia se pueden expresar únicamente mediante la negación de los atributos de las cosas del mundo sensible. Así, podemos decir que lo Bello *no es ni mutable ni relativo*:

Que, en primer lugar, existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece, que, en segundo lugar, no es bello por un lado y feo por el otro, ni tampoco unas veces bello y otras no, ni bello en un respecto y feo en el otro, ni aquí bello y allí feo, de tal modo que sea para unos bello y para otros feo. (210 e–211 a.)

Y que lo Bello no es tampoco *ni cismundano ni susceptible de sufrir daño alguno*:

Tampoco se mostrará a él la Belleza, pongo por caso, como un rostro, unas manos, ni ninguna otra cosa de las que participa el cuerpo, ni como un razonamiento, ni como un saber, ni como algo que exista en otro ser, por ejemplo, en un viviente, en la tierra, en el cielo o en otro cualquiera, sino la propia Belleza en sí que siempre es consigo misma específicamente única (αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ μονοειδὲς ἀεὶ ὄν), en tanto que todas las cosas bellas participan de ella en modo tal que, aunque nazcan y mueran las demás, no aumenta ella en nada ni disminuye, ni padece (πάσχειν) nada en absoluto. (211 a–b.)

La contemplación de la Belleza absoluta, dice Diotima también,

es el momento de la vida, ¡oh querido Sócrates!, ... en que, más que en ningún otro, adquiere valor el vivir del hombre. ... Si alguna vez la vislumbra, no te parecerá que es comparable ni con el oro, ni con los vestidos, ni con los niños y jóvenes bellos, a cuya vista ahora te turbas y estás dispuesto —y no sólo tú, sino también otros muchos—, con tal de ver a los amados y estar constantemente con ellos, a no comer ni beber, si ello fuera posible, sino tan sólo a contemplarlos y a estar en su compañía. (211 d.)

En el último estadio del discurso Platón expresa, pues, un deseo de, por así decirlo, *resguardar, guarecer y exaltar* el objeto supremo de contemplación colocándolo en un absoluto aislamiento y en un estado de sublime indiferencia respecto de todos los demás seres. «La Belleza en sí, en su pureza, limpia, sin mezcla, sin estar contaminada por las carnes humanas, los colores y las demás vanidades mortales» (211 e), está por encima de este sucio, deplorable y ruin mundo. Y no puede ser identificada con ninguna de las cosas bellas o buenas que hacia ella tienden o a las que ella atrae, y por las que ella no siente interés alguno. Una absoluta trascendencia que Platón refuerza cuidadosamente de una triple mismidad —αὐτὸ καθ' αὐτὸ μεθ' αὐτοῦ— y libera de todo condicionamiento, dependencia y sufrimiento por toda la eternidad. Este mismo sentimiento guía

sutilmente la dialéctica seducida por lo inefable del *Parménides*, la cual coloca la Idea de Unidad también en un sereno y silencioso estado trascendental de soledad y ensimismamiento.²⁸⁹

¿Y por qué lo Bello, lo Uno o el Bien tiene tan superlativa e indecible eminencia? Pues porque *no tiene necesidad del mundo y es absolutamente autárquico*. Sabemos que Platón aprendió de Sócrates la doctrina según la cual *el Bien del hombre consiste en la autosuficiencia, la autonomía y la impassibilidad del ánimo*. En esta parte de su especulación teológica toma esta enseñanza fundamental de la vida y de la filosofía de «ese hombre verdaderamente divino y admirable» (219b–c), de ese hombre «tan extraño en su persona y en sus discursos» (221d) que «no se puede encontrar a mano, por más que se busque, parangón alguno, ni entre los hombres de ahora ni entre los antiguos» (*ibid.*), y la convierte en la esencia de la «divina Belleza en sí, que es única específicamente».²⁹⁰ Donde mejor se puede seguir el rastro de esta hipóstasis del término es en el

²⁸⁹ Apuntaremos aquí varias cosas sobre estos temas. En primer lugar, que viene a las mentes la inclinación de Empédocles a describir «esta techada caverna» (DK 31 B 120) que es nuestro mundo como un lugar inhóspito, deplorable y macabro, como un «lugar entristecido donde el Asesinato, el Rencor y los demás linajes de las Parcas, las miserables Dolencias, las Corrupciones, las obras disolventes vagan en las tinieblas por los prados de Ate» (DK 31 B 121; J. GARCÍA ROCA, *Los filósofos presocráticos. Selección de testimonios y fragmentos*, p. 80). Está de más recordar que Platón comparte en todo este mismo temple. (Por cierto, la actitud sombría y malhumorada del filósofo llegó hasta la comedia ática: «¡Oh Platón, hasta qué punto no sabes más que estar mohíno tan sólo, levantando las cejas con solemnidad como los caracoles!»). (Son palabras de Anfis [*Comicorum Atticorum Fragmenta*, vol. II, pars I: *Novae Comoediae Fragmenta*, edidit Th. KOCK, p. 239, fr. 13]. La traducción es de J. L. LÓPEZ CRUCES, «Anfis sobre Platón (fr. 13 K.-A)», en *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 18 (2008), p. 160.) Añadiremos que el PSEUDO-ARISTÓTELES cuenta que, al igual que otras personas excepcionales y geniales, Empédocles, Sócrates y Platón tenían propensión a las soledades y a quedar fuera de sí debido a su carácter melancólico y a la ingesta de vino en abundancia (*Prob.* Λ. 953 a 27 ss.; «Problemas relativos a la prudencia, la inteligencia y la sabiduría», en *Problemas* [trad. de E. Sánchez Millán. Madrid: Gredos, 2004], p. 384).

En segundo lugar, que en la Belleza en sí del *Banquete* se encuentra la fuente de la idea aristotélica de un moviente inmóvil y del tipo de movimiento que produce en el devenir. El dios aristotélico mueve del mejor modo que se puede mover, «en tanto que amado» (*Met.* Λ 7, 1072 b 3), como fin o perfección a la que aspira el universo mediante su movimiento eterno, regular y continuo.

Y, en tercer lugar, que en Anaxágoras «el Intelecto es infinito, autónomo y no está mezclado con cosa alguna, sino que existe solo y en sí mismo (νοῦς ... ἐστὶν ἄπειρον καὶ αὐτοκρατὲς καὶ μέμικται οὐδενὶ χρήματι, ἀλλὰ μόνος αὐτὸς ἐπ' ἑωυτοῦ ἐστὶν)» (DK 59 B 12; J. GARCÍA ROCA, *op. cit.*, p. 87). Aunque para él el Intelecto existe también «en la multiplicidad circundante» (ἐν τῷ πολλῷ περιέχοντι) (DK 59 B 14; J. GARCÍA ROCA, *id.*, p. 88). También el Bien platónico es a la vez ultramundano y cismundano, como veremos más adelante.

²⁹⁰ *Symp.* 211e. Una vez que está planteada la idea de que Platón proyecta sobre la Forma suprema los rasgos morales más admirables de Sócrates, podemos agregar aquí un detalle en relación con el tema del atributo divino de la indiferencia. En el *Banquete* Platón se complace vivamente en subrayar la indiferencia de Sócrates frente al amor y el deseo que encendía en sus discípulos. Aunque Sócrates se portaba de tal manera que parecía, ciertamente, entregarse como amante al discípulo, el cual lo recibía como amado, en realidad, a poco que profundizara la relación entre ellos, la naturaleza templada y viril —libre y dueña de sí misma— de Sócrates terminaba por subyugar al otro y hacer que su vida girara alrededor de su ma-

Filebo. «La naturaleza del Bien» (60b), escribe allí Platón, «se distingue de todas las demás en esto» (*ibid.*):

en que en aquel de los seres vivos en quien el Bien estuviese por siempre y totalmente presente hasta el fin, no necesitaría ya de ninguna otra cosa y estaría perfectamente satisfecho.²⁹¹

Sólo «la inteligencia verdadera y a la vez divina»,²⁹² sólo la Razón del universo, posee el atributo de la autosuficiencia en un sentido absoluto e incondicional, y esto la distingue y la coloca por encima (διαφέρειν) de todos los demás seres (20d). Esta perfecta autosuficiencia y libertad hace que el paradigma de la divinidad represente a su vez «la felicidad suprema» (*Theaet.* 176 e). La teología de Aristóteles, reconfortada igualmente por el sentimiento de la impasibilidad de un dios que tiene «la autarquía y la autosubsistencia a título de Bien» (*Met.* N 4, 1091b 17–18), y al que se le evita el mal que sufriría mirando a este mundo o implicándose en su construcción, es uno de los muchos legados que el discípulo recibió de Platón.

3.6.4.4.3.3. *La meta del filósofo: asemejarse al dios todo lo posible*

Todo hombre debe disponerse a ser de los que sigan al dios.

PLATÓN *Leg.* 716b.

Esta concepción de lo divino como unidad y perfección autosuficiente juega al mismo tiempo el papel de definición de la meta del filósofo. En efecto, en el diálogo que nos ocupa se define expresamente el principal objetivo de la vida del hombre como una aproximación al modo de vida divino tan estrecha como lo permitan la naturaleza humana y las condiciones de la vida mundana.²⁹³ Platón concibe este acercamiento a la divinidad como contemplación, como imitación y, al menos en un pasaje del *Banquete*, también como «unión» con ella.²⁹⁴

ravillosa persona (218c–219e), mientras que el pensamiento de Sócrates, por el contrario, seguía «siendo ello mismo inmóvil» (*Met.* Λ 7, 1072b 7). Esto lo hacía con todos sus amigos sin excepción, «a quienes engañando éste como si fuera su amante, en vez de amante resultó más bien amado» (*Symp.* 222b).

²⁹¹ ὃ παρείη τοῦτ' αἰεὶ τῶν ζώων διὰ τέλους πάντως καὶ πάντη, μηδενὸς ἐτέρου ποτὲ ἔτι προσδεῖσθαι, τὸ δὲ ἰκανὸν τελεώτατον ἔχειν (*Phil.* 60c).

²⁹² τὸν ... ἀληθινὸν ἅμα καὶ θεῖον ... νοῦν (22c).

²⁹³ *Resp.* 613a–b, 383c y 500c–d.

²⁹⁴ *Symp.* 212a. En *Resp.* 490b el amante del saber se une eróticamente con la Idea «y engendra inteligencia y verdad, librándose entonces, pero no antes, de los dolores de su parto». En *Resp.* 479e–480a los filósofos «abrazan y aman aquello de que tienen saber».

Se trata, sin duda, de uno de los modelos de perfección más pretenciosos y exigentes alumbrados por la filosofía y de mayor calado en la historia del pensamiento moral y religioso. Aunque, a decir verdad, el ideal platónico de la *imitatio Dei* no es un único ideal práctico, sino dos en uno. Es la vida teórica y la contemplación del mundo desde el punto de vista de la eternidad, pero también la creación de obras políticas y legislativas y el descenso a la caverna para participar de los trabajos de los «antiguos compañeros de cárcel»,²⁹⁵ imitando en este último caso no la faceta rigurosamente trascendente e indiferente del Bien, sino su dimensión laboriosa e inmanente al mundo, la cual hace que el filósofo quiera poner orden y conocimiento en el caos y la ignorancia reinantes en el mundo humano. Anteriormente ya hicimos notar que existe una tensión entre ambos programas prácticos, al igual que existe un conflicto lógico entre ambas concepciones de la esencia del Bien. Ambas ideas de la deidad son platónicas por igual y tienen exactamente el mismo peso en Platón, pero el pesimismo (o realismo) antropológico y político del filósofo y el placer de saborear, como dice él, la dulzura del estudio de las esencias (*Resp.* 582 b) hacen que el ánimo contemplativo tenga una cierta prevalencia sobre la lucha política.

El tema de la asimilación a la deidad está presente también en otros lugares como el *Fedro*, el *Timeo* o la digresión del *Teeteto*, que Platón inserta en pleno desarrollo del análisis crítico de las tesis relativas y subjetivas de la ontología y la epistemología de Protágoras, principal representante en el diálogo del error que corregir. Cerraremos el apartado con ella.

Son unas páginas escritas en el mismo tono y con el mismo alto grado de desapego del mundo que otros lugares de los *Diálogos* en los que se medita sobre la situación crítica del filósofo en un mundo que vive como algo extraño, triste y detestable. En esta línea puede recordarse el magnífico ejemplo de la alegoría de la caverna y su comparación del mundo sensible con una cárcel y una caverna en tinieblas, poblada de sombras inanes sin apenas sustancia ni valor alguno, de la que el filósofo debe escapar. En las páginas del *Teeteto* se define la huida de «este mundo de aquí» (*Theaet.* 176 a) —condenado metafísicamente como malo— hacia el mundo de los dioses —exaltado como «aquel lugar que se mantiene limpio de todo mal» (177 a)— como un «hacerse

²⁹⁵ *Resp.* 516 c. Véase *Resp.* 519 d.

uno tan semejante a la divinidad como sea posible».²⁹⁶ Y se sostiene, como se había hecho previamente en la *República* y se haría posteriormente en las *Leyes*, que esta semejanza «se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad».²⁹⁷ Lo único que cuenta a la hora de valorar lo que vale un hombre es si se esfuerza o no por llegar a ser lo más justo posible (176c).

Como se sabe, la definición del hombre desde el punto de vista de su relación con un canon divino es algo que viene de antiguo en la cultura y la filosofía griegas. Desde la época arcaica los griegos oían en la palabra «hombre» lo opuesto a los dioses: el hombre es mortal (θνητός) frente a los inmortales (οἱ ἀθάνατοι).²⁹⁸ Y la significación original de la exhortación apolínea al autoconocimiento era la de conocer las propias limitaciones respecto a la divinidad; donde la divinidad es, dicho con una frase de Adrados, «la barrera que se opone al gran pecado humano, la ὕβρις o desmesura, que tanto puede ser soberbia como injusticia».²⁹⁹ Por descontado, Platón retiene este elemento tradicional en su ideal de participación de la divinidad.³⁰⁰ Igualmente importante para esta cuestión es la estrecha vinculación de Platón con los círculos pitagóricos, para quienes el «conócete a ti mismo» era, no lo olvidemos, la respuesta a la pregunta «¿qué es lo más difícil?», y cuya vida se regía por la máxima «sigue a la divinidad».

Tengamos en cuenta, por último, que si Platón encuadra su ideal de emulación de los dioses en un diálogo dedicado a la crítica del pensamiento de Protágoras, ello se debe seguramente a que la obra de este filósofo supone una ruptura con la concepción tradicional de la relación del hombre con la divinidad que venimos reseñando. Para el filó-

²⁹⁶ ὁμοίωσις θεῶν κατὰ τὸ δυνατόν (*Theaet.* 176b).

²⁹⁷ δίκαιον καὶ ὅσιον μετὰ φρονήσεως γενέσθαι (*ibid.*).

²⁹⁸ B. SNELL, «El descubrimiento de la humanidad y nuestra postura respecto a los griegos», en *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos* (trad. de J. Fontcuberta i Gel. Barcelona: Acantilado, 2007), pp. 423–424.

²⁹⁹ F. RODRÍGUEZ ADRADOS, «El concepto de hombre en la edad ateniense», en *Palabras e ideas. Estudios de filosofía griega* (Madrid: Ediciones Clásicas, 1992), p. 184.

³⁰⁰ Si el hombre «modesto y templado» (*Leg.* 716a), afirma en el pasaje de las *Leyes* en el que expone el ideal, es «el hombre destinado a la felicidad» (*ibid.*), «en cambio, aquel otro que, exaltado por su arrogancia, o ufano por sus riquezas, sus honores o acaso por la hermosura de su cuerpo unida a su juventud e insensatez, inflama su alma de insolencia, como si no tuviese necesidad de gobernante ni de guía alguno, sino que él mismo fuera capaz de dirigir a otros, es abandonado en soledad por el dios» (716a–b). En la digresión del *Teeteto* puede leerse una mofa de la estupidez y del servilismo de quienes se enorgullecen de provenir de noble cuna o de poseer riquezas. El filósofo «estima que todas estas cosas tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio» (*Theaet.* 173e); eso aparte de reírse de ellas no «con disimulo, sino tan real y manifiestamente que parece estar loco» (174d). En el elogio de Sócrates en el *Banquete* se lee: «Sabed que el que uno sea bello no le importa nada, y que lo desprecia hasta extremos que nadie puede suponer, ni tampoco el que uno sea rico, ni tenga ningún otro privilegio de los que ensalza la multitud. Estima, al contrario, que todos esos bienes no valen nada» (216d–e). Sobre el excesivo amor propio puede consultarse *Leg.* 731d–732b.

sofo de Abdera, el hombre, no la divinidad, es el centro de gravedad del universo, como lo expresa en su célebre tesis de la *homomensura*.³⁰¹ Y su arte de la palabra tiene por uno de sus objetivos el de desligar al hombre de toda norma divina, así como también el de potenciar el individualismo.³⁰² Sabido es que Protágoras no se permitía ninguna fantasía sobre los dioses y que a este efecto excluía sistemáticamente de su discurso toda cuestión relacionada con la existencia o no de los seres celestiales. A esta forma de humanismo contraponen Platón, siguiendo en cierto sentido las huellas de Sócrates, su propio trascendentalismo.³⁰³ Y es que Platón sostiene que el hombre está emparentado con la divinidad a través de la parte inteligente del alma y que la tarea suprema del hombre es unir lo divino en él con lo divino en sí mismo.³⁰⁴ Esta unión, que constituye la esencia de la vida espiritual, se produce y confirma, según se deduce del *Teeteto*, con la práctica del *contemptus mundi* y la disciplina ascética, con la familiarización con el lenguaje matemático y, por último, con el vuelo de una máxima generalidad —cual cisne apolíneo— sobre «el todo» (175a), que distingue a la dialéctica del resto de saberes y es la imitación *par excellence* de la divinidad. Una vida como ésta hace que el filósofo alcance, hasta donde es posible tratándose de una naturaleza humana, la tan ansiada liberación de los males que «están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí» (176a), en la medida en la que, gracias a los ejercicios espirituales apuntados, se vuelve autárquico y libre en el mayor grado que puede serlo un hombre. En el próximo punto veremos, de la mano del libro séptimo de la *República*, «el plan de salvación» pensado por Platón para sus filósofos.

3.7. BIEN Y FORMACIÓN SUPERIOR

3.7.1. Introducción

Se trata de la formación que continúa el primer ciclo de la educación por medio de la música y la gimnasia. Si la etapa educativa básica consiste en *moldear el carácter* por

³⁰¹ «El hombre es la medida de todas las cosas: de las que son, que son, y de las que no son, que no son (πάντων χρημάτων μέτρον ἄνθρωπον εἶναι, τῶν μὲν ὄντων ὡς ἔστι, τῶν δὲ μὴ ὄντων ὡς οὐκ ἔστιν)» (*Theaet.* 152a; DK 80 B 1). (Traducción modificada.)

³⁰² Sobre esto puede verse F. RODRÍGUEZ ADRADOS, «El concepto de hombre en la edad ateniense», en *Palabras e ideas. Estudios de filosofía griega*, pp. 187–192.

³⁰³ «El dios, ciertamente, ha de ser para nosotros la medida de todas las cosas en grado sumo; mucho mejor que el hombre, como por ahí suelen decir (ὁ δὴ θεὸς ἡμῖν πάντων χρημάτων μέτρον ἂν εἴη μάλιστα, καὶ πολὺ μᾶλλον ἢ πού τις, ὡς φασιν, ἄνθρωπος)» (*Leg.* 716c). (Traducción modificada.)

³⁰⁴ La idea de que la inteligencia del hombre es de naturaleza divina está presente en numerosos diálogos. Anotaremos sólo unas pocas muestras: *Resp.* 589e y 611e, *Leg.* 726a y *Alc.* I 133c.

medio del juego y la inculcación de ciertas costumbres durante los primeros veinte años de vida del educando, la nueva etapa consiste en *cultivar la razón y el saber* por medio del estudio de las matemáticas y de la filosofía durante el resto de su vida. El objetivo del nuevo ciclo de enseñanzas es el de forzar y propiciar que el educando adquiriera el saber de las Ideas y *la aprehensión intuitiva de la Idea del Bien*, lo cual legitimaría, como se ha señalado reiteradamente, para desempeñar la función de gobierno del país. Esta parte de la *República* es, sin duda, otro de los lugares imprescindibles para la clarificación de la concepción platónica del Bien.

3.7.2. *La caverna*

Pero antes de meternos en harina, detengámonos en la alegoría de la caverna. No es necesario para nuestros propósitos que describamos los detalles de la alegoría sobre la que tanto se ha escrito. Creemos también que será suficiente con que subrayemos únicamente algunas de las muchas ideas valiosas que sugiere.

El objetivo general del símil más célebre de la historia de la filosofía es el de ilustrar la falta de educación que sufre la naturaleza humana y la obligación moral y política de, dicho con la propia imagen platónica, liberarnos de las cadenas y curarnos de nuestra ignorancia. Pero con este símil Platón busca también persuadir y conducir de nuevo a sus lectores hasta el punto de vista del Bien defendido en el libro anterior. En este sentido, la alegoría presenta la historia de una conversión espiritual de todo el hombre desde la mayor ignorancia hacia la mayor sabiduría o, como dice Platón también, desde la oscuridad hacia la luz (*Resp.* 518c).

En la narración encontramos las ideas de que tanto nuestra mala condición natural como las también malas condiciones sociales y políticas en las que vivimos nos atan y nos ligan a la ignorancia. Y este estar encadenados desde niños y a lo largo de toda nuestra vida a ese estado vuelve muy difícil que salgamos de él y que nos apercibamos siquiera de que hemos sido esclavizados. De esta acomodación a un mundo en tinieblas sólo podemos escapar si se nos ayuda por medio de la enseñanza y se nos exige un esfuerzo intelectual y moral que forzosamente tiene que ser trabajoso y doloroso —Platón insiste mucho en esto— y provocar perplejidad e ira en el prisionero *obligado* a levantarse y reflexionar.

Esta tarea de emancipación del hombre recae en manos de la dialéctica de preguntas

y respuestas sobre la verdadera realidad de las cosas aprendida de Sócrates.³⁰⁵ En este respecto la alegoría es una viva y hermosa expresión del valor que Platón concede a la filosofía, valor que, por lo demás, su obra manifiesta en numerosas ocasiones.³⁰⁶ El proceso de formación progresa gradualmente, y sorteando las muchas dificultades que se presentan en el viaje, desde lo que menos a lo que más entidad y enjundia tiene. Siguiendo la imaginaria platónica, diremos que comienza por las sombras en el interior de la caverna y sigue por los artefactos hasta llegar al fuego; una vez fuera, avanza desde las sombras y los reflejos hasta los artefactos, los seres naturales, los astros contemplados de noche «y, por último, ... sería el sol, pero no sus imágenes reflejadas en las aguas ni en otro lugar ajeno a él, sino el propio sol en su propio dominio y tal cual es en sí mismo, lo que él estaría en condiciones de mirar y contemplar».³⁰⁷

El propio Platón advierte al lector del paralelismo que guarda todo esto con la analogía del sol expuesta en el libro anterior: la caverna corresponde al mundo sensible, y la luz del fuego que hay en ella, al poder del sol; mientras que la salida de la caverna y la contemplación de las cosas del exterior corresponde al ascenso del alma hacia el mundo inteligible. Además, reencontramos las cuatro etapas distinguidas en la imagen de la línea (aunque no sin dificultades de ajuste): sombras, imágenes y reflejos; objetos artificiales y objetos naturales; astros contemplados de noche; y esos mismos astros contem-

³⁰⁵ En un trabajo excelente M. F. BURNYEAT ha defendido que el agente clave de la conversión que narra el símil de la caverna son las matemáticas («Plato on Why Mathematics is Good for the Soul», en T. SMILEY (ed.), *Mathematics and Necessity. Essays in the History of Philosophy* [Oxford: Oxford University Press, 2000], pp. 21–22). J. ANNAS, en una posición a nuestro juicio todavía más excesiva, ha escrito que «el mensaje del sol, la línea y la caverna es que son las matemáticas lo que conduce a las Formas» (*An Introduction to Plato's Republic* [Oxford: Clarendon Press, 1985], p. 259). Es seguro que las matemáticas tienen una importancia capital e intransferible en el camino de «elevación a las alturas», como le gusta decir a Platón, y, desde luego, el pasaje *Resp.* 532 b–d habla a favor de la tesis de Burnyeat. Ahora bien, también es cierto que en *Resp.* 515 c–d se apunta a la dialéctica claramente como impulsora de la *aporía* —del momento fundamental de liberación de las cadenas y la obligación de levantarse— y que en *Resp.* 533 d se fija la labor de las matemáticas (cuyo aprendizaje previo es condición imprescindible para el de la dialéctica) en ser auxiliares de la dialéctica en esta labor; eso aparte de que hay que ver el proceso de ilustración como un todo unificado en el que cada parte, desde los primeros juegos de la infancia (e incluso desde antes en el seno materno) hasta el dominio del pensamiento dialéctico, es crucial y valiosa.

³⁰⁶ «Lo veremos» —anunciaba HEGEL en sus *Lecciones sobre la historia de la filosofía*— «completamente penetrado de la altísima importancia del conocimiento filosófico; su entusiasmo en lo tocante al pensamiento de lo que es en y para sí es muy grande. ... Expresa continuamente las más sublimes nociones acerca de la dignidad de la filosofía, así como el más profundo sentimiento y la más decidida conciencia de considerar todo lo demás como secundario al lado de esto. Habla de la filosofía y de su elevado rango con el mayor convencimiento, con toda energía, con el gran orgullo de la ciencia. ... Platón abraza la plena conciencia de cuán próxima se halla a Dios y de hasta qué punto forma la razón humana una unidad con Él». (Trad. de W. Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1997, vol. II, p. 153.)

³⁰⁷ τελευταῖον ... τὸν ἥλιον, οὐκ ἐν ὕδασιν οὐδ' ἐν ἀλλοτρῖα ἔδρα φαντάσματα αὐτοῦ, ἀλλ' αὐτὸν καθ' αὐτὸν ἐν τῇ αὐτοῦ χώρᾳ δύναται ἂν κατιδεῖν καὶ θεάσασθαι οἷός ἐστιν (*Resp.* 516b).

plados a la luz del sol. La Forma del Bien es lo último y lo más difícil de percibir, pero, una vez percibida, hay que colegir que desempeña la cuádruple función ética, política, epistemológica y ontológica (517b–c) entendida, si no hemos errado, en el sentido que ha quedado expuesto.

Esta conversión filosófica, dice Platón también, lleva al hombre libertado a sentir compasión por los que siguen encadenados, pero también a sufrir su incompreensión y hostilidad cuando intenta ayudarles a salir de la triste región de los muertos en vida. El filósofo no puede sino sentir desprecio por la futilidad de lo que se hace en la caverna, posicionarse en desacuerdo radical con la política que se practica en ella, hablar con dureza y a contracorriente de ella y, por ende, resultar impopular.

3.7.3. *La educación, arte de corregir la desviación de la razón*

Platón continúa deduciendo de la alegoría de la caverna la consecuencia de que la educación no es tal y como había sido concebida por los sofistas. Si los maestros de la Hélade sostenían que la educación es la inculcación de ciencia en el alma que no la tiene —como si de la infusión de vista a unos ojos ciegos se tratara—, Platón sostiene que la educación es más bien el arte de hacer «girar» (περιακτέον) (518c) la razón de su ocupación con el mundo de los sentidos hacia la contemplación del Bien —lo cual no es factible si no se hacen girar a su vez las otras partes del alma—. ³⁰⁸ Dice así:

Puede haber un arte de descubrir cuál será la manera más fácil y eficaz para que este órgano se vuelva; pero no de infundirle visión, sino de procurar que se corrija lo que, teniéndola ya, no está vuelto adonde debe ni mira adonde es menester. ... Y, así, mientras las demás virtudes, las llamadas virtudes del alma, es posible que sean bastante parecidas a las del cuerpo —pues, aunque no existan en un principio, pueden realmente ser más tarde producidas por medio de la costumbre y el ejercicio—, en la del saber se da el caso de que parece pertenecer a algo ciertamente más divino que jamás pierde su poder y que, según el lugar a que se vuelva, resulta útil y ventajoso o, por el contrario, inútil y nocivo. ¿O es que no has observado con cuánta agudeza percibe el alma miserable de aquellos de quienes se dice que son malos, pero inteligentes, y con qué penetración discierne aquello hacia lo cual se vuelve, porque no tiene mala vista y está obligada a servir a la maldad, de manera que, cuanto mayor sea la agudeza de su mirada, tanto más serán los males que cometa el alma? ... Pues bien, ... si el ser de tal naturaleza hubiese sido, ya desde niño, sometido a una poda y extirpación de esa especie de excrecencias plúmbeas, emparentadas con la generación,

³⁰⁸ «La razón es algo que no se puede adquirir sin entregarse completamente a la tarea de conseguirla» (Resp. 494d). «Sabemos que, cuanto más fuertemente arrastran los deseos a una cosa, tanto más débiles son para lo demás, como si toda la corriente se escapase hacia aquel lado» (485d).

que, adheridas por medio de la gula y de otros placeres y apetitos semejantes, mantienen vuelta hacia abajo la visión del alma; si, libre ésta de ellas, se volviera de cara a lo verdadero, aquella misma alma de aquellos mismos hombres lo vería también con la mayor penetración, de igual modo que ve ahora aquello hacia lo cual está vuelta. (518d–519b.)

Esta labor de corrección de la visión del alma corresponde en su etapa superior a las matemáticas y a la dialéctica.

3.7.4. Formación en matemáticas y en dialéctica

3.7.4.1. Principios básicos de la formación superior

Enunciemos, para empezar, los principios básicos que orientan la elaboración del plan de los estudios superiores. Uno es el de que la enseñanza debe progresar, como es lógico, desde las disciplinas más sencillas a las más complejas y difíciles de seguir. En el orden siguiente: logística y aritmética, geometría, estereometría, astronomía, armonía y, por último, «la parte más difícil de la filosofía» (498 a), esto es, «lo relativo a la dialéctica» (τὸ περὶ τοῦς λόγους) (*ibid.*). Otro principio educativo es el de que el avance real en la formación del alumno se debe medir no sólo por el dominio que haya adquirido de los contenidos propios de cada una de las distintas disciplinas matemáticas, sino también por su capacidad para hacerse con una *visión sinóptica* de los rasgos comunes y de las relaciones mutuas que mantienen tales disciplinas. El saber sinóptico de estas materias es a su vez un requisito imprescindible para poder seguir el último nivel de estudios. Finalmente, un tercer principio es el de que *todo* lo investigado debe llegar «infalliblemente al lugar a que es preciso que todo llegue» (530 e) —el saber del Bien—, mientras que lo que se aparte de este fin debe ser excluido como algo inútil e incluso perjudicial.

3.7.4.2. Bien y matemáticas

Platón decía que la divinidad siempre geometriza.

PLUTARCO *Quaest. conv.* 718b.³⁰⁹

3.7.4.2.1. Preámbulo

Pero ¿por qué establece Platón una conexión tan estrecha entre matemáticas e Idea del Bien? A ello intentaremos dar respuesta en el presente apartado.

³⁰⁹ La frase Πλάτων ἔλεγε τὸν θεὸν ἀεὶ γεωμετρεῖν forma parte del título del problema segundo del libro octavo de *Charlas de sobremesa* (*Plutarchi Moralia*, vol. IV: *Quaestiones convivales. Amatorius. Amatoriae narrationes*, recensuit et emendavit C. HUBERT [Leipzig: BSB B. G. Teubner, 1971], p. 261).

3.7.4.2.2. *Carácter propedéutico de las matemáticas*

[El estudio de las matemáticas] eleva a la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor de los seres.

PLATÓN *Resp.* 532c.

Ya se ha señalado que Platón sostiene que las matemáticas son un estudio *propedéutico* para la dialéctica y el contacto directo del alma con el Bien. Se trata de una tesis manifiesta en la que, por lo demás, los intérpretes de su pensamiento coinciden de forma unánime. Las razones que ofrece para sustentar la tesis del carácter preparatorio de las matemáticas son de varios tipos distintos: razones de orden teórico, práctico y escolar o didáctico. Siendo todas ellas importantes, la principal es la razón filosófica de que las matemáticas pueden *facilitar el desapego del educando respecto del cuerpo y los sentidos y alentar la fe en la existencia del orden eterno de las Formas*. Lo que se espera es sobre todo que las matemáticas ayuden al aprendiz de filósofo a superar todo lo posible sus puntos de vista subjetivos y pasionales y a extinguir en lo posible su propia individualidad en favor de una visión más objetiva y justa de la realidad. Por eso se dice que ellas tienden «a hacer que se adquiriera una visión de conjunto de la Idea del Bien más fácilmente».³¹⁰ Pero repasemos brevemente todo el abanico de razones que llaman a su estudio.

La primera de las enseñanzas que tienen el poder de atraer el alma «desde lo que nace hacia lo que existe» (*ἀπὸ τοῦ γιγνομένου ἐπὶ τὸ ὄν*) (521 d) es la aritmética y el cálculo. Se trata de una ciencia general de la que, de hecho, «usan todas las artes y razonamientos y ciencias» (522 c). En primer lugar, esta ciencia tiene una utilidad práctica de tipo militar imprescindible «para quien quiera entender algo, por poco que sea, de organización o, mejor dicho, para quien quiera ser un hombre».³¹¹ Pero, en segundo lugar, la aritmética debe ser estudiada porque obliga al alma a hacerse con una comprensión (*νόησις*) de la esencia de la unidad en sí y de todos los demás números, «no tolerando en ningún caso que nadie discuta con ella aduciendo números dotados de cuerpos visibles o palpables» (525 d). De esa forma consigue que el alma se vuelva

³¹⁰ πρὸς τὸ ποιεῖν κατιδεῖν ῥᾶον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν (*Resp.* 526 e).

³¹¹ *Resp.* 522 e. En las *Leyes* dice Platón que la ignorancia de la aritmética no es «cosa humana, sino propia más bien de bestias porcinas» (819 d), y un motivo de sonrojo para la humanidad (819 d–e).

hacia la contemplación del ser. Como era de esperar, Platón se apresura a advertir que estas enseñanzas no deben ser utilizadas para usos mercantiles:

El conocimiento de estas cosas le es indispensable al guerrero a causa de la táctica, y al filósofo por *la necesidad de tocar la esencia emergiendo del mar de la generación*, sin lo cual no llegará jamás a ser un calculador (λογιστικός). ... Ahora bien, se da el caso de que nuestro guardián es guerrero y filósofo. ... Entonces ... convendría implantar por ley esta enseñanza e intentar persuadir a quienes vayan a participar en las más altas funciones de la ciudad para que se acerquen a la logística y se apliquen a ella no de una manera superficial (μη ιδιωτικῶς), sino hasta que lleguen a contemplar la naturaleza de los números con la sola ayuda de la inteligencia, y no ejercitándola con miras a las ventas o compras, como los comerciantes y mercachifles, sino a la guerra y a la mayor facilidad con que el alma misma pueda volverse de la generación a la verdad y la esencia.³¹²

Esta rama de las matemáticas es beneficiosa también porque hace ser más pronto y vivaz a la hora de estudiar otras ciencias. En cuarto y último lugar, es de utilidad porque es una buena prueba escolar, dada su dificultad, para labrarse una idea de la resistencia intelectual y moral del alumno.

Las razones en apoyo de la segunda enseñanza del preludio propedéutico son muy similares a las aducidas en el caso anterior. Tenemos, por un lado, que «la geometría es saber de lo que siempre existe» (527b) y, por tanto, «atraerá el alma hacia la verdad y formará mentes filosóficas que dirijan hacia arriba aquello que ahora dirigimos indebidamente hacia abajo» (*ibid.*). Y encontramos, por otro, las mismas ventajas accesorias que tienen la ciencia de los números y el arte del cálculo. Entre estas ventajas se podría destacar la rotundidad del convencimiento con el que Platón asevera que, «por lo que toca a comprender más fácilmente en cualquier otro estudio, existe una diferencia total y absoluta entre quien se ha acercado a la geometría y quien no» (527c).

³¹² αὐτῆς τῆς ψυχῆς ῥαστώνης μεταστροφῆς ἀπὸ γενέσεως ἐπ' ἀλήθειάν τε καὶ οὐσίαν (*Resp.* 525b–c). Por otra parte, merece sacarse a colación que en su trabajo sobre estos asuntos M. F. BURNYEAT lanza al aire una pregunta oportuna acerca del sentido en que construir un icosaedro, por ejemplo, ayudaría a los filósofos a la hora de regular el mercado ideal («Plato on Why Mathematics is Good for the Soul», en T. SMILEY (ed.), *Mathematics and Necessity. Essays in the History of Philosophy*, p. 2). La conexión entre ambas cosas no parece difícil ni extraña si se tiene en cuenta lo que hemos visto acerca del antiliberalismo de la política económica y fiscal defendida en las *Leyes* o el reproche que en esta misma línea hacía el *Gorgias* del credo del egoísmo insaciable y depredador («Dicen los sabios, Calicles, que al cielo, a la tierra, a los dioses y a los hombres los gobiernan la convivencia, la amistad, el buen orden, la sensatez y la justicia, y, por esta razón, amigo, llaman a este conjunto cosmos y no desorden ni desenfreno. Me parece que tú no fijas la atención en estas cosas, aunque eres sabio. No adviertes que la igualdad geométrica es sumamente poderosa entre los dioses y entre los hombres; piensas, por el contrario, que es preciso fomentar la ambición. Y es que descuidas la geometría» (507e–508a)).

Uno de los propósitos de Platón al escribir esta parte de la *República* es el de persuadir a los intelectuales de su tiempo de la importancia filosófica y cultural del estudio de las matemáticas. En este sentido, aprovecha la ocasión que le brinda el diálogo para reclamar la necesidad de un plan público de apoyo a la investigación de la tercera de las disciplinas filosóficas, la estereometría, poco o nada honrada por las ciudades antiguas (528b–c).

En cuanto a la astronomía se refiere, lo esencial es la propuesta de «una astronomía de lo invisible».³¹³ «Practicaremos la astronomía» —exclama Sócrates— «del mismo modo que la geometría, valiéndonos de problemas, y dejaremos las cosas del cielo» (530b). Y ello por la razón de que «queremos tornar de inútil en útil, por medio de un verdadero trato con la astronomía, aquello que de inteligente hay por naturaleza en el alma» (530b–c). Una nueva astronomía puramente racional volcada en el estudio de las proporciones que gobiernan los movimientos de los sólidos tridimensionales y que se servirá de la observación del cielo de la misma forma que la geometría se sirve de los diagramas, esto es, meramente «como de un ejemplo que nos facilite la comprensión» (529d), en este caso, de las ya mentadas rotaciones racionales de las esferas.

En relación con la ciencia «hermana» de la astronomía, como decía Arquitas y reitera Platón, la *República* exhorta a un estudio del movimiento armónico también puramente matemático y antiempírico.³¹⁴ Dos críticas lanza Platón: una contra la escuela empirista (aquellos que «aguzan los oídos como para cazar los ruidos del vecino» (531a)) y otra contra la escuela pitagórica. A juicio de Platón, los primeros yerran en sus investigaciones de la armonía al preferir «los oídos a la inteligencia» (531b). Por su parte, los pitagóricos, si bien determinan las relaciones numéricas entre sonidos consonantes, no estudian las proporciones por sí mismas: «buscan números en los acordes percibidos por el oído; pero no se remontan a los problemas ni investigan qué números son concordantes y cuáles no, y por qué lo son los unos y no los otros» (531c). «Es propia de un genio» —exclama Glaucón— «la tarea de que hablas. Pero es un estudio útil» —replica Sócrates— «para la investigación de lo bello y lo bueno, aunque inútil para quien lo practique con otras miras» (*ibid.*).

³¹³ Tomamos la expresión de M. F. BURNYEAT («Plato on Why Mathematics is Good for the Soul», en T. SMILEY (ed.), *Mathematics and Necessity*..., p. 12).

³¹⁴ DK 47 B 1. «Estas ciencias son como hermanas entre sí (αὗται ἀλλήλων ἀδελφαί τινες αἱ ἐπιστήμαι εἶναι), según dicen los pitagóricos, con los cuales, ¡oh Glaucón!, estamos de acuerdo también nosotros» (*Resp.* 530d).

Ahora bien, dando un paso adelante, ha de decirse a instancias de Platón que la formación matemática no llegará a su puerto hasta que el estudiante no logre elevarse a una visión sinóptica de los rasgos comunes y de las mutuas relaciones que tienen las distintas ramas cultivadas:

Y yo creo, ... con respecto al estudio de todas estas cosas que hemos enumerado, que si se llega por medio de él a descubrir la comunidad y afinidad existentes entre unas y otras y a colegir el aspecto en que son mutuamente afines, nos aportará alguno de los fines que perseguimos y nuestra labor no será inútil; pero en caso contrario lo será.³¹⁵

Apoyándose en Gaiser,³¹⁶ Burnyeat parafrasea parte de lo que Platón quiere decir con esto en los siguientes términos:

No sólo tendríamos que entender cada disciplina matemática como un cuerpo ordenado de conocimiento desarrollado a partir de un conjunto de primeros principios (sus hipótesis), sino que tendríamos que entender que las distintas disciplinas forman ellas mismas un sistema unificado, una familia (por repetir la imagen que Platón tomó de Arquitas), en el cual lo primero y más simple provee la base para una serie de desarrollos más y más elaborados. ... Cada disciplina tiene que ser entendida como un sistema unificado y vista en la relación apropiada con las otras. Quien ha alcanzado esa visión integrada no sólo ha asimilado una vasta cantidad de matemáticas, las ha asimilado como un todo estructurado.³¹⁷

Con la afirmación de que «lo primero y más simple provee la base para una serie de desarrollos más y más elaborados» se hace referencia al orden en el que deben aprenderse los diferentes estudios del programa matemático. Se trata del orden en el que son presentados en la *República*. Lo recordamos: aritmética, geometría, estereometría, astronomía y armonía. Este orden corresponde a las relaciones de prioridad y posterioridad (πρότερον–ὕστερον) en la construcción de las realidades matemáticas.³¹⁸

Como es sabido, se trata de partir de la idea de la unidad aritmética carente de extensión y de posición (μονάς), primer principio del número y realidad más elemental. Si a la idea de mónada se añade la de situación en el espacio, se obtiene el punto (στιγμή),

³¹⁵ οἶμαι δέ γε ... καὶ ἡ τούτων πάντων ὧν διεληλύθαμεν μέθοδος ἔαν μὲν ἐπὶ τὴν ἀλλήλων κοινωνίαν ἀφίκηται καὶ συγγένειαν, καὶ συλλογισθῆ ταῦτα ἢ ἐστὶν ἀλλήλοις οἰκεῖα, φέρειν τι αὐτῶν εἰς ἃ βουλόμεθα τὴν πραγματείαν καὶ οὐκ ἀνόνητα πονεῖσθαι, εἰ δὲ μὴ, ἀνόνητα (531c–d).

³¹⁶ K. GAISER, «Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften», en Th. A. SZLEZÁK (hrsg. von), *Konrad Gaiser. Gesammelte Schriften* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004), pp. 137–176.

³¹⁷ M. F. BURNYEAT, «Plato on Why Mathematics is Good for the Soul», en T. SMILEY (ed.), *Mathematics and Necessity...*, pp. 68 y 70.

³¹⁸ Platón apunta a ello de pasada en *Resp.* 528a–b y 528d–e. El desarrollo de cada tipo de realidades matemáticas en el siguiente aparece de forma más completa en *Epin.* 990c–991b.

«unidad situada» (μονὰς θέσιν ἔχουσα).³¹⁹ Si al punto o, mejor, si al «principio de la línea» (ἀρχή γραμμῆς) o «línea indivisible» (ἄτομος γραμμή) —sabemos por Aristóteles que Platón atacaba la existencia del punto, al considerarlo «una mera noción geométrica» (*Met.* A 9, 992a 21)—, se añade la longitud (μῆκος), se obtiene la línea (γραμμή). Si a la línea se añade la anchura (πλάτος), se obtiene la superficie (ἐπίπεδον) o magnitud de dos dimensiones. Si a la superficie se añade la profundidad (βάθος), se obtiene el sólido (στερεόν) o magnitud tridimensional. Al sólido puede añadirse aún la traslación (φορά) y, por último, el movimiento perceptible con el oído («movimiento armónico» (ἔναρμόνιος φορά), dice Platón en *Resp.* 530d).

Se trata, pues, de que por el procedimiento de adición (πρόσθεσις) se construye a partir del Principio un tipo de realidad más compleja en cada caso. A su vez, por el procedimiento de sustracción (ἀφαίρεσις) puede reconducirse una realidad derivada a otra más primitiva y llevar el proceso de reducción hasta el Principio. Si se suprime (ἀναίρειν) una realidad más simple, se suprime con ella (συναίρεσις) todo lo que deriva de ella, pero no se puede decir lo mismo de lo contrario; de ahí que aquello sin lo cual una realidad derivada no puede existir posea, en comparación con ésta, una prioridad (πρότερον) y que lo que depende de ello sea visto como posterior (ὑστερον).³²⁰

Dicho esto, es difícil, sin embargo, hacerse una idea completa de lo que quiere decir Platón con la idea de una visión sinóptica de la matemática, ya que no es fácil

³¹⁹ «A partir de una adición, ... la mónada es una entidad sin posición, mientras que el punto es una entidad con posición: ésta última es a partir de una adición (ἐκ προσθέσεως, ... μονὰς οὐσία ἄθετος, στιγμή δὲ οὐσία θετός· ταύτην ἐκ προσθέσεως)» (ARISTÓTELES *An. Post.* A 27, 87a 35–37).

³²⁰ «Algunas cosas se dice que son anteriores y posteriores ... según la naturaleza y la entidad: así, todas las cosas que pueden existir sin otras, pero no éstas sin ellas, distinción ésta que utilizaba Platón» (*Met.* Δ 11, 1019a 1–4). (É. DE STRYCKER, «L'idée du Bien dans la "République" de Platon», p. 459.) En la breve (y muy básica) reconstrucción de la *Dimensionsfolge* nos hemos apoyado en la de É. DE STRYCKER (*op. cit.*, pp. 458–463 y 465–466), pero también en la de H. J. KRÄMER (*Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534b 3–d2*, pp. 49 ss.), que analiza la materia en relación con los testimonios de Aristóteles, Alejandro de Afrodisiade, Sexto Empírico y el platonismo tardío (Celso, Plotino, Albino, Filón de Alejandría, Plutarco, Máximo de Tiro, Ático y Clemente) que resultan pertinentes para este asunto. Krämer considera que la distinción πρότερον καὶ ὑστερον es la «fórmula fundamental del platonismo» («Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504a–511e)», en O. HÖFFE (hrsg. von), *Platon. Politeia* [Berlin: Akademie Verlag, 2005], p. 200), interpretación que suscribe R. FERBER («L'idea del bene è o non è trascendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας», en M. BONAZZI e F. TRABATTONI (a cura di), *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*, p. 138). Para un examen en profundidad de todo lo relativo al «sistema de derivación platónico-académico» (la expresión es de H. J. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone...*, p. 49), puede verse la primera parte de la obra clásica de K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, pp. 39–201.

representarse claramente los contenidos matemáticos concretos en los que puede estar pensando al hacer una afirmación tan general, y no nos atrevemos a sugerir ninguna propuesta por nuestra parte.³²¹ Sí resulta más sencillo percatarse de que esta visión unificada de las ciencias matemáticas es útil sobre todo porque es la práctica previa necesaria para el vuelo dialéctico sobre las cumbres del pensamiento.

3.7.4.2.3. Tres nociones matemáticas nucleares en la comprensión del Bien: proporción, armonía y delimitación

Hasta aquí hemos podido comprobar cuáles son las razones de Platón para auspiciar el estudio de las ciencias que componen «el prelude de la melodía que hay que aprender» (531d). Yendo un poco más al fondo de la pregunta que tomamos como hilo conductor, nos podemos plantear ahora si las matemáticas tienen una función meramente instrumental en el afán del alma por conocer el Bien o, si bajo «su encanto ... extraordinario» (528d), se esconde algo más. Y es que, siendo cierto que en el currículum filosófico las matemáticas están subordinadas a la dialéctica, estas artes parecen tener en cierto sentido también su propia razón de ser independiente, aunque sólo sea porque forman parte constitutiva, al menos ciertos conceptos matemáticos, de lo que el filósofo entiende por el Bien. Podría decirse que para Platón la instrucción matemática es un bien ante todo por los efectos que tiene sobre el aprendizaje de la dialéctica, pero también en parte por sí mismo. Esta idea se puede constatar especialmente bien en diálogos como el *Filebo* y el *Timeo*, en los que la presencia de una visión matemática de la realidad y de una concepción fuertemente matemática del Bien es pasmosa.

Por el momento, daremos la palabra a dos voces de la tradición indirecta que habla-

³²¹ H. J. KRÄMER propone entender que los rasgos comunes y afines de las distintas ciencias matemáticas son algunos géneros supremos como Par e Impar, Igual y Desigual, Semejante y Desemejante, los cuales, según su hipótesis de «una metafísica platónica interna a la Academia», «desarrollan un papel mediador entre las realidades matemáticas y los Principios» (*op. cit.*, pp. 53–54). Apoyándose en su teoría de «las doctrinas orales», añade no obstante otra explicación más precisa, en la línea de lo apuntado en la nota anterior: «En la doctrina no escrita estos distintos ámbitos de realidades matemáticas eran referidos los unos a los otros en el sentido de la relación sustracción–adición (ἀφαίρεσις–πρόσθεσις) también en la analogía de la estructura y, de ese modo, eran enlazados conjuntamente de modo aún más estrecho. Es decir, cada ámbito se fundaba en un específico elemento monádico fundamental. Tales elementos y medidas (στοιχεῖα y μέτρα), que en el sucesor de Platón Espeusipo asumieron una autonomía bastante amplia, eran, por ejemplo, la mónada para los números, la línea indivisible para las dimensiones espaciales, el movimiento circular para todas las formas de movimiento, el cuarto de tono para la música, la unidad cronológica del instante (νῦν) para el tiempo. Estos elementos, sin embargo, eran conectados de modo analógico, en cuanto representaban en diversos niveles y con diversos grados de materialidad la unidad originaria del Principio, y, mediante sustracción o adición (ἀφαίρεσις o πρόσθεσις), eran reconducibles a él o deducibles de él» (*id.*, p. 54).

rían a favor de la plausibilidad de una interpretación de este tipo; y después resaltaremos brevemente las estructuras abstractas de la matemática pura que parecen jugar un papel más notable en la comprensión del Bien.

Uno de los textos nos es ya conocido. Se trata del pasaje de los *Elementos armónicos* de Aristóxeno en el que se habla del gusto de Aristóteles por recordar un episodio sucedido a Platón durante una conferencia cuya tesis central era la identificación entre el Bien y el Uno. Lo recordamos:

Según Aristóteles contaba una y otra vez, esto es lo que experimentó la mayoría de los oyentes de la conferencia [o curso] (ἀκρόασις) de Platón *Sobre el Bien*. En efecto, cada uno acudió suponiendo que aprendería algo de los que son considerados bienes humanos, tales como la riqueza, la salud, la fuerza, en suma, una maravillosa felicidad. Pero cuando se hizo patente que los argumentos versaban sobre matemáticas, tanto de números como de geometría y astronomía, y, para colmo, que el Bien es uno, creo que les pareció algo completamente paradójico;³²² y algunos desdeñaron el tratamiento, otros lo censuraron. Pero ¿a qué se debió esto? A que no se habían informado previamente sobre el tema. ... Como él mismo decía, el propio Aristóteles por esta misma razón daba a los que iban a ser alumnos suyos un resumen preparatorio del tema y del método de estudio.³²³

Y el otro es un texto de la *Metafísica* en el que Aristóteles reprueba la actitud de quienes, como Aristipo, niegan que las matemáticas tengan algo que decir acerca del Bien y la Belleza. En sus palabras Aristóteles es, como dice Guthrie, «un verdadero seguidor de Platón».³²⁴ Dice así:

Yerran quienes afirman que las ciencias matemáticas no dicen nada acerca de la Belleza o de la Bondad. Hablan, en efecto, de ellas y las muestran en grado sumo. Aunque no las

³²² O «y, para colmo, que el Bien es el Uno» (καὶ τὸ πέρασ ὅτι ἀγαθὸν ἐστὶν ἓν). Καὶ τὸ πέρασ se suele traducir por «y finalmente», «para concluir». «Y para colmo» es la manera en la que entiende la expresión, dado el tono del pasaje, T. Calvo, a quien sigo.

³²³ *Aristoxeni Elementa harmonica*, R. DA RIOS recensuit, libro II, secciones 30–31. Reparemos, dicho sea esto en relación con lo visto más arriba, en que el orden en el que Aristóxeno presenta la serie de los estudios matemáticos (números–geometría–astronomía) coincide con «la sucesión derivativa y ontológicamente orientada» establecida en el libro séptimo de la *República* (la expresión entre comillas pertenece a H. J. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone...*, p. 54), y en que la expresión τὸ πέρασ, entendida en sentido adverbial como «en conclusión» (no en sentido literal como «el límite»), podría sugerir la tesis de la *República* según la cual la serie ascendente de los estudios matemáticos es una preparación para la disciplina que está «en lo más alto, como una especie de remate de las demás enseñanzas» (*Resp.* 534 e), o investigación dialéctica en torno al primer y más simple principio lógico, ontológico, epistemológico y teleológico. Este principio de la Unidad, recordémoslo una vez más, sería la fuente de la que fluyen progresivamente los objetos de las distintas disciplinas matemáticas y el término en el que desembocan las sucesivas reconducciones. El asunto ha sido subrayado también por É. DE STRYCKER en su comentario de la anécdota de Aristóxeno («L'idée du Bien dans la "République" de Platon», pp. 462–463 y 465–466).

³²⁴ W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia* (trad. de A. Medina González. Madrid: Gredos, 2000), p. 241, n. 80.

nombren, no es que no hablen de ellas, puesto que muestran sus obras y sus razones. Por su parte, las formas supremas de la Belleza son el orden, la proporción y la delimitación, que las ciencias matemáticas manifiestan en grado sumo. Y puesto que éstas (me refiero, por ejemplo, al orden y la delimitación) son, a todas luces, causas de muchas cosas, es evidente que hablan en cierto modo de esta causa, la causa como Belleza. (M 3, 1078a 33–1078b 5.)

Podríamos decir, pues, que la investigación matemática hace que los estudiantes entiendan y tomen conciencia del papel de *la proporción matemática* y de *la armonía musical* —dos conceptos sobre los cuales hemos visto que Platón vuelca su atención en la parte matemática de la *República*—. Y que entiendan y tomen conciencia también del papel de *la delimitación* —otro concepto nuclear en el *Filebo* y el *Timeo* y que menciona también Aristóteles—. Además de enseñarles a advertir la importancia filosófica de estas nociones, la zambullida matemática madura prolongaría en cierto modo los chapoteos infantiles y la inmersión juvenil en las matemáticas. Estos juegos tenían por finalidad, se recordará, la de hacer que los alumnos aprendan a apreciar y a deleitarse con la acción de esos principios matemáticos. ¿Y qué acción es ésta? ¿Por qué, en definitiva, son *buenas* la proporción, la armonía y la delimitación? Pues por la razón que hemos visto latir en casi todas las decisiones filosóficas que adopta Platón, por *la razón por excelencia en esta filosofía*, a saber, porque estos principios reconducen el caos al orden (τάξις y κόσμος), es decir, porque insuflan una hermosa unidad en la pluralidad. Y, justamente esto, *ser principio de unidad en la pluralidad, ¡es lo que define a la acción del Bien!* Llegamos con ello al límite último de la filosofía platónica, límite sobre cuya justificación es difícil seguir preguntando con provecho: «El orden matemático conduce al orden de los valores, porque el orden (*kósmos*) es en sí un bien». ³²⁵ Cerraremos este apartado con una instructiva reflexión general de Burnyeat sobre la materia. La propuesta de Platón, nos dice, consistió en

matematizar la ética y la política y, simultáneamente, moralizar las matemáticas. Lo que es distintivo de Platón es su explotación sistemática del hecho de que valores—conceptos griegos como acorde, proporción y orden son también centrales para las matemáticas contemporáneas. Los conceptos fundamentales de las matemáticas son los conceptos fundamentales de la ética y también de la estética, de modo que estudiar matemáticas es estudiar simultáneamente, a un nivel muy abstracto, los principios del valor. ³²⁶

³²⁵ W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, p. 503.

³²⁶ M. F. BURNYEAT, «Plato on Why Mathematics is Good for the Soul», en T. SMILEY (ed.), *Mathematics and Necessity...*, p. 76.

3.7.4.3. *Bien y dialéctica*

3.7.4.3.1. *Preliminares*

Abordaremos finalmente la descripción de la dialéctica y su aplicación a la definición del Bien presente en el importante capítulo 531 d–535 a de la *República*. Se trata de un capítulo estrechamente vinculado con la exposición de la dialéctica hecha en el libro sexto y, al igual que ésta, de difícil interpretación y sujeta, como es lógico, a una abundante discusión entre los helenistas.

Platón divide su exposición en dos partes que trataremos en sendos apartados. Como tenemos por costumbre, expondremos en un primer momento las palabras del filósofo y procederemos a continuación a su comentario.

3.7.4.3.2. *Primeras observaciones de Sócrates acerca de la dialéctica*

La primera parte es una especie de introducción en la que Platón caracteriza la dialéctica con su habitual determinación antiempírica. Así, la describe como el viaje en busca de la esencia de los seres y de la esencia del Bien embarcándose exclusivamente en juicios racionales y sin recurrir a los datos de los sentidos. La última tierra buscada se sitúa, lo reafirma en este mismo lugar, en los confines del mundo eidético. Además, compara la dialéctica con el camino de liberación del hombre, una vez fuera de la caverna, desde ésta a la luz del sol. Finalmente, reafirma el papel fundamental de las matemáticas en el proceso de liberación del alma de su «sumisión», por así decirlo, a los datos de los sentidos. He aquí sus palabras, y no se deje de advertir que en el paralelo entre la expresión para referirse a la inteligencia humana (τοῦ βελτίστου ἐν ψυχῇ) y la expresión para referirse al Bien (τοῦ ἀρίστου ἐν τοῖς οὐρανοῖς) está implícita *la identificación del Bien con la inteligencia divina*:

¿No tenemos ya aquí la melodía misma que la dialéctica (τὸ διαλέγεσθαι) ejecuta? La cual, aun siendo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que decíamos [en la narración de la alegoría de la caverna] que intentaba ya mirar a los propios animales, y luego a los propios astros y, por fin, al mismo sol. E igualmente, cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el Bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo

inteligible, del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible.³²⁷ ... ¿Y qué? ¿No es este viaje lo que llamas dialéctica (διαλεκτική)? ... Y el liberarse de las cadenas ... y volverse de las sombras hacia las imágenes y el fuego, y ascender desde la caverna hasta el lugar iluminado por el sol y no poder allí mirar todavía a los animales ni a las plantas ni a la luz solar, sino únicamente a los reflejos divinos que se ven en las aguas y a las sombras de seres reales,³²⁸ aunque no ya a las sombras de imágenes proyectadas por otra luz que, comparada con el sol, es semejante a ellas; he aquí los efectos que produce todo ese estudio de las ciencias que hemos enumerado, el cual eleva a la mejor parte del alma hacia la contemplación del mejor de los seres, del mismo modo que antes elevaba a la parte más perspicaz del cuerpo hacia la contemplación de lo más luminoso que existe en la región material y visible. (532 a–d.)

3.7.4.3.3. *Estudio de la esencia de la dialéctica, y el Bien como final del viaje del saber*

3.7.4.3.3.1. *Introducción*

Es en la segunda parte de la exposición donde se aborda propiamente el estudio de la dialéctica del mismo modo que se hizo previamente con el de las matemáticas. El propósito, afirma Sócrates, de esta parte es alumbrar

cuál es la naturaleza de la facultad dialéctica y en cuántas especies se divide y cuáles son sus caminos, porque éstos parece que van por fin a ser los que conduzcan a aquel lugar una vez llegados al cual podamos descansar de nuestro viaje ya terminado [esto es, a la tierra firme del Bien].³²⁹

Cuatro son las tesis que defiende Platón en esta parte de la obra. La primera es la de que la dialéctica es el único método que puede mostrar lo que sea el Bien en sí. La segunda es la de que ese método consiste en una doble e interdependiente capacidad de combatir y resistir en el campo de batalla del lenguaje, esto es, en la capacidad de argumentar racionalmente, ante sí mismo y ante el otro, la realidad de las cosas y refutar las críticas y objeciones que puedan oponerse a tal tipo de argumentos con razones más sólidas y persuasivas. La tercera tesis —consecuencia de las anteriores— es la de que, entre las personas que hayan recibido la formación superior prescrita en la *República*, sólo aquellas que demuestren su virtuosismo en la dialéctica, aplicada a todas las

³²⁷ οὕτω καὶ ὅταν τις τῷ διαλέγεσθαι ἐπιχειρῇ ἄνευ πασῶν τῶν αἰσθήσεων διὰ τοῦ λόγου ἐπ' αὐτὸ ὃ ἔστιν ἕκαστον ὁρμᾶν, καὶ μὴ ἀποστῆ πρὶν ἂν αὐτὸ ὃ ἔστιν ἀγαθὸν αὐτῇ νοήσει λάβῃ, ἐπ' αὐτῷ γίγνεται τῷ τοῦ νοητοῦ τέλει, ὥσπερ ἐκεῖνος τότε ἐπὶ τῷ τοῦ ὁρατοῦ (*Resp.* 532 a–b).

³²⁸ Cf. *Soph.* 266 b–c.

³²⁹ τίς ὁ τρόπος τῆς τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμεως, καὶ κατὰ ποῖα δὴ εἶδη διέστηκεν, καὶ τίνες αὖ ὁδοὶ αὐταὶ γὰρ ἂν ἤδη, ὡς ἔοικεν, αἱ πρὸς αὐτὸ ἄγουσαι εἴεν, οἳ ἀφικόμενοι ὥσπερ ὁδοῦ ἀνάπαυλα ἂν εἶη καὶ τέλος τῆς πορείας (*Resp.* 532 d–e).

esencias y, muy en particular, a la esencia del Bien, podrán legítimamente gobernar la ciudad:

Si algún día hubieras de educar en realidad a esos tus hijos imaginarios a quienes ahora educas e instruyes, no les permitirás, creo yo, que sean gobernantes de la ciudad ni dueños de lo más grande que haya en ella mientras estén privados de razón, como líneas irracionales.³³⁰

Y la cuarta tesis es la de que la dialéctica tiene entre sus funciones la de culminar el sistema arquitectónico de los saberes. En efecto, la conclusión que cierra este capítulo es que la dialéctica se sitúa

en lo más alto, como una especie de remate de las demás enseñanzas, y que no hay ninguna otra disciplina que pueda ser justamente colocada por encima de ella.³³¹

Las dos últimas tesis ya han sido suficientemente tratadas, según esperamos, para lo que es el tema y el objetivo de este trabajo. En lo que sigue destacaremos la primera tesis y, sobre todo, nos centraremos en la segunda y su aplicación a la Idea del Bien.

3.7.4.3.3.2. *La dialéctica: único método capaz de mostrar lo que sea el Bien*

Tras haber expresado, en un pasaje que comentamos en otro momento, su preocupación por que el lector no entienda plenamente lo que quiere transmitírsele con la difícil descripción de la esencia de la dialéctica y del Bien, así como su propia incertidumbre acerca de ellas pero su fe en todo caso en que el universo debe ser racional y en que el hombre debe poder conocerlo, Platón juzga que merece ser sostenido también lo siguiente:

¿No es verdad que la facultad dialéctica (τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις) es la única que puede mostrarlo (φῆναιεν) [el Bien] a quien sea conocedor de lo que ha poco enumerábamos [los estudios propedéuticos], y que no es posible llegar a ello por ningún otro medio? (533 a.)

Platón agrega esto otro:

Desde luego ... que, cuando afirmamos esto, nadie nos llevará la contraria diciendo que existe otro procedimiento cuya tarea sea captar metódicamente y en todos los casos la esencia de cada cosa.³³²

Ningún método, salvo el dialéctico, puede mostrar la naturaleza del Bien porque

³³⁰ ἀλόγους ὄντας ὥσπερ γραμμάς (534 d).

³³¹ *Resp.* 534 e. La misma tesis se expresa en *Soph.* 253 c.

³³² «La esencia de cada cosa», *lit.* = respecto de cada cosa qué es cada cosa. τότε γοῦν ... οὐδεις ἡμῖν ἀμφισβητήσει λέγουσιν, ὡς αὐτοῦ γε ἐκάστου περί ὃ ἔστιν ἕκαστον ἄλλη τις ἐπιχειρεῖ μέθοδος ὁδῶ περι παντός λαμβάνειν (*Resp.* 533 b). (Traducción modificada.)

«casi todas las demás artes versan o sobre las opiniones y deseos de los hombres o sobre los nacimientos y fabricaciones, o bien están dedicadas por entero al cuidado de las cosas nacidas y fabricadas» (533 b). Y en cuanto al método matemático se refiere, ya se ha explicado en su momento dónde se halla uno de sus principales problemas y ahora se lo recuerda, haciendo uso de nuevo de la metáfora del sueño con fines epistemológicos:

Y las restantes, de las que decíamos que aprehendían algo de lo que existe, es decir, la geometría y las que le siguen, ya vemos que no hacen más que soñar con lo que existe, pero que serán incapaces de contemplarlo en vigilia mientras, valiéndose de hipótesis, dejen éstas intactas por no poder dar cuenta de ellas. En efecto, cuando el principio es lo que uno no sabe y la conclusión y parte intermedia están entrelazadas con lo que uno no sabe, ¿qué posibilidad existe de que una semejante concatenación llegue jamás a ser saber? —Ninguna —dijo—. ³³³

De lo dicho hay que llegar a la conclusión siguiente:

Entonces, ... el método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme; ³³⁴ y al ojo del alma, que está verdaderamente sumido en un bárbaro lodazal, lo atrae con suavidad y lo eleva a las alturas, utilizando como auxiliares en esta labor de atracción a las artes ha poco enumeradas, que, aunque por rutina las hemos llamado muchas veces ciencias, necesitan otro nombre más claro que el de opinión pero más oscuro que el de ciencia. ³³⁵

Comentaremos esta descripción del método dialéctico como un encaminarse, «echando abajo las hipótesis», hacia la cumbre del Bien en el siguiente apartado, junto con las otras indicaciones acerca del procedimiento de la dialéctica que ofrece Platón en el resto del capítulo.

3.7.4.3.3. Descripción de la dialéctica y aplicación a la Idea del Bien

Comencemos haciendo la recolección de las expresiones que usa Platón para referirse a la dialéctica y de sus manifestaciones expresas acerca de la naturaleza de la misma. Como hemos tenido ocasión de ver más arriba, el filósofo usa el verbo «dialogar» (τὸ διαλέγεσθαι) (532 a), del que deriva el adjetivo «dialéctica» (διαλεκτική), y apela a

³³³ αἱ δὲ λοιπαί, ἃς τοῦ ὄντος τι ἔφαμεν ἐπιλαμβάνεσθαι, γεωμετρίας τε καὶ τὰς ταύτη ἐπομένας, ὀρῶμεν ὡς ὄνειρώττουσι μὲν περὶ τὸ ὄν, ὑπάρ δὲ ἀδύνατον αὐταῖς ἰδεῖν, ἕως ἂν ὑποθέσει χρώμεναι ταύτας ἀκινήτους ἔῴσι, μὴ δυνάμεναι λόγον δίδοναι αὐτῶν. ὧ γὰρ ἀρχὴ μὲν ὃ μὴ οἶδε, τελευτὴ δὲ καὶ τὰ μεταξὺ ἐξ ὧ μὴ οἶδεν συμπλέκεται, τίς μηχανὴ τὴν τοιαύτην ὁμολογίαν ποτὲ ἐπιστήμην γενέσθαι; οὐδεμία, ἢ δ' ὅς (533 b–c).

³³⁴ οὐκοῦν ... ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται (533 c–d).

³³⁵ *Ibid.* (Traducción modificada.)

la dialéctica como método de investigación propio de la filosofía.³³⁶ Al igual que la Forma del Bien, la dialéctica se concibe como una *potencia*.³³⁷ Esta potencia se caracteriza, conforme a la acepción etimológica del verbo διαλέγεσθαι, como la capacidad de «dar o pedir cuentas» (δοῦναί τε καὶ ἀποδέξασθαι λόγον) (531 e) y como la capacidad de «preguntar y responder con la máxima competencia posible».³³⁸

De estos usos del término se puede sacar una primera conclusión: en estos pasajes la noción de dialéctica es sinónima de la técnica de dialogar por el método de preguntas y respuestas en el modo preciso que la usa Sócrates en los primeros diálogos. Como se sabe, esta técnica consiste en que dos ciudadanos mantienen un diálogo sobre una cuestión general y de importancia en el que uno tiene por función preguntar por las razones del punto de vista que mantiene el otro y a éste le toca responder rindiendo cuentas de ellas. Se trata de que el primero intente *refutar* la tesis de su interlocutor y el segundo intente *evitar la refutación*. Como se recordará, en los diálogos socráticos el que responde sostiene una tesis δοῦναί λόγον, en el sentido de que la defiende tratando de no contradecirse, mientras que el que pregunta ἀποδέξασθαι λόγον, conduciendo la interrogación a través de una serie de preguntas con el fin de construir una deducción a partir de las premisas admitidas por el que responde y llegar a una conclusión contraria a la tesis que éste pretendía defender. Este ejercicio confutatorio no se desarrolla de cualquier manera, sino conforme a una dinámica propia bien precisa. Esta dinámica obedece a un conjunto de reglas lógicas necesarias para el esclarecimiento de la definición que se busca, así como a unas maneras o actitudes «prelógicas» (relativas al carácter moral de los dialogantes) que son igualmente esenciales para dicho propósito.

³³⁶ «Camino dialéctico» (διαλεκτικὴ πορεία) (532 b) y «método dialéctico» (διαλεκτικὴ μέθοδος) (533 b y 533 c).

³³⁷ τοῦ διαλέγεσθαι δύναμις (511 b y 532 d).

³³⁸ ἐρωτᾶν τε καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστημονέστατα οἷοί τ' ἔσονται (534 d). En el *Crátilo* se define también al dialéctico como aquel que «sabe preguntar y responder» (ἐρωτᾶν καὶ ἀποκρίνεσθαι ἐπιστάμενον) (390 c). Es de suponer, merece la pena apuntarlo, que esta maestría tenga algo que ver con *el saber unificado de los distintos usos y funciones del lenguaje* con el que debe hacerse el dialéctico, así como con su sabia actitud de desconfianza, de la que hemos tratado más arriba, frente a la naturaleza «enferma» del lenguaje y las muchas trampas que encierra (falacias lógicas, contradicciones, ambigüedades verbales, etcétera). En este sentido, viene a la memoria también el divertido ejercicio del *Eutidemo* y el consejo del *Político* de que, si se conserva siempre una actitud que no tome los nombres demasiado en serio, se será más rico en sabiduría a medida que la edad avance (261 e). Por otra parte, Platón considera que este tipo de conocimientos son especialmente urgentes para el combate dialéctico en el campo político, dado que éste es un ámbito del lenguaje particularmente corrupto.

Aunque el objetivo último deseado es alcanzar un acuerdo racional, el desacuerdo y el conflicto prevalecen en la mayoría de los casos.³³⁹

Pues bien, en los pasajes de la *República* que nos ocupan esta noción de dialéctica se aplica a *la definición del ser*, esto es, a la definición de «la esencia siempre existente y no sometida a los extravíos de generación y corrupción» (485 b), y se la concibe como *un método de investigación racional de alcance universal* (περὶ παντός) (533 b). De acuerdo con la concepción socrática, se nos previene de que, cuando *no se tienen argumentos* (λόγοι) que ofrecer, a uno mismo o a los otros, acerca de la esencia, *no se tiene inteligencia* (νοῦς) de ella:

¿Y llamas dialéctico al que consigue tener una explicación de la esencia de cada cosa? Y el que no la tenga, ¿no dirás que tiene tanta menos inteligencia de algo cuanto más incapaz sea de dar una explicación de ello a sí mismo o a los demás?³⁴⁰

Es muy probable, sigamos, que con la expresión «echar abajo las hipótesis» (τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα), usada más arriba (533 c), Platón esté aludiendo a la potencia de la dialéctica socrática para refutar o evitar la refutación de las hipótesis acerca del ser. Se trata de algo relacionado con lo que había explicado en el símil de la línea (510b–511d), y ahora vuelve a insistir en que a sus ojos la dialéctica es *la única ciencia que puede considerarse realmente tal*. Dos razones le animan a hacer aseveración tan problemática e incierta: *la todopoderosa espada confutatoria y purgativa de la dialéctica y el escudo de su maravillosa universalidad*.³⁴¹ Si los matemáticos «no hacen más que soñar con lo que existe» (533 b–c), es porque se valen de hipótesis que dejan «intactas por no poder dar cuenta de ellas» (533 c); si, por el contrario, el dialéctico ideal contempla el ser «en vigilia» (*ibid.*), es porque pone a prueba cualquier hipótesis, es decir, porque sabe estimar la verdad de *toda* hipótesis. No hay en el mundo hipótesis que se le resista o a la que él se sienta tan apegado como para no someterla, al igual que haría con cualquier otra, al «tribunal de la razón». Esta estimación de la verdad de las hipótesis se

³³⁹ Entre las más valiosas explicaciones que se han dado del modelo socrático de diálogo sobresale la de T. CALVO MARTÍNEZ, «Diálogo y racionalidad: el modelo “socrático”», en Á. ÁLVAREZ GÓMEZ y R. MARTÍNEZ CASTRO (eds.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque* (Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1998), pp. 335–354. Yo comparto de la primera a la última palabra de este trabajo.

³⁴⁰ ἢ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ’ ὅσον ἂν μὴ ἔχη λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλῳ διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν; (*Resp.* 534 b).

³⁴¹ «La refutación es la mayor y la más importante de las purificaciones (τὸν ἔλεγχον ... μεγίστη καὶ κυριωτάτη τῶν καθάρσεων ἐστὶ)» (*Soph.* 230 d).

lleva a cabo *sometiéndolas a crítica racional*, con el fin de comprobar lo que resisten, lo que dan de sí y lo que puede hacerse con ellas, y *usándolas meramente como «peldaños y trampolines»* (511b) con los que este vástago de Ícaro se eleva a principios superiores para alcanzar «lo no hipotético, ... el principio de todo» (*ibid.*). Estos dos rasgos del saber dialéctico —su máxima potencialidad crítica y su universalidad— son los dos atributos más importantes de los que se sirve Platón para distinguir la potencia de la dialéctica y colocarla por encima de cualquier otro saber.³⁴²

Al segundo de estos rasgos se apunta precisamente, si no nos equivocamos, cuando se habla de que el método dialéctico «se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme» (533c–d), esto es, hacia el punto de vista del Bien. Se trata de hacerse con la visión del mundo desde el punto de vista de la eternidad en el sentido que hemos explicado, esto es, el punto de vista absoluto o final del universo, esa contemplación de la *totalidad* eidética que se podría adoptar sólo desde la cima del pensamiento. Se objetará con razón (entre otras cosas) que en el platonismo cada ciencia es ciencia de un género y que el proyecto de la dialéctica se salta este supuesto.³⁴³ Por paradójico que resulte, la dialéctica es una ciencia transgenérica, con todas las tensiones que ello pueda acarrear dentro del sistema.³⁴⁴ El «enorme trabajo» (531d) de la búsqueda de la universalidad, que no es sino otra manifestación más de la búsqueda de la Unidad, como ya

³⁴² J. ADAM explicaba el «entonces, ... el método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme (οὐκοῦν, ... ἡ διαλεκτικὴ μέθοδος μόνη ταύτη πορεύεται, τὰς ὑποθέσεις ἀναιροῦσα, ἐπ' αὐτὴν τὴν ἀρχὴν ἵνα βεβαιώσῃται)» (*Resp.* 533c–d) en los siguientes términos: «La dialéctica examina y suprime (ἀναιρεῖ) una ὑπόθεσις tras otra, hasta que al final alcanza la Idea del Bien. Supongamos, por ejemplo, que la ὁσιότης es el objeto que se discute. Varias ὑποθέσεις son propuestas, puestas a prueba y descartadas. Sobre las ruinas de las ὑποθέσεις previas construimos una nueva y mejor, la cual debe ser a su vez concienzudamente considerada, puesta a prueba, y tal vez descartada, antes de que pueda servir como peldaño para otra que sea más elevada, más verdadera y mejor: cf. 534 B, C. Ahora bien, este proceso de comprobación, revisión y descarte no estará completo, idealmente hablando, hasta que examinemos las relaciones de nuestra ὑπόθεσις acerca de la ὁσιότης con todos los νοητά y en tal examen apliquemos el mismo “método hipotético” a través de toda la esfera noética, comprobando y corrigiendo todas nuestras ὑποθέσεις unas con otras. En el estadio final, el cual es, desde luego, sólo un ideal, todas nuestras ὑποθέσεις llegan a ser contrapartidas exactas de las Ideas y hemos alcanzado la ἀρχή o el Bien. A partir de ahí los resultados de la dialéctica son βέβαια: véase VI 511B» (*The Republic of Plato*, vol. II, p. 140).

³⁴³ «Una ciencia determinada lo es de algo determinado (ἐπιστήμη ... τις καὶ ποιὰ τις ποιοῦ τινος καὶ τινός)» (*Resp.* 438c–d). «¿O es que cada saber no está demarcado no como simple saber, sino como *tal* saber, o sea, por su relación con algo concreto? (ἢ οὐ τοῦτο ὄρισται ἐκάστη ἐπιστήμη μὴ μόνον ἐπιστήμη εἶναι ἀλλὰ καὶ τίς, τῷ τινῶν εἶναι;)» (*Charm.* 171a). Puede verse también *Phil.* 57b.

³⁴⁴ Los platónicos sostienen que existe una ciencia que trata acerca de todo, recoge Aristóteles en *Met.* A 9, 992b 29.

decíamos anteriormente, ha sido el sueño eterno de Platón y de muchos otros filósofos.³⁴⁵

Platón continúa aplicando la concepción de la dialéctica como búsqueda de definiciones heredada de Sócrates a la esencia del Bien. Dice así (repetiremos las primeras líneas del pasaje, ya citadas, en aras de una mejor comprensión):

¿Y llamas dialéctico al que consigue tener una explicación de la esencia de cada cosa? Y el que no la tenga, ¿no dirás que tiene tanta menos inteligencia de algo cuanto más incapaz sea de dar una explicación de ello a sí mismo o a los demás? ... Pues con el Bien sucede lo mismo. Si alguien no puede explicar mediante una definición la Idea del Bien, separándola de todas las demás cosas, esto es, [si alguien no puede] abrirse paso, como en una batalla, a través de todas las refutaciones, esforzándose por fundar sus propias refutaciones no en la opinión, sino en la esencia, atravesando todos estos obstáculos con su explicación en pie, ¿no dirás, de quien es de ese modo, que no conoce el Bien en sí ni ninguna otra cosa buena, sino que, aun en el caso de que tal vez alcance alguna imagen del Bien, la alcanzará por medio de la opinión, pero no del saber; y que en su paso por esta vida no hace más que soñar, sumido en un sopor de que no despertará en este mundo, pues antes ha de marchar al Hades para dormir allí un sueño absoluto? —Sí, ¡por Zeus! —exclamó—; todo eso lo diré, y con todas mis fuerzas.³⁴⁶

³⁴⁵ Como hemos hecho en la explicación del símil de la línea, también en esta ocasión tendremos la prudencia de manifestar que lo que Platón sostiene acerca de la dialéctica parece tener el estatuto del programa o proyecto ideal. A esta impresión contribuye la observación del *Sofista* de que es imposible que «alguno de los hombres lo sepa todo» (233 a). (Platón se sirve de esta idea para intentar privar de legitimidad al arte de contradecir (ἀντιλογική τέχνη) enseñado por Protágoras, que consiste en tener «una capacidad suficiente para disputar acerca de todo» (περὶ πάντων πρὸς ἀμφοισβήτησιν ἰκανή τις δύναμις) (232 e).) Advertido esto, agregaremos con todo que en los libros centrales de la *República* la determinación de convertir la dialéctica en un saber universal, integrado y absoluto es tan firme como la desesperación ante la fragilidad intrínseca de los elementos lógicos y ontológicos de los que dispone la inteligencia humana para tamaña aventura propia de dioses.

³⁴⁶ ἢ καὶ διαλεκτικὸν καλεῖς τὸν λόγον ἐκάστου λαμβάνοντα τῆς οὐσίας; καὶ τὸν μὴ ἔχοντα, καθ' ὅσον ἂν μὴ ἔχη λόγον αὐτῷ τε καὶ ἄλλω διδόναι, κατὰ τοσοῦτον νοῦν περὶ τούτου οὐ φήσεις ἔχειν; ... οὐκοῦν καὶ περὶ τοῦ ἀγαθοῦ ὡσαύτως· ὅς ἂν μὴ ἔχη διορίσασθαι τῷ λόγῳ ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελῶν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέαν, καὶ ὡσπερ ἐν μάχῃ διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν, μὴ κατὰ δόξαν ἀλλὰ κατ' οὐσίαν προθυμούμενος ἐλέγχειν, ἐν πᾶσι τούτοις ἀπτῶι τῷ λόγῳ διαπορεύεται, οὔτε αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν φήσεις εἰδέναι τὸν οὔτως ἔχοντα οὔτε ἄλλο ἀγαθὸν οὐδέν, ἀλλ' εἴ πῃ εἰδῶλου τινὸς ἐφάπτεται, δόξῃ, οὐκ ἐπιστήμῃ ἐφάπτεσθαι, καὶ τὸν νῦν βίον ὄνειροπολοῦντα καὶ ὑπνώττοντα, πρὶν ἐνθάδ' ἐξεγρέσθαι, εἰς Ἄϊδου πρότερον ἀφικόμενον τελέως ἐπικαταδαρθεῖν; νῆ τὸν Δία, ἢ δ' ὅς, σφόδρα γε πάντα ταῦτα φήσω (*Resp.* 534b–d). (Traducción modificada.)

Para traducir el sustantivo ἔλεγχος (534c 1) y el verbo ἐλέγχειν (534c 3) hemos sustituido los términos genéricos «crítica» y «prueba» por el más preciso de «refutación», con el fin de respetar la alusión al carácter confutativo y purgativo de la dialéctica socrática, que se viene reivindicando en todo el capítulo. Nos hemos guiado por la llamada de atención hecha al respecto por E. BERTI («L'idea del bene in relazione alla dialettica», en G. REALE and S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, pp. 307–308 y 310) y por M. VEGETTI (PLATONE, *La Repubblica*, vol. V, p. 134 y n. 93).

Por otra parte, merece recordarse que M. VEGETTI ha subrayado con todo acierto las resonancias tanto militares cuanto eróticas que tiene la descripción platónica de la relación de posesión que instituye el poder dialéctico con el poder del Bien («L'idea del bene nella *Repubblica* di Platone», p. 221). «Esta doble valencia erótico-bélica» (*ibid.*) está presente en el pasaje de *Resp.* 511b, en el que Platón usa el verbo ἄπτεσθαι, así como en este otro pasaje: «El verdadero amante del saber está naturalmente dotado

Antes de entrar en el comentario del pasaje quisiéramos hacer un apunte preliminar en relación con el sentido de la conclusión del texto. Como acabamos de leer, Platón concluye que quien no sea capaz de dar y ganar la batalla del Bien, esto es, quien no sea capaz de definir la esencia del Bien de forma clara y distinta, no conocerá el Bien en sí ni ninguna otra cosa buena, sino que podrá a lo sumo hacerse una cierta imagen de ello, de contornos imprecisos, y esta «miaja» del Bien que se haya «visto» no estará fundada en «el saber» sino en «simples opiniones». Esta batalla sólo se gana si, al someter a refutación la propia propuesta, uno refuta racionalmente todas las críticas y todas las definiciones alternativas del Bien que se puedan oponer. En cuanto a la parte final del texto se refiere, es una continuación, o un eco, de la metáfora del sueño utilizada anteriormente para describir a los matemáticos como estudiosos que sólo «sueñan» con el ser, es decir, que conocen las Ideas sólo a través de imágenes difusas. Ello se debía, recordémoslo una vez más, a que, al acceder sólo al saber de «algo de lo que existe» (τοῦ ὄντος τι) (533 b), no podían explicar los supuestos de los que parten en sus demostraciones, viéndose así obligados a mostrarlos a la intuición por medio de imágenes sensibles.

Pues bien, el sentido de la conclusión del pasaje no es, según creemos, el de una invitación a pensar que la hipótesis de definición del Bien que pueda salir victoriosa del combate, el principio más potente racionalmente del dialéctico mejor preparado, sea algo más que una mera imagen del Bien, sino el de una invitación a pensar que será una *imagen* más diáfana, perfecta y argumentada de la Idea del Bien. Anteriormente nos pareció que ésta es una de las conclusiones que arrojan las reflexiones acerca del lenguaje del *Crátilo* y de la *Carta Séptima*. Entonces no quisimos entrar en los análisis lógicos del *Sofista* por no extendernos demasiado, pero también este último arroja al respecto el mismo resultado que aquellos otros y que la importante advertencia sobre la μίμησις vertida al principio del *Critias*.³⁴⁷ En efecto, según los análisis del *Sofista*, toda

para luchar en persecución del ser, y ... no se detiene en cada una de las muchas cosas que pasan por existir, sino que sigue adelante, sin flaquear ni renunciar a su amor hasta que alcanza la naturaleza misma de cada una de las cosas que existen, y la alcanza con aquella parte de su alma a que corresponde, en virtud de su afinidad, el llegarse a semejantes especies, por medio de la cual se acerca y une a lo que realmente existe, y engendra inteligencia y verdad, librándose entonces, pero no antes, de los dolores de su parto, y obtiene saber y verdadera vida y alimento verdadero» (490 a–b). Por último, la actitud a la vez defensiva y ofensiva, como dice el helenista italiano, del dialéctico reaparece con fuerza en el pasaje de *Resp.* 534 b–d, recién citado en el cuerpo del trabajo (PLATONE, *La Repubblica*, vol. V, p. 134, n. 93).

³⁴⁷ «De hecho, es forzoso que todo lo que decimos no sea más que una imitación y una representación» (*Critias* 107b).

proposición es una mimesis; la mimesis es «una cierta creación» (*Soph.* 265 b), a saber, la creación de un cierto tipo de imagen del ser —εἰκόν, εἶδωλον, no φάντασμα, que es lo que crearía el sofista—; y la imagen «no es cosa que exista de verdad, pero se parece [a la Idea] (οὐδαμῶς ἀληθινόν γε, ἀλλ' εἰκοῦς μὲν)» (240 b), con todo el margen de error e incertidumbre a que ello da lugar en el juego dialéctico entre distintas hipótesis de definición del Bien, que es lo que en este momento nos ocupa.

Entremos ya en algunos de los principales problemas que plantea el pasaje que nos hemos propuesto comentar. ¿Cómo hay que entender exactamente el método que conduce al saber del Bien? Y puesto que el pasaje presupone la definibilidad del Bien, ¿cuál es esa definición?

Una de las interpretaciones más potentes que se han ofrecido es la de H. J. Krämer.³⁴⁸ Según esta interpretación, el método que describe el pasaje consistiría en un proceso de abstracción matemática. La clave del texto la daría el uso del término ἀφελών, voz del verbo ἀφαιρεῖν, en 534b 9, al que Krämer atribuye el significado técnico de «reducción» en el sentido que se entiende este procedimiento en «la tradición platónica indirecta», esto es, como doble procedimiento «generalizante» y «elementarizante» con el que se reconducía la realidad al «universal supremo» y al «elemento último» en las clases de la Academia.³⁴⁹ Con este vértice, concebido a la vez como «lo más universal» y como «lo más simple», habría que identificar, de hecho, el Bien de la *República* según esta lectura. La definición del Bien pedida en nuestro pasaje, pero ocultada celosamente en toda la obra escrita, no sería otra que la transmitida en «las doctrinas no escritas», a saber, la de «medida exactísima, esto es, absolutamente privada de partes, de la primera multiplicidad y del número» y, en consecuencia, de «todas las cosas que existen, sin excepción», esto es, el Uno.³⁵⁰

Una alternativa crítica a la primera parte de esta lectura es la que ha ofrecido E. Berti en un trabajo que es, a nuestro juicio, la más importante y valiosa contribución al esclarecimiento del pasaje que se ha hecho.³⁵¹ Para Berti la interpretación que propone Krämer de la dialéctica descuidaría la doble alusión a la refutación socrática que con-

³⁴⁸ *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534b 3-d 2*, pp. 31–105.

³⁴⁹ H. J. KRÄMER, *op. cit.*, pp. 47–55.

³⁵⁰ H. J. KRÄMER, *op. cit.*, pp. 56–62. Las últimas frases entre comillas pertenecen a la página 62.

³⁵¹ «L' Idea del bene in relazione alla dialettica», en G. REALE and S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, pp. 307–317.

tiene el pasaje.³⁵² Y es que el «separar» (ἀφαιρεῖν) de nuestro texto (en la frase «si alguien no puede explicar mediante una definición la Idea del Bien, separándola de todas las demás cosas») no parece ser un simple abstraer o generalizar, como sostiene Krämer, sino

un separar seleccionando, y la selección tiene lugar por medio de argumentaciones (λόγω), y estas argumentaciones no pueden ser más que aquellas con que se «eliminan» (ἀναιρεῖν) las hipótesis, es decir, se someten las hipótesis al intento de refutación, para establecer cuáles de entre ellas son simples hipótesis, y no principios, porque sucumben a la refutación, y cuál, en cambio, resulta ser el principio anhipotético, porque resiste a todo intento de refutación. Las hipótesis en cuestión son hipótesis de definición del Bien, entre las cuales se busca, por medio de argumentaciones, es decir, de refutaciones, la única que resulte ser la verdadera definición de la esencia: esto es el «separar» (ἀφαιρεῖν), es decir, el separar, mediante refutaciones, es decir, mediante el eliminar (ἀναιρεῖν).³⁵³

Esta interpretación —aduce Berti— queda confirmada en la continuación del pasaje, pues Platón prosigue con un καί que parece tener un valor epexegetico o explicativo de lo que acaba de decir, conforme al cual nosotros la hemos traducido («esto es (καί), [si alguien no puede] abrirse paso, como en una batalla, a través de todas las refutaciones, esforzándose por fundar sus propias refutaciones no en la opinión, sino en la esencia, atravesando todos estos obstáculos con su explicación en pie»).

Además, se debe tener en cuenta, prosigue Berti, otro punto que ha sido descuidado también en las explicaciones del pasaje, a saber, el adjetivo πάντα en la expresión διὰ πάντων ἐλέγχων, que retoma ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελόν de la línea precedente y se recoge justo después en la expresión ἐν πᾶσι τούτοις, la cual no puede sino estar referida a las mismas refutaciones. Este adjetivo, lejos de estar siendo usado por Platón con un significado genérico, poseería en este contexto un valor lógico bien preciso, a saber, aquel con el que se usa en «la demostración por refutación».³⁵⁵ Se trataría de tener presente, explicado con la claridad magistral del autor, que «cuando, en efecto, de un mismo problema se da un cierto número de posibles soluciones, esto es, de “hipótesis”, y se consigue refutarlas todas, excepto una, se puede concluir que esta última ha

³⁵² E. BERTI, *op. cit.*, p. 307.

³⁵³ E. BERTI, *id.*, p. 309. Este procedimiento aparece practicado en otros lugares de los *Diálogos*. Recordaremos el ejercicio en el *Sofista* de τὸν ... περὶ τὴν δianoian καθαρὸν ἀπὸ τῶν ἄλλων ... ἀφορίσασθαι («definir ... lo que es depurador del pensamiento discursivo, separándolo de lo demás») (227c).

³⁵⁴ *Id.*, pp. 309–310.

³⁵⁵ *Id.*, p. 310.

resultado demostrada por la refutación de las otras y que no es por lo mismo una simple hipótesis, sino un principio “anhipotético”. Pero la condición para poder decir esto es que “todas” las otras hayan sido efectivamente refutadas. La demostración por refutación, en efecto, se basa en lo que Aristóteles llamará el “principio del tercero excluso”, el cual tiene validez sólo en presencia de una alternativa realmente contradictoria, esto es, formada por una disyunción total, en la que no quede espacio alguno para una tercera posibilidad. Una alternativa tal se da cuando, frente a una determinada tesis, que está de una parte de la oposición, todas sus posibles negaciones están de la otra parte. Si éstas no fueran “todas”, sino que dejaran subsistir una tercera posibilidad entre la tesis y sus negaciones, la refutación de las mismas no sería la demostración de la tesis en cuestión». ³⁵⁶

Teniendo esto presente, se entiende, agrega Berti, que Platón insista «en decir que está en condiciones de definir adecuadamente la Idea del Bien sólo aquel que ha quitado de en medio, esto es, refutado, todas las otras posibles definiciones. Sólo así adquiere sentido también la declaración de que la definición de la Idea del Bien se alcanza sólo “tras haberla separado de todas las otras cosas” (ἀπὸ τῶν ἄλλων πάντων ἀφελών), esto es, tras haberla separado, o aislado, de todas las otras posibles definiciones, o hipótesis, mediante la refutación de todas estas últimas». ³⁵⁷

Por último, se debe reparar, recuerda, en el también desatendido uso continuo de la preposición o del prejijo διά, que se repite dos veces en διὰ πάντων ἐλέγχων διεξιῶν y de nuevo en una ocasión en διαπορεύηται «para indicar que se trata de una travesía, esto es, de un recorrido, de un procedimiento discursivo, cual es precisamente la dialéctica entendida en el sentido socrático del término, y no de una simple intuición intelectual». ³⁵⁸ Respecto a esto último podemos comentar de paso que el problema, tan discutido en la literatura secundaria, de un conflicto entre dos modelos distintos de dialéctica en Platón, el uno basado en el combate en el diálogo, el otro basado en la entrega a «una visión espiritual», lo resuelve en cierto sentido el propio Platón cuando en la *Carta Séptima* explica que sólo sometiénose al ejercicio continuado de refutar y ser refutado (entre otras exigencias no menos imprescindibles) puede producirse la luz en el alma. En relación con el papel de la refutación socrática en la fundación de la

³⁵⁶ *Ibid.*

³⁵⁷ *Op. cit.*, pp. 310–311.

³⁵⁸ *Id.*, p. 311.

intuición conviene no perder de vista el importante pasaje (ya citado en otra ocasión) en el que Platón explica que sólo

cuando a costa de mil esfuerzos son puestos en contacto unos con otros los diferentes elementos, nombres y definiciones, percepciones de la vista y de los demás sentidos, cuando son sometidos a benévolas pruebas refutativas (ἐλέγχοις ἐλεγχόμενα), en que preguntas y respuestas están hechas sin mala intención, brota de repente la inteligencia y comprensión de cada objeto, que alcanza en su esfuerzo el máximo límite de la capacidad humana. (*Ep.* VII 344b–c.)

Volvamos ahora a Berti para concluir con él que todo lo visto conduce a pensar que el método dialéctico celebrado en nuestro pasaje de la *República*, que según Platón es el único que permite hacerse con la definición de la Idea del Bien, «es la dialéctica socrática, esto es, el arte de pedir y dar razón por medio de la refutación».³⁵⁹ Dicho esto con la salvedad, claro es, de que la dialéctica del discípulo, a diferencia de la del maestro, se vale de la potencia negativa o confutatoria de este arte también con un fin positivo o demostrativo.³⁶⁰

Si la interpretación de la dialéctica platónica que propone Krämer peca de ser excesivamente matematizante y priva a la dialéctica de su dimensión erótica y combativa, su interpretación del Bien adolece, a nuestro entender, de los mismos defectos. Concluirémos con algunas breves consideraciones sobre esta otra cuestión.³⁶¹

Como hemos dicho anteriormente, la segunda parte de la lectura de Krämer está dirigida a «sustituir el Bien (ἀγαθόν) por el Uno (ἕν) de la doctrina oral».³⁶² Aunque discrepamos en todo de la interpretación que ofrece Krämer del estatuto de la obra escrita en Platón y del método que sigue en sus análisis, coincidimos en parte con él, como no podía ser de otro modo, en el reconocimiento de que *la noción de unidad es la clave para entender la teoría platónica del Bien*. Pero hasta aquí llega el acuerdo. Porque pensamos, por ejemplo, que no es exacto decir que «el Bien (ἀγαθόν) es un especial aspecto funcional del Uno»,³⁶³ ni que lo es tampoco que el Uno (concebido a partir de las nociones de identidad, de simplicidad y de unicidad) sea, como ya hemos citado, «la medida exactísima, esto es, absolutamente privada de partes, de la primera multiplicidad

³⁵⁹ *Ibid.*

³⁶⁰ *Ibid.* En la segunda parte de este trabajo (pp. 312–316) se puede leer una magnífica consolidación de esta lectura de la dialéctica por medio de un análisis del intermedio del *Parménides*.

³⁶¹ Los puntos de vista de los miembros de la Escuela de Tubinga relativos al Bien serán tratados con mayor detenimiento en un apéndice dedicado parcialmente a su examen.

³⁶² H. J. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone...*, p. 32.

³⁶³ H. J. KRÄMER, *op. cit.*, p. 46.

y del número» y, por tanto, la «medida de todas las cosas que existen, sin excepción».³⁶⁴ Está claro que la noción de unidad como principio de medida de la pluralidad está vinculada esencialmente al Bien: los *Diálogos* lo demuestran a cada paso. Pero los *Diálogos* demuestran también que afrontar el tema del Bien meramente desde esa perspectiva es ver sólo, por así decirlo, una imagen matemática del Bien y una imagen privada del dinamismo característico del Bien platónico. Lo que queremos decir es que la verdadera definición del Bien que se infiere de los *Diálogos* no es la del Uno, sino la de una Razón entendida a través de lo que hace, y lo que hace es, en efecto, crear medida. *El Bien es la fuente primera del movimiento del universo y la mejor causa inteligente capaz de obrar ordenando, es decir, unificando lo distinto por medio de la introducción de proporción y armonía entre las partes de un todo.* Puede decirse que la definición platónica del Bien es el resultado de elaborar y conjugar tres ingredientes: la principal tesis de la filosofía de Anaxágoras, la apoteosis del obrar de Sócrates y el papel de la proporción matemática entre los pitagóricos.³⁶⁵

Existen poderosas razones para decantarse por una interpretación como ésta. La evidencia textual en su favor es aplastante y se extiende desde el *Gorgias* o antes hasta las *Leyes*. Además, es una interpretación que sigue el rastro de la unidad y la coherencia tan impresionantes que tiene el pensamiento de Platón y que las respeta. En efecto, la definición del Bien como inteligencia demiúrgica en el sentido apuntado es, si calibramos bien el asunto, la única que permite enlazar en una idea unitaria y coherente las distintas instancias o significados diferentes del Bien que nos proponemos sacar a la luz en nuestro trabajo (unidad y medida, finalidad, autosuficiencia y perfección, productividad y generosidad, etcétera). Por lo que hace en concreto a los libros centrales de la *República*, es poco menos que imposible, nos atrevemos a decir, «echar abajo» esta hipótesis de definición del Bien, porque, de momento, es la única capaz de explicar la cuádruple función ética, política, epistemológica y ontológica que se atribuye allí al Bien.

Sea como fuere, lo cierto es que, aunque al finalizar este trabajo hayamos podido mostrar que los distintos aspectos del Bien se aúnan en la enigmática idea de un principio del orden cósmico, no habremos dado más que un pequeño paso hacia el esclarecimiento del verdadero problema de la filosofía platónica, que *no* es el de la esencia del

³⁶⁴ *Id.*, p. 62.

³⁶⁵ Quizá debiera añadirse un cuarto ingrediente: la Amistad que pone Empédocles.

Bien, sino el de la esencia de la dialéctica. La definición del Bien y la definición de la dialéctica son inseparables, y la tarea realmente importante no es tanto explicar que existe una unidad entre las distintas significaciones del término «el Bien» cuanto que existe una unidad entre las distintas descripciones y aplicaciones de la dialéctica y que el punto en el que todas ellas coinciden es la idea de *unificar las contradicciones*. El explicar esto último sí que sería de verdad «a la vez difícil y hermoso».³⁶⁶

3.7.5. Selección de estudiantes y programa de estudios

Los estudios de matemáticas y de dialéctica están pensados para un número muy pequeño de alumnos. Se recordará que Platón hace una primera selección de los auxiliares entre todos los niños y niñas libres de la ciudad. Y que posteriormente hace una segunda selección de los guardianes entre el grupo de los auxiliares. Ambas se realizan de acuerdo con una serie de criterios que hemos recordado en su momento. Pues bien, a estas dos selecciones siguen otras tres más.

Los criterios que se adoptan para la tercera selección son los siguientes. Que se trate de los jóvenes más firmes y más valientes y, en lo posible, de los más hermosos. Además, deben ser jóvenes no sólo de carácter generoso y viril, sino que reúnan también un conjunto de cualidades adicionales adecuadas a la ardua tarea intelectual a la que se enfrentan: vigor y facilidad en el estudio, buena memoria, capacidad sin fin de trabajar y de amar el aprender, el escuchar y el investigar (*Resp.* 535 a–d). Por descontado, forman parte de los requisitos exigidos las cuatro virtudes cardinales, así como también la magnanimidad (*μεγαλοπρέπεια*) (536 a), sobre la que se había puesto énfasis en el libro sexto. En éste se hacía un elenco de las cualidades filosóficas que no es exactamente el mismo que estamos evocando ahora. En ese elenco previo se incluían también como actitudes esenciales en un verdadero filósofo el desprecio sincero por la mentira, los placeres del cuerpo, las riquezas y la avaricia, la muerte y la vanidad (485 c–486 b). Todo ello después de haber defendido también como propio de la naturaleza filosófica —del «alma que ha de tender constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y de lo humano» (486 a)— su pasión por la investigación de *todas* las Ideas.³⁶⁷ La per-

³⁶⁶ *Soph.* 259c. «Esta unificación de lo distinto, del ser y el no ser, de lo uno y lo múltiple, etc., que no consiste simplemente en pasar de lo uno a lo otro, es lo más íntimo y lo más verdaderamente grande de la filosofía platónica» (G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 194).

³⁶⁷ *Resp.* 485b y 475c.

sona que reuniera todas estas disposiciones y actitudes y consumara el periplo filosófico sería *la obra cumbre de la naturaleza y la educación*. En este sentido, el ideal de filósofo completo (τελέως ... φιλόσοφος) (491 a–b) es también una instancia del Bien.³⁶⁸

Pues bien, tras haber cursado la primera etapa de letras y matemáticas básicas y haber pasado posteriormente por un período de gimnasia obligatoria que puede durar dos o tres años, se seleccionan algunos estudiantes, de acuerdo con los criterios mencionados, para dedicarlos durante una década (de los veinte a los treinta años) a la investigación intensa de las matemáticas más avanzadas. En esta nueva etapa, anuncia Platón de forma por desgracia poco explícita, «las lecciones adquiridas separadamente por éstos durante su educación infantil habrá que dárselas reunidas en una visión general de las relaciones que existen entre unas y otras disciplinas y entre cada una de ellas y la naturaleza del ser».³⁶⁹ Es seguro que una visión sinóptica de lo aprendido «es la única lección que se mantiene firme en aquellos en que penetra. Además» —agrega el filósofo—, «es la que mejor prueba si una naturaleza es dialéctica (διαλεκτική φύσις) o no» (537c). «Porque», concluye,

el que tiene visión de conjunto es dialéctico (ὁ ... συνοπτικὸς διαλεκτικός); pero el que no, ése no lo es. (*Ibid.*)

Varios intérpretes de Platón, entre ellos Burnyeat, dan por hecho que el filósofo se refiere aquí a una visión sinóptica de los distintos contenidos *matemáticos* transmitidos durante la educación de niñez y juventud.³⁷⁰ Pero lo cierto es que Platón escribe τὰ ... μαθήματα παισὶν ἐν τῇ παιδείᾳ γινόμενα y, por tanto, lo más correcto sería entender que se refiere no sólo a las matemáticas, sino también a la música.³⁷¹ Sea de ello lo que fuere, las palabras de Platón son una prueba más a favor de la idea que hemos tratado de apoyar en nuestro trabajo de una dialéctica con vocación de totalidad. A diferencia de quienes ven en la dialéctica un método de investigación de las Ideas sin pretensiones de convertirse en un saber universal y sistemático, nosotros creemos, por este y el resto de

³⁶⁸ Platón utiliza también otras expresiones para referirse al filósofo: «el hombre ordenado» (ὁ κόσμιος) (486 b), «hombre de bien» (καλὸν τε κάγαθόν) (489 e) y «la naturaleza más perfecta» (τὴν ἀρίστην φύσιν) (491d).

³⁶⁹ τὰ τε χύδην μαθήματα παισὶν ἐν τῇ παιδείᾳ γινόμενα τούτοις συνακτέον εἰς σύνοψιν οἰκειότητός τε ἀλλήλων τῶν μαθημάτων καὶ τῆς τοῦ ὄντος φύσεως (537c).

³⁷⁰ M. F. BURNYEAT, «Plato on Why Mathematics is Good for the Soul», en T. SMILEY (ed.), *Mathematics and Necessity...*, p. 67.

³⁷¹ Quizá el pasaje *Leg.* 967d–e pueda servir de apoyo a esta lectura.

textos tratados, en la superioridad de una lectura clásica del método platónico, para la cual resulta innegable, dicho de la mano de T. Calvo, que el dialéctico

no es meramente el que de manera puntual investiga esta o aquella esencia refiriéndola al Bien, sino que su tarea última apunta a *la construcción de un sistema* en el cual cada realidad, cada esencia y cada conocimiento particular han de quedar integrados y ensamblados.³⁷²

Sólo los estudiantes más aventajados en la habilidad para trabar las Ideas, y que sean a su vez los más firmes en el aprendizaje, la guerra y el resto de deberes prescritos para los filósofos, podrán pasar a instruirse en la dialéctica. En este nuevo periodo, que durará un lustro, seguirán siendo vigilados de cerca con el fin de «investigar, probándoles por medio del poder dialéctico, quién es capaz de encaminarse hacia el ser mismo en compañía de la verdad y sin ayuda de la vista ni de los demás sentidos».³⁷³ Por otra parte, si Platón requiere que se inicie en la dialéctica sólo a personas maduras y de naturaleza firme y disciplinada, es porque desea evitar en lo posible, como lo hace ver con inquietud a renglón seguido, que el ejercicio de la dialéctica —que es *un ejercicio desmitificador que capacita para ponerlo en duda y confutarlo todo*— desemboque en la «manía» (539 c) de la incredulidad y el hedonismo en vez de en la búsqueda de la verdad.³⁷⁴ A juicio de Platón, si se quieren «resguardar» de la duda y la fría indiferencia los principios de «lo bello, lo justo, lo bueno» (*Parm.* 135 c) que se inculcaron en los guardianes y las guardianas desde muy pronto con la esperanza de que nunca se rebelaran contra ellos, se deben tomar estas precauciones en la enseñanza de la más poderosa de las artes y capaz de hacer que todo principio se tambalee.³⁷⁵ En fin, de entre los que participen del aprendizaje de la dialéctica, no todos serán capaces de alcanzar el saber del Bien y, por ende, no todos estarán legitimados para gobernar. Esto dependerá de si en los siguientes quince años, tiempo que tienen que pasar adquiriendo experiencia en la caverna, sobreviven a las guerras, no se corrompen en los cargos de poder que ocupen y

³⁷² T. CALVO MARTÍNEZ, «La dialéctica platónica: ¿método o saber?», p. 13.

³⁷³ σκοπεῖν, τῇ τοῦ διαλέγεσθαι δυνάμει βασανίζοντα τίς ὁμμάτων καὶ τῆς ἄλλης αἰσθήσεως δυνατὸς μεθιέμενος ἐπ' αὐτὸ τὸ ὄν μετ' ἀληθείας ἵέναι (*Resp.* 537d).

³⁷⁴ El primer contacto con la dialéctica produce en los adolescentes un gozo embriagador —«gozan como cachorros», dice Sócrates, «dando tirones y mordiscos verbales a todo el que se acerque a ellos» (539 b)— y, a raíz de las continuas refutaciones que hacen y padecen, concluyen en la incredulidad y el escepticismo (539 b–c).

³⁷⁵ En el *Parménides*, sin embargo, Platón parece no poner tantos reparos a que la familiarización con la dialéctica comience en la edad juvenil. En este sentido va el aliento del anciano Parménides al joven Sócrates a la altura de 135d.

siguen sobresaliendo intelectual y moralmente. Sólo entonces, ya a partir de los cincuenta años, podrá arrastrarse a los pocos que resten, o al único que reste, hasta la meta del camino.

3.8. DESÓRDENES POLÍTICOS Y MORALES

3.8.1. *Preámbulo*

Entramos ahora en el repaso de la crítica de las constituciones y formas de vida condenadas como «irracionales» y «malas» en los libros octavo y noveno de la *República*. Este tramo del diálogo está planteado como un complemento necesario para comprender adecuadamente lo defendido hasta aquí y dar respuesta finalmente a la pregunta de la obra.³⁷⁶

3.8.2. *Primeras consideraciones*

Tras haber sorteado las tres «oleadas» del libro quinto y haber concluido la presentación sobre el poder del Bien y de la dialéctica en los libros sexto y séptimo, se trata ahora de retomar el programa anunciado al final del libro cuarto. En este último lugar, y una vez que había quedado clarificada la esencia de la justicia en términos de un todo concertado y armónico de funciones distintas, Platón procedía a definir en correspondencia la injusticia en los siguientes términos:

¿No será necesariamente una sedición de aquellos tres elementos [los anímicos], su empleo en actividades diversas y ajenas y la sublevación de una parte contra el alma toda para gobernar en ella sin pertenecerle el mando, antes bien, siendo esas partes tales por su naturaleza que a la una le convenga estar sometida y a la otra no, por ser especie regidora? Algo así diríamos, creo yo, y añadiríamos que la perturbación y extravío de estas especies es injusticia e indisciplina y vileza e ignorancia y, en suma, total perversidad.³⁷⁷

Y recordaba el principio de larga vida en la filosofía antigua según el cual «hay una sola especie de virtud e innumerables de vicio; bien que», proseguía, «de estas últimas

³⁷⁶ Quisiéramos expresar que se trata de unas páginas maravillosamente escritas por un Platón inmenso en su capacidad para penetrar en las entrañas del alma humana. Esta parte de la *República* es de las cosas más profundas que ha escrito Platón.

³⁷⁷ οὐκοῦν στάσιν τινὰ αὐτῶν τριῶν ὄντων τούτων δεῖ αὐτὴν εἶναι καὶ πολυπραγμοσύνην καὶ ἀλλοτριπραγμοσύνην καὶ ἐπανάστασιν μέρους τινὸς τῶ ὅλῳ τῆς ψυχῆς, ἵν' ἄρχῃ ἐν αὐτῇ οὐ προσήκον, ἀλλὰ τοιοῦτου ὄντος φύσει οἷου πρέπειν αὐτῷ δουλεύειν, τῷ δ' οὐ δουλεύειν ἀρχικοῦ γένους ὄντι; τοιαῦτ' ἄττα οἶμαι φήσομεν καὶ τὴν τούτων ταραχὴν καὶ πλάνην εἶναι τὴν τε ἀδικίαν καὶ ἀκολασίαν καὶ δειλίαν καὶ ἀμαθίαν καὶ συλλήβδην πᾶσαν κακίαν (*Resp.* 444b).

son cuatro las más dignas de mencionarse» (*Resp.* 445c). El único modo del alma y de gobierno bueno es el que ha sido descrito en la obra; las formas de gobierno malas son, dirigiéndonos ya a las palabras del libro octavo, las siguientes:

El tan ensalzado por el vulgo, ése de los cretenses y lacedemonios; el segundo en orden y segundo también en cuanto a popularidad, la llamada oligarquía, régimen lleno de innumerables vicios (συχνῶν γέμουσα κακῶν πολιτεία); sigue a éste su contrario, la democracia, y luego la gloriosa tiranía, que aventaja a todos los demás en calidad de cuarta y última enfermedad (νόσημα) del Estado.³⁷⁸

Estas formas constitucionales «enfermas» nacen de las correspondientes especies de caracteres humanos «enfermos». En efecto, los Estados no nacen sino de «los caracteres (ἦθεα) que se dan en las ciudades, los cuales, al inclinarse, por así decirlo, en una dirección, arrastran tras de sí a todo lo demás» (544e). Es decir, que cuando personas de un mismo carácter se organizan y logran, al imponerse por encima del resto de tipos de hombres que existen en la ciudad, hacerse con la hegemonía económica y política, les imprimen a las instituciones estatales su propio carácter.

No parece que Platón haya pretendido presentar un orden *histórico* de las distintas formas de poder político, sino más bien «el orden *teórico* en que, naciendo unas de otras, pueden terminar por producir el tipo de hombre y de régimen más injusto».³⁷⁹ Esta opción tendría su razón de ser en el objetivo último que se busca con la descripción de los principales defectos de las formas decadentes de poder político y de sus correspondientes tipos de hombre. Lo que Platón busca con ella es en última instancia conducir al lector a una visión de conjunto (si bien esquemática) de *todas* las formas de gobierno (una vez vista la justa, resta por visitar las que son su reverso), para poder así terminar de demostrar la tesis del diálogo.³⁸⁰ Que el filósofo ofrezca «una pintura lógica

³⁷⁸ *Resp.* 544c. Estas cuatro formas constitucionales agotan, dice Platón también, los modos posibles de regímenes deficientes con forma propia. («Las dinastías y reinos venales y otros gobiernos semejantes no son, según creo, más que formas intermedias entre unas y otras [de las cuatro formas mentadas]» (544d).)

³⁷⁹ Así lo entienden J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ-GALIANO (PLATÓN, *República*, vol. III, p. 50, n. 3). R. L. NETTLESHIP dijo que «el orden en el que se colocan [las constituciones malas] es lógico y psicológico. La pregunta que [Platón] se hace a sí mismo es esta: siendo el alma humana como la hemos descrito, y teniendo en sí una cierta capacidad tanto de hacer el bien como de hacer el mal, ¿a qué llegaría, y a través de qué etapas pasaría, si su capacidad de hacer el mal se viera realizada gradualmente pero sin aplacamiento ninguno? ... Estos libros ... ponen ante nosotros una historia ideal del mal, del mismo modo que los libros previos ponen ante nosotros una historia ideal del bien» (*Lectures on the Republic of Plato*, p. 295). «Parece», dijo A. J. FESTUGIÈRE, «que el edificio platónico sea más una construcción del espíritu que el resultado de la experiencia» (*Libertad y civilización entre los griegos*, p. 38).

³⁸⁰ Puede verse *Resp.* 544a y 545a–b, donde se explica el propósito de este tramo de la obra. El pasaje *Resp.* 548c–d parece apoyar también la idea de una sucesión de formas de gobierno de carácter más lógico

y *a priori* del curso que adoptaría la corrupción» no quiere decir, claro está, que esa pintura no sea fruto de una reflexión sobre la historia de las ciudades ni que no arroje luz acerca de la historia humana.³⁸¹ Si estos libros «no son historia», dice E. Barker, «explican la historia, y muestran *por qué* la historia es un registro no de la “idea” perfecta de Estado, sino de sus varias y sucesivas perversiones».³⁸² Nettleship recogió la idea de que estos libros son «el primer intento de construir una filosofía de la historia».³⁸³ Y es que, en efecto, Platón reconstruye el curso de la rueda de la historia guiándose por una serie de principios o leyes generales que descubre en ella. En las páginas siguientes los iremos desempolvando con él.

3.8.3. Breve recordatorio del régimen de vida comunista de guardianes y auxiliares y de la desaparición del Estado como Bien supremo

Platón comienza esta parte de la obra recordando las principales medidas económicas acordadas en el diálogo con el fin de impedir que el poder político de los filósofos sea sinónimo de un gobierno de clase que desarrolle intereses propios, de un gobierno que tenga el poder de oprimir y abusar de los campesinos y pequeños artesanos. Así, vuelve a recalcar que el único salario que pueden recibir guardianes y auxiliares es la alimentación necesaria para el desempeño de sus funciones y el uso de una vivienda austera cuya titularidad siga siendo pública (543a–c). La idea de Platón es que la única manera de que quienes tienen el poder político en sus manos velen realmente por los intereses de la inmensa mayoría de la ciudad, no por su lucro personal, es que estén forzados a llevar un régimen de vida radicalmente sobrio y sencillo y que éste esté bajo una vigilancia pública constante (recuérdese lo tratado sobre la riqueza como principio corruptor del

co que histórico. Como ya sabemos, la tesis del diálogo es que la tiranía es la forma de vida más injusta que hay y, por eso, la mayor de las desgracias que puede sufrir el hombre y el Estado, mientras que la forma de vida totalmente opuesta a ella, aquella que es la única en la que gobierna la razón en la ciudad y en el individuo, es garantía de la mayor felicidad. (¡La vida más injusta es nada más y nada menos que setecientas veintinueve veces más amarga que la vida más justa!, proclamará el diálogo (587e).) (Para nuestros fines no es necesario que nos demoremos en las tres pruebas que se aducen en el libro noveno para sostener que el hombre justo es más feliz que el injusto.)

³⁸¹ La frase entre comillas pertenece a la obra de E. BARKER, *The Political Thought of Plato and Aristotle* (New York–London: G. P. Putnam’s Sons–Methuen & Co., 1906), p. 176. (En esta cita y en la siguiente hemos seguido el ejemplo de W. K. C. GUTHRIE, que reproduce estas observaciones de Barker (*Historia de la filosofía griega*, vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*, pp. 506–507, n. 228).)

³⁸² E. BARKER, *op. cit.*, p. 177. «La caracterización de los tipos de sociedad e individuo que se deterioran sucesivamente es una obra maestra del realismo en la que cada época —y con toda seguridad la nuestra— debe reconocer sus rasgos propios» (W. K. C. GUTHRIE, *op. cit.*, pp. 521–522).

³⁸³ R. L. NETTLESHIP, *op. cit.*, p. 299.

alma). Otra de las condiciones para que se pueda hablar de un orden justo es que se cree una clase media campesina y manufacturera muy cohesionada socializando los bienes materiales e *impidiendo el enriquecimiento de cualquier grupo de la ciudad*. Y Platón lo recuerda justo en este lugar porque va a defender a continuación que la raíz de todo el problema de la injusticia y del resto de males políticos y morales está en la privatización de los bienes comunes y públicos y en el falseamiento del objetivo y la función de la política, de la economía y de la propiedad por parte del bloque dominante. Como hemos señalado con anterioridad, en este mismo lugar Platón insinúa que existe una forma de vida mejor que el régimen de vida comunista descrito en el diálogo, un comunismo *sin Estado* del tipo que hemos analizado al hablar del peso de «la doctrina primitivista» en su pensamiento (543d–544a).

3.8.4. Cuatro tipos de perversión y enfermedad de la organización política y de la disposición del carácter individual

No cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos.

PLATÓN *Ep.* VII 326 a–b.

3.8.4.1. Preámbulo

En su recorrido por las cuatro formas decadentes de Estado y de hombre Platón describe los rasgos peculiares de cada tipo de poder político y de individuo, así como el nacimiento y proceso de formación de los mismos. En lo que sigue no pretendemos hacer un repaso exhaustivo de todo ello, sino atender de forma esquemática únicamente a aquellos aspectos que nos parecen más relevantes para nuestro tema.

3.8.4.2. Régimen y hombre timocráticos: codicia, brutalidad y rapacidad

Platón comienza por el estudio de «la timocracia» (τιμοκρατία) o «timarquía» (τιμαρχία), términos acuñados por él mismo para referirse al «gobierno basado en la ambición» (φιλότιμος ... πολιτεία) (545 b). Como hemos podido leer más arriba, cita como ejemplos históricos del mismo los regímenes cretense y espartano.

La primera cuestión que plantea es la de cómo se inicia el proceso de degeneración en el Estado aristocrático que se toma como punto de partida del examen. Y su respuesta es que el cambio de ese sistema de gobierno en el timocrático se produce por la

falta de unidad, por la disensión (στάσις), en el seno de la clase gobernante.³⁸⁴ Platón recurre a una oscura teoría numerológica para explicar el nacimiento de «la discordia original», pero la idea que transmite en última instancia es clara: lo que produce la desintegración intestina de la clase dirigente no es otra cosa que su *codicia*. Veámoslo.

«Es difícil», comienza Sócrates, «que haya movimientos en una ciudad así constituida; pero como todo lo que nace está sujeto a corrupción, tampoco ese sistema permanecerá unido eternamente, sino que se disolverá».³⁸⁵ Existe «un número eugenésico» que determina la ocasión adecuada para que los seres vivos se reproduzcan. Ahora bien, los dirigentes, «por muy sabios que sean y por mucho que se valgan del razonamiento y los sentidos» (546a–b), acabarán equivocándose en la elección del momento propicio para celebrar las nupcias (de las que hemos hablado en su lugar) y nacerán hijos que no estarán a la altura de la dignidad de su responsabilidad. Esta descendencia *desatenderá la educación y tendrá fuertes deseos egoístas de poseer bienes materiales. Pero este tipo de deseos engendran guerra y enemistad allí donde se producen*. Habrá, pues, violencia y luchas entre ellos hasta que lleguen finalmente a un convenio que lo cambiará todo: *apropiarse por la fuerza y privatizar los bienes de la ciudad y esclavizar a los campesinos y artesanos, a*

aquellos que, protegidos y mantenidos antes por ellos en calidad de amigos libres, iban desde entonces a ser, esclavizados, sus colonos y siervos. (547c.)

Si hacemos una comparación rápida con el sistema de gobierno que Platón toma como paradigma crítico, salta a la vista que el poder timocrático viola el principio del respeto y cuidado del Bien común y dinamita el principio de la cooperación y solidaridad entre las distintas clases. Utilizando palabras de Nettleship, podríamos decir que, tan pronto como se divide «la sociedad en súbditos y reyes, en siervos y dueños, esta relación de intereses comunes y servicios recíprocos llega a un fin».³⁸⁶ También es sumamente importante la idea de que la riqueza tiene su raíz en la violencia y el latrocinio y que la desigualdad económica tiene su origen en la esclavización de los campe-

³⁸⁴ En *Soph.* 228a el término στάσις se define como «la corrupción, por causa de alguna enemistad, de aquello que es por naturaleza afín».

³⁸⁵ *Resp.* 546a. «Platón ha anticipado la noción de que la sociedad humana es en cierto modo un organismo, el cual tiene sus propias leyes de desarrollo y descomposición» (R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*, p. 303). «El entero deterioro de la sociedad humana que Platón describe en el libro VIII consiste en su paulatino dejar de ser orgánica» (*op. cit.*, p. 226). Para una visión general de la idea del mal, que Platón concibe, según creemos, como algo negativo, como una deficiencia de la perfección, y esta deficiencia, como falta de unidad, puede consultarse el importante pasaje *Resp.* 608d–609b.

³⁸⁶ R. L. NETTLESHIP, *id.*, p. 304.

sinos y pequeños artesanos a manos de los que poseen la fuerza militar. En el próximo epígrafe seguiremos viendo a Platón poner el énfasis en que *la avaricia y la represión de las políticas de la clase dominante, con las contradicciones internas que ellas engendran, son lo que explica en última instancia el devenir de la historia humana.*

Prosigamos. En un régimen timocrático no gobiernan los hombres más sabios, sino los más belicosos, hombres simples «más aptos para la guerra que para la paz» (547 e–548 a). En consecuencia, uno de los rasgos de este sistema es el de «hallarse durante todo el tiempo en pie de guerra» (548 a). Ahora bien, aunque *el vivir y comportarse en tiempos de paz del mismo modo que en el tiempo que se está en campaña* es un rasgo peculiar de las ciudades dirigidas por oligarquías militaristas (*Leg.* 625 e–626 b), tanto estas oligarquías como las liberales y las tiranías tienen en común que todas necesitan suscitar guerras periódicamente para mantener los privilegios de la clase dominante e incrementar sus riquezas. En su momento vimos que una de las tesis de la *República* es que el objetivo último de toda guerra es el enriquecimiento de las clases dominantes y que Platón defiende una política antibelicista y antiimperialista, así como la reducción del inmoral gasto militar al mínimo imprescindible para garantizar la soberanía política y económica de la ciudad. Pero centrándonos ahora en la timocracia se puede recordar que la idea de Platón es que el carácter belicoso del régimen timocrático obedece en parte a la codicia de la clase dominante. Aunque su rasgo más distintivo sea «la ambición y el ansia de honores» (*Resp.* 548 c) de sus dirigentes, y de ahí el nombre del régimen, Platón hace mucho más hincapié en su codicia, que en este tipo de régimen crece en la oscuridad siempre más y más. Por lo demás, el filósofo denuncia también otros hechos importantes como son la ocultación de los botines, el uso de dinero público para otros fines espurios, el disimulo en la forma de vivir y otra clase de depravaciones de los dirigentes timocráticos:

Codiciadores de riquezas —dije yo— serán, pues, los tales, como los de las oligarquías, y adoradores feroces y clandestinos del oro y la plata, pues tendrán almacenes y tesoros privados en que mantengan ocultas las riquezas que hayan depositado en ellos, y también viviendas muradas, verdaderos nidos particulares en que derrocharán mucho dinero gastándolo para las mujeres o para quien a ellos se les antoje. —Muy cierto —dijo—. —Serán también ahorradores de su dinero, como quien lo venera y no lo posee abiertamente, y amigos de gastar lo ajeno para satisfacer sus pasiones; y se proporcionarán los placeres a hurtadillas, ocultándose de la ley como los niños de sus padres, y eso por haber sido educados no con la persuasión, sino con la fuerza, y por haber desatendido a la verdadera

Musa, la que va unida al discurso y a la filosofía, honrando en más alto grado a la gimnástica que a la música. (548 a–c.)

Un poco más abajo Platón subraya que el hombre timocrático no tiene un talante dialogante (548 e–549 a) y que ama la gimnasia y la caza.³⁸⁷ También destaca algo que es una de las cosas más profundas que ha escrito Platón. El timócrata tiene el defecto más detestable que existe: *es duro con los débiles y servil con los poderosos* (549 a). Citaremos un pasaje de las *Leyes* sobre esto mismo:

Cuando aparece con evidencia quién honra a la justicia por instinto natural y no de modo ficticio y quién odia de veras a la injusticia, es con respecto a aquellos de entre los hombres de quienes a uno le es fácil abusar; y así, el que con respecto a su carácter y conducta con los esclavos quede libre de manchas en punto a impiedad e injusticia, ése será el más capacitado para sembrar gérmenes de virtud, y esto mismo es posible decirlo, y decirlo con razón, de las relaciones de cualquier dueño o monarca o gobernante de una u otra especie con otros que sean más débiles que ellos. (777 d–e.)

La timocracia y su heredera natural, la oligarquía, en la que entraremos enseguida, son la elevación a categoría política de las malas y sediciosas tendencias psicológicas apuntadas.

3.8.4.3. Régimen y hombre oligárquicos: sordidez, brutalidad y rapacidad

Platón llama oligarquía «al gobierno basado en el censo, ... en el cual mandan los ricos, sin que el pobre tenga acceso al gobierno».³⁸⁸ Son tesis de esta filosofía que ya conocemos que todos los regímenes políticos están sometidos a un cambio histórico incesante y que son los gobiernos quienes acaban siendo sus propios sepultureros. Pues bien, en el caso de los timócratas, se cavan su propia tumba política con lo mismo que terminará dando muerte a los poderes oligárquicos, esto es, con *su ansia insaciable de riquezas*. Platón describe el paso de un sistema al otro del modo que sigue:

Aquel almacén ... que tenía cada cual lleno de riquezas, ése es el que pierde al tal gobierno, porque comienzan por inventarse nuevos modos de gastar dinero, y para ello violentan las leyes y las desobedecen tanto ellos como sus mujeres. ... Luego cada cual empieza, me imagino yo, a contemplar a su vecino y a quererle emular, y así hacen que la mayoría se

³⁸⁷ *Resp.* 549a. El hombre, decía Platón más arriba, que no se dedica a otra cosa que a la gimnasia y la buena vida «no recurrirá jamás al lenguaje para persuadir, sino que intentará, como las alimañas, conseguirlo todo por la fuerza y brutalidad, y vivirá, en fin, sumido en la más torpe ignorancia, apartado de todo cuanto signifique ritmo y gracia» (411 d–e).

³⁸⁸ τὴν ἀπὸ τιμημάτων ... πολιτείαν, ἐν ἧ ὁ μὲν πλούσιοι ἄρχουσιν, πένητι δὲ οὐ μέτεστιν ἀρχῆς (550 c–d).

asemeje a ellos. ... Y a partir de entonces ... avanzan cada vez más por el camino de la riqueza, y cuanto mayor sea la estima en que tienen a ésta, tanto menor será su aprecio de la virtud. ¿O no difiere la virtud de la riqueza tanto como si, puestas una y otra en los platillos de una balanza, se movieran siempre en contrarias direcciones? ... De modo que cuando en una ciudad son honrados la riqueza y los ricos, se aprecia menos a la virtud y a los virtuosos. ... Ahora bien, se practica siempre lo que es apreciado y se descuida lo que es menospreciado. ... Y así, aquellas personas ambiciosas y amigas de honores pasan por fin a ser amantes del negocio y la riqueza; y al rico le alaban y admiran y le llevan a los cargos, mientras al pobre le desprecian. ... Y entonces establecen una ley, verdadero mojón de la política oligárquica, en que determinan una cantidad de dinero, mayor donde la oligarquía es más fuerte y menor donde es más débil, y prohíben que tenga acceso a los cargos aquel cuya fortuna no llegue al censo fijado; y esto lo logran o por la fuerza y con las armas o bien, sin llegar a tanto, imponiendo por medio de la intimidación ese sistema político. (*Resp.* 550 d–551 b.)

Algunos de los «*innumerables vicios*» (544 c) del régimen oligárquico son los siguientes. «Ante todo», comienza Sócrates, «la propia naturaleza de su marca distintiva» (551 c). Comenta la ilegitimidad de esta forma de poder político como sigue (en diálogo con Adimanto):

Si a los pilotos de las naves se les eligiera del mismo modo, conforme a censo, y si al pobre, aunque fuese mejor piloto, no se le confiara... —¡Mala sería —dijo— la navegación que llevasen! —¿Y no ocurre también lo mismo con el mando de cualquier otra cosa? —Creo que sí. —¿Excepto con el de la ciudad? —pregunté—. ¿O también con el de la ciudad? —Mucho más que con ninguno —dijo—, porque es un mando sumamente importante y difícil. (*Ibid.*)

Otro «defecto capital» (551 d) que atribuye a la plutocracia es, como no era menos de esperar, el de que produce *la ruptura de la unidad de la ciudad*. Es forzoso que la ciudad sometida a una política oligárquica se divida en dos bandos hostiles, el de la inmensa mayoría que arrastra una existencia en la pobreza y el de los ricos, que conspiran incesantemente el uno contra el otro (*ibid.*). Y es que *la finalidad del poder político no es otra que administrar los negocios comunes de toda la clase oligárquica* (562 b), y su concepción de la ley y la justicia no es otra cosa que la protección encubierta de los intereses económicos de la minoría rica. Por su parte, Platón ha defendido con insistencia que el Estado no está para servir a los ricos, sino para servir a toda la ciudad (donde «toda la ciudad» no incluye a los ricos, que constituyen una *superfluidad* inútil y dañina que hay que combatir). Y que la economía, cuya ordenación es tarea central del Estado, debe estar guiada y subordinada al valor supremo de la unión entre los

hombres, a la justicia social. Por lo que se refiere en particular a la función de la propiedad, sabemos que Platón sostiene que la propiedad es social, no personal, entre otras razones porque la propiedad es el producto de la actividad en común de todos los miembros de la ciudad. Por eso su función primordial es la de servir a la igualdad y al Bien común, no la de proporcionar beneficios a su propietario, el cual no tiene potestad para definir dicha función como le parezca. Conforme a estos principios, Platón propone en las *Leyes*, donde hemos visto que las cuestiones de esta naturaleza son tratadas mucho más de cerca que en la *República*, medidas como la confiscación de la propiedad de la tierra y la redistribución equitativa entre todos los ciudadanos, la abolición de las deudas, la confiscación de toda fortuna que exceda el límite permitido y una fuerte fiscalidad progresiva.

Sigamos. «El mayor de todos» (552a) los males atribuibles a la plutocracia, sostiene el filósofo, es la libertad para comprar y venderlo todo que se propicia en una ciudad que sufre este tipo de gobierno (*ibid.*). El postulado oligárquico de la libre circulación del capital es esencial para entender la relación directa que existe entre la concentración de grandes extensiones de tierra o de grandes acumulaciones de dinero en manos de unos pocos y el empobrecimiento de los otros (552b). Se recordará que una de las tesis de las *Leyes* es que *la libertad económica supone tanto como la aniquilación de toda la eficacia demiúrgica de la política y de la educación*. Y que por eso se aboga por una estricta regulación antiliberal del mercado, por la prohibición de toda economía financiera o especulativa y por el endurecimiento de las penas contra los delitos económicos cometidos por personas que han recibido educación.

Platón describe con gran viveza el tipo de hombre que está detrás de las políticas oligárquicas. Evocaremos un pasaje relativo a la formación del hombre oligárquico en el que describe, por así decirlo, la humillación y anulación que sufren la razón y el valor a manos de la codicia en este tipo de carácter corrupto por sí:

¿No crees que el tal instalará ... en el trono aquel [que ocupaba el θυμός] al elemento codicioso y amante de la riqueza, de quien hará un gran rey de su alma, revestido de tiara, collar y cimitarra? ... En cuanto al elemento razonador y al ardoroso, creo yo que les hará sentarse en tierra y permanecer, uno a cada lado, a los pies de aquél; y los mantendrá esclavizados, pues al uno no le dejará pensar ni examinar nada más sino la manera de que el poco dinero se convierta en mucho, y el otro no podrá tampoco admirar ni estimar nada más que la riqueza y los ricos, ni poner su amor propio en ninguna otra cosa sino en la adquisición de bienes o en todo aquello que conduzca a este fin. (553c–d.)

El oligarca es, dice el escritor político, «un hombre sórdido ... que en todo busca la ganancia; un amontonador de tesoros de aquellos a los que, por cierto, ensalza el vulgo» (554 a); un ser ruin, un malhechor y un despilfarrador del dinero ajeno con apariencia de persona honorable, justa y decente (554 b–e); un «avariento negociante» (555 a).

3.8.4.4. Régimen y hombre democráticos: una «grande y destemplada libertad»

Como se sabe, los griegos definieron la democracia como un sistema de gobierno en el que el poder político está repartido entre los ciudadanos de tal manera que puedan servirse mutuamente de contrapeso: «En él la autoridad está distribuida en pequeñas parcelas entre numerosos individuos».³⁸⁹

La democracia, enseña Platón, tiene un origen revolucionario y llega a establecerse gracias al miedo de los ricos. Se la trae al mundo cuando los pobres con más conciencia vencen con las armas a los ricos, tras haber comprendido que los que viven en una relajada y degenerada vida de lujos y zanganería no son superiores a ellos en valentía y tras haber transformado su propio miedo, su hambre y su sudor en unión y organización con otros desposeídos. Una vez ganada la guerra civil, los pobres instauran un régimen con derechos políticos iguales para todos, dentro del cual los cargos públicos suelen cubrirse mediante sorteo (556 c–557 a).

Pese al orden en el que Platón introduce aquí la democracia, como algo aún peor que la oligarquía, en el *Político* considera que incluso la peor de las democracias es mejor que la plutocracia (303 a–b), lo cual, por lo demás, no es que demuestre un gran apoyo por parte del filósofo al «gobierno ejercido por la muchedumbre».³⁹⁰ Platón siente por las ideas y prácticas oligárquicas y la indecencia intelectual y moral de que las acusa un desprecio intelectual y moral más grande, por así decirlo, que todos los océanos, pero eso no significa que tenga simpatía alguna por la democracia.³⁹¹ Como han subrayado varios autores, para Platón el enemigo no es el pueblo —«un caballo grande y noble, pero un poco lento por su tamaño y que necesita ser agujoneado por una especie de tábano» (*Apol.* 30 e)—; son las oligarquías —castas depredadoras de lobos descarnados e insaciables y responsables siempre de la ruptura de la unidad de la ciudad—. Pero al

³⁸⁹ τὸ τὰς ἀρχὰς ἐν ταύτῃ διανεμηθῆσθαι κατὰ μικρὰ εἰς πολλοὺς (*Pol.* 303 a).

³⁹⁰ *Pol.* 303 a. F. M. CORNFORD destaca la diferencia entre un diálogo y otro en relación con este aspecto concreto (*The Republic of Plato* [London: Oxford University Press, 1941], p. 280).

³⁹¹ «Ni la muchedumbre de los ricos ni el pueblo todo podrán jamás adquirir esta ciencia política» (300 e).

filósofo no le faltan las razones para pensar también que las muchedumbres son «un rebaño infame», pues si no fueran obstinadamente estúpidas y facilonas no habría quien las masacrara y esquilmará. Siendo ellas el «honrado *patrón*» (*Resp.* 488 c) de la nave del Estado y el «patrón más corpulento y fuerte» (488 a–b), permiten, sin embargo, que los ricos y sus capataces las dejen impedidas «con mandrágora, con vino o por cualquier otro medio» (488 c) y que se pongan a «mandar en la nave apoderándose de lo que en ella hay» (*ibid.*), mientras que hacen oídos sordos y desprecian a los verdaderos pilotos, a los filósofos.

Platón no comparte el principio de la democracia ateniense según el cual todo ciudadano es capaz de desempeñar cualquier función y debe tener la misma capacidad decisoria en el gobierno de la ciudad, expresada a través de su activa participación en la Asamblea, el Consejo y los tribunales de justicia. Piensa, por el contrario, que no está en la naturaleza de la mayor parte de los hombres el ser capaces de usar la razón y que la política ateniense es un teatro de sombras donde no se hace nada o casi nada racional. La democracia es, le oiremos decir, un sistema político «dulce» (ἡδύς) (558 c), esto es, del gusto de hombres con un paladar infantil. También es cierto que con el tiempo recapacitaría hasta acabar abandonando el principio de especialización funcional, el principio nuclear de la *República* que le impide en última instancia reconocer en la democracia una forma racional de gobierno. Quizá entendió que sin socializar el conocimiento y repartir el poder político no se puede construir un orden político justo. Sea así o no, en las *Leyes* aboga en cualquier caso por reconocer una igualdad y comunidad de derechos a todos los ciudadanos y por enviar a todos los niños y niñas a la escuela de forma obligatoria, como hemos visto.

Lo que presenta en las páginas de la *República* que nos ocupan es una parodia de la democracia, de una democracia que retuerce a veces hasta convertirla en *una mezcla de libertarismo y anarquismo* que poco o nada tiene que ver con la democracia por la que él mismo apuesta en las *Leyes*. A nuestro modo de ver, la crítica de la democracia que Platón hace aquí es algo floja, sobre todo si se la compara con la hondura que alcanza la crítica de los otros tres regímenes puestos en solfa. Y esta debilidad se debería a que le achaca males que la propia democracia tiene capacidad para corregir, o bien a que algunas de sus reprobaciones nacen de prejuicios o ideas no meditadas por su parte.

Pero veamos con algo de detalle los motivos de su desconfianza hacia este sistema de poder.

La primera nota definitoria de este régimen político, el bien que busca proteger por encima de cualquier otro, es, nos cuenta Platón, la libertad (ἐλευθερία) (562 b–c). En efecto, en él los hombres son, ante todo, hombres libres y tienen la posibilidad de expresarse sin ser represaliados, tienen παρρησία, así como «licencia para hacer lo que a cada uno se le antoje».³⁹² Esta «licencia» permite que cada cual pueda «organizar su particular género de vida en la ciudad del modo que más le agrade» (557 b). De ahí que la democracia sea el sistema en el que se puede encontrar *más diversidad de modos de ser* (557 c). «Gracias a la licencia reinante», agrega Platón, «reúne en sí toda clase de constituciones» (557 d) y es como «un bazar de sistemas políticos» (παντοπόλιον ... πολιτειῶν) (*ibid.*). En ella —continúa— nadie está obligado a cumplir las funciones políticas propias de una democracia:

Y el hecho ... de que en esa ciudad no sea obligatorio el gobernar, ni aun para quien sea capaz de hacerlo, ni tampoco el obedecer, si uno no quiere, ni guerrear cuando los demás guerrean, ni estar en paz, si no quieres paz, cuando los demás lo están, ni abstenerse de gobernar ni de juzgar, si se te antoja hacerlo, aunque haya una ley que te prohíba gobernar y juzgar, ¿no es esa una práctica maravillosa y dulce a primera vista? (557 e–558 a.)

Por otra parte, constata Platón, en ella no se combate la impunidad que reina entre los condenados (558 a). Además, la domina un «espíritu indulgente y nada escrupuloso, sino, al contrario, lleno de desprecio» (558 b), hacia la formación con la que los ciudadanos deberían prepararse para gobernar y ser gobernados. «Le basta para honrar a cualquiera con que éste afirme ser amigo del pueblo» (558 b–c), protesta Sócrates.

Así, pues, una de las limitaciones que Platón encuentra en la democracia es que la libertad se confunde con «un exceso de libertad», con una especie de indisciplina (ἀναρχία) que lo penetraría todo en la vida de la ciudad. La libertad, que es un bien, no debería ser amada con un amor insaciable (ἀπληστία) que haga que se descuide la disciplina del espíritu con la que todo ciudadano debe comprometerse para que la democracia salga adelante (562 b–c). Esta juiciosa crítica pierde mucho de su legitimidad, todo sea dicho, cuando con el avanzar de las páginas el lector se entera de que está relacionada específicamente con algunos de los prejuicios más negativos y peligrosos de

³⁹² ἐξουσία ἐν αὐτῇ ποιεῖν ὅτι τις βούλεται (*Resp.* 557 b).

Platón. Lo que él llama anarquía es en parte que extranjeros, esclavos y mujeres tengan reconocido su derecho inherente a ser libres (562e–563b).

La otra nota definitoria de la democracia es la defensa del bien de la igualdad (*ἰσονομία*). Ahora bien, también en este caso se trataría, según Platón, de un concepto mal comprendido. En la democracia hay tendencia a confundir la equidad con una igualdad de todos con todos en todo respecto. Esta crítica, que a primera vista también podría parecer una observación sensata, tampoco en este caso lo es. Porque lo que Platón quiere decir aquí no es que el verdadero trato por igual consiste en exigírsele a cada cual según su capacidad y dársele según su necesidad, que es lo que él mismo defiende en el *Gorgias* y en las *Leyes*, sino que hay un grupo de seres humanos, una vez más extranjeros, esclavos y mujeres, con el que no hay que contar en el reparto por igual de todos los derechos civiles y políticos. Como resumen de lo tratado, podemos concluir que para Platón la democracia es

un régimen dulce, anárquico y vario, que concederá indistintamente una especie de igualdad tanto a los que son iguales como a los que no lo son.³⁹³

Mucho más interesante es, a nuestro entender, la parodia del carácter que Platón critica bajo el nombre de hombre democrático. Al igual que el oligarca, este tipo de hombre está dominado por lo *ἐπιθυμητικόν*, aunque a diferencia de aquél, cuyo único fin en la vida es el placer que obtiene de amasar dinero, este otro vive para dar satisfacción indiferentemente a deseos muy variados. En «un hombre igualitario» (561e), carente también de educación, el principio racional no hace valer el orden que debería sobre unos deseos que viven, por así decirlo, en un estado de completa anarquía y paridad. El hombre democrático, dice Platón,

vive poniendo igualdad en sus placeres y dando, como al azar, el mando de sí mismo al primero que cae, hasta que se sacia y lo da a otro, sin desestimar a ninguno, sino nutriéndolos por igual a todos. ... Y no da acogida ... a máxima alguna de verdad ni la deja entrar en su reducto si alguien le dice que son distintos los placeres que traen los deseos justos y dignos y los que responden a los deseos perversos, y que hay que cultivar y estimar los primeros y refrenar y dominar los segundos, sino que a todo esto vuelve la cabeza y dice que todos son iguales y que hay que estimarlos igualmente. ... Y así pasa su vida día por día, ... condescendiendo con el deseo que le sale al paso, ya embriagado y tocando la flauta, ya bebiendo agua y adelgazando; otras veces haciendo gimnasia; otras, ocioso y despreocupado de todo,

³⁹³ ἡδεῖα πολιτεία καὶ ἄναρχος καὶ ποικίλη, ἰσότητά τινα ὁμοίως ἴσοις τε καὶ ἀνίσοις διανέμουσα (558c).

y, en alguna ocasión, como si dedicara su tiempo a la filosofía. Con frecuencia se da a la política y, saltando a la tribuna, dice y hace lo que le viene a las mientes; y si en algún caso le da envidia de unos militares, a la milicia va, y si de unos banqueros, a la banca. Y no hay orden ni sujeción alguna en su vida, sino que, llamando dulce, libre y feliz a la que lleva, sigue con ella por cima de todo. ... Y pienso ... que este hombre es muy vario y está repleto de índoles distintas. (561b–e.)

3.8.4.5. Régimen y hombre tiránicos: «la más dura y amarga esclavitud»

La dialéctica de la decadencia política y moral llega a su extremo último con la tiranía, el poder político concentrado en un solo hombre cuyo decreto es la única ley.³⁹⁴

Hasta ahora hemos visto que cada régimen político y social es un producto necesario del régimen anterior. También en el caso que nos ocupa se aplica esta tesis. La tiranía, afirma Platón, «nace de la transformación de la democracia» (562a). No es fácil encontrarle un fundamento histórico a una afirmación como ésta. Las tiranías suelen preceder, no seguir, a las democracias, las cuales son un intento (se dirá que fallido, pero, como fuere, un intento) de protegerse tanto contra las oligarquías como contra las tiranías, formas de poder político que coinciden, como Platón explica tan bien, en un mismo objetivo: usar el poder político para enriquecerse subyugando al pueblo. La diferencia entre ambas en este aspecto está en que el tirano no esclaviza al pueblo hasta haberse valido de él para despojar de sus bienes y exterminar a los ricos que representan un peligro para su ascenso al poder en calidad de *único* amo de la ciudad. El tirano adopta en un principio la apariencia de ser un «protector» del pueblo frente a las conspiraciones reaccionarias a las que él mismo empuja a los ricos, pero el tirano es también un hombre oligárquico.³⁹⁵ La razón de la tesis platónica sería la siguiente. La democracia se disuelve y se «pone en situación de necesitar de la tiranía» (562c) a causa del ansia de una libertad integral (un desenfreno sin límites) y de «la incuria de todo lo demás» (*ibid.*). La anarquía es como «un hechizo» que hace que las personas no toleren «la más mínima

³⁹⁴ En el *Político* Platón define la figura del tirano como «un único gobernante que no actúa ni conforme a leyes ni según costumbres, pero pretende, a la manera de quien posee un arte, que debe realizarse lo mejor, aun cuando sea contra la letra escrita, siendo la concupiscencia y la ignorancia guías de esta imitación» (301b–c).

³⁹⁵ Para la tesis del oligarca que adopta la apariencia de *προστάτης* del pueblo, cf. *Resp.* 565d. Todo esto está bien explicado en A. J. FESTUGIÈRE, *Libertad y civilización entre los griegos*, pp. 27–28. Por otra parte, recordemos que Platón había explicado anteriormente la dinámica del exterminio *financiero* entre ricos —cómo los ricos más avaros «hieren» (555e) a los más disolutos «hincándoles el aguijón» (*ibid.*) de sus créditos con altos intereses bajo fianza del patrimonio—, observando que en las ciudades en las que reina la libertad económica la tendencia irrefrenable es a que la riqueza, el poder y la influencia se concentren cada vez más en menos bolsillos.

sujeción» (563 d) y que terminen «no preocupándose siquiera de las leyes, sean escritas o no, para no tener en modo alguno ningún señor» (563 d–e). Hay una ley, aduce Platón, que rige en el universo y en la historia humana, según la cual «todo exceso en el obrar suele dar un gran cambio en su contrario, lo mismo en las estaciones que en las plantas que en los cuerpos, y no menos en los regímenes políticos» (563 e–564 a). Por eso piensa él que

la demasiada libertad ... no termina en otra cosa sino en un exceso de esclavitud, lo mismo para el particular que para la ciudad. ... Y, por lo tanto, ... es natural que la tiranía no pueda establecerse sino arrancando de la democracia; o sea, que, a mi parecer, de la extrema libertad sale la mayor y más ruda esclavitud. (564 a.)

Una de las cosas que enseña la propuesta de democracia que hace en las *Leyes* es que la democracia es un régimen de vida muy exigente y noble, en el sentido de que requiere un compromiso político firme y constante de cada uno de los ciudadanos. Cada ciudadano tiene, por así decirlo, que cuadrarse ante sí mismo y entenderse ante todo como un servidor público. Sólo si se lucha y hay una preocupación común por el interés público puede un pueblo preservar su libertad e igualdad. Si, por el contrario, reina la irresponsabilidad y la falta de respeto por lo que es de todos, entonces, aunque el pueblo sea «el linaje más extenso y el más poderoso en la democracia cuando se reúne en asamblea» (565 a), quien manda en realidad, subraya Platón (564 d–e), es la clase de los demagogos, una clase adinerada y, por tanto, con intereses opuestos a los de la mayoría. De esa influyente clase sale el tirano.

Platón destaca tres rasgos de las políticas tiránicas. Una de ellos es *la promoción de guerras*. Esto responde a una triple intención del tirano: hacer que la ciudad tenga necesidad de su liderazgo, empobrecer al pueblo y forzarle al confinamiento en su trabajo diario para que no pueda conspirar contra él, y, por último, tener un pretexto para librarse de sus rivales entregándoles al enemigo (566 e–567 a). Otro de los rasgos de las tiranías es *la persecución y depuración de toda oposición* (567 b–c). Y un tercero es *la esquilmación de las arcas públicas y la imposición al pueblo de una tributación injusta* (porque está destinada a mantener el ejército privado del tirano y la vida de palacio) (568 d–e).

En cuanto al temple tiránico se refiere, entresacaremos sólo unas pocas ideas de entre lo mucho que se dice sobre él. Para Platón el tirano es el modelo de hombre injusto por antonomasia, el hombre privado de todo dominio racional y totalmente esclavizado por

los deseos más inmorales. Como ya hemos apuntado en otro lugar, el perfil tiránico se funde en los *Diálogos* con el del hombre salvaje, esto es, con el hombre que lleva a la realidad los deseos y placeres ilícitos que surgen en el sueño (incesto, bestialismo, parricidio u otros asesinatos y antropofagia). Y su diagnóstico acerca de este tipo de hombre capaz de hacer en su vida privada y política las cosas de la mayor gravedad imaginable es, por ende, que es un hombre infeliz en grado sumo. Platón se demora, por ejemplo, en su falta absoluta de libertad, de amistad y de serenidad física y anímica.³⁹⁶

En fin, en el pasaje *Resp.* 568 e–569 a está implícito el reconocimiento de que los pueblos tienen los derechos de resistencia contra la opresión y de revocación de mandato. Cerramos con ello este capítulo.

³⁹⁶ Puede verse, por ejemplo, el pasaje *Resp.* 579 d–580 a.

CAPÍTULO CUARTO

EL *FILEBO* Y LA TEORÍA DEL BIEN EN EL HOMBRE Y EN EL UNIVERSO

La Razón rige desde siempre el universo.¹

El placer es lo más embustero que hay.²

PLATÓN *Phil.* 30d y 65c.

4.1. INTRODUCCIÓN

EL OBJETIVO de este capítulo es reconstruir el punto de vista de Platón sobre el Bien tal y como aparece en el *Filebo*. Se trata de una obra de la última época de mucho provecho para afianzar y completar varios aspectos de la doctrina del Bien presentes en el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*, y que nos conducirá al último tramo de nuestro trabajo, el estudio del *Timeo*, un diálogo gemelo con el que guarda abundantes parecidos verbales, así como fuertes semejanzas teóricas. El *Filebo* anuncia buena parte de lo que llegará con el *Timeo* y las *Leyes* en relación con nuestro tema.

En el *Filebo* Platón señala expresamente tres propiedades del Bien. Se trata de los rasgos del Bien que se vuelven clásicos con la ética de Aristóteles, a saber, la suma perfección, la absoluta autosuficiencia y la deseabilidad universal. Estos rasgos juegan un papel fundamental en la solución del problema planteado en el diálogo, ya que se usan como criterios para decidir que el Bien humano no puede consistir exclusivamente ni en el placer ni en la prudencia, sino más bien en el ideal de una vida armoniosa que disfrute de la práctica de ambos.

Pero la vieja cuestión socrática del Bien en la vida humana se plantea en el *Filebo* sin perder de vista la esencia general del Bien en el universo. A este respecto se elabora una teoría del ser y sus causas, pensada a un nivel de máxima generalidad, que no aparece en ningún otro lugar de la producción platónica de la forma precisa que lo hace en el *Filebo*. En ella podemos rastrear la huella inconfundible de la concepción que tiene Platón del Bien supremo, pues tres de los cuatro principios cósmicos que el filósofo propone, siguiendo la perspectiva abierta por los pitagóricos y por Sócrates, para explicar la génesis, la constitución y el orden general del universo, representan el Bien para

¹ ἀεὶ τοῦ παντὸς νοῦς ἄρχει.

² ἡδονὴ ... ἀπάντων ἀλαζονίστατον.

él. Hablamos de las nociones del límite (τὸ πέρας), de lo mixto (τὸ μεικτόν) y de la causa universal (τὸ πάντων αἴτιον). Esta teoría del ser se complementa con un tratamiento del Bien como causa final del universo, hecho que propiciará que regresemos a la tesis de un finalismo intrínseco a la realidad que se pone de manifiesto en el fenómeno del devenir.

Toda la argumentación del filósofo en relación con el Bien y el resto de consideraciones hechas en el diálogo dependen en última instancia, una vez más, de su convicción de que el universo, lejos de ser el resultado de un accidente o de un capricho, está ordenado racionalmente por siempre por una inteligencia sabia, responsable y rebosante de vida que se propone forzosamente lo mejor.

4.2. TEMA DEL DIÁLOGO Y OTROS PUNTOS

4.2.1. Tema del Filebo

En el *Filebo* el punto bajo discusión es si el Bien, esto es, el objetivo correcto que vuelve feliz la vida humana, es el placer (ἡδονή) o la prudencia (φρόνησις).³ Filebo,

³ Entre las interpretaciones del *Filebo* que más nos han enseñado están los magníficos trabajos de R. G. BURY, *The Philebus of Plato* (Cambridge: Cambridge University Press, 1897), Ch. H. KAHN, «Plato on What is Good», pp. 637–640 y W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, pp. 211–255. También nos han sido muy útiles los trabajos de A. DIÈS, «Notice», en PLATON, *Œuvres Complètes*, t. IX, 2ème p.: *Philèbe* (Paris: Les Belles Lettres, 2002), pp. VII–CXII, H.-G. GADAMER, «Die Dialektik des Guten im *Philebus*», en *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles* (Heidelberg: C. Winter, 1978), pp. 64–76 e «Interpretation des “Philebus”», en *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie* (Hamburg: Felix Meiner, 1968), pp. 81–178, R. HACKFORTH, *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary* (Cambridge: Cambridge University Press, 1945), P. SHOREY, *What Plato Said* (Chicago–London: The University of Chicago Press, 1978), pp. 316–328 y U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, Bd. I: *Sein Leben und seine Werke* (Berlin: Weidmannsche Buchhandlung, 1959), pp. 497–508.

Para una lectura general del placer en Platón desde un punto de vista que podemos caracterizar, en palabras de la propia autora, como «una revisión de la interpretación tradicional, en cuanto le atribuye una visión más equilibrada y matizada que el dualismo estricto y el rechazo de lo sensible, premisas que fueron interpretadas como constantes del platonismo, durante siglos», puede verse el excelente trabajo de B. BOSSI, *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón: Protágoras, Gorgias, Fedón, República, Filebo* (Madrid: Trotta, 2008). (La página correspondiente al texto citado es la 14 y las dedicadas al *Filebo* las páginas 215–289.)

Para una lectura del *Filebo* desde el punto de vista de la investigación esoterista, puede consultarse G. REALE, *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «Doctrinas no escritas»*, pp. 435–453 y 545–582. Para una lectura desde esta misma perspectiva con especial atención a la concepción del Bien cósmico en el diálogo, pueden consultarse los trabajos de M. MIGLIORI, «L'idea del bene nel *Filebo*», en G. ALMANZA CIOTTI, S. BALDONCINI e G. MASTRANGELO LATINI (a cura di), *Studi in memoria di Antonio Possenti* (Pisa–Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998), pp. 429–457 y «Sul Bene: Materiali per una lettura dei dialoghi e delle testimonianze indirette», en G. REALE and S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, pp. 124–128.

representante en el diálogo de la posición hedonista, sostiene que «es bueno para todos los animales el contento, esto es, el placer, el gozo y todo lo que sintoniza con este género».⁴ Mientras que Sócrates, portavoz de la posición intelectualista, sostiene que lo bueno «no son esas cosas, sino que la prudencia, la inteligencia, la memoria y las cosas emparentadas con ellas, como la opinión correcta y los razonamientos verdaderos, resultan mejores y más ventajosas que el placer para todos los seres que puedan participar de ellas, y que para todos estos seres, ya sea que vivan en el presente o que lo vayan a hacer en el futuro, el participar de estas cosas es lo más provechoso del mundo».⁵ Lo que está en juego en el diálogo es conseguir «poner de manifiesto una condición y una

⁴ ἀγαθὸν εἶναι ... τὸ χαίρειν πᾶσι ζώοις καὶ τὴν ἡδονὴν καὶ τέρψιν, καὶ ὅσα τοῦ γένους ἐστὶ τοῦτου σύμφωνα (*Phil.* 11b). Entendemos que ἀγαθὸν equivale aquí a τὸ ἀγαθόν. Esto parece claro por el contexto y se confirma hacia el final del diálogo. En efecto, al recapitular el punto de vista de su interlocutor, Sócrates dice exactamente que para Filebo «el placer es el objetivo correcto para todos los animales y que todos deben aspirar a él (τὴν ἡδονὴν σκοπὸν ὀρθὸν πᾶσι ζώοις γεγρονέαι καὶ δεῖν πάντα τοῦτου στοχάζεσθαι)» (60a), que el placer es así el Bien universal (τὰγαθὸν ... σύμπασι) (*ibid.*) y que lo que Filebo sostiene no es sólo que «bueno» se predica adecuadamente del placer —que así pueden entenderse las palabras de *Phil.* 11b—, sino que «placer» y «Bien» denotan lo mismo (se usan con propiedad referidos a una φύσις única; δύο ὀνόματα, ἀγαθὸν καὶ ἡδύ, ἐνὶ τινὶ καὶ φύσει μιᾷ τοῦτω ὀρθῶς τεθέντ' ἔχειν) (60a–b).

P. FRIEDLÄNDER vio una ambigüedad en este punto del *Filebo* (*Platon*, Bd. III: *Die platonischen Schriften. Zweite und Dritte Periode* [Berlin: Walter de Gruyter, 1960], p. 293). Incorpora a la discusión también los pasajes *Phil.* 13a–e y 14b. Recordémoslos. «Dices [*Sócrates a Filebo*] que todas las cosas placenteras son buenas (ἀγαθὰ πάντ' εἶναι τὰ ἡδέα). Claro está que ningún razonamiento te va a refutar que las cosas placenteras son placenteras; pero, aunque las más de ellas son malas (κακά) y sólo algunas buenas (ἀγαθά), según sostenemos nosotros, tú, sin embargo, a todas las llamas buenas (ἀγαθά), aun reconociendo que son distintas si alguien te lo exige en el razonamiento. Entonces, ¿en razón de qué elemento común a los malos y a los buenos dices que todos los placeres son el Bien? (τί οὖν δὴ ταῦτόν ἐν ταῖς κακαῖς ὁμοίως καὶ ἐν ἀγαθαῖς ἐνὸν πάσας ἡδονὰς ἀγαθὸν εἶναι προσαγορεύεις;)» (13a–b). A esto responde Protarco: «¿Cómo dices, Sócrates? ¿Crees que alguien, después de haber establecido que el placer es el Bien (ἡδονὴν εἶναι τὰγαθόν), va a aceptar que a renglón seguido sostengas tú que algunos placeres son buenos (ἀγαθὰς) pero que algunos otros son malos (κακάς)?» (13b–c). Un poco más abajo Sócrates habla de «prudencia, ciencia e inteligencia y todo lo que yo establecí al principio y dije que eran bienes cuando me preguntabas qué es el Bien (φρόνησις τε καὶ ἐπιστήμη καὶ νοῦς καὶ πάνθ' ὅποσα δὴ κατ' ἀρχὰς ἐγὼ θέμενος εἶπον ἀγαθὰ, διερωτώμενος ὅτι ποτ' ἐστὶν ἀγαθόν)» (13e). Por último, habla de tener «el valor de no ocultarnos, sin embargo, la diferencia entre la mía [se refiere a su tesis] [τοῦ ἀγαθοῦ (14b 1), lugar considerado espurio por muchos editores del diálogo] y la tuya, sino de colocarla en medio, por si en la refutación llegaran a revelar que hay que decir que el Bien es el placer, la prudencia o algún tercero (ἄν πῃ ἐλεγχόμενοι μηνύσωσι πότερον ἡδονὴν τὰγαθὸν δεῖ λέγειν ἢ φρόνησιν ἢ τι τρίτον ἄλλο εἶναι)» (14b). Pues bien, Friedländer subraya el presunto énfasis con el que en *Phil.* 14b 1 Platón usa por primera vez τὸ ἀγαθόν como sustantivo (*op. cit.*, p. 485, n. 26). Y opina que el cambio del adjetivo «bueno» por el sustantivo «el Bien» no puede ser casual. Se trata, según él, de que Protarco usa por error una palabra clave que debía de ser habitual en el círculo platónico al menos desde la época en la que se leía y discutía la *República* (*op. cit.*, p. 293). Yo no alcanzo a ver nada sustancial ni intencional en estos bailes entre adjetivo y sustantivo.

⁵ μὴ ταῦτα, ἀλλὰ τὸ φρονεῖν καὶ τὸ νοεῖν καὶ μεμῆσθαι καὶ τὰ τοῦτων αὔ συγγενῆ, δόξαν τε ὀρθὴν καὶ ἀληθεῖς λογισμούς, τῆς γε ἡδονῆς ἀμείνω καὶ λῶω γίγνεσθαι σύμπασιν ὅσαπερ αὐτῶν δυνατὰ μεταλαβεῖν· δυνατοῖς δὲ μετασχεῖν ὠφελιμώτατον ἀπάντων εἶναι πᾶσι τοῖς οὐσί τε καὶ ἐσομένοις (*Phil.* 11b–c). Recuérdese que Platón asocia los términos referidos a las actividades intelectuales (φρόνησις, νοῦς, ἐπιστήμη, ἀνάμνησις, μνήμη, ὀρθὴ δόξα, ἀληθὴς λογισμὸς, τέχνη, etcétera) de un modo mucho más estrecho que lo hacemos nosotros.

disposición del alma capaces de proporcionar una vida feliz a todos los hombres». ⁶ Esta búsqueda equivale a la vieja cuestión socrática «¿cómo se debe vivir?» y su objeto se alude más adelante como «la más preciosa de las posesiones humanas». ⁷ Así, pues, el tema que ocupa a Platón en el *Filebo* es idéntico al tema principal que ocupa a Aristóteles en las *Éticas*, la naturaleza de la vida buena o feliz para los hombres.

4.2.2. *Dos anotaciones aclaratorias*

Antes de continuar conviene atender a algunos detalles de los textos recién citados. ⁸ Se habrá observado, en primer lugar, que hay una disparidad en relación con el alcance que ambas posiciones confieren al término τὸ ἀγαθόν: mientras que *Filebo* se refiere al Bien para todos los animales (πᾶσι ζώοις) (*Phil.* 11 b), Sócrates apunta sólo al Bien para una especie del género animal, la humana, es decir, para aquellos seres que son capaces (τοῖς δυνατοῖς) (11 c) de participar de las actividades intelectuales. Tras el primer punto de vista se adivina la figura del matemático y sabio Eudoxo de Cnido, maestro de la Academia y gran amigo de Platón, al que Aristóteles se refiere en el mismo contexto con gran consideración como un hombre que conjugaba su hedonismo con una templanza excepcional (*Eth. Nic.* K 2, 1172 b 15–18). Eudoxo defendía que el Bien supremo se cifra en el placer «porque veía que todos [los animales], tanto racionales como irracionales, tienden hacia él» (*id.*, 1172 b 9–10). Seguramente Platón tiene presente la tesis de su amigo cuando cierra el *Filebo* afirmando que el placer no es el bien más alto por mucho que sea algo que domina la vida de todos los animales. ⁹ Por su parte, la sustitución que hace Sócrates de πᾶσι ζώοις por ἀνθρώποις πᾶσι responde, como es obvio, a que para sus propósitos necesita circunscribir el examen que se va a emprender al Bien para el hombre, ya que no tendría sentido predicar de todos los animales las funciones intelectuales con las que va a identificar el Bien. ¹⁰

⁶ ἕξιν ψυχῆς καὶ διαθέσειν ἀποφαίνειν τινά ... τὴν δυναμένην ἀνθρώποις πᾶσι τὸν βίον εὐδαιμόνα παρέχειν (11 d).

⁷ τῶν ἀνθρωπίνων κτημάτων ἄριστον (19 c).

⁸ Hemos reparado en ellos gracias al trabajo de R. G. BURY (*The Philebus of Plato*, p. LIII).

⁹ El placer no es el mayor bien «aunque todos los bueyes, los caballos y todas las demás bestias lo afirmen con su persecución del gozo» (67 b). R. G. BURY sugirió que la elección de ἵπποι como ejemplo de animales tiene por fin «aludir al campeón del hedonismo, *Aristipo*, o a *Hípias*, el fundador del naturalismo en la ética» (*op. cit.*, p. 163). Platón es muy dado a divertirse con esta clase de juegos de palabras.

¹⁰ Con todo, en el desarrollo del diálogo persiste cierta ambigüedad en la delimitación del tema de la discusión, en especial a la altura de *Phil.* 22 b.

Reparemos, en segundo lugar, en algo que es especialmente importante para entender a Platón y, en general, a los filósofos griegos. El Bien se anuncia aquí como una *ἕξις ψυχῆς καὶ διάθεσις*, una forma de vida que puede hacer feliz a todo hombre. Desde el principio de la obra se advierte que, en perfecta consonancia con lo que hizo en el *Fedón* y la *República*, el filósofo va a afrontar el tema del Bien desde el punto de vista de su potencialidad (*δύναμις*) para producir determinados efectos. Veremos en su momento que el Bien es la causa eficiente del *εὐδαιμόνων βίος*, que es su efecto. Por de pronto recordemos que la *εὐδαιμονία*, que es algo serio (*σπουδαῖος*), el fin último de la cultura y la educación descritas en la *República*, es *una praxis estable y continuada del alma* que tiene que ver no con este o aquel acontecimiento puntual, sino con *la totalidad de la vida*. Todo el *Filebo* está animado por este anhelo de cumplimiento perfecto de nuestra vida en su conjunto, algo que responde, por lo demás, a una idea de la existencia profundamente griega. A lo largo del *Filebo* se ve a Platón dando expresión a ese intenso deseo de perfección con palabras caras al espíritu griego como *πέρας, τέλος, τελευτή, μέτρον...*

4.2.3. ¿Superación conservadora de las tesis enfrentadas en el diálogo?

En el *Filebo* partimos, pues, de la confrontación de las dos tesis sobre la esencia del Bien humano que Platón presentó en el corazón de la *República*, en plena exposición de la Forma del Bien, como igualmente extraviadas (*πλάναι*) (*Resp.* 505c) a la hora de representar el Bien supremo. En esta forma de presentación el *Filebo* guarda un parecido con diálogos como el *Gorgias*, que desarrolla, como sabemos, la antítesis entre las exigencias de la vida del poder político y el placer, de una parte, y de la vida entregada a la filosofía y la búsqueda del Bien, de otra; y como el *Crátilo*, en el que se enfrentan, como sabemos también, las tesis del naturalismo y el convencionalismo semántico. Pero a diferencia de lo que ocurre en este último, en el que sí se puede hablar de una verdadera trayectoria dialéctica que tiene por fruto una superación conservadora de tesis antagónicas —recuérdese que la conclusión a la que se llega es que el lenguaje es en esencia tanto natural como convencional, puesto que, si bien no es el ser, tampoco es algo que nada tenga que ver con éste—, en el *Filebo* no se da una verdadera reconciliación de los puntos de vista careados.

Es cierto que pronto se llega a la conclusión de que la vida buena para el hombre consiste en una mezcla armoniosa de saber y placer, pero la solución adopta «un aire un tanto dudoso», como dice Guthrie, cuando nos enteramos de que finalmente los únicos placeres que contribuyen a la felicidad del hombre son los placeres «puros y del alma en sí misma» (καθαρὰς ... τῆς ψυχῆς αὐτῆς) (*Phil.* 66 c), es decir, ¡los que acompañan a la actividad intelectual!¹¹ Para Platón los únicos placeres que merece la pena conocer son los que resultan del cultivo de la razón, una idea que en realidad era de esperar, dado que la concepción del placer en el *Filebo* no ha variado respecto de la que se defendía en el *Gorgias*, el *Fedón* y la *República*: la pulsión infinita del placer sigue siendo algo esencialmente negativo, como veremos con calma a la vuelta de unas páginas, y algo por lo que Platón no siente sino aversión.¹² También es cierto que se admiten los placeres necesarios que acompañan a la nutrición y a la procreación, pero se hace de mala gana, y sólo porque son los que garantizan la supervivencia de la especie.¹³ El Bien supremo para el hombre consistiría en poder liberarse y purificarse del cuerpo y vivir solamente con y para la inteligencia (νοῦς). La felicidad suprema reside, en efecto, en una vida neutra inmune al dolor y al placer y consagrada totalmente al ejercicio del pensamiento puro (55 a), una existencia que Platón califica como «la más divina de todas las vidas» (πάντων τῶν βίων ... θεϊότατος) (33 b) y que nos permitiría, de estar a nuestro alcance, *hacer la travesía de la vida con una absoluta serenidad y una total impassibilidad*.¹⁴ Éste es, a nuestro entender, el sentido general y último del diálogo. Y,

¹¹ Se trata de los placeres de la dialéctica y de los placeres que conllevan ciertas sensaciones que no van precedidas de una carencia dolorosa, como pueden ser las que se experimentan al contemplar figuras geométricas, percibir perfumes y escuchar música enarmónica. Las palabras de W. K. C. GUTHRIE pertenecen a su *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 243.

¹² «Porque *me repugna* (δυσχεράνας) el planteamiento que no sólo es de Filebo, sino también de muchísimos otros, dije yo que la inteligencia es con mucho superior y mejor que el placer para la vida del hombre» (*Phil.* 66 e).

¹³ De hecho, en la escalera de bienes que cierra el diálogo ni aparecen.

¹⁴ Sobre el estado neutro y la impassibilidad de los dioses véase *Phil.* 32 d–33 b. Otro pasaje clave acerca de la superioridad del estado neutro sobre la vida del placer es el dedicado al examen de la tesis de los «exquisitos» (53 c), según la cual el placer es eterna génesis y no existe realmente (53 c–55 c). Lo analizaremos en detalle más adelante. En el *Fedón* la experiencia de la φρόνησις y del λογίζεσθαι del alma a solas consigo misma, por medio del cual «se reúne» con las Formas (*Phaed.* 79 d), se produce de forma óptima cuando el alma no siente dolor ni placer alguno (65 c). Cabe recordar asimismo que en la *República* Platón había definido el estado ajeno al placer y al dolor como «un cierto sosiego del alma» (ἡσυχία τινὰ ... τῆς ψυχῆς) (583 c) en lo que a estas sensaciones se refiere, y que en el *Fedro* describe la vida de los dioses, que se mantienen exclusivamente de «pensamiento y ciencia pura» (*Phaedr.* 247 d), como aquella consagrada al que «es lícito llamar el más bienaventurado de los misterios» (250 b–c), esto es, la serena y feliz contemplación del ser, una vida que tiene la suerte de estar absolutamente libre de sufrimiento (247 c–e, 248 c y 250 c). Por último, mencionemos que en el *Epinomis* la divinidad permanece

aunque es cierto que la vida de una total absorción en la investigación racional de las Formas en sus mutuas relaciones lógicas supondría para el hombre tal desistimiento de sí en provecho de la vida de la Inteligencia que ya no se podría considerar una vida humana, aproximarse sin embargo a la vida reservada a «los dioses ... bienaventurados y felices» (*Symp.* 202 c) en la medida de lo posible es el fin último al cual no puede dejar de aspirar el filósofo platónico.¹⁵

4.3. EL BIEN PARA EL HOMBRE, UNA VIDA MIXTA DE PLACER Y PRUDENCIA

4.3.1. *Preámbulo*

Pero pasemos ya a ver cómo se resuelve la confrontación entre el placer y la prudencia a favor de un tercer estado que incluya a ambos. Platón introduce el punto recurriendo a los motivos de la inspiración súbita y los sueños premonitorios de Sócrates. Éste recuerda súbitamente ciertos discursos escuchados en el pasado, o que quizás sólo haya soñado oír, según los cuales ni el placer ni la prudencia son lo bueno para el hombre, que debe ser algo «distinto de ellos y mejor que ambos».¹⁶

4.3.2. *Tres propiedades del Bien*

Antes de continuar conviene acordar ciertas «minucias» (μικρὰ ἄλλα) (*Phil.* 20 c), dice Sócrates en tono irónico, puesto que se trata en realidad de acordar tres atributos esenciales del Bien, a la luz de los cuales se podrá decidir cuál es la vida buena para el hombre. Desafortunadamente, y a pesar de la importancia capital de estos atributos, Platón los hace entrar en el diálogo sin argumentación alguna y sin ofrecer la menor aclaración o comentario sobre los mismos.

Comienza por afirmar que el Bien es perfecto (τέλειον) (20 d); es más, que es lo más perfecto que hay (*ibid.*). La nota de perfección sugiere la idea de un desarrollo pleno de la esencia de algo y el cumplimiento de su τέλος o fin. Cuando la idea se predica del

ajena a las afecciones del dolor y el placer, dada la perfección de su naturaleza, mientras que participa de la inteligencia y del saber en toda su plenitud (985 a).

¹⁵ *Theaet.* 176 a–b. «Platón sitúa, en general, la dicha absoluta para sí, la vida beata misma, en la contemplación de aquellos objetos divinos [las Formas], que debe perseguirse en la vida» (G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 197).

¹⁶ *Phil.* 20b. Para el tema de los sueños de Sócrates puede verse también *Apol.* 33 c, *Crito* 44 a–b y *Phaed.* 60 e–61b.

Bien supremo significa esto mismo pero entendido en un sentido absoluto. El ser que es, o que posee, el Bien eternamente es la pura perfección que está más allá de toda posibilidad de cambio. Por otro lado, lo que es perfecto se basta a sí mismo (ἰκανόν) (*ibid.*). Protarco se apresura a subrayar que, justamente por ser suficiente, el Bien difiere de, y sobrepasa a, todos los demás seres, que tienen necesidad de otras cosas para existir (*ibid.*). En las conclusiones del diálogo se reitera enfáticamente que el Bien se distingue y está por encima de todos los demás seres vivos en su eterna y perfecta autosuficiencia desde todos los puntos de vista (60 b–c). Hemos visto que estos dos usos del término τὸ ἀγαθόν son una de las bases en la que se apoya la doctrina de la trascendencia absoluta del Bien respecto del mundo en la *República*. A estas dos determinaciones se añade una tercera que tiene que ver no sólo con la naturaleza propia del Bien, sino también con los efectos que determina en las criaturas que lo desean. El Bien es objeto de elección universal: «Todo lo que lo conoce lo acecha y lo persigue con la intención de capturarlo y poseerlo, y no se preocupa de nada excepto de las cosas que traen consigo bienes» (20 d).

4.3.3. Resolución de la confrontación entre el placer y la prudencia

Una vida enteramente de placer sin actividad intelectual alguna —comienza el argumento— no puede ser una vida suficiente para el hombre. En realidad, una vida tal no permitiría gozar de placer alguno, pues, al carecerse de opinión verdadera, memoria y razonamiento, no se podría saber que se está gozando, ni recordar ni conservar en la memoria el deleite vivido, ni prever tampoco que se disfrutará (21 c). Una vida de placer sin conciencia o interioridad alguna sería «no una vida humana, sino la de una medusa o la de alguno de cuantos animales marinos viven en conchas» (*ibid.*). Por otro lado, y esta vez no es Sócrates quien habla sino Protarco, no es plausible que una vida de mera inteligencia «totalmente insensible» (παράπαν ἀπαθής) (21 e) al placer y al dolor pueda parecerle elegible a nadie. Todo el mundo preferiría a estas dos formas de vida otra que participe de ambos ingredientes, resultado común de la mezcla de los dos.¹⁷ En consecuencia, ninguna de las dos vidas que fueron propuestas en un principio es el Bien, «pues, en ese caso [una u otra] hubiera sido suficiente, perfecta y elegible por todas las plantas y todos los animales que tuvieran la posibilidad de vivir así constantemente a

¹⁷ ὁ συναμφοτέρος, ... ἐξ ἀμφοῖν συμμειχθεὶς κοινὸς γενόμενος, esto es, ἡδονῆς ... καὶ νοῦ καὶ φρονήσεως (*Phil.* 22 a).

lo largo de su vida». ¹⁸ «Y si alguno de nosotros», apostilla Sócrates, «prefiriera otras cosas, escogería contra la naturaleza de lo verdaderamente elegible, contra su voluntad, por ignorancia o por alguna desafortunada necesidad» (22 b). En las conclusiones del diálogo se reafirma que ni el placer ni la inteligencia son el Bien, al carecer de autarquía y de capacidad de suficiencia y perfección. ¹⁹ Por último, debe notarse que lo que Sócrates admite es la derrota de la inteligencia de la que participa el hombre, en modo alguno la de «la inteligencia verdadera y a la vez divina». ²⁰ La insinuación de que el Bien supremo se identifica con la inteligencia divina tendrá su importancia en el curso posterior del diálogo.

4.4. CAUSA DE LA DESEABILIDAD DE LA VIDA MIXTA

4.4.1. *Introducción*

Llegados a este punto de la argumentación nace un segundo problema, el de saber si es el placer o más bien la inteligencia lo que tiene el derecho a obtener el «segundo premio» (22 c) por ser *la causa responsable* (τὸ αἴτιον) de la bondad o deseabilidad de la vida mixta que se ha alzado con «la victoria» (*ibid.*) en la primera parte del diálogo. ²¹

Esta nueva cuestión supone un viraje de consecuencias trascendentales para la marcha del diálogo y, en realidad, el verdadero comienzo del mismo. Y es que a partir de este momento se pasa a tratar del Bien en su aspecto más esencial y fundamental, a saber, *el del tipo de causalidad que ejerce y sus efectos*, y la reflexión ética desarrollada hasta aquí se prolonga en una reflexión con una dimensión cósmica e incluso metafísica que servirá finalmente para distinguir las clases a las que pertenecen, respectivamente, la vida mixta, el placer y la inteligencia, así como para apoyar la tesis socrática de la preeminencia de la inteligencia sobre el placer. En la concepción de Platón ambas esfe-

¹⁸ ἦν γὰρ ἂν ἰκανὸς καὶ τέλος καὶ πᾶσι φυτοῖς καὶ ζώοις αἰρετός, οἷσπερ δυνατόν ἦν οὕτως αἰεὶ διὰ βίου ζῆν (22 b).

¹⁹ στερομένον αὐταρκείας καὶ τῆς τοῦ ἰκανοῦ καὶ τελείου δυνάμεως (67 a).

²⁰ *Phil.* 22 c. «SÓC. Me parece que ha quedado suficientemente demostrado que la diosa de Filebo no debe ser considerada como lo mismo que el Bien. FIL. Tampoco tu inteligencia, Sócrates, es el Bien, sino que merecerá los mismos reproches. SÓC. La mía, fácilmente, Filebo; no así, en cambio, la que considero la inteligencia verdadera y a la vez divina, pues es de otro modo» (*ibid.*).

²¹ Como es sabido, los griegos eran muy aficionados a los certámenes, y ello deja su influencia en el diálogo del filósofo.

ras de observación, la humana y la cósmica, están inseparablemente unidas, y la primera sólo puede ser correctamente enfocada desde las alturas de la segunda.²²

4.4.2. *Doctrina ontológica*

4.4.2.1. *Preámbulo*

En el examen de esta nueva sección del diálogo, de tanto valor para nuestro tema, comenzaremos por exponer las palabras de Platón y comentaremos a continuación el sentido de las mismas.

4.4.2.2. *Exposición y comentario de la teoría de los principios del ser*

4.4.2.2.1. *Exposición del cuadro metafísico*

Para demostrar que la inteligencia, no el placer, es la causa del Bien que se realiza en la vida que combina el gozo con la prudencia, Sócrates, que está dispuesto, dice, a «afligir al placer» (23 b) «aplicándole la crítica más rigurosa y refutándolo» (23 a) con «otra máquina de guerra» (23 b), con «otras hondas o flechas» (*ibid.*), comienza por dividir «todos los seres que existen actualmente en el universo» (πάντα τὰ νῦν ὄντα ἐν τῷ παντί) (23 c) en tres géneros.²³ Los dos primeros son lo ilimitado (τὸ ἄπειρον) (*ibid.*) y el límite (τὸ πέρας) (*ibid.*). El tercero es la clase formada por la mezcla de estos dos.²⁴ Además, habrá que hacer entrar en juego un cuarto género: la causa de la mezcla.²⁵ En cuanto al examen de los dos primeros se refiere, el método que se va a seguir es el siguiente. Sócrates va a tratar de reagrupar en una unidad (εἰς ἓν ... συναγαγόντες) (23 e) la multiplicidad en la que ambos se escinden y dispersan (πολλὰ ἑκάτερον ἐσχισμένον καὶ διεσπασμένον) (*ibid.*), con el fin de «captar de qué modo cada uno de ellos es uno y múltiple».²⁶

Tomemos en consideración, en primer lugar, lo ilimitado. Las cosas que caen bajo este género se caracterizan por «impedir» (24 b) y no «consentir» (24 c) que llegue a haber un fin o término (τέλος) (24 b). Son ejemplos del mismo «lo más caliente» y «lo más frío», «lo más seco» y «lo más húmedo», «lo más fuerte» y «lo más suave», «lo

²² «El *Filebo* es un ejemplo excelente del talento platónico para combinar lo ético y lo metafísico, lo humano y lo cósmico» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 217).

²³ La imagen de los dardos está también en *Leg.* 717 a.

²⁴ τὸ δὲ τρίτον ἐξ ἀμοιβῶν τούτων ἐν τι συμμισγόμενον (*Phil.* 23 c–d).

²⁵ τῆς συμμείξεως τούτων πρὸς ἀλληλα τὴν αἰτίαν (23 d).

²⁶ νοῆσαι πῆ ποτε ἦν αὐτῶν ἐν καὶ πολλὰ ἑκάτερον (23 e).

más rápido» y «lo más lento». Con el fin de no alargarse pasando revista a todos los ejemplos que se podrían mencionar, se puede aceptar como «indicador de la naturaleza de lo ilimitado» (24 e) lo siguiente: lo que es susceptible de más y menos, de exceso y defecto y todo lo semejante (24 e–25 a). Así, este *genus* puede ser definido como «la naturaleza que acepta lo más y lo menos».²⁷

Ocupémonos, en segundo lugar, del límite. Esta segunda clase del ser incluye las cosas que admiten los caracteres opuestos a aquellos propios de las que contiene el primer grupo, tales como «lo igual, lo doble y todo lo que con relación a un número sea un número o una medida con relación a una medida».²⁸ Siendo ello así, un poco más abajo se llega a la definición de ἡ τοῦ πέρατος γέννα como la familia «de lo igual y lo doble y todo lo que pone fin a la oposición mutua de los contrarios, haciéndolos conmensurables y armónicos al introducir un número».²⁹

Sigamos con el tercer género. Éste es, como hemos indicado, la mezcla de los dos primeros (25 b). Comprende toda «la prole» del límite y de lo ilimitado. En efecto, Sócrates lo define como «la unidad de todo lo que los otros dos engendran, lo que nace con vistas a la esencia por el efecto de las medidas que introduce el límite».³⁰ Proporciona varios ejemplos de la misma como son la salud, la música y las estaciones.

Abordemos, por último, el cuarto principio mentado, la causa de la mezcla y la generación. Es la causa eficiente de la combinación del límite y lo ilimitado y por eso la causa también de la génesis (τὴν ... τῆς μείξεως αἰτίαν καὶ γενέσεως) (27 b), pues «es necesario que todo lo que se genera, se genere por la acción de una causa».³¹ Sócrates identifica la noción de causa (τὸ αἴτιον) con la de agente (ἡ τοῦ ποιούντος φύσις) (26 e) y con la de artesano (τὸ ... πάντα ταῦτα δημιουργοῦν).³²

²⁷ ἢ τὸ μᾶλλον τε καὶ ἧττον δεχομένη ... φύσις (25 c).

²⁸ τὸ ἴσον τὸ διπλάσιον καὶ πᾶν ὅτιπερ ἂν πρὸς ἀριθμὸν ἀριθμὸς ἢ μέτρον ἢ πρὸς μέτρον (25 a–b).

²⁹ τοῦ ἴσου καὶ διπλασίου, καὶ ὁπόση παύει πρὸς ἄλληλα τάναντία διαφόρως ἔχοντα, σύμμετρα δὲ καὶ σύμφωνα ἐνθεῖσα ἀριθμὸν ἀπεργάζεται (25 d–e).

³⁰ ἐν τούτῳ ... τὸ τούτων ἔκγονον ἅπαν, γένεσιν εἰς οὐσίαν ἐκ τῶν μετὰ τοῦ πέρατος ἀπειργασμένων μέτρων (26 d).

³¹ ἀναγκαῖον εἶναι πάντα τὰ γινόμενα διὰ τινα αἰτίαν γίγνεσθαι (26 e). Idéntica afirmación se hace en *Tim.* 28 a.

³² *Phil.* 27 b. Y, en correspondencia con ello, la de lo nacido (τὸ γινόμενον) con la de lo producido (τὸ ποιούμενον) (27 a). La identificación de causa y agente puede leerse también en *Hipp. Mai.* 296 e.

4.4.2.2.2. *Comentario del cuadro metafísico*

4.4.2.2.2.1. *Dos consideraciones generales*

Lo primero que deseamos resaltar es que esta teoría de la causalidad —origen de la teoría aristotélica de las cuatro causas— es una doctrina ontológica de alcance universal: Platón ofrece una explicación de la realidad en su totalidad. Y la realidad se concibe como una materia bruta sin cuantificar ni cualificar, como «simple *continuidad* y nada más», que está siendo continuamente determinada gracias a la acción formativa de la Razón.³³ La idea principal al respecto es que todo lo que hay en el mundo es un continuo proceso y que este perpetuo movimiento está siendo continuamente detenido e informado gracias a los factores limitantes que introduce la Razón.³⁴

4.4.2.2.2.2. *Concepción de los principios del ser*

El primer elemento es lo que Platón llama lo ilimitado. El filósofo usa esta noción en dos sentidos.³⁵ El primero de ellos aparece en el pasaje dedicado a describir el método dialéctico, en el que se emplea como sinónimo de la idea de infinitud cuantitativa o continuidad extensiva referido, en concreto, a la multitud incontable de los particulares de una especie.³⁶ Y el segundo en el pasaje que estamos comentando, en el que se utiliza como equivalente de la idea de indefinición cualitativa o continuidad intensiva para significar las posibilidades indefinidas de variación en la temperatura, la fuerza, la velocidad, etcétera. De los cuatro principios del ser que propone el fundador de la Academia, es el único que no tiene un papel positivo. Tiene una función negativa o quizás neutral. Se ha de tener en cuenta que, como la mayoría de los filósofos griegos, Platón siente aversión estética por la idea de infinito, ya que para él, como buen heleno, los contornos de dicha noción se confunden con los de la idea de indefinido.

³³ La idea entre comillas la tomamos de R. G. BURY, *The Philebus of Plato*, p. XLVII, con cuya sabia exégesis ontológica estamos en deuda.

³⁴ Esta idea está explicada de forma magistral por R. L. NETTLESHIP, «Plato's Conception of Goodness and the Good», en *Philosophical Lectures and Remains*, vol. I, pp. 308 y 309–310, con cuyos comentarios también estamos en deuda.

³⁵ La distinción está expuesta, por ejemplo, en W. K. C. GUTHRIE (*Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 223, n. 33).

³⁶ En *Phil.* 14e, 15b y 16c–17a.

Frente a esta categoría, establece un segundo factor de la existencia, lo que llama el límite, con el que designa las relaciones matemáticas del universo en general. Las cosas deben a este principio sus características *definidas* de cantidad y cualidad.³⁷

El tercer principio es el producto de la mezcla de los principios del límite y lo ilimitado. Considerado como un todo, el género mixto es el mundo del devenir en su conjunto.³⁸ Este mundo se concibe como la obra artística que se origina de la imposición del límite numérico sobre el *continuum* indefinido por obra de la causa responsable de la mezcla, que es el cuarto género en cuestión y que Platón identifica con la Razón o νοῦς en su dimensión divina.³⁹ Platón piensa este último principio como una potencia demiúrgica que impone orden sobre lo desordenado, al introducir límites o medidas numéricas en los fenómenos que se describen bajo el sello de lo ilimitado. Su acción tiene como principales resultados la belleza, la simetría y la verdad que existen en el mundo. El florecimiento y desarrollo de la vida depende esencialmente de la existencia de un cierto orden; por ello mismo la Razón también asegura con su acción que el mundo se mantenga a flote y persevere en el ser.⁴⁰

³⁷ Ni que decir tiene que la identificación del ser con el número es una herencia pitagórica. En relación con el origen pitagórico de la noción de πέρας y de su contraria, así como con la equiparación de éstas, respectivamente, con lo bueno y lo malo, puede verse W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. I: *Los primeros presocráticos y los pitagóricos* (trad. de A. Medina González. Madrid: Gredos, 2004), pp. 231 ss. Puede consultarse también la discusión que se hace de estos principios en el primer capítulo de F. M. CORNFORD, *Platón y Parménides*, pp. 35–67, y la reconstrucción que se hace del testimonio aristotélico (en el libro primero de la *Metafísica*) de la influencia que tuvieron los pitagóricos sobre la metafísica platónica en D. W. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón* (trad. de J. Luis Díez Arias. Madrid: Cátedra, 2001), pp. 190–195.

³⁸ R. G. BURY repara en que τὸ καλούμενον ὅλον («lo que llamamos universo») (*Phil.* 28 d) y τὸ τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὄν («el cuerpo del universo está animado») (30 a) se refieren al mixto en su aspecto universal, al cosmos (*The Philebus of Plato*, p. XLIV). Puede añadirse también τούτων οὕτω διακεκομημένων («las cosas están ordenadas de este modo») (16 d).

³⁹ Recordemos una vez más que Anaxágoras llama νοῦς al principio que organiza el orden del mundo.

⁴⁰ Acerca del problema, que a menudo ha ocupado páginas y más páginas de los estudios sobre el *Filebo*, de dónde situar las Formas en esta cuádruple explicación del mundo pueden verse los siguientes trabajos: A. DIÈS, «Notice», en PLATON, *Œuvres Complètes*, t. IX, 2ème p.: *Philèbe*, pp. XCII ss., quien las encuentra en las cuatro categorías; V. BROCHARD, *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne* (Paris: Félix Alcan, 1912), pp. 199–203, P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, Bd. III: *Die platonischen Schriften. Zweite und Dritte Periode*, pp. 302–303 y G. M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, pp. 458 ss., quienes las identifican con el límite; W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, pp. 227–228, R. HACKFORTH, *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary*, pp. 39 ss. y A. E. TAYLOR, *Plato. The Man and his Work*, pp. 417–418, quienes excluyen las Formas de la clasificación; G. RODIER, *Études de philosophie grecque* (Paris: Vrin, 1926), pp. 79 ss., que las halla en el género mixto; y E. ZELLER, *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, zweiter Theil, erste Abtheilung: Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie*, pp. 691–698, que sostiene que son idénticas a la causa de la mezcla. Como se ve, hay opiniones para todos los gustos. Parece obvio, sin embargo, que las Formas no se pueden asignar sin más al mixto, ya que éste es descrito como génesis (y en *Phil.* 53 d ss. Sócrates repite la contraposición familiar entre el mundo de las Formas y el mundo del

4.4.2.2.3. *Bien y principios del ser*

4.4.2.2.3.1. *Preámbulo*

Salta a la vista que este cuadro metafísico es paralelo a la concepción global del todo y su constitución que se presenta en el *Timeo*, de tal modo que el límite correspondería a las Formas, lo ilimitado al receptáculo, la mezcla al mundo sensible y la Razón al demiurgo.⁴¹ Pero esto lo veremos en el próximo capítulo. Ahora quisiéramos mostrar que en tres de estos cuatro principios cósmicos se reconoce el Bien.

4.4.2.2.3.2. *El Bien y el límite*

Decíamos que la noción de límite se concibe como un factor que define la materia indefinida y que sin esta semilla de orden no podría originarse el mundo sensible. Platón relaciona explícitamente este tipo de actividad con el Bien.

En efecto, Sócrates ilustra la acción benefactora del límite con varios ejemplos de mezclas como la salud, la música y los climas estables y moderados. En caso de enfermedad, «la correcta combinación» (ἡ ... ὀρθὴ κοινωνία) (25 e) de los elementos o, más precisamente, de sus cualidades fundamentales (lo húmedo y lo seco, lo frío y lo caliente) es lo que hace que se recobre la salud. La salud depende y es el resultado del equilibrio adecuado de los humores.⁴² En los tonos y tempos musicales, que son ilimi-

devenir); y mucho menos a lo ilimitado, a no ser que Platón se hubiera propuesto poner toda la filosofía griega cabeza abajo. Tampoco parece que puedan ser identificadas con la causa universal, dado que se afirma expresamente que ésta es la Inteligencia. *Queda, por último, que las Formas estén detrás de la noción de límite.* Además de las consideraciones de Grube a favor de esta hipótesis (en las páginas indicadas más arriba), debe recordarse que, (al menos) desde el *Fedón* en adelante, las Ideas son entendidas como poderes causales de tipo formal, y que esta opción interpretativa coincide tanto con la cosmología del *Timeo*, donde las Formas están detrás de los εἶδη καὶ ἀριθμοί, como con la lectura de Aristóteles, que atribuye un carácter numérico a las Formas.

⁴¹ Receptáculo: ὑποδοχή (*Tim.* 49 a), concebido como espacio (χώρα) (52 a y 52 d) y como material plástico (ἐκμαγεῖον) (50 c).

⁴² En la medicina antigua se manejaban dos teorías sobre las causas generales de la salud y de la enfermedad. Una de ellas explicaba el buen o mal estado del hombre a partir de su régimen alimenticio y, más en general, a partir de su calidad de vida (ejercicio físico, cansancio, reposo, etcétera). La otra supeditaba ese estado a la buena o mala mezcla en el organismo de las cualidades fundamentales de los elementos. Esta segunda opinión es la que mantenía Alcmeón y, en general, la escuela médica de Sicilia y de la Magna Grecia, y es la que Platón sigue aquí y en el *Timeo*. Las opiniones de Alcmeón pueden ilustrarse con el siguiente texto (repárese en que sus puntos de vista médicos están expresados a través de dos categorías políticas, la de μοναρχία o «gobierno de uno solo» y la de ἰσονομία o «igualdad de todos los derechos civiles y políticos»): «Alcmeón dice que lo que mantiene la salud es la igualdad (ἰσονομίαν) de las potencias: de lo húmedo y de lo seco, de lo frío y de lo caliente, de lo amargo y de lo dulce, etcétera; en cambio, la soberanía (μοναρχίαν) de una de ellas produce la enfermedad, porque la soberanía (μοναρχίαν) de una sobre otra es destructiva. La enfermedad sobreviene, en cuanto a su causa, por el exceso de calor o de frío; en cuanto a la ocasión, por la abundancia o la escasez de alimento; en cuanto a la sede, en la sangre, la médula o el cerebro. A veces se produce en ellos debido a causas externas: la cualidad de las

tados, son las relaciones matemáticas adecuadas las que «producen el límite y dan así la perfección a toda música».⁴³ Además, «su presencia en los fríos y en los calores elimina lo excesivo e ilimitado y produce a la vez lo mesurado y lo proporcionado (τὸ ... ἔμμετρον καὶ ... σύμμετρον)» (26 a). «De la mezcla de lo ilimitado y lo que tiene límite (τῶν πέρας ἐχόντων)» (26 b), añade Sócrates, «nos han nacido las estaciones y todas las cosas hermosas».⁴⁴ Se podrían mencionar otros muchos bienes que le debemos al límite, como «la belleza y la fortaleza que siguen a la salud y en las almas también otras muchas y muy hermosas cualidades» (*ibid.*). Porque, en efecto, la diosa (ἡ θεός) (*ibid.*), esto es, la Razón, «al ver la desmesura y la total perversión de todos los que no tienen en sí límite alguno ni de los placeres ni del hartazgo, impuso la ley y el orden (νόμον καὶ τάξιν), que tienen límite».⁴⁵ «Tú», concluye Sócrates dirigiéndose a Protago, «los reputas aniquiladores; yo, en cambio, afirmo que son salvadores» (26 b–c).

A partir de estos ejemplos parece claro que la acción ontológica del límite tiene, de por sí, una valencia axiológica positiva. A ellos puede sumarse el hecho de que en la última parte del diálogo, en la que la medida aparece en el vértice de la clasificación de los bienes, vuelve a resultar evidente que el principio del límite es intrínsecamente bueno, al expresarse en medidas y proporciones numéricas. De modo que una primera

aguas, el lugar, la fatiga, la violencia y otras causas similares. La salud, en cambio, es la mezcla proporcionada (τῆν σύμμετρον ... κρᾶσιν) de las cualidades» (DK 24 B 4; J. GARCÍA ROCA, *Los filósofos presocráticos. Selección de testimonios y fragmentos*, p. 23). En el *Banquete* Platón tiene en cuenta tanto la teoría elementarista como la teoría dietética. La medicina o «conocimiento de las tendencias amorosas del cuerpo con respecto a llenarse y a vaciarse» (*Symp.* 186 c) infunde amor y concordia en «los elementos que dentro del cuerpo son más enemigos entre sí» (las cualidades opuestas) (186 d), de tal modo que los hace «amigos» (*ibid.*) y capaces de «amarse mutuamente» (*ibid.*). Asimismo, la medicina se encarga de «manejar bien los apetitos relativos al arte culinario, de modo que se recoja el fruto del placer sin que se origine enfermedad» (187 e). En estas consideraciones hemos seguido a A.-J. FESTUGIÈRE, *Libertad y civilización entre los griegos*, pp. 15–16.

⁴³ *Phil.* 26 a. La música se encuentra en el mismo caso que la medicina (y que la agricultura y la gimnasia): es «la ciencia de las tendencias amorosas relativas a la armonía y al ritmo» (*Symp.* 187 c), la ciencia que impone el acuerdo entre los tonos y entre los ritmos «infundiéndoles amor y concordia entre sí» (*ibid.*).

⁴⁴ *Phil.* 26 b. «Incluso la ordenación de las estaciones del año está llena de ambos amores y, siempre que en sus recíprocas relaciones les toca en suerte el Amor morigerado a esos contrarios de que hablaba hace un momento —lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo— y de él reciben armonía y temperada mezcla, traen con su llegada prosperidad y salud a los hombres, a los animales y a las plantas y no ocasionan ningún daño. En cambio, cuando es el Amor incontinente el que predomina con relación a las estaciones del año, destruye y daña muchas cosas. En efecto, las epidemias suelen producirse de tales causas e igualmente otras muchas y diferentes enfermedades, tanto en los animales como en las plantas. Así, las escarchas, los granizos y el tizón de los granos se producen por recíproca preponderancia y desorden de tales tendencias amorosas, cuyo conocimiento en relación con las órbitas de los astros y de las estaciones del año se llama astronomía» (*Symp.* 188 a–b).

⁴⁵ *Phil.* 26 b. R. HACKFORTH sugiere que el sexo de la diosa responde al gusto de ofrecer una contrapartida a la diosa de Filebo, a Afrodita (*Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary*, p. 48, n. 3).

conclusión que podemos sacar de esta teoría de los principios es que la noción de límite, en tanto que principio de orden caracterizado por la medida, está estrechamente relacionada con la de Bien. Es gracias a la aplicación del límite sobre lo ilimitado, a su mezcla (25e), que este maravilloso universo en el que vivimos es un cosmos, un todo racional e inteligible que observa un cierto orden, sólo gracias al cual puede desarrollarse la vida de las criaturas que lo habitan. Todo lo que hay de bueno y bello en el mundo, esto es, de ordenado y armonioso, se debe a la entrada de este principio formal en el círculo infinito de lo indeterminado.

4.4.2.2.3.3. *El Bien y lo mixto*

De ahí que deba considerarse también que el Bien se refleja en el tercer principio del esquema elaborado por el filósofo: el orden que manifiesta el mundo de los fenómenos en general y los ejemplos de mezclas que acabamos de ver en particular son instancias del Bien.

No creemos que esto suponga un cambio ni, menos aún, un abandono de la doctrina de la trascendencia del Bien respecto del mundo. Es verdad que el dios de Platón se va volviendo cada vez más de este mundo. A este ánimo responde que, lo que en el *Banquete* y la *República* se considera con tanto ahínco que está «más allá», aquí se lo haga entrar a formar parte de las entrañas mismas del mixto. En el *Filebo* hay otras palabras que pueden servir de apoyo a la tesis de la inmanencia del Bien, aunque su sentido preciso no está claro. Se trata de la frase que afirma que la causa de la mezcla «está en todo como cuarto [género]». ⁴⁶ Ahora bien, el tratamiento que se reserva al cuarto género del ser en el *Filebo* demuestra que el Bien platónico es, por contradictorio que esto resulte, cismundano y ultramundano al mismo tiempo. El $\nu\omicron\delta$ divino es inmanente al mundo, en tanto que forma parte del alma universal, pero es a la vez algo distinto y superior al mundo. Como recuerda R. Hackforth, el $\nu\omicron\delta$ inmanente al mundo es sólo una autoproyección del $\nu\omicron\delta$ trascendente. ⁴⁷ La misma tesis cabe sostener respecto de la cosmología y la teología del *Timeo*.

⁴⁶ ἐν ᾗπασι τέταρτον ἐνόν (*Phil.* 30b).

⁴⁷ *Plato's Examination of Pleasure...*, pp. 56–57, n. 1.

4.4.2.2.3.4. *El Bien y la causa universal*

4.4.2.2.3.4.1. *Preámbulo*

Creemos que el último principio del ser que presenta el *Filebo*, la causa benefactora de la mezcla del límite y lo ilimitado, puede ser considerado como idéntico a la Idea del Bien. A continuación veremos las páginas dedicadas al problema de determinar a qué género pertenece la inteligencia y cuál es su potencia (*δύναμις*), que parecen apoyar una lectura de este tipo.

4.4.2.2.3.4.2. *Clasificación de la vida mixta, del placer y de la inteligencia en sus respectivos géneros*

La mejor vida para el hombre, la vida mixta de placer y prudencia, forma parte del género mixto, la sede donde τὰ ἄπειρα son ὑπὸ τοῦ πέρατος δεδεμένα.⁴⁸ Por su parte, el placer cae bajo la categoría de lo que «no tiene ni tendrá nunca, en sí y por sí, ni principio, ni medio, ni fin» (31 a), en la medida en la que admite una variación ilimitada de cantidad e intensidad (27 e). Con ello el placer queda afectado como algo intrínsecamente negativo. Si con un hedonista convencido del tipo que representa *Filebo* se pensara que es justamente la falta de límite del placer lo que lo hace bueno, se debería responder, según Sócrates, que el placer tiene en ello precisamente la misma infinitud que hace del dolor algo malo y que, por tanto, cualquier bien que pueda haber en el placer debe proceder de otra fuente (27 e–28 a).

Y, en tercer lugar, ¿a qué género pertenecen la prudencia, la ciencia y la inteligencia?, y ¿cuál es su potencia? La argumentación que esgrime Platón para responder a estas preguntas es lo que más nos interesa para nuestros objetivos. El filósofo llegará a la conclusión de que «la inteligencia pertenece al género llamado *causa universal*».⁴⁹ Y a la conclusión también de que *la potencia de la inteligencia puede ser determinada como el principio de orden y gobierno en el mundo*. Pero antes de pasar a ver su argumentación, recordemos que el fin último del examen es el de decidir en qué recae el honor del laurel de plata, si en el placer o en la sabiduría, por ser la causa determinante

⁴⁸ *Phil.* 27d. Es oportuna la invitación de R. HACKFORTH a pensar que el uso de δεδεμένων en este lugar sugiere la idea de la inteligencia como facultad que pone freno al avance ilimitado del placer, al mantenerlo dentro de ciertos límites, y que esto sintoniza perfectamente, como es patente, con la doctrina socrático-platónica habitual del control del deseo por parte de la razón (*op. cit.*, p. 52, n. 1).

⁴⁹ νοῦς ἐστὶ γένους τῆς τοῦ πάντων αἰτίου λεχθέντος (30 d–e). «La inteligencia está emparentada con la causa y viene a ser de este género (νοῦς ... αἰτίας ἢν συγγενῆς καὶ τούτου σχεδὸν τοῦ γένους)» (31 a). Recuerdese que Platón identifica la noción de causa con la de agente y con la de artesano.

de que la vida mixta de gozo y prudencia sea el Bien del hombre (se recordará que éste es el motivo por el que se ha introducido la teoría de las cuatro causas del proceso real). Puesto que ya han sido alabados los efectos beneficiosos de la medida y de la proporción que trae consigo el límite, hace falta poca vista para prever que Sócrates colocará la cinta de lana en la frente de la inteligencia.⁵⁰

4.4.2.2.3.4.3. *Argumentación solidaria con el postulado de la existencia y la soberanía de la Razón*

Las páginas consagradas a la causa suprema elevan el diálogo a un tono solemne de acusado carácter religioso —aunque no exento de humor y de cierta ironía— con el que Platón prepara el ánimo del lector para lo que se le viene encima. Recurre además, y por el mismo motivo, al apoyo de la argumentación que va a desarrollar en un presunto *consensus sapientium* respecto al delicado punto: «Todos los sabios», exclama Sócrates, «conducen, con lo que en realidad se dan incienso a sí mismos, en que tenemos al Intelecto por soberano del cielo y de la tierra».⁵¹ La primera pregunta se plantea en los siguientes términos:

¿Afirmamos, Protarco, que a todas las cosas, es decir, a esto que llamamos universo, las rige la potencia de lo irracional, de lo ciego y del mero azar o, por el contrario, que, como decían nuestros predecesores, las gobiernan la Inteligencia y una admirable prudencia que las ordena?⁵²

A la que el joven Protarco, escandalizado, responde: «¡De eso nada, sorprendente Sócrates!».⁵³ ¡La primera hipótesis sugerida es «blasfema»!⁵⁴ Sólo hay que contemplar el cosmos y el piadoso orden que respetan el sol, la luna, las estrellas y toda la revolu-

⁵⁰ Como dice Guthrie, desde el momento que se ha exaltado «la gracia salvadora» del límite «somos como lectores de una novela policíaca que ya han adivinado el desenlace» (*Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 229).

⁵¹ πάντες ... συμφωνοῦσιν οἱ σοφοί, ἑαυτοὺς ὄντως σεμνύνοντες, ὡς νοῦς ἐστὶ βασιλεὺς ἡμῖν οὐρανοῦ τε καὶ γῆς (28 c). Hemos visto que en *Gorg.* 507 e–508 a Platón apela con satisfacción a este mismo consenso.

⁵² πότερον, ὦ Πρώταρχε, τὰ σύμπαντα καὶ τότε τὸ καλούμενον ὅλον ἐπιτροπεύειν φῶμεν τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῆ δύναμιν καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν, ἢ τάναντία, καθάπερ οἱ πρόσθεν ἡμῶν ἔλεγον, νοῦν καὶ φρόνησιν τινα θαυμαστὴν συντάττουσαν διακυβερνᾶν; (*Phil.* 28 d).

⁵³ Como es evidente, con la forma de esta respuesta (οὐδὲν τῶν αὐτῶν, ὃ θαυμάσιε Σώκρατες) (28 e) Platón quiere mostrar que el joven no duda entre las dos alternativas que Sócrates le acaba de presentar.

⁵⁴ οὐδὲ ὅσιον εἶναί (*ibid.*). Protarco es un joven educado en la escuela de las *Leyes*, en la que se enseña «astronomía popular» porque «es menester que, con respecto a los dioses del cielo, nuestros ciudadanos y especialmente los jóvenes aprendan todas estas cosas [que la Luna y el Sol y los demás astros, lejos de andar errantes, «viaja [cada uno de ellos] siempre por el mismo camino y no recorre muchos, aunque parezca que por muchos discurre, sino uno solo siempre en forma circular» (*Leg.* 822 a)] hasta llegar a una cierta altura, aquella que les permita no blasfemar contra ellos, sino expresarse siempre con pío recato tanto al sacrificar como cuando oren en sus plegarias» (821 c–d).

ción celeste para darse cuenta de que «la Inteligencia lo ordena todo».⁵⁵ Así, pues, se parte de la aprobación de la vieja hipótesis de la existencia de una Razón eterna que organiza y controla el universo. Es más, agrega Sócrates, lejos de limitarse a repetir sin más la opinión legada por sus predecesores, aceptarán también el riesgo de «merecer nuestra parte de censura cuando un hombre hábil afirme que eso no es así, sino que [el universo] carece de orden (ἀτάκτως ἔχειν)».⁵⁶

En solidaridad con el postulado de la existencia de una Razón que es causa eficiente conformadora y ordenadora del mundo Platón ofrece un argumento de origen pitagórico y socrático que, pese a desarrollarse en zigzag, es muy sencillo de seguir. Su sentido general es el siguiente: intentemos probar que el cuarto género existe y que es *un agente racional que actúa movido por lo mejor*.⁵⁷ Tendremos así un fundamento sobre el que poder afirmar con derecho que la razón de la que participa el hombre es más afín a la causa de la bondad de la vida mixta que el placer. La columna vertebral del razonamiento es el paralelo pitagórico entre el microcosmos y el macrocosmos.⁵⁸

Los componentes, comienza Sócrates, que constituyen la naturaleza de los cuerpos de todos los seres vivos, esto es, el fuego, el agua, el aire y la tierra, entran también en la constitución del universo. Aunque «es una verdadera tempestad la perplejidad que sufrimos en estas cuestiones» (29 b), cuando comparamos los elementos tal y como existen en nosotros y en todos los demás seres vivos con aquellos mismos elementos tal y como existen en el universo, vemos que los primeros son mucho más pobres en cantidad, pureza y fuerza que los últimos. El fuego, por ejemplo, «está en nosotros y está también en el universo» (*ibid.*), pero «el que hay en nosotros es pequeño, débil y de una calidad inferior, mientras que el que hay en el universo es admirable por su cantidad, su belleza y su plena capacidad ígnea» (29 c). Los elementos de los seres vivos se generan, se alimentan y se rigen por los del universo, no a la inversa. Lo mismo cabe decir del cuerpo —la congregación de los cuatro elementos en una unidad (29 d)— como un todo: nuestro cuerpo lo recibe todo del cuerpo de «esa unidad que llamamos cosmos»

⁵⁵ *Phil.* 28 e. νοῦν πάντα διακοσμεῖν es una alusión directa al dogma central de la filosofía de Anaxágoras, como recuerda en este lugar, por ejemplo, R. G. BURY (*The Philebus of Plato*, p. 52).

⁵⁶ *Phil.* 29 a. ¿Ese hombre hábil será Protágoras? R. G. BURY sugiere los nombres de Gorgias y Critias (*ibid.*).

⁵⁷ Hemos visto que esta idea es central en «la segunda navegación» que describe el *Fedón*.

⁵⁸ El universo es un *magnus homo* y el hombre un *brevis mundus*.

(29e), no éste de aquél.⁵⁹ Ahora bien, nuestro cuerpo está dotado de alma y debemos al respecto aplicar las mismas consideraciones que antes: también «el cuerpo del universo está animado (τὸ ... τοῦ παντὸς σῶμα ἔμψυχον ὄν)» (30a) y tiene los mismos dones, «aunque más hermosos en todos los sentidos» (*ibid.*), que el nuestro, pues ¿de dónde podríamos nosotros haber recibido el alma si no es del universo?⁶⁰ En efecto, no podemos creer, exclama Sócrates, que el género de la causa,

que es el que le da el alma a nuestros cuerpos y nos provee del ejercicio corporal y la medicina que cuida el cuerpo cuando desfallece, y que en otros seres, con las designaciones de todas las ramas del saber, compone y restaura otros aspectos, sin embargo, aunque en el conjunto del cielo están presentes los mismos elementos y en mayor medida y, además, hermosos y puros, en ellos no hubiera conseguido producir la naturaleza más hermosa y estimable.⁶¹

La suposición de que la causa no está actuando también en una escala global «de ningún modo tendría ... sentido» (30c). De manera que lo mejor es decir lo que se ha reiterado a menudo, a saber,

que hay en el universo gran cantidad de ilimitado, así como suficiente límite, y, además de ellos, una causa nada insignificante que ordena y regula los años, las estaciones y los meses, llamada con toda justicia sabiduría e inteligencia.⁶²

Pero, como sin alma no podría haber ni sabiduría ni inteligencia (*ibid.*), hay que concluir que «en la naturaleza de Zeus hay, gracias a la potencia de la causa, un alma y una inteligencia soberanos» (30d). Aquí la imagen de Zeus es una variante literaria del cosmos vivo e inteligente, tomada de una cosmogonía panteísta órfica.⁶³

⁵⁹ En el *Timeo* se afirma también que los elementos de nuestro cuerpo se han tomado prestados del universo (42e–43a).

⁶⁰ La concepción del cosmos como una criatura viva e inteligente es un lugar común en los círculos pitagóricos y una parte esencial de la cosmología del *Timeo* (cf. 30b–c). Para esta creencia en Sócrates, puede verse JENOFONTE *Mem.* I 4, 8. Recordaremos también que los pitagóricos decían que nuestra alma es una «partícula» (μικρὸν μέρος) del alma del mundo y que en *Tim.* 41d ss. se relata la construcción de la inteligencia humana a partir de los restos, de «una pureza de segundo y tercer grado» (41d), de la materia del alma cósmica.

⁶¹ *Phil.* 30a–b. El universo «es un ser viviente y ha recibido desde el comienzo una inteligencia que le fuera concedida por aquel que lo compuso (ζῶον ὄν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς)» (*Pol.* 269d).

⁶² ἔστιν ... ἄπειρόν τε ἐν τῷ παντὶ πολὺ, καὶ πέρας ἰκανόν, καὶ τις ἐπ' αὐτοῖς αἰτία οὐ φαύλη, κοσμοῦσα τε καὶ συντάπτουσα ἐνιαυτοῦς τε καὶ ὥρας καὶ μῆνας, σοφία καὶ νοῦς λεγομένη δικαιοτάτ' ἄν (*Phil.* 30c).

⁶³ W. K. C. GUTHRIE, *Orpheus and Greek Religion* (London: Methuen, 1952), p. 81.

4.4.3. *Ontología y método lógico*

4.4.3.1. *Introducción*

Hasta aquí los pasajes dedicados a ofrecer una cuádruple explicación de todo lo real. Atendamos ahora brevemente a la relación de esta ontología con el método lógico que Platón describe en la primera parte del diálogo. En esta relación está implícita una consideración del Bien como principio epistemológico, en la medida en la que el orden creado y mantenido por la razón universal es condición de posibilidad para el hombre de la inteligibilidad del mundo al que pertenece. En este sentido, en el *Filebo* el Bien es un principio de medida que actúa en los planos ontológico, axiológico y también gnoseológico, de forma parecida a como en la *República* se sostiene que el Bien garantiza el ser, el ser útil y también el ser conocido de las cosas.

4.4.3.2. *Esencia del método dialéctico*

Tras haber convencido a Protarco de que el placer es una unidad genérica que admite una variedad de especies distintas, así como de que es menester mantener el fecundo principio de la diferenciación, el cual libra de la esterilidad a la que reduce la afirmación cirenaica de la pura unidad genérica del placer («el placer no se diferencia del placer»), Sócrates recuerda el carácter controvertido que tiene dicho principio entre los académicos. El principio según el cual «lo uno es múltiple e ilimitado y ... lo múltiple es una sola unidad (τό τε ἓν ὡς πολλά ἐστι καὶ ἄπειρα, καὶ τὰ πολλὰ ὡς ἓν μόνον)» (14 e) despierta dudas no sólo cuando se aplica a los objetos sensibles (por ejemplo, cuando se reconoce que el hombre es un único ser por naturaleza y a la vez varios hombres contrarios unos a otros), sino también y, sobre todo, cuando se aplica a las Formas (por ejemplo, cuando se postula la Idea de Hombre). Sócrates menciona en concreto dos puntos espinosos que suscita el trabajo de la división de las unidades (ἕναδες, μονάδας). Por un lado, el de si es preciso admitir que tales unidades existen realmente. Y, por otro, el de hacer comprensible la relación precisa que guarda la unidad con la multitud infinita de las cosas generadas.⁶⁴

Pero la investigación, continúa Sócrates, tiene que partir del acuerdo en que lo uno y lo múltiple se convierten en lo mismo por obra del lenguaje (ὕπὸ λόγων) (15 d). Su

⁶⁴ *Phil.* 15 b–c. Algunos especialistas han encontrado no dos, sino tres problemas distintos en las palabras de Platón. Pensamos en W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 221 y en M. A. GRUBE, *El pensamiento de Platón*, p. 81.

identidad impregna todo lo que se dice y es «una pasión inmortal e imperecedera» (*ibid.*) de los discursos.⁶⁵ Y puesto que la estructura de la realidad es de naturaleza dialéctica, esto es, puesto que «lo que en cada caso se dice que es resulta de lo uno y lo múltiple y tiene en sí por naturaleza límite y ausencia de límite» (16 c), el instrumento adecuado para su conocimiento no es otro que el método que examina la unidad y la multiplicidad que se combinan en el seno de la realidad.⁶⁶ En efecto, el método dialéctico, introducido aquí casi como si se tratara del fuego iluminador de Prometeo, se fundamenta en el orden constitutivo de las cosas (οὕτω διακεκοσμημένα) (16 d) y puede ser analizado en los siguientes términos. Dice Sócrates:

Así, pues, dado que las cosas están ordenadas de este modo, es menester que en cualquiera que sea el tema que tratemos procuremos siempre poner en cada ocasión una sola Idea —ésta, en efecto, la encontraremos presente—. Y, una vez encontrada, debemos continuar examinando si hay dos Ideas o, si no es éste el caso, tres o el número que sea. Y debemos de nuevo hacer lo mismo con cada una de las unidades alcanzadas, hasta que veamos no sólo que la unidad con la que comenzamos es una y múltiple e ilimitada, sino también el número preciso de unidades que hay.⁶⁷

Esto parece querer decir que la dialéctica es un método de medición lógica de los fenómenos de la experiencia que consta de dos momentos. Un primer momento que consiste en captar o identificar una Forma común a una multitud de objetos particulares, y un segundo que consiste en dividir el género en el número exacto de especies que contiene.⁶⁸ En el *Filebo* Platón hace especial hincapié en la descripción de este último

⁶⁵ λόγοι. Recordaremos aquí que en Platón pensamiento y lenguaje son una y la misma cosa, «ya que ¿no es el diálogo que el alma tiene dentro consigo misma sin voz lo que nosotros llamamos pensamiento?» (*Soph.* 263 e). De un modo semejante, en el *Teeteto* afirma que «el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras» (189 e–190 a). La misma idea se transmite en *Tim.* 37 b. La expresión ἀθάνατόν τι καὶ ἀγήρων πάθος es un eco de HOMERO *Il.* II 447.

⁶⁶ He aquí el texto griego de las palabras citadas entre comillas: ἐξ ἑνὸς μὲν καὶ πολλῶν ὄντων τῶν ἀει λεγομένων εἶναι, πέρας δὲ καὶ ἀπειρίαν ἐν αὐτοῖς σύμφυτον ἐχόντων (*Phil.* 16 c).

⁶⁷ δεῖν οὖν ἡμᾶς τούτων οὕτω διακεκοσμημένων ἀεὶ μίαν ἰδέαν περὶ παντὸς ἐκάστοτε θεμένουσ ζητεῖν —εὐρήσειν γὰρ ἐνοῦσαν— ἐὰν οὖν μεταλάβωμεν, μετὰ μίαν δύο, εἴ πως εἰσί, σκοπεῖν, εἰ δὲ μή, τρεῖς ἢ τινα ἄλλον ἀριθμόν, καὶ τῶν ἐν ἐκείνων ἕκαστον ἄλιν ὡσαύτως, μέχριτερ ἂν τὸ κατ' ἀρχᾶς ἐν μὴ ὅτι ἐν καὶ πολλὰ καὶ ἀπειρά ἐστι μόνον ἴδη τις, ἀλλὰ καὶ ὀπόσα (16 c–d). A esta descripción del método le sigue la recomendación de no hacer un uso erístico de la dialéctica. La misma distinción entre dialéctica y erística aparece en *Resp.* 454 a y se retrotrae al menos hasta el *Eutidemo*, que gira, como se sabe, en torno a la oposición entre ambas concepciones del diálogo.

⁶⁸ Coincide, pues, con la descripción del método dialéctico que se hace en el *Político*, el *Sofista* y el *Fedro*. En este último lugar, por ejemplo, Platón sostiene que la dialéctica consta de dos tipos de procedimiento. Por un lado, «el llevar con una visión de conjunto a una sola Forma lo que está diseminado en muchas partes» (265 d) y, por otro, «el ... dividir en especies» (265 e). En el *Fedro* subraya igualmente que las divisiones y las sinopsis son condición de posibilidad del lenguaje y el pensamiento (266 b), y

momento, ya que la explicación del método dialéctico, con la que nos topamos al poco de abrir la obra, se hace con el ánimo de sugerir la idea general del camino que se va a andar en el diálogo. Este camino es el de *distinguir todas las variedades* de experiencias gratas que viven los seres humanos (como es sabido, este análisis ocupa el grueso de la obra), así como las diferentes variantes del conocimiento que utilizan. Y todo ello se hace a su vez con la meta última de poder determinar qué clases de placeres y de conocimientos se deberían incluir en la definición de la vida buena y cuáles se deberían rechazar.

Platón esclarece con dos ejemplos sencillos, el del aprendizaje de las letras y el de la música, la descripción que ha ofrecido de la esencia del método con el que «los dioses nos han dado ... el examinar, el aprender y el enseñarnos unos a otros» (16 e). Será suficiente con que nos detengamos en uno de ellos, en el del modelo de las letras por ejemplo. La voz humana es una y a la vez ilimitada en diversidad. El mero hecho de saber esto, es decir, que la voz es a la vez una y múltiple, está lejos de ser suficiente para dominar el arte de la gramática. Para esto último se ha de conocer la cantidad y la cualidad de los sonidos de los que se compone la lengua humana (17 b). Tras haber expuesto el ejemplo paralelo de los tonos, las armonías musicales y los movimientos medidos y rítmicos de la danza, Sócrates recurre al proceder de Teut para aclarar su concepción del arte de aplicar el límite o la medida numérica sobre lo ilimitado.⁶⁹ En primer lugar, nos dice, el dios dividió el número infinito de los sonidos en vocales, semivocales y consonantes.⁷⁰ En segundo lugar, subdividió cada una de estas tres categorías hasta captar el número de sus componentes, a los que dio el nombre de elementos (στοιχεῖα) (18 c). Finalmente, los reagrupó en el género que une todas las letras en una unidad, pues, «viendo que ninguno de nosotros podría aprender ni una sola de las letras por sí misma y sin aprender también el conjunto, calculó que ese vínculo era uno y que

Sócrates se declara enamorado (ἐραστής) de ellas (*ibid.*), de forma parecida a como lo hace en el diálogo que nos ocupa (*Phil.* 16 b).

⁶⁹ Como se sabe, Teut es el dios egipcio al que el mito final del *Fedro* atribuye el descubrimiento de la escritura (entre otras cosas) (274 c–d). Merece la pena recordar que en el *Filebo* Platón utiliza dos hermosas imágenes en relación con la temática de la escritura. Nuestra alma, dice, es como un libro (38 e) en el que anota «ese escribano que hay en nosotros» (39 a). («El amanuense que vive dentro de nosotros» es el compuesto formado por la sensación (αἴσθησις), la memoria (μνήμη) y las reflexiones o sentimientos (παθήματα) que siguen a la coincidencia de la memoria con las sensaciones.)

Digamos, por otro lado, que esta última parte dedicada a la ilustración del método dialéctico en el *Filebo* no constituye, en nuestra opinión, un tercer ejemplo distinto a los dos primeros, como a veces se ha dicho, sino que se trata sólo de un apéndice al primero de ellos.

⁷⁰ *Phil.* 18 b–c. Se trata del número infinito no de clases de fonemas, claro está, sino de ocasiones en las que se repiten las especies de sonidos que existen.

todo eso constituía de algún modo una unidad, y lo sometió a una sola ciencia a la que llamó arte gramatical» (18c–d).

Por último, recordemos que en el diálogo se reitera concisamente la doctrina de la *República* según la cual el saber «ver en unidad y en multiplicidad» (*Phaedr.* 266b) es la ciencia del ser que ocupa la cúspide del sistema de los saberes. Ocupa esa posición por su mayor claridad, exactitud y verdad (*Phil.* 57e–58e), colocándose, pues, por encima también de la aritmética y de la geometría filosóficas, que Platón distingue aquí de nuevo de las matemáticas de uso común (56d–57a). La dialéctica se ocupa específicamente de las Formas o medidas de los particulares, que aparecen descritas con los atributos habituales en los *Diálogos*.⁷¹

4.4.4. *Análisis del placer*

4.4.4.1. *Preámbulo*

El método dialéctico se ilustra en la práctica a lo largo de la tercera y más amplia rama del diálogo. Con ella el diálogo se embarca en un análisis de las variedades del placer y del conocimiento basado en la diversidad concreta de la experiencia humana cotidiana.⁷² El resultado es un magnífico tratado de psicología moral que pone de manifiesto, una vez más, la máxima importancia filosófica que Platón confiere a la reflexión sobre los placeres, los dolores y los deseos —«las cosas más naturales del género humano» (*Leg.* 732e), de las que todo ser mortal está «algo así como completamente colgado o atado por medio de sus más graves intereses» (*ibid.*), y «las cosas más importantes» (*Phil.* 31d)—. No entraremos a desmenuzar el conjunto de la clasificación y del examen platónico del asunto, ya que esto nos alejaría excesivamente de nuestro tema,

⁷¹ La dialéctica es «la ciencia relativa al ser, a lo que es realmente y siempre conforme a sí mismo por naturaleza» (τὴν [ἐπιστήμην] ... περὶ τὸ ὄν καὶ τὸ ὄντως καὶ τὸ κατὰ ταῦτὸν ἀεὶ πεφυκός) (58a), y pone su cuidado, como señalábamos más arriba, en «lo claro, lo exacto y lo más verdadero» (τὸ σαφές καὶ τὰκριβές καὶ τὸ ἀληθέστατον) (58c). Para referirse a las Ideas, Platón utiliza la fórmula usual «aquellas cosas que siempre son conforme a lo mismo, del mismo modo y sin mezcla» (τὰ ἀεὶ κατὰ τὰ αὐτὰ ὡσαύτως ἀμεικτότατα ἔχοντα) (59c), la expresión recurrente «el ser verdadero» (τὸ ὄν ὄντως) (59d) y las describe también como de costumbre como «lo que ni nace ni perece, sino que siempre es conforme a lo mismo y del mismo modo» (τὰ μήτε γιγνόμενα μήτε ἀπολλύμενα, κατὰ ταῦτα δὲ καὶ ὡσαύτως ὄντα ἀεὶ) (61e). En *Phil.* 58e–59a se repite la contraposición usual en los *Diálogos* entre ciencia y opinión. Sobre la relación entre el método dialéctico y la metafísica de las Ideas en el *Filebo* se puede consultar Ch. H. KAHN, «Dialectic, Cosmology, and Ontology in the *Philebus*», en J. DILLON and L. BRISSON (eds.), *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010), pp. 56–67.

⁷² Sólo por mencionar un par de ejemplos: Platón examina cosas como el juego doloroso de las cosquillas o esos «pesares del alma en sí misma» (47e) «llenos de placeres irresistibles» (*ibid.*) que son la cólera, el amor y la añoranza.

pero sí analizaremos los puntos que nos puedan ser de utilidad en nuestro intento de clarificar la concepción platónica de la vida buena.

4.4.4.2. *Sede y causa del placer y del dolor*

Platón abre esta sección del diálogo con dos preguntas. Por un lado, la de cuál es la esfera en la que se producen el placer y el dolor (31 b). Y, por otro, la de cuál es la afección (πάθος) por la que nacen (*ibid.*).

La respuesta a la primera de ellas es que «el dolor y el placer se dan por naturaleza en el género común (ἐν τῷ κοινῷ)» (31 c). Esto se explica como sigue. Un alma no puede experimentar placer ni dolor sin un cuerpo, y éste es, como hemos visto, materia informada, es decir, una unidad de elementos materiales en una cantidad precisa que mantienen entre sí determinada relación. Por consiguiente, el cuerpo puede ser considerado como una instancia del género mixto, tal y como hemos visto que Sócrates lo define.⁷³

Como respuesta a la segunda pregunta Platón ofrece una explicación general del placer y del dolor que hunde sus raíces en la doctrina de Alcmeón ya mencionada de la salud como equilibrio (ἰσονομία) de las cualidades opuestas del cuerpo.⁷⁴ El dolor aparece cuando se deshace o se disuelve la armonía corporal o estado natural del organismo, mientras que el placer acompaña al reajuste de la armonía vital y la vuelta a la propia naturaleza (31 d). Veámoslo en dos fenómenos corrientes. El hambre, por ejemplo, es una forma de disolución (λύσις) (31 e), de dolor (λύπη) (*ibid.*), mientras que alimentarse, que es una restitución o satisfacción (πλήρωσις) (*ibid.*), es una forma de placer (ἡδονή) (*ibid.*). Lo mismo se puede decir de la sed: es una forma de destrucción (φθορά) (*ibid.*), mientras que la repleción de lo que estaba desecado procurada por la potencia de lo húmedo (ἡ ... τοῦ ὑγροῦ ... δύναμις) (31 e–32 a) es una forma de placer.⁷⁵ Los procesos por los cuales el estado natural de los organismos vivos se

⁷³ Seguimos el comentario de R. HACKFORTH (*Plato's Examination of Pleasure...*, p. 59, n. 2). Por otro lado, el comentarista recuerda que no hay contradicción entre la afirmación de que el placer y el dolor se experimentan en la sede de un μεικτόν y la doctrina de que el placer y el dolor pertenecen a lo ἄπειρον.

⁷⁴ Este hecho ha sido señalado a menudo. Por ejemplo, por A. E. TAYLOR, *A commentary on Plato's Timaeus* (Oxford: Clarendon Press, 1928), p. 448.

⁷⁵ ἡ τοῦ ὑγροῦ δύναμις es, como señala R. HACKFORTH —que remite a su vez a F. M. CORNFORD (*Plato's Theory of Knowledge*, pp. 234 ss.)—, una expresión técnica propia de los contextos médicos, en los que se contemplan las cualidades de los elementos desde el punto de vista del poder que tienen para

destruye o regresa a la esencia o naturaleza propia de cada cual están estrechamente relacionados, como Platón anota a la vuelta de unas páginas, con la destrucción (φθορά) (35e) o con la preservación (σωτηρία) de la vida (*ibid.*).

Esta tesis sobre el origen del placer y del dolor se matiza durante el curso del examen que se hace en el diálogo del tercer género de placeres y dolores falsos. Si la aflicción se produce cuando la armonía o naturaleza del ser vivo se está desintegrando y el placer cuando se está restableciendo, debe haber una tercera condición —cuando el cuerpo está en equilibrio, al no estar teniendo lugar ninguno de esos dos procesos—, en la que «no sienta ni poco ni mucho dolor ni placer» (32 e). Se trata, como dijimos al principio de este capítulo, de la vida neutra reservada a los dioses (33 b), que Platón identifica con la vida de la pura inteligencia (*ibid.*).

Ahora bien, se podría objetar, apoyándose para ello en los sabios heraclíteos, que «todo fluye arriba y abajo constantemente» (43 a) y que, por ende, uno u otro de esos procesos debe estar siempre produciéndose.⁷⁶ No es menos cierto, sin embargo, que a menudo los seres vivos no son conscientes de todos los cambios que se producen en sus cuerpos. (Pensemos, por ejemplo, en el crecimiento, que nos pasa prácticamente inadvertido.) De ahí que la tesis anteriormente establecida deba ser precisada y expresada con mayor propiedad: sólo cuando los cambios son de cierta magnitud o de cierta intensidad, los seres vivos son conscientes de ellos y sienten placer o dolor; mientras que, si son moderados y pequeños, no sienten nada al respecto.⁷⁷ En fin, si esto es así, la existencia de un estado intermedio entre las aflicciones y las satisfacciones y la del género de vida que le corresponde, «la vida media» (ὁ μέσος βίος) (43 e), no pueden ser descartadas por el análisis.

4.4.4.3. *El deseo, fenómeno exclusivamente psíquico*

afectar al cuerpo del paciente (*op. cit.*, p. 60, n. 1). La concepción del dolor y el placer en términos de depleción (κένωσις) y repleción (πλήρωσις) se encuentra también en *Gorg.* 493 a ss. y *Resp.* 585 a ss.

⁷⁶ Aprovechamos esta ocasión para ilustrar el firme heraclitismo de Platón con el siguiente ejemplo, que viene al dedillo: «Ni siquiera durante ese período en que se dice que vive cada uno de los vivientes y es idéntico a sí mismo reúne siempre las mismas cualidades; así, por ejemplo, un individuo desde su niñez hasta que llega a viejo, se dice que es la misma persona, pero a pesar de que se dice que es la misma persona, ese individuo jamás reúne las mismas cosas en sí mismo, sino que constantemente se está renovando en un aspecto y destruyendo en otro, en su cabello, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en la totalidad de su cuerpo. Y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma, cuyos hábitos, costumbres, opiniones, deseos, placeres, penas, temores, todas y cada una de estas cosas, jamás son las mismas en cada uno de los individuos, sino que unas nacen y las otras perecen» (*Symp.* 207 d–e).

⁷⁷ *Phil.* 43c. La misma concepción se expone en *Tim.* 64 a ss.

Platón distingue una segunda clase de sufrimientos y alegrías, los dolores y los placeres de anticipación de la alteración o del restablecimiento de la armonía natural que opera el alma por sí misma con independencia del cuerpo. Analiza también la naturaleza de la sensación, de la memoria y del deseo, y la función que estas cosas juegan en relación con dichos placeres y dolores. Entre los resultados a los que llega esta última disquisición hay uno de la máxima importancia: la consideración del deseo como un fenómeno exclusivamente psíquico. El deseo es, en efecto, un impulso hacia un estado opuesto a aquel en el que se encuentra el cuerpo en un momento dado, y esto es posible sólo por medio de la memoria; de ahí que se deba decir que «todo impulso, todo deseo y el principio de todo ser vivo reside en el alma» (35 d).

4.4.4.4. *El placer puede ser falso*

El propósito principal del análisis de los placeres de anticipación es el de mostrar que los seres humanos gozamos y padecemos al mismo tiempo y aprovechar este dato general de la vida animal («forma de vida» (βίου ... εἶδος), dice Platón exactamente (*ibid.*)) para la larga y concienzuda prueba que sigue, la de demostrar que tales placeres y dolores pueden ser verdaderos o falsos.⁷⁸ De tres modos distintos. Primero: según el mismo criterio que se utiliza para decir que las opiniones son verdaderas o falsas, esto es, por la verdad o la falsedad de sus objetos y por «contagio» (42 a) de la propiedad (πάθημα) (*ibid.*) lógica de las opiniones a los placeres y los dolores. Dicho de otra manera, un placer falso es el que se origina de una valoración falsa de la situación, y a la inversa uno verdadero. Segundo: del modo opuesto al recién aludido, esto es, como resultado de un error respecto a la intensidad del placer y del dolor. La proporción en la que la expectativa de placer peca por exceso o por defecto en relación con el placer realmente vivido debe reconocerse como irreal.⁷⁹ Y tercero: por confusión con el estado neutro, es decir, por no reconocer que son cosas distintas el hecho de no sentir dolor y el hecho de gozar.

⁷⁸ Los animales padecemos y gozamos al mismo tiempo por ejemplo cuando sufrimos por el dolor del «vacío» que experimentamos pero nos acordamos de los placeres que acompañan a la repleción. La memoria proporciona placer si existe la esperanza de «llenarse», pero dobla el dolor cuando no la hay (*Phil.* 35 e–36 c). Los seres humanos, afirma Platón, somos animales que «a lo largo de toda nuestra vida estamos constantemente llenos de esperanzas» (39 e).

⁷⁹ A diferencia de lo que ocurre en el *Protágoras*, en el *Filebo* se menciona, pero no se desarrolla, el tema de un arte de la medida cuyo cometido consista en corregir este tipo de errores. W. K. C. GUTHRIE ha reparado en ello (*Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 236).

4.4.4.5. *Utilidad de la tesis de «los enemigos» de Filebo*

Esto último conduce al examen de la tesis del antihedonismo extremo, una posición sostenida por un grupo de pensadores que Platón describe como «los verdaderos enemigos de Filebo» (44 b), «gentes muy hábiles en hablar de la naturaleza» (*ibid.*) y «hombres difíciles» (44 e). Para ellos el placer no existe en absoluto y aquello a lo que se llama tal es sólo la liberación del dolor.

Se trata de una teoría al uso en tiempos de Platón que el filósofo considera equivocada, pero de la que retiene algo que nos conviene resaltar. Porque, sin duda, estos pensadores van demasiado lejos al sostener que el Bien o placer no es otra cosa que «pasar la vida entera sin dolor» (43 d), al reducir con ello el concepto de placer en su conjunto a lo que no es, de hecho, piensa Platón, más que una caricatura del mismo. Pero su aborrecimiento, nacido de «cierto disgusto de su naturaleza generosa» (44 c), de «la fuerza del placer» (*ibid.*) y su idea de que «no hay nada sano» (*ibid.*) en el placer —hasta el punto de que en el propio atractivo del placer «ven un hechizo, no un placer» (44 c–d)—, son como un vaticinio que será de provecho para identificar los placeres que a Sócrates le parecen verdaderos (*ibid.*). Y es que siguiendo el rastro de sus «muestras de asco» (44 d) hacia el placer se puede captar la naturaleza de los gozos del cuerpo en un importante aspecto: su mezcla indisoluble con el dolor.⁸⁰

4.4.4.6. *Mezcla indisoluble del placer corporal con el dolor*

Hay al respecto tres clases distintas de mezclas. La primera de ellas está constituida por las mezclas de «dulzura y amargura» (46 c) que conciernen al cuerpo. Sócrates describe en todos sus pormenores las experiencias por las que pasa el ser humano en tales casos. En relación, en concreto, con la experiencia en la que se dice que la persona «se muere

⁸⁰ Unas páginas más abajo Platón vuelve a expresar el sentido en el que usa esta teoría: «A los que dicen que todos los placeres son remisión de dolores no los sigo, ni mucho menos, sino que, como decía, los utilizo como testigos de que algunos placeres parecen tales, aunque no lo son en absoluto, y de que algunos otros que nos parecen importantes y numerosos están íntimamente mezclados con dolores o con pausas de los mayores sufrimientos en una situación física o anímica sin salida» (51 a). Destaquemos, por otro lado, que en este mismo marco y, más en concreto, en el examen de los deseos mórbidos de los enfermos hay una primera alusión, a la que aún seguiré otra, a la estrecha relación de los placeres extremos y más violentos con la locura, y esto, como es notorio, no es sólo una conexión que trazan «los enemigos» de Filebo, es también platonismo (45 e).

del placer» habla vivamente de que el disoluto persigue por todos los medios y sin cesar los placeres que llama supremos y que considera como el colmo de la felicidad.⁸¹

Un segundo tipo de placeres mixtos, que implican tanto al cuerpo como al alma, es el que forman las mezclas del dolor que se siente cuando se está «vacío» y el placer que proporciona la esperanza de satisfacción, tal y como estos procesos se han explicado anteriormente.

Por último, están las mezclas de placer y dolor que pertenecen exclusivamente al alma. Incluyen emociones tales como la cólera, el temor, la nostalgia, el duelo, el amor, los celos y la envidia. Se trata de dolores del alma que están, sin embargo, «llenos de placeres irresistibles» (47 e), en el sentido, por un lado, que habla Homero de la ira como algo «mucho más dulce que la miel destilada» y que se cuele en el pecho incluso del hombre sensato, y en el sentido, por otro, en que el dolor de los trenos y las añoranzas esconde un placer irresistible.⁸²

Esta combinación de dolor y placer es lo que experimenta el alma al escuchar una tragedia, en la que el espectador goza de su llanto. Y, aunque esto otro sea más difícil de ver a primera vista, es también el estado en el que se encuentra el alma al contemplar una comedia. En el *Filebo* Platón no atiende a la primera experiencia —ya condenada con severidad en el *Gorgias* y la *República* en razón, como hemos visto, de que debilita peligrosamente la capacidad racional del hombre—, pero sí a la segunda. Y ello porque con la radiografía de la esencia de lo ridículo se puede percibir más fácilmente la mezcla de placer con dolor de la que está lleno el hombre a lo largo de su vida.⁸³

A tal efecto, se parte del hecho de que, pese a que la persona que siente envidia sufre —la envidia es, sin duda, un dolor del alma—, obtiene no obstante placer de las desgracias o de los defectos de las personas que le son próximas (48 b). La naturaleza de lo ridículo se puede sacar a la luz a partir de un análisis del mal del alma al que se opone el precepto recogido por la inscripción de Delfos, esto es, el mal de «no conocerse a sí mismo» (τὸ μηδαμῆ γινώσκειν αὐτόν) (48 d) y de mantener una «actitud estúpida»

⁸¹ *Phil.* 47b. En este contexto aparece la segunda alusión a la relación entre los placeres más intensos y la locura (47 a).

⁸² HOMERO *II*. XVIII 108–110. Platón immortalizó la mezcla de alegría y padecimiento que siente el alma enamorada en *Phaedr.* 251 a–252 b.

⁸³ *Phil.* 48 b y 50 c–d. No se trata, pues, de que Platón haga, como cree A. DIÈS, un análisis de la comedia con el fin de mostrar «cómo una secreta malicia impregna con su amargura incluso nuestras risas en apariencia más francas» («Notice», en PLATON, *Œuvres Complètes*, t. IX, 2ème p.: *Philèbe*, pp. XLVII–XLVIII).

(ἀβελτέρων ἕξις) (48 c) en la vida. El desconocimiento de sí se divide en tres clases distintas. En efecto, hay hombres que no se conocen a sí mismos en relación con el dinero del que disponen, al creerse más ricos que lo que corresponde a su hacienda. «Más numerosos aún son quienes se creen más altos y más guapos —y también que sobresalen en las demás cualidades físicas— de lo que son de verdad» (48 e). Pero muchísimos más son, en fin, los que yerran respecto a sus «cualidades espirituales, creyendo que son sobresalientes en virtud, aunque no lo son» (*ibid.*). Este mal, en cualquiera de sus tres manifestaciones, debe ser dividido a su vez en dos especies: la opinión falsa respecto de sí mismos que padecen los que «son débiles e incapaces de tomar venganza cuando son objeto de burla» (49 b) y la de «los que son capaces de vengarse» (*ibid.*). La primera es ridícula; la segunda, violenta, terrible y odiosa (*ibid.*). Pues, «en efecto», recalca Platón, «la ignorancia de los fuertes es odiosa e infame, porque es dañina para los que les rodean, tanto ella misma como cualesquiera representaciones suyas».⁸⁴ La ignorancia unida a la debilidad, en cambio, «alcanza para nosotros la categoría y la naturaleza de lo ridículo».⁸⁵ Comúnmente se considera que alegrarse de las desgracias de los enemigos es legítimo, mientras que no lo es alegrarse, en vez de dolerse, de las desgracias de los amigos. Cuando se ve a un amigo sufriendo el mal de la ignorancia de sí en alguno de los tres tipos anteriormente reseñados —y este mal es inofensivo para los demás— y se goza riéndose de él, es la envidia lo que provoca este placer. Se trata de una emoción mixta, puesto que mezcla el placer de la risa con el dolor de la envidia. De ahí concluye Platón que «en los duelos, en las tragedias y en las comedias —no sólo en los del teatro, sino también en toda la tragedia y la comedia de la vida—, los dolores están mezclados con los placeres, y también en otras muchísimas ocasiones» (50 b). Estas explicaciones deben aplicarse a todos los sentimientos que mezclan placeres y dolores.

4.4.4.7. *Los placeres puros*

Ahora bien, es indudable que existen placeres «puros» (καθαροί) (52 c) o sin mezcla

⁸⁴ *Phil.* 49c. (Traducción modificada.)

⁸⁵ *Ibid.* En las *Leyes* Platón traza un paralelo semejante: si la ignorancia «doble» (863 c), esto es, aquella «por la que uno se muestra insipiente no sólo como presa de la ignorancia, sino también de la presunción de sabiduría, creyendo saber cumplidamente lo que no sabe en modo alguno» (*ibid.*), «se presenta en seres fuertes y robustos» (*ibid.*), es «causa de grandes y repugnantes culpas» (863 c–d), pero si se da en seres débiles, como los niños y las personas mayores, debe ser juzgada con «las más benignas de todas [las leyes] y las que den más entrada al perdón» (863 d).

(ἄμεικτοι) (51 e) de dolores. Se trata de «los relativos a los colores que llamamos hermosos, a las figuras, a la mayoría de los olores o de los sonidos y a todas las experiencias cuya falta no se nota ni causa dolor, mientras que su presencia procura satisfacciones perceptibles, agradables y puras de todo dolor». ⁸⁶ Estos placeres son los únicos que se pueden considerar como verdaderos placeres. ⁸⁷

Con «la belleza de las figuras» (51 c) no alude, dice Platón, «a lo que entendería la masa, a la belleza de los seres vivos o a la de las pinturas» (*ibid.*), sino a «las líneas rectas o circulares y a las superficies o a los sólidos procedentes de ellas por medio de tornos, de reglas y de escuadras» (*ibid.*). Las formas geométricas, confiesa, poseen una hermosura intrínseca y absoluta: «no son bellas relativamente, como las otras, sino que son siempre bellas por su misma naturaleza y producen placeres propios que nada tienen que ver con el de rascarse». ⁸⁸ Estos mismos atributos son los que poseen algunos colores, los sonidos suaves y claros que producen una única melodía pura, y también, aunque en menor grado, ciertos olores, en la medida en la que no se mezclan con dolores necesarios (51 d–e). En la categoría de los placeres *divinos* se incluyen, por último, los placeres del saber, que en ningún sentido están contaminados por el dolor —afirma Platón olvidándose, al parecer, de «los grandes dolores» (*Symp.* 206 e) que sufría el filósofo cuando, llevado de su ardoroso deseo de contemplar, «unirse» y «parir» en la Belleza, ascendía fatigosamente por la escalinata del *Banquete*—. ⁸⁹ Son el privilegio de un número exiguo de hombres. ⁹⁰

⁸⁶ *Phil.* 51 b. A. E. TAYLOR sugirió que Platón habla de la *mayoría* de los olores para excluir «por supuesto» el caso de olores como el de la comida o el que le indica al macho la proximidad de una hembra. El agrado de éstos dependería de la previa sensación de una carencia pendiente de satisfacer (*Plato. The Man and his Work*, p. 426, n. 1).

⁸⁷ Platón los llama verdaderos en *Phil.* 51 b, 62 e, 63 d y 63 e.

⁸⁸ *Phil.* 51 c–d. Platón utiliza la acción de aliviar la sarna rascándose como una especie de caso ejemplar de placer repugnante. Ya se utilizaba en el *Gorgias*, concretamente en aquel magnífico pasaje en el que Calicles tilda a Sócrates de «absurdo» (494 d) y de «demagogo» (*ibid.*) por llegar al extremo de echar mano de este tipo de ejemplos desagradables (494 c). Por otra parte, cabe decir que el pasaje del *Filebo* que estamos viendo puede ser considerado, en palabras de W. K. C. GUTHRIE, como «la apoteosis ... de la preferencia peculiarmente griega, ejemplificada *par excellence* en los pitagóricos, por “lo inteligible, determinado y medible” [palabras de E. FRAENKEL], la apreciación pura de la forma, la simetría y la proporción matemáticas que impregna la arquitectura, la escultura, la cerámica y la literatura clásicas y que le atrajo a Platón de una forma tan extraordinaria que prescribió un curso largo y arduo de matemáticas como una parte esencial del entrenamiento de un político» (*Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 241). (Aunque «la política, hay que admitirlo» —apostilla con tino el helenista—, «fue el campo en el que sobresalió menos el instinto griego por la medida debida y el rechazo del exceso» (*ibid.*)).

⁸⁹ *Phil.* 52 b. Aunque en el *Filebo* sí habla de «la capacidad [que tiene el alma del filósofo] de amar lo verdadero y hacerlo todo en razón de ello» (58 d). También menciona el amor del filósofo hacia toda clase de ciencia (62 d). Cabe recordar que, incluso en un diálogo tan radicalmente ascético como el *Fedón*,

Los placeres «impuros» (ἀκάθαρτοι) (*Phil.* 52 c) deben atribuirse al género de lo ilimitado.⁹¹ Por su parte, los opuestos pertenecen al género del límite.⁹² Sigue a esto, finalmente, una breve digresión sobre la pureza del color que tiene por fin mostrar que el criterio por el que se ha de juzgar la verdad del placer no es ni la magnitud ni la intensidad, sino la pureza, esto es, como hemos dicho, la ausencia de dolor. Así, «todo placer, aunque sea pequeño y escaso, si está puro de dolor, es más agradable, más real y más hermoso que otro grande y frecuente» (53 b–c).

Platón no deja de subrayar la vehemencia del amor, comparable a la de aquellos que son capaces de morir por amor, que siente el filósofo por la sabiduría (68 a–b).

⁹⁰ *Phil.* 52 b. Mencionaremos aquí que entre los placeres puros se encuentran los maravillosos placeres de la palabra, de los que se dice en el *Fedro* que constituyen, por así decirlo, el único motivo por el que merece la pena vivir, «pues, sin duda, no será por aquellos otros que exigen sufrir de antemano, so pena de no sentir gozo alguno; lo que precisamente entrañan casi todos los placeres corporales, y ha hecho que con razón se les haya dado el nombre de serviles» (*Phaedr.* 258 e). (Sócrates desearía poder hacer lo que las cigarras, que pasan su vida conversando entre sí sin necesidad de comer ni de beber (258 e ss.)) La actividad que proporciona el mayor grado de felicidad al que puede aspirar el hombre es «plantar» y «sembrar» en el alma, haciendo uso del arte dialéctico, discursos que «tienen una simiente de la que en otros caracteres germinan otros discursos capaces de transmitir siempre esa semilla de un modo inmortal» (277 a). El diálogo es, como no podía ser de otro modo en Sócrates, una de las delicias que se lleva a la ultratumba: «Pasar el tiempo examinando e investigando a los de allí, como ahora a los de aquí, para ver quién de ellos es sabio y quién cree serlo y no lo es» (*Apol.* 41 b), sería «el colmo de la felicidad» (41 c). Además, el diálogo en «el más allá» tiene una ventaja y es que allí no se condena a muerte por ello, apostilla el pobre Sócrates (*ibid.*). En el *Fedón*, al exhortar a su amigo Critón a que se despreocupe de la clase de sepelio que le hará y a que se muestre animoso ante su partida, dice que él *es* el hombre que *conversa* con sus amigos (115 c) y «que ordena cada cosa que se dice» (*ibid.*), no «aquel que verá cadáver dentro de un rato» (115 c–d). En fin, entre los placeres del saber se encuentra también el «hermosísimo entretenimiento» (*Phaedr.* 276 e) del paseo por «los jardines de las letras» (276 d), contrapuesto al «vil» (276 e) recreo con «festines y cuantos entretenimientos hay hermanos de éstos» (276 d), y que, por lo demás, resulta útil «por si [«el que tiene el conocimiento de las cosas justas, bellas y buenas» (276 c)] llega al “olvido que acarrea la vejez”» (276 d).

⁹¹ *Phil.* 52 c–d. Se ha hecho notar que en este pasaje el término ἀκάθαρτος conserva las acusadas connotaciones de suciedad física, moral o ritual que tiene en las páginas del *Fedón* (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 242, n. 81).

⁹² *Phil.* 52 d. De modo que Platón corrige aquí su anterior afirmación de que «el placer es en sí mismo ilimitado y pertenece al género que «no tiene ni tendrá nunca, en sí y por sí, ni principio, ni medio, ni fin» (31 a). No todo placer es ilimitado y desmedido. Parece que no se trata de que el filósofo caiga en una autocontradicción, sino más bien de que usa el término en dos sentidos distintos. Por un lado, cuando lo utiliza de acuerdo con el uso más común de la palabra en la lengua griega, lo entiende en referencia a los placeres sensuales de «la buena mesa, la bebida» (*Ep.* VII 326 d) y el «no dormir sin compañía de noche» (326 b). Éstos son los que se hunden en el género de lo ἄπειρον o lo falto de medida y se oponen diametralmente a las actividades intelectuales en las que consiste la vida buena, como veremos a la vuelta de unas páginas. (Este uso de la palabra reaparece en la conclusión del diálogo, cuando se dice que «no hay en el mundo nada más desmesurado por naturaleza que el placer y el delirio» (*Phil.* 65 d), y es el significado que tiene el término a lo largo de todo el *Gorgias*, por recordar otro ejemplo de este uso.) Por otro lado, cuando lo utiliza de acuerdo con la significación propia que Platón desea dar a la palabra, lo circunscribe a los placeres socráticos de la actividad teórica y a los placeres de las demás actividades indoloras anteriormente mencionadas, que se salvan del naufragio por tener como atributo esencial la medida debida. (Platón no explica de qué manera precisa la razón impone un freno y un límite a los placeres puros.)

4.4.4.8. *El placer es «eterna génesis»: la tesis de los «exquisitos»*

4.4.4.8.1. *Preámbulo*

Llegamos de esta forma a unas páginas, aquellas consagradas a la tesis «exquisita» sobre la esencia del placer, que resultan especialmente importantes para nuestros fines, ya que en ellas se apunta una concepción del Bien como causa final de la existencia del universo.⁹³ Esta nueva sección del diálogo constituye una especie de apéndice de lo que se ha dicho hasta aquí que Platón, en su deseo de revisar las teorías del placer más relevantes de su tiempo, introduce de repente pero con la vista puesta en aprovechar la ocasión para relanzar una crítica a las posiciones hedonistas tan temprana como el *Gorgias*, a saber, que *la mera búsqueda del placer no puede dar sentido a la existencia del hombre*, al ser el placer sólo un medio para alguna otra cosa, nunca un fin o bien en sí mismo.

4.4.4.8.2. *El ser ideal, fin al que tiende el devenir*

Sócrates comienza por expresar su agradecimiento a ciertos pensadores, a los que llama «exquisitos» (κομψοί) (53 c), por haber sostenido que el placer es «eterna génesis» (ἀεὶ γένεσις) (*ibid.*) o un proceso continuo y no una esencia o estado perfecto (οὐσία).⁹⁴ Y prosigue dividiendo todos los seres del universo (τὰ ὄντα) (53 e) en dos grandes géneros: el compuesto por los que son independientes (τὸ ... αὐτὸ καθ' αὐτό) (53 d) y el compuesto por los que necesitan de, y tienden siempre hacia, otra cosa (τὸ ... ἀεὶ ἐπιέμενον ἄλλου) (*ibid.*). El género de estos últimos es inferior al de los primeros, que es, aprecia Sócrates, «siempre muy venerable por naturaleza» (*ibid.*). Finalmente, la clasificación dual de los seres se formula en términos de medios y fines. Por un lado, existen los seres que son meramente en vistas de algo y, por otro, los seres que son aquello en vista de lo cual llega a ser lo que llega a ser en vistas de algo.⁹⁵ Platón pone en danza otro par de conceptos fundamentales, la pareja de generación (γένεσις) (54 a) y ser (οὐσία) (*ibid.*), y encuentra inmediatamente evidente que se ha de concluir que entre

⁹³ Que el Bien se ha de entender como causa final se anticipó en la primera parte del diálogo, al acentuar el rasgo de su deseabilidad universal (20 d y 22 b).

⁹⁴ *Phil.* 53 c. Al igual que han hecho algunos otros helenistas, R. HACKFORTH discute el tema de la identificación de estos pensadores en relación con las teorías sobre el placer que distingue ARISTÓTELES en *Eth. Nic.* H 11, 1152 b 8 ss. (*Plato's Examination of Pleasure...*, pp. 106 y 107–108).

⁹⁵ Por un lado, τὸ ... ἕνεκά του (*Phil.* 53 e), τὸ τινὸς ἕνεκα (*ibid.*) y, por otro, τὸ ... οὗ χάριν (*ibid.*), τὸ ... οὗ ἕνεκα (54 c). Sócrates ilustra el asunto con el ejemplo de las parejas de muchachos hermosos de cuerpo y alma que son amados y los hombres que los aman (53 d).

ellos se da una relación de medio a fin entendida del modo siguiente: «El devenir en su conjunto tiene lugar en vistas del ser en su conjunto».⁹⁶ El fin, dice Sócrates también, pertenece a la categoría del Bien (ἐν τῇ τοῦ ἀγαθοῦ μοίρᾳ) (54 c), mientras que los medios se sitúan en otra categoría (*ibid.*).

Así, pues, estas líneas sugieren con fuerza la idea de que la noción de fin forma parte de la noción de Bien y la idea que desarrollará Aristóteles en su biología según la cual el ser constituye el fin al que tiende el devenir. En este punto el *Filebo* vendría a afianzar sugerencias de diálogos anteriores como el *Fedón*, en el que las Formas, como hemos visto, parecen revestirse de una función teleológica, y como el *Fedro*, en el que se las inviste de un acusado poder de atracción. Más en concreto, y por lo que al último se refiere, pensamos en aquel pasaje dedicado a celebrar «ese lugar que hay por encima del cielo» (ὑπερουράνιος) (247c) en el que «residen» las Formas —las «realidades ... dignas de amarse» (250 d)—, que son el alimento propio con el que se regalan y quedan contentas la mente de la divinidad y algunas almas. Entre las almas se produce «un sudor supremo» (248 b) y una «gran fatiga» (*ibid.*) en su «anhelo ... de alcanzar la altura» (248 a), debido a que «el pasto adecuado para la parte mejor del alma procede del prado que hay allí, y el que con esto se nutre la naturaleza del ala, con la que se aligera el alma».⁹⁷

Cabe recordar también un diálogo como el *Banquete*, en el cual se despliega de forma espléndida la tesis de que la naturaleza tiene un finalismo intrínseco que pone de manifiesto la generación. En efecto, en este diálogo es central la idea, frecuente, por lo demás, en la literatura erótica griega de la época, de que el amor es una fuerza cósmica que impulsa a los seres hacia una Belleza que, como luna que llama a las mareas, actúa como fin último que los atrae hacia sí.⁹⁸ Y el amor, «un gran genio (δαίμων)» (*Symp.* 202 d) que une la tierra con el cielo, lo mortal con lo inmortal (202 e–203 a), no puede ser amor más que de la Belleza (201 a), que, constituyendo así el objeto natural del deseo universal, es también la fuerza motriz y el estímulo que inicia todo el proceso

⁹⁶ σύμπασαν ... γένεσιν οὐσίας ἔνεκα γίνεσθαι συμπάσης (54 c).

⁹⁷ *Phaedr.* 248 b–c. En este respecto la Idea de la Belleza corre una suerte especial, la de ser «la más manifiesta y la más amable de todas [las Ideas]» (250 d–e). La contemplación de sus imitaciones en «este» mundo infunde en el amante el deseo y la nostalgia de algo más alto, algo que, lejos de creer que es «la unión en los placeres afrodisíacos» (*Symp.* 192 c), siente que es otra cosa, «algo que no puede decir, pero que adivina confusamente y deja entender como un enigma» (192 d). Puede verse también *Phaedr.* 255 d.

⁹⁸ Sobre el poder universal del amor puede verse *Symp.* 186 a–b y 188 d.

de generación. Ello se debe a que sólo lo bello puede propiciar y cumplir el deseo innato de procrear con el que los animales prolongan el eco de sangre al que responden:

La unión de varón y de mujer es procreación y es una cosa divina, pues la preñez y la generación son algo inmortal que hay en el ser viviente, que es mortal. Pero ambos actos es imposible que tengan lugar en lo que no está en armonía con ellos; y lo feo es inadecuado para todo lo divino y lo bello, en cambio, adecuado. (206c–d.)

Una observación cuidadosa de la naturaleza descubre que la causa última del celo y del amor de los seres vivos no es otra que la búsqueda de la inmortalidad. Todo en el mundo natural «quiere ser» como el mundo ideal y el único modo que tiene de aproximarse a él es la procreación, un mecanismo que mimetiza el orden divino al superar la desaparición del individuo en la inmortalidad de la especie.⁹⁹ En fin, es esto lo que explica —revela la profetisa en un emotivo pasaje— el estado tan extraño por el que pasan todos los animales una vez que les entra el deseo de engendrar, a saber, que

tanto los terrestres como los volátiles enferman todos y sienten tendencias amorosas, primero respecto al unirse mutuamente y luego respecto a la crianza de la prole, en defensa de la cual están dispuestos no sólo a luchar, incluso los más débiles contra los más fuertes, y a sacrificar su vida, sino también a extenuarse ellos mismos de hambre y a hacer cualquier otro sacrificio con tal de poderla alimentar.¹⁰⁰

Pero volvamos al *Filebo* y veamos cómo el filósofo se contiene y revierte en la vertiente ascética de su doctrina.

4.4.4.8.3. *El placer es un medio, no un fin o bien en sí mismo*

Sócrates concluye el argumento aplicando el análisis de la génesis y la esencia a la experiencia del placer. Puesto que el placer es una génesis, cuando tiene lugar se da no con vistas a sí mismo, sino a alguna otra cosa, es decir, el placer no es un fin en sí mismo, sino sólo un medio, y, por tanto, no puede formar parte de la categoría del Bien (*Phil.* 54c–d). De ahí que, agrega Sócrates, se deba estar agradecido a quien ha revelado que el placer es un proceso y no una esencia, ya que se está quedando así con todos aquellos que sostienen que el placer es el Bien (54d). Y es que no poner ningún fin por encima del placer supondría hacer de la vida de demolición y reconstrucción continuas a

⁹⁹ Como es sabido, se trata de un tema que desarrollará Aristóteles en su biología.

¹⁰⁰ *Symp.* 207a–b. Cabe recordar que Sócrates sospechaba «fábrica de no sé qué sabio artesano y aficionado de la vida» en «eso de habernos imbuido un amor de hacer hijos y haber encendido en las paridas deseo de criarlos, y en las crías la mayor ansia de vivir y el mayor miedo a la muerte». «Por supuesto que también eso tiene traza de maquinaciones de alguien que ha determinado que haya seres vivos» (JENOFONTE *Mem.* I 4, 7).

la que condena el apego a los placeres sensuales —esa vida miserable que arrastra el alcaraván (χαραδριός) (*Gorg.* 494 b), continuamente comiendo y excretando—, el sinónimo de la felicidad. Pero, por fortuna, la verdadera dicha humana no tiene que ver con eso; es el fruto que recoge la persona que escoge

aquella tercera vida en la que no cabía ni regocijarse ni entristecerse, sino reflexionar del modo más puro posible.¹⁰¹

Platón añade aún otras dos consideraciones para reforzar su tesis de que es «un gran absurdo (ἄλογία)» (*Phil.* 55 a) sostener que el placer es el Bien. ¿Cómo no va a ser insostenible —se asombra— afirmar que no hay nada de bueno ni de bello en los cuerpos ni en todo lo demás, sino solamente en el alma y en ella sólo en la medida en la que se trata del placer?¹⁰² ¿Qué pasa entonces con el coraje, la temperancia, la razón y los demás bienes debidos al alma? (55 b); eso por no hablar de que con semejante absurdo se estaría obligado a decir algo más inmoral si cabe, a saber, que el hombre que «no goza, sino que sufre, es malo aunque sea el mejor de los hombres y, a la inversa, que el que goza, en la medida en la que más goza y durante el tiempo que esté gozando, en esa misma medida sobresale en virtud» (55 b–c). «Todo eso» —apostilla— «es el colmo del absurdo» (55 c).

Adoptando un punto de vista crítico con Platón, podríamos advertir que la idea de que el placer es meramente un proceso, no un estado de plenitud, es un postulado a favor de cuya plausibilidad Platón no introduce ninguna justificación, y que Aristóteles se ocupa de refutar en razón de que «la cualidad específica del placer es completa (τέλειος) en cualquier momento de su duración».¹⁰³ Y podríamos añadir también que, desde el punto de vista del sentido común, la vida humana se entiende como un compromiso entre el placer y el dolor, no como algo por encima de ambos, y que podría reprochársele al filósofo que olvida, en aras de la calma, triste en su raíz, que propone como ideal de vida, la grata inquietud del deseo. Ahora bien, que Platón dé por axiomático que el placer no es el Bien humano se vuelve comprensible si se tiene en cuenta que

¹⁰¹ τὸν τρίτον ἐκεῖνον βίον, τὸν ἐν ᾧ μήτε χαίρειν μήτε λυπεῖσθαι, φρονεῖν δ' ἦν [δυνατὸν] ὡς οἶόν τε καθαρώτατα (*Phil.* 55 a).

¹⁰² *Phil.* 55 b. Estas palabras son una clara indicación —R. HACKFORTH reparó en ello (*Plato's Examination of Pleasure...*, p. 112, n. 2)— de la tesis ya vista según la cual el placer y el dolor son experiencias psíquicas, no físicas, aunque puedan originarse en el cuerpo (35 d).

¹⁰³ *Eth. Nic.* K 3, 1174 b 5–6. De forma más general se puede decir que para Aristóteles el vivir es placentero y que el filósofo se complace en él, mientras que para Platón es una carga y hasta un infierno (aunque esto último podría merecer algunos matices).

para él el rasgo más significativo del deseo es su carácter voraz y repetitivo, como hemos visto que lamenta en el *Gorgias* de forma particularmente aguda. Creemos que Platón insistiría en que, mucho mejor que huir en lo posible del dolor y perseguir el placer, es vivir más allá de los altibajos de ambos, y en que, si no nos parece así, es porque nuestra naturaleza no nos da la posibilidad de vivir de forma permanente al amparo de dichas sensaciones siamesas.

4.4.5. *Causa de la bondad del μικτὸς ο κοινὸς βίος*

4.4.5.1. *Preámbulo*

Estudiaremos ahora los extraordinarios pasajes en los que se da respuesta finalmente a la pregunta del *Filebo*.¹⁰⁴ En ellos se agolpan una serie de ideas centrales y de imágenes que expresan la concepción que tiene Platón del Bien.

4.4.5.2. *Recordatorio de los extremos descartados*

Sócrates comienza por recordar los términos de la postura de Filebo y los de la suya propia, así como que al comienzo del diálogo se concluyó que ambos extremos debían ser descartados. Debido a su falta de suficiencia para todo hombre, ninguno de los dos modelos de vida sin mezcla barajados en un principio, ἡδονὴ χωρὶς φρονήσεως ο φρόνησις ἄνευ ἡδονῆς, resultó ser «lo perfecto, lo elegible por todos, el Bien absoluto».¹⁰⁵

4.4.5.3. *El Bien es inaccesible*

Y prosigue recordando a su vez la necesidad de hacerse una idea clara del Bien o al menos —puntualiza Platón enseguida introduciendo la noción central de su filosofía del lenguaje— una imagen o bosquejo (τύπος) (61a) del mismo, para poder cumplir con el plan establecido en el diálogo y otorgar la rama de olivo a uno de los candidatos, en virtud de que tenga más parte responsable que su rival en el Bien que representa la vida mixta o autosuficiente, que es la mejor. Es esta vía, esto es, la de procurar una *imagen*

¹⁰⁴ A la última parte del diálogo preceden las páginas dedicadas a la clasificación de las distintas formas de la ciencia (*Phil.* 55c–59d), que, de forma paralela a como se ha hecho con la ordenación de las distintas formas del placer, está guiada por la idea de aislar las clases más puras de ciencia para poder utilizarlas en el juicio que plantea el diálogo. No es preciso que entremos en ellas. Lo más destacable de las mismas fue señalado anteriormente con ocasión de la exposición del método dialéctico.

¹⁰⁵ τὸ ... τέλειον καὶ πᾶσιν αἰρετὸν καὶ τὸ παντάπασιν ἀγαθόν (61a).

del Bien, la que de hecho se recorre y la única posible. Así, vemos que lo que Sócrates se propone es rastrear las huellas del Bien en la vida hermosamente mezclada, de forma parecida a como cuando, buscando a alguien, uno se informa sobre dónde para su casa (61a–b). Y a lo que se llega es, en el mejor de los casos, al «pórtico (πρόθυρον) de la casa del Bien» (64c). Todo lo que se pretende y está en manos del filósofo es investigar la naturaleza de la más hermosa y armoniosa de las mezclas para «intentar aprender en ella qué es el Bien por naturaleza, en el hombre y en el universo, y *adivinar* cuál es su Forma». ¹⁰⁶ Así, pues, «el Bien mismo» no aparece en el *Filebo*, como no lo hace, por lo demás, en ningún otro lugar de la obra platónica.

4.4.5.4. *La tarea de escanciar «la miel» del placer con «el agua austera y saludable» de la prudencia*

Una vez que se ha completado la clasificación de las distintas variantes del placer y de la ciencia, el siguiente paso es mezclarlas, como si se tratara de escanciar vino, miel y agua. Merece la pena mencionar que con anterioridad al uso de esta imagen Platón había usado otra para expresar la tarea que los interlocutores del diálogo tienen por delante, la de fabricar su obra, como si fueran artesanos, con la amalgama de los materiales necesarios (59d–e). Pero es el símil del escanciador ante la «fuente de miel» (61c) del placer y la «fuente de agua austera y saludable» (*ibid.*) de la prudencia —alegoría del ideal delfico del autoconocimiento humano— el que se desarrolla. En concreto, el problema es el de determinar qué especies de cada uno de los ingredientes deberían incluirse para proporcionar al ser humano «la vida más deseable y satisfactoria» (τὸν ἀγαπητότατον βίον) (61e). Para solucionarlo se debe tener en cuenta no sólo la verdad de los componentes, sino también su capacidad o suficiencia para garantizar una vida completamente humana, lo cual es un rasgo absolutamente indispensable del Bien, como hemos venido repitiendo.

Por eso mismo, y en cuanto a la rama de los saberes y de las técnicas se refiere, no basta con disponer de la dialéctica o arte de pensar y hablar con claridad y precisión. Un hombre que pudiera dar razón de la esencia de la justicia y del conjunto de la esfera divina, pero desconociera las artes prácticas propias de la esfera humana, resultaría

¹⁰⁶ ἐν ταύτῃ μαθεῖν πειρᾶσθαι τί ποτε ἔν τ' ἀνθρώπῳ καὶ τῷ παντὶ πέφυκεν ἀγαθὸν καὶ τίνα ἰδέαν αὐτὴν εἶναί ποτε μαντευτέον (64a).

ridículo.¹⁰⁷ Con los círculos y las reglas «divinos» no se puede levantar una casa... Se precisa también de «la técnica incierta e impura de la regla y del círculo falsos» (62 b). Si vamos a poder encontrar el camino de vuelta a casa es inevitable conocer las cosas prácticas de la vida diaria... (*Ibid.*). De modo que la condición misma de la vida humana empuja —he aquí otra imagen— a abrir las puertas de par en par y a que, como el portero que, empujado y obligado por la multitud, se da por vencido, se dejen pasar a todas las ciencias, tanto las puras como las impuras, sin olvidar invitar a la música, pues sin ella la vida no sería vida (62 c). Por lo demás, no hay razón para temer la acogida del conjunto de las ciencias en la vida buena, ya que las ciencias no perjudican al hombre (62 d).

Muy diferente es, por el contrario, el caso de los placeres. Recibirlos a todos ellos con los brazos abiertos sería peligroso y haría que se tambalease el acuerdo armonioso entre prudencia y placer que debe existir en nuestras vidas. Como hemos dicho al principio del capítulo, los únicos placeres aceptables son los que Platón llama «verdaderos y puros» (63 e), y que son considerados casi como «parientes» (*ibid.*) de la prudencia y de la inteligencia. También los placeres que «van con la salud y la templanza, así como los que, tomando parte en el cortejo de la virtud total como en el de un dios, la siguen por doquier» (*ibid.*). Como sabemos, la idea que guía a Platón en su investigación de la naturaleza del placer es la de patrocinar el tipo de vida que nos asegure la mayor *serenidad* posible. Reparemos en que afirma que el propósito al que responde el *Filebo* es «ver la mezcla y la fusión más hermosas y libres de una discordia interna que sea posible, e intentar aprender en ella qué es el Bien por naturaleza, en el hombre y en el universo, y adivinar cuál es su Forma».¹⁰⁸ Pero los placeres sensuales más intensos representan una continua amenaza para el libre ejercicio de la razón. De acuerdo con ello, destierra de la vida buena «los mayores y más intensos placeres» (63 d), que son, protestan la prudencia y la inteligencia, personificadas, en su nombre y en el de la memoria y la opinión correcta,

¹⁰⁷ *Phil.* 62 a–b. «El año pasado, habiéndome correspondido por sorteo» —cuenta Sócrates— «ser miembro del Consejo, cuando mi tribu ejercía la presidencia y yo debía dirigir la votación, di que reír y no supe hacerlo» (*Gorg.* 473 e–474 a). (Aunque es posible que este pasaje sea en realidad, como advierte J. CALONGE, una fina alusión a la heroica intransigencia de Sócrates con el juicio en bloque contra los generales vencedores en la batalla naval de las islas Arginusas (PLATÓN, *Diálogos*, vol. II, pp. 64–65, n. 47).) Sobre el motivo del filósofo torpe en lo cotidiano puede verse *Theaet.* 174 a–176 a.

¹⁰⁸ *Phil.* 63 e–64 a. El adjetivo ἀστασίαστος, usado aquí por Platón, tiene un acentuado sentido político: significa «sin luchas de facciones», «sin sediciones ni revueltas».

los que nos procuran infinitas trabas, alborotando las almas en las que vivimos con su loco frenesí, y no permiten en principio que lleguemos a nacer y hacen perecer a la inmensa mayoría de nuestros hijos nacidos, al infundir, por su descuido, el olvido.¹⁰⁹

Así, pues, el precepto del *Filebo* es claro: amemos todo lo que podamos el saber y cultivemos sólo los placeres más altos y alcanzaremos así el reposo del alma, que es el Bien supremo. En este aspecto del tratamiento del placer, al igual que en todos los demás, hay una sintonía perfecta entre el *Filebo* y el resto de diálogos.

Queda aún por mezclar un tercer ingrediente, el de la verdad, traído a colación de improviso con la única explicación de que «aquello en lo que no mezclamos la verdad no podrá en verdad nacer ni existir una vez nacido».¹¹⁰ No es seguro que el sentido de la inclusión de este último elemento en la vida buena sea, como a veces se ha dicho, el de sugerir la idea de que la mejor vida tiene que ser susceptible de realización. Un proble-

¹⁰⁹ *Phil.* 63d–e. «Los mayores y más intensos placeres» (63d) son los placeres sexuales (τὰ φροδίσια) (65c y 65e), de los que no deja de observarse su fealdad: «Cuando vemos a alguien gozando de ellos, al percatarnos de su carácter ridículo o de la extrema indecencia que los acompaña, sentimos vergüenza nosotros mismos y, tratando de hacerlos desaparecer, los ocultamos lo más posible, entregando semejante espectáculo a la oscuridad de la noche, como si la luz del día no debiera verlo» (65e–66a). En el *Fedro* el sexo se excluye también de la forma de vida más alta, que se atiene a «un régimen ordenado de vida y al amor de la sabiduría» (*Phaedr.* 256a). Las experiencias intensas de deseo y placer, se sostiene en el *Fedón*, llevan al alma a padecer «el mayor y el supremo de los males» (83c), a saber, el de «considerar que aquello con respecto a lo cual le ocurre esto en mayor grado es lo más evidente y verdadero, sin que sea así. Y éste es el caso especialmente de las cosas visibles. ... En el momento de sentir tal afección es cuando el alma es encadenada más por el cuerpo. ... Porque cada placer y dolor, como si tuviera un clavo, la clava al cuerpo, la sujeta como con un broche, la hace corpórea y la obliga a figurarse que es verdadero lo que afirma el cuerpo» (83c–d). En este diálogo proliferan los verbos que expresan la idea de que los placeres corporales, y entre ellos los del amor, ponen en peligro la actividad intelectual. A la altura de *Phaedr.* 66d, por ejemplo, se dice que el cuerpo, con sus amores y sus deseos, «nos alborota, nos perturba y nos deja perplejos, de tal manera que por su culpa no podemos contemplar la verdad». En el *Timeo* se vuelve sobre la idea de que los placeres y los dolores excesivos, que son considerados como «las enfermedades mayores» (*Tim.* 86b) del alma, hacen imposible pensar con la cabeza: «Cuando un hombre goza en exceso o sufre lo contrario por dolor, al esforzarse inoportunamente por atrapar el uno y huir del otro, no puede ni ver ni escuchar nada correcto, sino que enloquece, siendo absolutamente incapaz de participar de la razón en ese momento» (86b–c). En las *Leyes* la triple necesidad y apetencia de comida, bebida y sexo mal llevada se clasifica nuevamente como una enfermedad. Todo ser vivo siente por la comida y la bebida «un congénito amor que le llena de frenética rebeldía cuando hay alguien que le dice que hay que hacer otra cosa que no sea dar satisfacción a los gustos y deseos relativos a todo esto salvando así a sus cuerpos de todo género de dolores» (782e). Pero el apetito más intenso no es ninguno de éstos, sino un tercero que «abrasa y enloquece por completo a los hombres, el deseo de engendrar descendientes que arde con la más desmesurada violencia» (783a). «Estas tres enfermedades hay que encaminarlas hacia lo mejor apartándolas de lo que pasa por ser sumamente placentero, y hay que intentar sujetarlas con los tres resortes más poderosos que existen: el miedo, la ley y la razón verdadera, a los que habrán de añadirse, sin embargo, las Musas y los dioses, como patronos de los juegos, para atenuar el auge y el influjo de estos males» (783a–b). Merece la pena recordar que en el *Timeo* se lee que los órganos sexuales masculinos, «al ser desobedientes y absolutos, como un animal que no escucha a la razón, intentan dominarlo todo a causa de sus deseos apasionados» (91b), y que los úteros y las matrices femeninos se describen como «un animal deseoso de procreación en ellas, que se irrita y enfurece cuando no es fertilizado a tiempo durante un largo período» (91c).

¹¹⁰ ὅτι μὴ μείζομεν ἀλήθειαν, οὐκ ἂν ποτε τοῦτο ἀληθῶς γίγνοιτο οὐδ' ἂν γενόμενον εἶη (*Phil.* 64b).

ma que presenta esta interpretación es el de que no cuadra con el sentido que tiene la noción de verdad cuando se retoma en el pasaje dedicado al juicio de la inteligencia y del placer por medio del criterio de su respectiva verdad, en el que significa «verdad» en sentido propio más bien que «realidad» o «factibilidad»:

El placer es, ciertamente, lo más embustero que hay y, según el dicho, incluso en los placeres del amor, que son visiblemente los mayores, los dioses perdonan el perjurio, en la idea de que los placeres, como los niños, no tienen ni chispa de inteligencia; la inteligencia, en cambio, o es lo mismo que la verdad o lo que más se le parece y lo más verdadero que hay. (65 c–d.)

Tal vez pueda pensarse que en *Phil.* 64 b la ἀλήθεια tiene también un sentido ontológico (la auténtica realidad), como muestra su oposición al carácter embustero (ἀλαζών) del placer. El placer es embustero no porque mienta acerca de otras cosas, sino porque engaña sobre sí mismo, sobre su realidad, sobre lo que es realmente. Por otra parte, y aun tomando la verdad en sentido ontológico, puede significar que se trata de la forma de vida más auténtica, con mayor realidad de suyo, no que sea realizable. Si éste fuera el sentido, la vida del placer sería más verdadera, pues es más fácilmente realizable.

Con este último ingrediente el argumento concluye en un producto perfecto, «una suerte de orden incorpóreo llamado a gobernar como es debido a un cuerpo animado» (64 b). Con ello puede decirse correctamente que se está en el mismo *umbral* de la morada del Bien (64 c). Las palabras κόσμος τις ἀσώματος ἄρξων καλῶς ἐμψύχου σώματος remiten a la idea, que viene con nosotros desde el primer episodio de este trabajo, de que la humanidad está ligada a algo que está por encima de ella, al orden racional del cosmos en su conjunto, que debe ser reproducido por ella en sus propias carnes en cuanto sea posible.¹¹¹

4.4.5.5. ¿Cuál es, al fin, la causa de la bondad de la vida mixta?

Queda pendiente ofrecer una respuesta a una última pregunta que es, como hemos venido comentando, la interrogación que vertebra el *Filebo*. En la mezcla que se acaba de hacer, ¿cuál es el elemento de mayor mérito y más digno de respeto (τιμιώτατον) (*ibid.*) y causa (αἴτιον) (*ibid.*) de que esa forma de vida sea universalmente deseable? Una vez que se sepa esto, se podrá anunciar si tal factor causal, tal y como actúa no sólo

¹¹¹ «Recuerda al *Gorgias* (505 E), donde se habla del “orden” (κόσμος) en el alma y donde pronto se divisaba también al gran “Kosmos” en el trasfondo (507 E)» (P. FRIEDLÄNDER, *Platon*, Bd. III: *Die platonischen Schriften. Zweite und Dritte Periode*, p. 325).

en la vida del hombre, sino también en el universo en su conjunto, «tiene más afinidad natural y parentesco con el placer o con la inteligencia» (*ibid.*). He aquí la esperada pero previsible respuesta de Platón: *la causa de la bondad de la vida feliz no es otra que la medida justa y la simetría que construye la inteligencia*. Nadie ignora, afirma Sócrates,

que cualquier mezcla, de lo que quiera que sea y sea cual sea la manera en la que esté compuesta, si no alcanza la medida justa y la simetría, por fuerza arruina a sus componentes y se arruina antes que nada a sí misma. Y es que en ese caso no es una mezcla, sino un auténtico revoltijo, una verdadera calamidad para los seres en los que se produce.¹¹²

De aquí se deduce una consecuencia significativa y que refuerza lo que hemos dicho a propósito de la inefabilidad del Bien. «Resulta, pues» (64 e), dice Sócrates con una frase extraordinaria,

que la potencia del Bien se nos ha refugiado en la naturaleza de la Belleza, porque la medida justa y la simetría se reúnen, allí donde estén, con la belleza y la excelencia.¹¹³

Se ha afirmado también que la verdad había de incluirse en la mezcla. «De modo que» (65 a), continúa Sócrates,

si no podemos capturar el Bien bajo una sola Forma, atrapémoslo bajo tres a la vez: bajo la Belleza, la Simetría y la Verdad. Y digamos que podemos atribuir con todo derecho a esta suerte de unidad el ser la causa de las cualidades de la mezcla y que por ella, porque es buena, la mezcla resulta buena también.¹¹⁴

Utilizando estos tres rasgos del Bien como criterios para el juicio, Sócrates dicta finalmente la sentencia: la inteligencia es más afín que el placer a cada uno de los aspectos del Bien supremo. Mientras que la verdad, la medida y la belleza son atributos que adornan a la inteligencia, a la prudencia y a la ciencia, el placer es «lo más embusterero que hay» (65 c), lo más «desmesurado por naturaleza» (65 d) (junto con el delirio) y algo «ridículo» (65 e) y de una «extrema indecencia» (65 e–66 a). La trama del diálogo se resuelve, pues, otorgando el segundo lugar en el orden de méritos a la inteligencia, en virtud de su mayor semejanza con el Bien cósmico. Lo que determina la calidad del

¹¹² ὅτι μέτρον καὶ τῆς συμμετροῦ φύσεως μὴ τυχοῦσα ἤτισσιν καὶ ὀπωσοῦν σύγκρασις πᾶσα ἐξ ἀνάγκης ἀπόλλυσι τὰ τε κεραννύμενα καὶ πρώτην αὐτήν· οὐδὲ γὰρ κρᾶσις ἀλλὰ τις ἄκρατος συμπεφορημένη ἀληθῶς ἢ τοιαύτη γίγνεται ἐκάστοτε ὄντως τοῖς κεκτημένοις συμφορά (*Phil.* 64 d–e).

¹¹³ νῦν δὲ καταπέφυγεν ἡμῖν ἢ τοῦ ἀγαθοῦ δύναμις εἰς τὴν τοῦ καλοῦ φύσιν· μετριότης γὰρ καὶ συμμετρία κάλλος δῆπου καὶ ἀρετὴ πανταχοῦ συμβαίνει γίγνεσθαι (64 e). «Todo lo bueno es bello y lo bello no es desmesurado (πᾶν ... τὸ ἀγαθὸν καλόν, τὸ δὲ καλὸν οὐκ ἄμετρον)» (*Tim.* 87 c).

¹¹⁴ οὐκοῦν εἰ μὴ μᾶλλον δυνάμεθα ἰδέα τὸ ἀγαθὸν θηρεῦσαι, σὺν τρισὶ λαβόντες, κάλλει καὶ συμμετρίας καὶ ἀληθείας, λέγωμεν ὡς τοῦτο οἶον ἐν ὀρθότητι ἂν αἰτιασάμεθ' ἂν τῶν ἐν τῇ συμμείξει, καὶ διὰ τοῦτο ὡς ἀγαθὸν ὄν τοιαύτην αὐτὴν γεγενῆσθαι (*Phil.* 65 a).

gran trago de la vida es la prudencia «sobria y sin vino» (61c) con la que escanciamos la mezcla de los ingredientes vitales, el respeto que mostremos por la proporción que debe haber entre ellos para que resulte un néctar de dosis sabias y felices.

4.5. ESCALA DE POSESIONES

4.5.1. *Preámbulo*

Como se sabe, Platón ordena los resultados a los que ha llegado el diálogo en un elenco final de cinco posesiones (κτήματα). Lo veremos a continuación.

4.5.2. *Las cinco posesiones*

Las palabras de Sócrates relativas a los dos primeros grados de la escala de posesiones podrían decir aproximadamente lo siguiente:

SÓC. De manera, Protarco, que en todas partes has de proclamar, a lo lejos comunicándolo por medio de tus mensajeros y a los presentes por ti mismo, que el placer no es ni la primera posesión ni tan siquiera la segunda, sino que, de hecho, en primer lugar, la naturaleza eterna ha sido hallada, hasta cierto punto, en el entorno de [o ha sido capturada en algún lugar del entorno de] la medida, esto es, de lo medurado, de lo oportuno y de todas cuantas cosas han de considerarse análogas a éstas. PROT. Así se desprende de lo que venimos diciendo. SÓC. Y, en segundo lugar, en el entorno de lo simétrico, de lo bello, de lo perfecto, de lo suficiente y de todo lo que es de la misma familia.¹¹⁵

Las palabras de Sócrates relativas a los otros tres grados son las siguientes:

Poniendo entonces como tercera posesión la inteligencia y la prudencia no te alejarías mucho, según lo que yo barrunto, de la verdad. ... ¿Acaso no serán cuarta posesión las cosas que atribuimos al alma en sí misma: las ciencias, las artes y las opiniones llamadas correctas? ¿No estarán todas ellas en cuarto lugar, después de las tres primeras, si realmente están más emparentadas con el Bien que el placer? ... En ese caso, ¿no estarán en

¹¹⁵ ΣΩ. πάντα δὴ φήσεις, ὃ Πρώταρχε, ὑπό τε ἀγγέλων πέμπων καὶ παροῦσι φράζων, ὡς ἡδονὴ κτήμα οὐκ ἔστι πρῶτον οὐδ' αὖ δεύτερον, ἀλλὰ πρῶτον μὲν πῆ περι μέτρον καὶ τὸ μέτριον καὶ καίριον καὶ πάντα ὅποσα χρῆ τοιαῦτα νομίζεις, τὴν αἰδίων φύσιν ἠρῆσθαι. ΠΡΩ. φαίνεται γοῦν ἐκ τῶν νῦν λεγομένων. ΣΩ. δεύτερον μὴν περι τὸ σύμμετρον καὶ καλὸν καὶ τὸ τέλος καὶ ἰκανὸν καὶ πάνθ' ὅποσα τῆς γενεᾶς αὐτῆς ἐστὶν (66 a–b). (Traducción modificada.) En la traducción que proponemos de las palabras (tan problemáticas y difíciles) de Sócrates mantenemos φύσιν y tomamos τὴν αἰδίων φύσιν como sujeto de ἠρῆσθαι en pasado perfecto, amparándonos para ello en la pormenorizada discusión de R. G. BURY sobre los problemas que presenta el pasaje (*The Philebus of Plato*, pp. 169–175). Apegándonos a la lógica del diálogo, interpretamos τὴν αἰδίων φύσιν como una referencia al Bien concebido en su acepción nuclear, esto es, en su acepción de causa universal o factor racional responsable del orden del universo. También podría tratarse de una referencia conjunta a la causa universal y al límite, noción esta última sinónima, si no hemos errado en nuestra lectura del *Filebo*, de la noción de Forma. (En *Tim.* 29a τὸ αἰδίων hace referencia al mundo de las Formas.)

quinto lugar los placeres que definimos como exentos de dolor, llamándolos puros y del alma en sí misma, placeres que acompañan a las ciencias y a las sensaciones?¹¹⁶

En relación con estos textos podemos hacer las siguientes consideraciones. La *suma* de las cinco posesiones enumeradas constituye el Bien humano objetivo y universal buscado en el diálogo. El *orden* de méritos en el que se presentan las posesiones está basado en los resultados a los que ha llegado la reflexión metafísica y ética desplegada en el diálogo. En relación con esta última dimensión de la reflexión los resultados han sido, recordémoslo, que el Bien para el hombre está en una vida mixta de placer puro y prudencia y que la causa responsable de la deseabilidad de esta vida es la inteligencia, artesana de medida justa y simetría entre los componentes de la realidad humana.

También se habrá advertido que los conceptos de medida, simetría y belleza, que forman parte de la primera o de la segunda posesión, son los conceptos que han contribuido a que el diálogo pueda construir una cierta imagen del Bien. Por su parte, la perfección y la suficiencia han aparecido al principio del diálogo como propiedades esenciales del Bien también. Cabe señalar la ausencia de la verdad en esta recopilación final. Ahora bien, sea de ello como fuere, la vida que reúne las cinco posesiones es, si no nos hemos equivocado, la forma de vida más verdadera, porque es la que más se asemeja a la vida del Bien, a la vida del pensamiento gozoso de sí mismo.

Las dos primeras posesiones son *las condiciones o causas responsables* de la deseabilidad de la vida mixta. No soy capaz de ver dónde está la diferencia de mérito entre ellas. Tan definitoria de la actividad de la razón cósmica es la construcción de simetría como la construcción de medida. El resto de posesiones son *los elementos constituyentes* de la vida mixta tal y como han sido cribados por la dialéctica del diálogo. Están ordenadas según su mayor parentesco con el Bien cósmico entendido como causa universal en el sentido explicado. De ahí que la inteligencia aparezca en primer lugar, por delante de las ciencias, las artes y las opiniones verdaderas, así como de los placeres puros, que son los únicos placeres que desde un principio Platón ha deseado realmente salvar.

¹¹⁶ τὸ τοίνυν τρίτον, ὡς ἢ ἐμὴ μαντεία, νοῦν καὶ φρόνησιν τιθεὶς οὐκ ἂν μέγα τι τῆς ἀληθείας παρεξέλθοις. ... ἄρ' οὖν οὐ τέταρτα, ἃ τῆς ψυχῆς αὐτῆς ἔθεμεν, ἐπιστήμας τε καὶ τέχνας καὶ δόξας ὀρθὰς λεχθεῖσας, ταῦτ' εἶναι τὰ πρὸς τοῖς τρισὶ τέταρτα, εἴπερ τοῦ ἀγαθοῦ γέ ἐστι μᾶλλον [ἢ] τῆς ἡδονῆς συγγενῆ; ... πέμπτας τοίνυν, ἃς ἡδονὰς ἔθεμεν ἀλόπους ὀρισάμενοι, καθαρὰς ἐπονομάσαντες τῆς ψυχῆς αὐτῆς, ἐπιστήμας, τὰς δὲ αἰσθήσεων ἐπομένας; (*Phil.* 66b-c).

4.5.3. Addendum: *nota sobre τὸ μέτριον en el Político*

Atenderemos aquí brevemente al uso de la noción τὸ μέτριον, «lo que está dentro de la medida debida», que hace Platón en la digresión sobre la geometría del *Político*, en la que ofrece el comentario más pormenorizado del término que puede encontrarse en su obra. Como hemos visto, la noción aparece, con μέτρον, «medida», de la que deriva, y τὸ καίριον, «lo oportuno», «lo conveniente», como la posesión más alta en la escala de los bienes que procuran la felicidad.

En el *Político* se divide el arte de medir (μετρητική) (283 d) el exceso y el defecto en dos partes distintas. «Una parte», afirma Platón, «se refiere a la recíproca relación entre grandeza y pequeñez; otra, a aquella realidad que es necesaria a la producción».¹¹⁷ A esta realidad se alude un poco más abajo como «el justo medio» (τὸ μέτριον) (283 e), esto es, «lo conveniente, lo oportuno, lo debido y, en general, todo aquello que se halla situado en el medio, alejado de los extremos».¹¹⁸ Esta noción de medida debida proporciona un patrón moral general de lo que es bueno o malo:

Lo que excede la naturaleza del justo medio o es excedido por ella, sea en nuestras palabras o en nuestras acciones, ¿acaso no tendremos que decir que en esto reside realmente el criterio en virtud del cual se diferencian muy bien entre nosotros los malos y los buenos?¹¹⁹

«Lo grande y lo pequeño» (*ibid.*), continúa Platón, no sólo deben medirse relativamente, sino también en relación con la norma objetiva que representa «el justo medio» (*ibid.*). Platón confiere mucha importancia a esto último.¹²⁰ El prescindir de la idea de una medida debida en las mediciones supondría tanto como destruir las artes y sus productos y, por ende, también la política. Las artes prácticas,

todas sin excepción, se cuidan bien de no caer en el más o en el menos del justo medio, y los consideran no como algo inexistente, sino como algo grave en lo que a sus actividades se refiere; y precisamente de ese modo, cuando preservan la medida debida, logran que sus obras sean todas bellas y buenas. (284 a–b.)

¹¹⁷ τὸ μὲν κατὰ τὴν πρὸς ἄλληλα μεγέθους καὶ σμικρότητος κοινωνίαν, τὸ δὲ [τὸ] κατὰ τὴν τῆς γενέσεως ἀναγκαίαν οὐσίαν (283 d). El griego es oscuro. B. JOWETT lo tradujo así: «I would make two parts, one having regard to the relativity of greatness and smallness to each other; and there is another, without which the existence of production would be impossible» (*The Dialogues of Plato* [New York–London: Macmillan, 1892], vol. IV, p. 484).

¹¹⁸ τὸ πρέπον καὶ τὸν καιρὸν καὶ τὸ δέον καὶ πάνθ' ὅποσα εἰς τὸ μέσον ἀπωκίσθη τῶν ἐσχάτων (284 e).

¹¹⁹ *Pol.* 283 e. No hace falta recordar que el *Político* preconiza la doctrina aristotélica de que el bien reside en el punto medio.

¹²⁰ Tanta como tuvo para él la empresa llevada a cabo en el *Sofista* (la demostración de la existencia del no ser) (284 b–c).

La idea del justo medio había sido aplicada por los sofistas a la extensión de los discursos.¹²¹ Platón retoma la idea con la intención de superar el relativismo sofístico y, en concreto, el elaborado por Protágoras, aunque la inclusión de la noción socrática de lo conveniente, esto es, lo bueno desde el punto de vista de la utilidad, y de la noción gorgiana de *καίρός*, esto es, lo bueno desde el punto de vista del tiempo, muestra su preocupación por no degenerar en una posición absoluta.

Esa «realidad imprescindible para la producción» —idea que, notémoslo, coincide con el concepto de límite en el *Filebo*—, y que provee una norma a la que atenerse en las artes, podría ser una referencia a las Formas.¹²² Estas Formas culminarían en la Forma de las Formas, el Bien o la medida perfecta y el principio de la medida propia de cada ser. Pero es difícil tener alguna certeza respecto a todo ello. En apoyo de la identificación de la Idea del Bien con la noción de una medida perfecta se ha aducido el testimonio de Siriano, según el cual Aristóteles afirmaba en el libro segundo del *Político* que «el Bien es ... la medida más exacta».¹²³ En el capítulo de la *República* hemos visto

¹²¹ Éste es precisamente el tópico que da pie a que se introduzca el inciso sobre el arte de la medida. Puede recordarse la recomendación mediadora de Hippias en *Prot.* 337 e–338 b y la figura de Pródico, maestro en componer discursos de una extensión moderada (*Phaedr.* 267 b).

¹²² La concepción según la cual las Formas son instrumentos prácticos y criterios para la realización de las obras artesanales parece ser temprana; estaría implícita, por ejemplo, en el pasaje del *Crátilo* dedicado a la Forma de «la lanzadera en sí» (389 a–b). Por otra parte, puede recordarse también el fr. 13 del *Protréptico*, en el que Aristóteles contrapone la imperfección de las artes a la perfección del arte político identificado con la filosofía. La política, nos dice, como cualquier otro arte que aspire a la perfección, debe imitar a la naturaleza: «así como en las demás artes productivas los mejores instrumentos se han descubierto a partir de la naturaleza, ... de la misma manera el político también debe estar en posesión de ciertos criterios derivados de la naturaleza en sí misma y de la verdad (τινὰς ὁρους ... ἀπὸ τῆς φύσεως αὐτῆς καὶ τῆς ἀληθείας), en referencia a los cuales juzgue qué es justo, bello y conveniente» (fr. 13, B 47; ARISTÓTELES, *Fragmentos*, pp. 183–184; *Iamblichii Protrepticus. Ad fidem codicis Florentini*, edidit H. PISTELLI [Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, MDCCCLXXXVIII], p. 54, líneas 22–24 y p. 55, líneas 1–3). Ahora bien, sólo el arte de la filosofía puede proporcionar tales juicios basados en el conocimiento de la naturaleza y del principio supremo del orden natural: «en las demás artes no alcanzan el saber íntegramente, al no obtener los instrumentos y los razonamientos más exactos de objetos primeros en sí mismos (ἀπ' αὐτῶν τῶν πρώτων), sino de objetos segundos, terceros o aún más alejados, y extraen sus razonamientos de la experiencia. A diferencia de los demás, sólo en el caso del filósofo tiene lugar la imitación a partir de objetos exactos en sí mismos (ἀπ' αὐτῶν τῶν ἀκριβῶν ἢ μίμησις ἐστίν). Pues él los contempla en sí mismos y no en sus imitaciones (αὐτῶν, ... ἀλλ' οὐ μιμημάτων)» (fr. 13, B 48; ARISTÓTELES, *op. cit.*, pp. 184–185; *Iamblichii Protrepticus...*, p. 55, líneas 8–14). Frente al parecer de W. Jaeger, E. BERTI defiende la posición según la cual el *Protréptico* no se adhiere, a pesar de ser una obra profundamente platónica, a la doctrina de las Formas trascendentes. Según esta lectura, «las expresiones αὐτὰ τὰ πρώτα y αὐτὰ τὰ ἀκριβῆ se refieren a la naturaleza, son sinónimos de ἡ φύσις αὐτῆ καὶ ἡ ἀλήθεια; si bien, claro está, no se trata de la naturaleza en su aspecto sensible, sino del orden racional que subyace a tal aspecto y de sus primeros principios» (*La filosofía del «primo» Aristotele* [Milano: Vita e Pensiero, 1997], p. 456).

¹²³ πάντων ... ἀκριβέστατον μέτρον τὰγαθόν ἐστίν (ARISTÓTELES, *op. cit.*, p. 236; *Syriani in Metaphysica commentaria*, edidit G. KROLL [Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, MCMII], p. 168, línea 35). La afirmación aristotélica podría ser una reminiscencia de la noción platónica περὶ αὐτὸ τὰκριβές (*Pol.* 284 d). La identidad entre lo exacto en sí y lo bueno en sí ha sido sostenida recientemente

que para Platón la Idea del Bien es el principio del orden universal que determina la función o el bien que cada cosa y todo debe realizar. En este sentido, se puede decir que la Idea del Bien es no sólo la medida de las medidas o la medida por excelencia, en el sentido que se dice algo parecido del dios en *Leg.* 716c, sino también el principio del fin o la medida exacta de cada cosa particular y todo. Por eso creemos que el fragmento aristotélico se puede traducir también, como advirtió R. Stark, como «para todas las cosas el Bien es medida exactísima».¹²⁴

4.6. ALGUNAS CONCLUSIONES GENERALES SOBRE EL BIEN

Observemos, para finalizar, que las conclusiones del *Filebo* confirman lo que nos ha enseñado del Bien la sección dedicada a las cuatro causas del ser. En efecto, las conclusiones ponen de manifiesto que la perspectiva adoptada por Platón es doble: el Bien se entiende a la vez como causa y como efecto mixto. La vida mixta es una imagen del Bien: el Bien se revela en ella de algún modo en tanto que la vida dedicada a la investigación racional de las esencias es *la vida más perfecta y autosuficiente*, aquella en la que la razón humana puede desarrollarse plenamente y en la que menos se necesita de las demás cosas y de las demás personas; y el Bien también se revela en ella de algún modo en tanto que sus «divinos» placeres hacen de ella *la vida más deseable*. Mientras que *el Bien propiamente tal es la causa* subyacente de la bondad de la vida mixta.

Esta causa se concibe a su vez como un *principio* al que se encomienda una doble tarea: la de actuar como causa formal y como causa eficiente. El primer papel es el que cumple la triple noción de belleza, simetría y verdad, introducida por Platón para tratar de avistar la elusiva Forma que quiso enaltecer por encima de todas las demás. En términos del esquema cuádruple es la función que cumple el límite, el principio salvador en virtud del cual la mezcla se hace buena; mientras que la función de causa agente

por R. FERBER, «Für eine propädeutische Lektüre des *Politicus*», en Ch. ROWE (ed.), *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995), pp. 63–75 y «The Absolute Good and the Human Goods», en G. REALE and S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*, pp. 190 ss.

¹²⁴ «Für alles sei das Gute genauestes Mass» (R. STARK, *Aristotelesstudien. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik* [München: C. H. Beck, 1972], pp. 38 ss.). E. BERTI, *op. cit.*, p. 382 y ARISTÓTELES, *id.*, pp. 236–237, n. 254.

recae sobre las espaldas de la causa universal, cuyos efectos son la medida y la simetría y, a través de éstas, el bien, la belleza y la verdad.

Se trata de dos principios causales de la mezcla buena distintos pero interdependientes. Porque el Bien, que es, no lo perdamos de vista, una *potencia* organizadora y vivificadora, sólo es concebible en acción, por así decirlo, con la ayuda de las nociones que describen su quehacer y los saludables efectos que éste tiene. Es decir, Platón se representa el Bien como una especie de agente perfectamente racional que reconduce en lo posible el caos al orden a través de su instrumento preferido, el límite o la medida numérica, y cuyas consecuencias son la belleza, la simetría y la verdad de las que participa «este» mundo, un mundo que, en la pintura del *Timeo*, aparece, como veremos en el siguiente y último tramo de nuestro viaje, como la mejor y más hermosa obra maestra.

CAPÍTULO QUINTO

BONDAD Y CREACIÓN EN EL *TIMEO*

Este universo es el más bello de los seres generados y su artesano la mejor de las causas.

PLATÓN *Tim.* 29 a.

5.1. INTRODUCCIÓN

CON EL *TIMEO* llegamos al último peldaño de nuestro trabajo. Su examen es de gran relevancia para nuestros propósitos, pues el principio general al que responde el sentido último del mito de la construcción del universo que narra el diálogo no es otro que la principal hipótesis que ha venido animando nuestra labor. Según esta hipótesis, el Bien debe ser concebido como el principio del orden del universo.

El diálogo platónico que Aristóteles cita con mayor frecuencia, y que mayor influencia ha ejercido sobre el pensamiento europeo posterior, es la realización del programa de explicación sistemática de la naturaleza de corte teleológico cuyos lineamientos generales hemos visto al filósofo enunciar, pero no desarrollar, en el *Fedón*. Platón concibió al respecto, embarcándose así en la tradición filosófica representada por el quehacer de los presocráticos, un proyecto de filosofía natural al modo de los primeros filósofos que había de florecer a lo largo del *Timeo*, del *Critias* y del *Hermócrates*, y que pretendía explicar, tal y como se avanza en los inicios del *Timeo*, el origen y la constitución del universo y de las especies naturales, de la sociedad ideada para ser «la mejor organización política» (*Tim.* 23 c) y del hombre. Si el segundo se quedó a medio camino y el último no se llegó a escribir, el primero en cambio logra decir a boca llena lo que Anaxágoras dejó a medio decir. En este sentido, el *Timeo* supone una continuidad con el trabajo de los primeros cosmólogos, pero a un mismo tiempo también una ruptura con ese trabajo, en la medida en la que el filósofo de las Ideas rompe con la perspectiva mecanicista adoptada por la mayor parte de los pioneros y, en especial, con los puntos de vista materialistas y eficientes del gran Demócrito.

Se trata, pues, de un diálogo que prolonga el *Fedón* en este respecto, pero también la *República*, entre otras cosas porque viene a explayarse y a despejar las razones y el sen-

tido en la mente de Platón de la sibilina insinuación lanzada en aquélla según la cual el Bien es la fuente dinámica que engendra el mundo del espacio y el tiempo.¹ Esto constituye seguramente la aportación decisiva y más distintiva del *Timeo* en relación con la concepción general de lo bueno en Platón. Al igual que en otros diálogos, la noción de Bien se usa aquí con varias significaciones distintas, pero una entre ellas se exalta con especial cuidado en este diálogo, a saber, la de *fecundidad* o *productividad* del Bien. En efecto, el rasgo más llamativo de la generosa «bondad» del demiurgo, esto es, la eterna Razón autodifusiva que ordena el universo natural, es el de ser *la razón última a la que obedece la existencia del mundo sensible*.

Por lo demás, este uso de la noción de bondad descansa en el venerado principio de razón suficiente, dicho esto en una terminología que no es platónica pero que, no obstante, sintetiza lo sustancial del asunto. Se trata de un principio que es algo así como la premisa que se halla en el fondo último del escenario cosmogónico y que alumbra y orienta cada paso de Platón en la presentación de su teoría de la cosmogénesis. El filósofo parte, efectivamente, del postulado de que el mundo sensible *debe* ser el producto de una Razón —no del ciego azar— que, en su buen hacer artesanal, estaría, por así decirlo, motivada y entregada a una serie de exigencias de carácter ético y estético. Y parte de ahí con el deseo último de persuadir de su idea más querida y fundamental, esto es, que *el plan general de las cosas está basado en un fundamento racional y en un orden ético y estético, conforme a los cuales se debería levantar todo orden político y moral*, como se hizo en la *República*.

5.2. TEMA DEL DIÁLOGO Y OTROS PUNTOS

5.2.1. Tema del Timeo

El *Timeo* relata la historia de la construcción del cosmos y del hombre y las astucias de su constructor, el dios antropomórfico al que se adscribe la trama principal de la obra, para persuadir a «la Necesidad» (ἀνάγκη) —esa diosa que en el imaginario religioso griego era de «un poder invencible»— a que acceda a sus propósitos.² La fábula culmi-

¹ Resp. 509 b y 517 c.

² «A la necesidad se dice que ni aun la misma divinidad es capaz de hacerle fuerza» (*Leg.* 741 a). (Este proverbio se repite a la altura de *Leg.* 818 b y 818 d–e.) En el *Protágoras* el dicho se cita como parte de un poema de Simónides («Contra la necesidad ni siquiera los dioses combaten» (fr. 4 Diehl / fr. 37 Page)) (345 d).

na en un final feliz: el mañoso artesano consigue hacerse con las fuerzas de lo irracional y domeñarlas, instaurando un orden espléndido y duradero en el universo.

5.2.2. *Estatuto del discurso físico*

La fábula se propone expresamente en calidad de relato verosímil y probable (εἰκότα μῦθον) (29 d) del origen y la constitución del orden del mundo, esto es, como una imagen (εἰκών) (29 c) lo más fiel posible del universo físico de la que no se puede decir que represente «la verdad», en la medida en la que aquello de lo que trata no está, claro es, al alcance de quien forja el discurso, aunque tampoco que la distorsione.³ De ahí que lo primero que haga Timeo, a la hora de ofrecer la parte que le corresponde en los discursos, sea ponerse prudentemente en manos de los dioses (27 c–d). Pero no se trata sólo de que el hombre no pueda hablar con propiedad del origen del universo porque no lo haya vivido, sino también de que el lenguaje mismo está emparentado con la realidad de la que trata y a ella debe amoldarse en cierto modo. Ahora bien, la realidad sensible es sólo una copia en perpetuo cambio de un modelo (παράδειγμα) (28 c) inmutable y eterno (29 a): las Ideas.⁴ Por eso un discurso que verse sobre el universo será «verosímil» (29 c) y puede que no sea «totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto».⁵ Así, pues, lejos quedará el *Timeo* de formar parte de «los discursos irrefutables e invulnerables» (29 b), esto es, aquellos que son una representación de las Formas mismas. Esto último es probablemente una referencia a «la potencia invencible» del método dialéctico, tal y como Platón la describe, lleno de confianza, en los libros centrales de la *República*.⁶ Por último, hay que decir que el discurso físico tiene el estatuto del relato verosímil y probable también porque hay que contar con la debilidad humana y sus naturales limitaciones (29 c–d).

³ El *Timeo* es una εἰκών, no un φάντασμα. Para esta distinción, cf. *Soph.* 235 b ss. E. BERTI defiende que Platón no cataloga el hecho de la generación del mundo como objeto de εἰκῶς μῦθος, sino como objeto de ciencia («L' oggetto dell' εἰκῶς μῦθος nel *Timeo* di Platone», en T. CALVO and L. BRISSON (eds.), *Interpreting the Timaeus–Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers* [Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997], pp. 126–127).

⁴ «Es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo (πᾶσα ἀνάγκη τόνδε τὸν κόσμον εἰκόνα τινὸς εἶναι)» (*Tim.* 29 b).

⁵ πάντη πάντως αὐτοῦς ἑαυτοῖς ὁμολογουμένους λόγους καὶ ἀπηκριβωμένους (29 c). Cabe recordar que en el *Filebo* se niega de forma parecida que pueda existir una ciencia de la naturaleza. Al tratar sobre lo que deviene, no sobre lo que es, la investigación del cosmos, esto es, la de «cómo nació, cuáles son las acciones que sufre y cuáles las que hace» (*Phil.* 59 a), está condenada a quedarse en meras «opiniones».

⁶ En el capítulo central de este trabajo hemos visto que en la *Carta VII* Platón ofrece una descripción menos entusiasta de la aptitud del discurso dialéctico para representar las esencias.

En fin, en otro pasaje del *Timeo* hay algo relacionado con este mismo asunto que merece la pena recordar. Puede considerarse como una especie de declaración de algunos de los motivos que llevaron a Platón a escribir su diálogo cosmológico. Para él la dedicación a los mitos «probables acerca de la generación» (59 c–d) es una especie de descanso del alma de «los discursos sobre los seres eternos» (59 c), algo que practica como «un esparcimiento medurado y sabio» (59 d) y de lo que obtiene «un placer del que no se tiene que arrepentir».⁷

5.2.3. ¿Lectura literal o figurada del relato?

Sigamos con el problema que supone el género elegido por Platón para transmitir su teoría de la cosmogénesis, porque desde la segunda generación de académicos hasta el día de hoy se vienen repitiendo las discrepancias en torno a la pregunta de si el contenido del diálogo se debe tomar o no al pie de la letra. Y lo cierto es que en Platón, hombre tan artista como lógico, no resulta fácil decidir dónde acaba la imaginación poética y comienza la estricta lógica filosófica. Nuestra impresión, que coincide con la de la mayor parte de sus lectores tanto en la Antigüedad como en los tiempos modernos, es que el diálogo no debe ser leído de forma literal, sino más bien como una narración en un lenguaje sencillo y figurado que sugiere una concepción ontológica más sutil. Esta concepción ontológica coincide en lo esencial, como hemos adelantado en el capítulo anterior, con la desgranada en el *Filebo*.⁸ Por lo demás, si es acertado leer el *Timeo* desde este punto de vista, las imágenes con las que Platón «refresca» su tarea, queremos decir, la sustancia filosófica que pueda extraerse de ellas, deben tomarse totalmente en serio. Muchas de las expresiones figuradas que usa pretenden, sencillamente, dar expresión a algunas de sus tesis más queridas y tenidas por ciertas. Nos resta decir que el recurso al mito como medio de expresión no debiera extrañar a estas alturas de la obra platónica, dado que desde mucho antes del *Timeo* el filósofo de las Ideas tiene

⁷ *Tim.* 59d. Tal vez venga bien prevenir cualquier posible malentendido, sobre todo teniendo en cuenta los excesos que se han cometido al calibrar la significación y el alcance de la crítica de la escritura en las páginas finales del *Fedro* —en las que Platón habla también, como sabemos, de la dedicación a las letras como un juego—, señalando que el hecho de que Platón viva su actividad de escritor del *Timeo* como un recreo del espíritu no significa en absoluto que no sea algo serio para él. No olvidemos que, después de todo, va a sostener que el mundo físico es nada más y nada menos que la automanifestación de la razón eterna.

⁸ Para una crítica de varios de los argumentos aducidos contra la lectura literal del *Timeo*, puede verse Á. VALLEJO CAMPOS, «No, it's not a Fiction», en T. CALVO and L. BRISSON (eds.), *Interpreting the Timaeus–Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*, pp. 141–148.

acostumbrados a sus lectores a verle ampararse en el mito para hablar de las cosas más importantes y difíciles. Nosotros hemos tenido ocasión de ver, por ejemplo, que en la *República*, cuando llega a las cimas de su filosofía, se desliza inmediatamente, por razones de hondas raíces en su filosofía del lenguaje, como también hemos constatado, hacia la parábola como único modo de expresión posible a tales alturas.

5.2.4. *El Timeo, suplemento de la República*

Decíamos más arriba que el *Timeo* conserva una conexión esencial con la *República*. El propio Platón indica que su diálogo cosmogónico es una especie de apéndice de su *magnum opus*.⁹ Esta afirmación encuentra su explicación en el hecho de que la descripción del cosmos que se va a emprender es el fundamento natural en el que desea que el lector asiente su sistema político. De ahí que la obra se abra con un resumen de las principales medidas políticas, culturales y económicas defendidas en la *República*. Y de ahí también que evoque a continuación cómo los antiguos atenienses —personas sencillas que, a diferencia de sus «desvergonzados» (*Critias* 121 b) contemporáneos, formaban «la raza mejor y más bella de entre los hombres» (*Tim.* 23b), esto es, «la mejor en la guerra y la más absolutamente obediente de las leyes» (23 c)—, defendieron «la causa de Grecia» (*Leg.* 692 d) y vencieron sobre la codiciosa potencia marítima de la Atlántida, que pretendía esclavizarlos junto al resto de pueblos mediterráneos. Y ello gracias al inquebrantable espíritu de unidad —ánimo común que es la principal manifestación del Bien en el orden político, como hemos demostrado en su lugar a propósito de la *República* y de las *Leyes*—, que inculcó en ellos el mejor sistema legal concebible, uno en el que el conocimiento del universo se traslada a la vida humana.¹⁰ El modelo de hombre ideado en la *República* vendría a coincidir con ese tipo de guerreros adiestrados para, «como caballos en tiro, respirar siempre a una».¹¹ Por lo demás, Platón se cuida de decir que Timeo, que es quien va a llevar el diálogo adelante, es tanto un experto conocedor de la naturaleza del universo como un político perfecto, que procede, para más

⁹ *Tim.* 20 b y 26 c–d.

¹⁰ *Tim.* 24 b–c. En el *Menéxeno* se encuentra también el tema de los griegos, hombres libres, que luchan contra los persas, siervos, por preservar el gran bien de la libertad conquistada por el pueblo con tanto esfuerzo (238 e ss.). (Aunque la intención de Platón parece ser más bien la de mofarse de los discursos retóricos que exaltan el asunto y cometen con ello a sus ojos el error de complacer la arrogancia de Atenas.)

¹¹ *Leg.* 708 d. *Tim.* 26 c–d.

señas, de Lócride, «la ciudad con el mejor orden político» —pitagórico, cabe presumir—, «de Italia» (*Tim.* 20 a) en la época.

5.3. INTRODUCCIÓN DE LOS PRINCIPIOS COSMOLÓGICOS FORMAL-FINAL Y EFICIENTE

5.3.1. *Preámbulo*

El tema que se va a tocar en la obra está precedido por un preludio en el que se tañen dos de sus tres instrumentos. Lo veremos a continuación.

5.3.2. *Presentación del principio de las Formas eternas y del principio de causalidad*

Uno de ellos es la contraposición clásica entre la realidad incommovible de las Formas y el continuo devenir de los fenómenos que sufren la generación y la destrucción y que nunca son plenamente. Ligada a ella, comparece la contraposición paralela entre saber y opinión: la razón capta las Formas con el auxilio del razonamiento, mientras que los fenómenos son objeto meramente de la opinión unida a la percepción sensible que no se razona (27 d–28 a). Así, pues, como en tantos otros lugares del *corpus* platónico, en el *Timeo* se parte de la creencia en la existencia y el saber de las Formas de los objetos, que despierta, dice Platón, de la «alucinación» (ὄνειρωξις) (52 b–c) del empirismo. En otro pasaje del diálogo, en *Tim.* 51 d–e, el postulado de la subsistencia y la plenitud de «aquellas cosas que ... sellamos con el rótulo de “lo que es en sí”, tanto en las preguntas que planteamos como en las respuestas que damos» (*Phaed.* 75 d), «se deduce» del postulado de que el saber y la opinión verdadera son realidades distintas. *Timeo* aduce como razones en favor de los presuntos privilegios epistemológicos del νοῦς los siguientes rasgos, que distinguirían la inteligencia de la opinión verdadera en punto a origen e índole:

La una surge en nosotros por medio de la enseñanza razonada y la otra es producto de la persuasión convincente; mientras que la primera va siempre acompañada del razonamiento verdadero, la segunda es irracional; la una no puede ser alterada por la persuasión, mientras que la otra está abierta a ella; y hay que decir que, aunque cualquier hombre participa de esta última, de la inteligencia sólo los dioses y un género muy pequeño de hombres. (*Tim.* 51 e.)

En la obertura de la obra Platón hace sonar asimismo el principio de causalidad. De

este principio pende todo lo que se va a proponer a lo largo del diálogo. En efecto, todos los principios explicativos concretos que operan a lo largo de la descripción de la construcción de la naturaleza y sus formas y detalles son una implicación de este capital principio primero: «Todo lo que deviene, deviene necesariamente por alguna causa».¹²

Con ello ya tenemos a la vista, por un lado, el modelo que el artista divino reproduce cuando construye el cosmos. Este modelo se identifica con las Formas eternas que sobreviven por sí mismas fuera de las cosas sensibles en las que se manifiestan. El cosmos en su conjunto tiene así, como decíamos más arriba, el estatuto de una copia de los seres eternos, grado ontológico que justifica el carácter figurado y verosímil de la descripción que ofrece el diálogo. Que el cosmos es una pintura de las Ideas universales, de ningún modo de ser alguno generado, es una convicción que el filósofo encuentra inmediatamente evidente:

Si este universo es bello y su artesano bueno, es evidente que miró el modelo eterno; pero si es lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie, el generado. A todos les es absolutamente evidente que contempló el eterno, ya que este universo es el más bello de los seres generados y aquél la mejor de las causas.¹³

Y, por otro lado, tenemos a la vista la causa fundamental de todo lo que deviene, la *ultima ratio rerum* a la que apunta en última instancia el principio de causalidad, y que el matemático identifica con la figura llamada «el hacedor y padre de este universo».¹⁴ En este lugar también insiste en llamar la atención sobre una constante en el tratamiento del tema: las dificultades que entraña descubrir y expresar en palabras la esencia del autor del mundo.¹⁵

Esta presentación de las causas que preexisten al universo y de las que éste depende

¹² πᾶν ... τὸ γιγνόμενον ὑπ' αἰτίου τινὸς ἐξ ἀνάγκης γίνεσθαι (*Tim.* 28 a).

¹³ εἰ μὲν ... καλὸς ἔστιν ὃδε ὁ κόσμος ὃ τε δημιουργὸς ἀγαθός, δῆλον ὡς πρὸς τὸ αἰδίον ἔβλεπεν· εἰ δὲ ὁ μὴδ' εἰπεῖν τι θεμῖς, πρὸς γεγονός. παντὶ δὴ σαφὲς ὅτι πρὸς τὸ αἰδίον· ὁ μὲν γὰρ κάλλιστος τῶν γεγόντων, ὁ δ' ἄριστος τῶν αἰτίων (29 a).

¹⁴ τὸν ... ποιητὴν καὶ πατέρα τοῦδε τοῦ παντός (28 c). E. BERTI distingue entre el principio de causalidad y el demiurgo o «principio de inteligencia» («L' oggetto dell' εἰκὼς μῦθος nel *Timeo* di Platone»), en T. CALVO and L. BRISSON (eds.), *Interpreting the Timaeus–Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*, pp. 123–126).

¹⁵ *Tim.* 28 c. La desconfianza en punto a las posibilidades abiertas al hombre para descubrir y hablar de la esencia del principio que se encuentra en el fondo último de la realidad ha salido a la luz en los capítulos de la *República* y el *Filebo*. Completaremos el tema recordando que vuelve a emerger en las *Leyes* en relación con la naturaleza propia del movimiento del «alma benéfica» (*Leg.* 896 e), «dueña de cielo y tierra y del ciclo entero del universo» (897 b). La única vía abierta al hombre para tratar de dar con ella es intentar columbrarla *por medio de alguna imagen sensible* (εἰκόν) (897 e), no en modo alguno mirando el asunto de frente, pues «sería como si nos volviéramos de cara al sol y nos produjéramos la noche en pleno mediodía con *la falsa idea de que con ojos mortales podemos ver alguna vez la Inteligencia y conocerla adecuadamente*» (897 d–e).

se completará en otro lugar con un último factor causal: el material sobre el que trabaja el ordenador divino. Comentaremos con detenimiento cada uno de los componentes de esta teoría a la vuelta de unas páginas.

5.3.3. *El universo es «generado y engendrado»*

Antes de seguir recordemos que el introito del *Timeo* se completa con la consideración previa acerca de «si [el cosmos] siempre ha sido, sin comienzo de la generación, o si se generó y tuvo algún inicio». ¹⁶ A esta pregunta se responde que el universo fue lanzado a la existencia, «pues es visible y tangible y tiene un cuerpo, y tales cosas son todas sensibles, y lo sensible, captado por la opinión unida a la sensación, se mostró generado y engendrado». ¹⁷

5.4. LA RAZÓN ÚLTIMA DE LA EXISTENCIA DEL UNIVERSO: LA BONDAD DE LA RAZÓN

5.4.1. *Preámbulo*

La interpretación del tema del diálogo comienza propiamente con *la pregunta acerca de la motivación del ejercicio creador por parte del demiurgo*. Esta pregunta y su respuesta resultan cruciales para entender qué entiende Platón por el Bien.

5.4.2. *El Bien está libre de malevolencia, mezquindad y envidia*

5.4.2.1. *La pregunta de Platón «¿por qué?»*

En el *Timeo* leemos: «Digamos ahora por qué causa el compositor compuso el devenir y este universo». ¹⁸ La respuesta, ofrecida en clave alegórica, da lugar a la página más hermosa del *Timeo* y aquella a la que aguardaba más larga vida en la metafísica griega, medieval y moderna. Dice así:

Es bueno, y el bueno nunca alberga ninguna malevolencia, mezquindad ni envidia de nada. Al estar libre de malevolencia, mezquindad y envidia, quería que todo llegara a ser lo más

¹⁶ πότερον ἦν ἀεί, γενέσεως ἀρχὴν ἔχων οὐδεμίαν, ἢ γέγονεν, ἀπ' ἀρχῆς τινος ἀρξάμενος (*Tim.* 28 b).

¹⁷ ὁρατὸς γὰρ ἀπτὸς τέ ἐστὶν καὶ σῶμα ἔχων, πάντα δὲ τὰ τοιαῦτα αἰσθητά, τὰ δ' αἰσθητά, δόξῃ περιληπτὰ μετ' αἰσθήσεως, γιγνόμενα καὶ γεννητὰ ἐφάνη (28 b–c).

¹⁸ λέγωμεν δὴ δι' ἦντινα αἰτίαν γένεσιν καὶ τὸ πᾶν τότε ὁ συνιστὰς συνέστησεν (29 d–e).

semejante posible a él mismo. Teniendo esto en cuenta, haríamos muy bien en reconocerle a los sabios que este principio soberano del devenir y del cosmos está por encima de todo.¹⁹

Este principio «por encima de todo» es *la razón última de la existencia de un mundo del devenir además del eterno mundo de las Ideas*. Es evidente que la concepción de una Razón libre de mala voluntad, de mezquindad y de envidia es, como dice Hegel, «un pensamiento grande, bello, verdadero y candoroso».²⁰ En este apartado nuestro objetivo será mostrar que *este pensamiento es la apoteosis de la idea según la cual la autosuficiencia y la generosidad van indisociablemente unidas* en el hombre que encarna las posibilidades existenciales más excelentes del ser humano. Quien no cumple este ideal de hombre universal no alcanza la elegancia deseable en un hombre que es dueño de sí mismo y que se basta a sí mismo. *Este ideal moral forma parte del núcleo esencial de la ética platónica y aparece aquí hipostasiado en el principio soberano del mundo.*

5.4.2.2. *Libertad interior* y φθόνος

Como sabemos, para Platón un hombre libre (ἐλεύθερος) es aquel que no es siervo de nadie (quien practica su libertad civil) y aquel que no es esclavo de ningún otro tipo de dominación política (quien practica su libertad política). Sobre estos dos sentidos básicos del concepto de libertad, en los *Diálogos* se levanta un ideal de libertad moral o interior que gravita en torno a la vida y la obra de Sócrates y cuya categoría principal es la de autocontrol. Un hombre libre es, en este último sentido, aquel que se ha liberado, por medio de la disciplina del espíritu, del *cautiverio* de su propio cuerpo con sus deseos y pasiones. La liberación implicada consiste, lo recordaremos una vez más, en dar satisfacción a los deseos corporales sólo en lo que sea de estricta necesidad y en mantenerse firme en el combate frente al «enemigo», sometiéndolo constantemente a un estricto control racional.²¹

Este sentimiento de libertad interior se muestra en las actitudes, los pensamientos, el lenguaje y, en general, en todo el comportamiento de la persona. Así, la autosuficiencia

¹⁹ ἀγαθὸς ἦν, ἀγαθῷ δὲ οὐδεις περὶ οὐδενὸς οὐδέποτε ἐγγίγνεται φθόνος· τούτου δ' ἐκτὸς ὢν πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ. ταύτην δὴ γενέσεως καὶ κόσμου μάλιστ' ἂν τις ἀρχὴν κυριωτάτην παρ' ἀνδρῶν φρονίμων ἀποδεχόμενος ὀρθότατα ἀποδέχοιτ' ἂν (29 e–30 a). (Traducción modificada.)

²⁰ G. W. F. HEGEL, *Lecciones sobre la historia de la filosofía*, p. 198.

²¹ En relación con la idea del cuerpo como «enemigo» puede verse *Phaed.* 67 e y 68 a.

e independencia de un hombre que se gobierna a sí mismo se expresa, por ejemplo, en que no se muestra dependiente de los azares, dejándose dominar por el temor o por la preocupación de lo que escapa a sus manos (*Gorg.* 512 d–e); en su capacidad para conservar la entereza en los golpes del destino;²² en el coraje con el que afronta la muerte;²³ en la sinceridad y valentía con la que habla y piensa (486 e–487 b); en la liberalidad con la que lleva los hábitos pecuniarios;²⁴ en la actitud, que es quizás la más básica para esta filosofía, de distanciamiento frente a la vida humana que consiste en navegar con cierta liviandad y un sereno desprendimiento «a lo largo de esta travesía que es nuestra vida» (*Leg.* 803 b); y también se expresa en que no se permite a sí mismo caer en el φθόνος, la pasión del alma sobre la que orbita el texto que tratamos de clarificar.²⁵

Φθόνος es el término para la malevolencia y, más en particular, para los celos y la envidia de la buena fortuna de los demás. En la lengua griega se utiliza a menudo para hacer referencia a la malquerencia de parte de los dioses. Se emplea también en referencia a una negativa, un impedimento o una reticencia a conceder algo nacidos de una mala intención.²⁶ Se le opone la εὔνοια, el actuar con buen corazón.²⁷ Aristóteles lo define como «pesar por la dicha manifiesta de algún hombre bueno».²⁸ Y recuerda que su solo nombre implica para el sentir común la idea de perversidad (φαιλότης), porque la envidia, al igual que la desvergüenza y el rencor, es una cosa mala en sí misma y, por tanto, siempre equivocada, en cualquier caso y en cualquier situación (*Eth. Nic.* B 6, 1107 a 8–27). Por su parte, Platón también nos ha dejado una definición

²² *Resp.* 387 e y 604 b–d.

²³ *Resp.* 486 b y *Phaed.* 67 e–68 b.

²⁴ *Resp.* 402 c. El hombre ἐλεύθερος debe ser también ἐλευθέριος. En el *Teeteto*, en el elogio del matemático que da nombre al diálogo, se dice que es un joven admirable en la liberalidad con la que dispone de su dinero (τὴν τῶν χρημάτων ἐλευθεριότητα) (144 d). Esta cualidad contribuye a hacer de él «un noble varón» (γεννικὸς ἀνὴρ) (*ibid.*). Acerca de la *liberalitas* en Platón cabe recordar igualmente que uno de los fines que persiguen las medidas económicas adoptadas en la *República* y en las *Leyes* es justamente «suprimir la mezquindad y codicia de las almas» (*Leg.* 747 b) creando hábitos cooperativos y generosos entre los ciudadanos. Aristóteles conserva el término ἐλευθεριότης en *Eth. Nic.* Δ 1, 1119 b 22.

²⁵ En el *Filebo* hemos tratado de este pernicioso dolor del alma. Recordaremos aquí la sentencia de DEMÓCRITO de que «El envidioso se aflige a sí mismo como si fuese su propio enemigo» (DK 68 B 88; J. GARCÍA ROCA, *Los filósofos presocráticos. Selección de testimonios y fragmentos*, p. 93).

²⁶ Así se emplea, por ejemplo, en *Men.* 93 c–d y *Phaed.* 61 d.

²⁷ Puede verse al respecto, por ejemplo, *Leg.* 635 b.

²⁸ λύπη ἐπὶ φαινομένη εὐπραγία τῶν ἐπιεικῶν τινος (*Top.* B 2, 109 b 36–37). Puede verse también *Rhet.* B 10, 1387 b 22–25.

del hombre envidioso: el que «no quiere hacer amistosamente partícipe a nadie de ningún bien».²⁹

5.4.2.3. *Ilustración de la noción de φθόνος con otros pasajes*

Hay varios pasajes de los *Diálogos* cuyo recordatorio nos puede ayudar a entender qué quiere decir Platón con las frases alegóricas del *Timeo* que nos proponemos comentar. Empecemos por la *República*. El alma del verdadero filósofo, se dice allí, se caracteriza por desear la sabiduría «no en parte sí y en parte no, sino toda entera» (475 b). Siendo amante deseoso de abrazar el ser en su totalidad, nada podría ser más impropio del filósofo que cualquier «vileza» (ἀνελευθερία) (486 a), «porque la mezquindad de pensamiento es lo más opuesto al alma que ha de tender constantemente a la totalidad y universalidad de lo divino y de lo humano».³⁰ «A aquel cuyo espíritu» (500 b), se dice en el mismo diálogo,

está ocupado con el verdadero ser no le queda tiempo para bajar su mirada hacia las acciones de los hombres ni para ponerse, lleno de envidia y malquerencia (φθόνος τε καὶ δυσμένεια), a luchar con ellos; antes bien, como los objetos de su atenta contemplación son ordenados, están siempre del mismo modo, no se hacen daño ni lo reciben los unos de los otros y responden en toda su disposición a un orden racional, por eso ellos imitan a estos objetos y se les asimilan en todo lo posible. (500 b–c.)

En el *Teeteto* se contraponen a los filósofos —a «los que han sido instruidos en principios contrarios a la esclavitud» (*Theaet.* 175 d) y vuelan con el pensamiento lejos de la ciudad hacia una visión de conjunto del universo— con el círculo de «los que han rodado desde jóvenes por tribunales y lugares semejantes» (172 c) y, a raíz del tipo de cosas a las que se dedican —«disputas de asuntos puramente particulares» (172 e)—,

hacen mezquinas (σμικροί) sus almas y pierden toda rectitud. La esclavitud que han sufrido desde jóvenes les ha arrebatado la grandeza de alma, así como la honestidad y la libertad

²⁹ *Leg.* 730 e–731 a. Por su parte, Sócrates definía la envidia como «un dolor, mas no el que se produce por las desgracias de los amigos ni el que por las venturas de los enemigos, sino que decía él que sólo envidian los que se apesadumbran con la buena suerte de los amigos. Y al sorprenderse de oír algunos que hubiera alguien que queriendo a uno se doliera con su buena suerte, les hacía recordar que muchos son los que en tal relación se hallan para con otros que, al pasarlo éstos mal, no pueden desentenderse de ellos sin ayudarles en su infortunio, pero que, al irles bien las cosas, se duelen de ello. Que esto, sin embargo, a un hombre de buen juicio no podía sucederle, pero que a los insensatos siempre les está pasando» (JENOFONTE *Mem.* III 9, 8).

³⁰ ἐναντιώτατον γὰρ που σμικρολογία ψυχῆ μελλούση τοῦ ὅλου καὶ παντὸς ἀεὶ ἐπορέξεσθαι θείου τε καὶ ἀνθρωπίνου (*Resp.* 486 a). DEMÓCRITO: «Para el hombre sabio toda la tierra es transitable, pues la patria de un alma noble es el universo entero» (DK 68 B 247; J. GARCÍA ROCA, *Los filósofos presocráticos. Selección de testimonios y fragmentos*, p. 94).

(τὴν ... αὔξην καὶ τὸ εὐθύ τε καὶ τὸ ἐλευθέριον), al obligarlos a hacer cosas tortuosas y al deparar a sus almas, todavía tiernas, grandes peligros y temores, que no podían sobrellevar aun con amor a la justicia y a la verdad. (173a.)

Vayamos ahora al pasaje del *Banquete* en el que se contrapone el impulso del alma hacia un saber total de la realidad con una disposición anímica opuesta. El amor del saber universal es lo que lleva al filósofo, en el argumento más promiscuo del diálogo, a enamorarse de todos los jóvenes bellos, pues «es gran insensatez» (210b), dice Platón, «no considerar que es una sola e idéntica cosa la belleza que hay en todos los cuerpos» (*ibid.*). Si se va a poder llegar al final de la escalera dialéctica, es menester «sosegar ese vehemente apego a uno solo» (*ibid.*), que constituye solamente el primer escalón de la subida, «despreciándolo y considerándolo de poca monta» (*ibid.*). Y es menester no ser en lo sucesivo, tras haber deseado también la belleza de las almas, de las normas de conducta, de las leyes y de las ciencias, «hombre vil y de mezquino espíritu (φαῦλος ἢ καὶ μικρολόγος) por servir a la belleza que reside en un solo ser, contentándose, como un criado, con la belleza de un mancebo, de un hombre o de una norma de conducta» (210d).

Sobre este mismo motivo del amor libre, curioso en un asceta, encontramos en el *Fedro* un pasaje que guarda un estrechísimo parecido con nuestro texto del *Timeo*. A diferencia del amor «salobre», el amor de «un hombre de carácter generoso y gentil (γεννάδας καὶ πρᾶος)» (243c) no es, dice Sócrates, ni envidioso ni dañino (φθονερός τε καὶ βλαβερός) para sus amados. Los amantes de noble corazón tratan de hacer a sus pupilos lo más semejantes posible al dios al que siguen por medio de la educación que les brindan.

Y lo hacen así en la medida de sus fuerzas, *sin sentir envidia ni malevolencia impropia de hombres libres* con respecto a su amado (οὐ φθόνῳ οὐδ' ἀνελευθέρῳ δυσμενεῖα χρώμενοι πρὸς τὰ παιδικά), tratando de llevarle lo mejor que pueden a una completa y total semejanza consigo mismos y con el dios a quien rinden culto.³¹

³¹ *Phaedr.* 253b–c. En la *Carta VII* leemos que Platón se sentía unido a Dion «no por una amistad vulgar, sino por la comunidad de una educación liberal (διὰ δὲ ἐλευθέρας παιδείας κοινωνίαν), que es lo único que debe confiar el hombre sensato, más bien que en cualquier afinidad espiritual o física» (334b). En el *Fedro* se advierte, en contra seguramente de alguna idea religiosa popular al uso, de que si en sus aventuras por los cielos las almas humanas, en su «anhelo ... de alcanzar la altura» (248a) donde moran las Ideas, van «pisoteándose mutuamente y embistiéndose, al tratar de adelantarse las unas a las otras» (248a–b), y a causa de esta pugna «muchas quedan cojas, muchas con muchas plumas quebrantadas y todas, tras pasar por gran fatiga, se van de allí sin haber sido iniciadas en la contemplación del ser, recurriendo a la opinión como alimento después de su retirada» (248b), las almas de los dioses, por el contrario, no conocen la envidia y no rehúsan por ello que el resto de almas que puedan y quieran las

5.4.2.4. De la autosuficiencia del demiurgo a su generosidad

Esta misma conjunción de ideas es la que exhibe el pasaje del *Timeo* en cuestión, en el que las cualidades morales de *la autosuficiencia y la generosidad del hombre libre están proyectadas sobre la figura del demiurgo divino*.

En efecto, del demiurgo se dice que es bueno, y sabemos que para un socrático este adjetivo está asociado a la idea de autosuficiencia. En el capítulo dedicado a la *República* hemos rastreado la lógica que llevó a Platón a hacer de la aspiración a la mayor autosuficiencia posible propia del vivir y del enseñar de su maestro la esencia misma de la Forma del Bien. La exploración de este aspecto del Bien en el *Filebo* no ha hecho sino sentar que se trata de la lectura adecuada de este importante punto de la dialéctica platónica del Bien. El Bien ha aparecido como sinónimo de la idea de un ser que es, o que posee, una perfecta autosuficiencia por toda la eternidad; como equivalente de la idea de un dios solitario que vive más allá del mundo, que no tiene necesidad de nada que provenga de los demás seres y al que nada que éstos pudieran hacer u ofrecer podría beneficiarlo ni perjudicarlo. En el *Banquete* hemos observado que esta indiferencia e imperturbabilidad se destaca con ahínco de la Idea de la Belleza, que es, como hemos sondeado también, convertible con la del Bien.

La autosuficiencia absoluta de la Forma del Bien hace de ello «lo más dichoso de cuanto es» (*Resp.* 526 e), expresión que da pie a sospechar que para Platón la Forma del Bien debió de comprender la idea de alguna «forma sublimada de vida consciente y bienaventuranza».³² En este sentido, cabe lanzar una puntada desde la expresión de la *República* hasta aquella del *Teeteto* según la cual el paradigma de la divinidad representa «la felicidad suprema» (*Theaet.* 176 e), e hilvanar ambas, a su vez, con el protagonismo que cobra en el *Filebo* la idea de que el Bien supremo se identifica con la causa inteligente que ordena el universo y que representa la idea de una perfección eterna que se basta a sí misma para su felicidad. De hecho, del universo del *Timeo*, que el demiurgo hace lo más semejante posible a sí mismo, se dice que

acompañen en sus jolgorios celestiales (247a). Cabe completar nuestro cuadro de referencias recordando que en las *Leyes* se refiere con satisfacción que un gobernante libre de envidia, lejos de celar a las personas inteligentes que puedan rodearle, les da ocasión y las anima a expresar su parecer con total sinceridad y libertad, lo que puede repercutir en beneficio común de la ciudad (694 b). En *Leg.* 736 c las ideas de lo bondadoso (εὐμενής) y de lo generoso (ἴλαος) aparecen estrechamente unidas, como también lo hacen en *Theaet.* 151 e.

³² Le tomamos la expresión a A. O. LOVEJOY (*La gran cadena del ser*, p. 54).

lo hizo circular y girando en círculo, un único universo solitario y aislado, pero que puede por su virtud propia convivir consigo mismo sin tener necesidad de nada que venga de otro, pues su conocimiento de sí y su amistad consigo mismo le basta. Por todo esto, lo engendró como un dios feliz.³³

Como sabemos, en esta manera de concebir, como Inteligencia y nada más, la Idea a la que dio el nombre más honroso que conocía Platón sigue a Anaxágoras, con cuyo principio primero —*νοῦς*— quiso identificar su propio Bien, el cual lleva el mundo a sus espaldas en el *Fedón*. Y esta concepción aboca a Aristóteles, quien, al concebir al dios que no tiene necesidad de amigos como un pensamiento que es pensamiento de pensamiento, culmina la línea de interpretación de lo divino en el mundo griego que despertara con la crítica presocrática al antropomorfismo religioso y que acabara de despejar Sócrates al exigir por encima de todo el autoconocimiento.

Decimos, pues, que Platón nos cuenta que el demiurgo es bueno y que eso significa que es autosuficiente y, más precisamente, que lo es en un sentido absoluto, dado que estamos hablando de un dios. Ahora bien, Platón no se detiene en esta tesis, pues lo que trata realmente de hacer aquí —y en esto reside el encanto especial del *Timeo* respecto a las cosmogénesis que pincelan la *República* y el *Filebo*— es *deducir* de esta propiedad divina de la independencia otra *opuesta* pero esencialmente vinculada a ella: la *generosidad*. Precisamente porque el demiurgo es autosuficiente, es y debe ser generoso también. Y en el *Timeo* esto significa: debe dar vida en la realidad sensible a todas las Formas que pueblan el mundo eterno. Y es que si no actuara de ese modo, si de forma caprichosa se desentendiera de la construcción del universo para continuar disfrutando eternamente de «su actitud habitual» (*Tim.* 42 e), a saber, la de una maravillosa quietud y soledad, se estaría comportando como un ser celoso y mezquino que, pudiendo regalar la existencia a todas las especies de seres vivos, se la rehusaría, sin embargo, por sentimientos malintencionados. Pero una Razón que es la autosuficiente y perfecta unidad, una Razón que vive dichosa y feliz por toda la eternidad, *no podría*, según las palabras del *Fedro*, «sentir envidia ni malevolencia impropia de hombres libres» (253 b) de nada distinto de sí misma ni hacia nada. De acuerdo con ello, Timeo concluye que el demiurgo «quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo» (29 e), lo cual

³³ καὶ κύκλω δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἓνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνῶριμον δὲ καὶ φίλον ἰκανῶς αὐτὸν αὐτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο (*Tim.* 34b). (Traducción modificada.)

significa que se propuso que el universo resultara la mejor y más bella obra de arte posible. También concluye que el demiurgo debe tenerse por el principio que «está por encima de todo» (29 e–30 a), como lo está, no lo olvidemos, el Bien en la *República*. La excelencia del universo se pone de manifiesto en la ordenación racional de la naturaleza y, más en concreto, en la autosuficiencia y en la plenitud de la naturaleza, propiedades que analizaremos una vez que hayamos pormenorizado los principios que forjan la cosmología platónica, así como su concepción artística de la construcción del universo.³⁴

Ahora concluiremos señalando un matiz de la dialéctica platónica entre autosuficiencia y generosidad que vuelve el tema bastante más complejo que lo dicho hasta ahora. Y es que no se trata sólo de la idea de que la perfección del carácter del demiurgo haga imposible que vea con malos ojos la realidad del universo —ni siquiera tratándose de la actualidad de un universo como el nuestro, en el que nacen seres corpóreos, imperfectos y mortales que en ningún sentido son totalmente buenos o autosuficientes—, sino de la idea también de que la propia naturaleza preñada de vida, por así decirlo, del demiurgo *le impulsa necesariamente a derramarse* —evocando aquí un verbo importante del *Banquete*— en la existencia de un universo que, aun no siendo tan bueno como su padre y en muchos casos incluso malo, *debe* ser un derivado del Bien eterno y tener la posibilidad de *disfrutar del bien de estar vivo*.³⁵ Todo esto pronto —desde la concepción de un dios estéril en Aristóteles y la dialéctica de la emanación de los neoplatónicos en adelante— dio lugar a una serie de problemas especulativos que han sido importantes, persistentes y prolíficos en polémicas a lo largo de la historia de la metafísica europea.³⁶

5.4.2.5. *El demiurgo, personificación poética de la Forma del Bien*

Lo visto nos lleva a pensar que la figura del «padre progenitor» (ὁ γεννήσας πατήρ) (37 c) del universo del *Timeo* no es más que *una personificación poética de la Forma*

³⁴ Remitimos una vez más a la reconstrucción que hace A. O. LOVEJOY, con quien estamos en deuda en todo este tema, de la dialéctica entre autosuficiencia y fecundidad en Platón y en la posterior historia de la metafísica. En especial al segundo capítulo de *La gran cadena del ser*, a partir de la página 54.

³⁵ Recordamos el pasaje en el que aparece el verbo «derramarse»: «Cuando se acerca a un ser bello lo que está preñado, se vuelve generoso, se derrama de alegría, alumbra y procrea; en cambio, cuando se aproxima a un ser feo, su rostro se ensombrece, se contrae entristecido en sí mismo, se aparta, se repliega y no procrea, sino que retiene dolorosamente el fruto de su fecundidad (ὅταν μὲν καλῷ προσπελάσῃ τὸ κούον, ἴλεών τε γίγνεται καὶ εὐφραϊνόμενον διαχεῖται καὶ τίκτει τε καὶ γεννᾷ· ὅταν δὲ αἰσχροῦ, σκυθρωπὸν τε καὶ λυπούμενον συσπειρᾶται καὶ ἀποτρέπεται καὶ ἀνείλλεται καὶ οὐ γεννᾷ, ἀλλὰ ἴσχον τὸ κύημα χαλεπῶς φέρει). De ahí precisamente que sea grande la pasión por lo bello que se da en el ser que está preñado y abultado ya por su fruto, porque lo bello libera al que lo posee de los grandes dolores del parto» (*Symp.* 206 d–e).

³⁶ A. O. LOVEJOY, *op. cit.*, pp. 33–84 y, en concreto, la página 58.

del Bien de la *República* y, más precisamente, de una de sus dimensiones, la eficiente.³⁷ En efecto, se trata en ambos extremos de la idea de una Razón (νοῦς) que ejerce la función generadora del universo, sólo que en la *República* se acentúa sobre todo su carácter de principio o condición de la existencia del mundo de las Ideas y de las realidades sensibles y no se entra, dada la temática predominantemente política del diálogo, a describir a mares su actividad procreadora. En cambio, en el *Timeo* se asume esta tarea descriptiva y se habla de la actividad procreadora del Bien envolviéndola en un ropaje personal y mitológico que ayuda a transmitir una cuestión tan incierta y difícil de explicar. En el libro sexto de la *República* hubiera sido sin duda desatinado llamar demiurgo al Bien, pues lo que Platón busca allí es reunir en una sola Idea cuatro funciones distintas (ética, política, epistemológica y ontológica) y ese término es adecuado para transmitir más bien sólo la idea de la última de esas funciones.

Por eso no nos parece que Guthrie lleve razón al decir que no se debe comparar la actividad del demiurgo con la Forma del Bien que da esencia y existencia a las demás Formas y, por medio de ellas, a los seres sensibles «como si se tratara simplemente de otra forma de expresar el mismo hecho».³⁸ Según el helenista,

las dos exposiciones no tienen nada en común. El libro sexto de la *Rep.* no dice nada de una Inteligencia planificadora y no se ocupa de la creación de un cosmos. No hay indicación alguna, en ese libro o en los demás, de que la Forma del Bien, o cualquier Forma, sea o tenga *noûs*, que es el ser pleno de la Causa creadora del *Timeo*. El centro de interés platónico ha cambiado y su esquema metafísico es ahora el del *Filebo*.³⁹

Es cierto, por supuesto, que en la filosofía de Platón las Ideas y las almas son seres de naturaleza distinta, aunque en el *Fedón* y el *Sofista* el filósofo se propone acercarlas todo lo posible tratando de verosimilizar la idea de que las almas son seres estrechamente afines a las Ideas.⁴⁰ Ahora bien, fundándonos en las consideraciones aducidas

³⁷ Entre quienes han identificado al demiurgo con la Forma del Bien se cuentan R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*, pp. 231–232, U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, *Platon*, Bd. I: *Sein Leben und seine Werke*, p. 478 y A. O. LOVEJOY, *op. cit.*, pp. 60–61.

³⁸ Son palabras de su admirable capítulo sobre el *Timeo* (*Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 275).

³⁹ *Ibid.*

⁴⁰ La afinidad entre el alma y las realidades inteligibles constituye la sustancia del tercer argumento del *Fedón* en favor de la indestructibilidad del alma (78 b–84 b). El pasaje en cuestión del *Sofista*, ya citado en otro lugar, es el siguiente: «EXTR. ¿En verdad nos daremos tan fácilmente por convencidos de que el movimiento y la vida y el alma y el pensamiento no están presentes en el ser que es plenamente, y de que este ser ni vive ni piensa, sino que, augusto y venerable, se mantiene quieto y sin movimiento al carecer de inteligencia? TEET. Entonces, extranjero, admitiríamos una proposición bien terrible» (248 e–249 a). (Traducción modificada.)

más arriba, parece una conjetura razonable sostener que, en el caso particular de los dos miembros superiores de esos dominios del ser, esto es, en el caso del Bien y del demiurgo, Platón los concibiera «como de alguna manera idénticos».⁴¹ En cuanto a la variación del «centro de interés platónico», es difícil ver dónde reside el supuesto cambio, ya que Platón compaginó siempre los temas éticos y políticos con el estudio de la naturaleza.⁴² Además, si son acertados nuestros análisis de la ontología del *Filebo* —que identifica el cuarto principio del ser, esto es, la infatigable causa creativa que organiza el orden del universo, con el $\nu\omicron\upsilon\varsigma$ o la Razón—, hay que concluir que «el esquema metafísico del *Filebo*» es plenamente coherente y no deja sospechar un distanciamiento, y sí una identidad en lo esencial, con la metafísica de la *República*, en la que la Forma del Bien ejerce también, entre otras, una causalidad de tipo generativo y providencial.

Sea como fuere, la identificación del eterno geómetra del *Timeo* con el Bien de la *República* tiene el mérito al menos de que conserva la unidad de la trayectoria platónica —algo que el propio Platón encarece, al apuntar que el *Timeo* es un suplemento de su obra capital—, al tiempo que tiende una línea de discusión entre ambos diálogos. El filósofo desaconsejaría a este respecto, no podemos más que creerlo, una hermenéutica rupturista, que no conduciría muy lejos al convertir su pensamiento en un conjunto de islas desconectadas y aisladas entre sí; eso aparte de que traicionaría la esencia sintetizadora de la actividad dialéctica que quiso enseñar con el ejemplo de sus *Diálogos*.

Señalemos por otra parte, y para cerrar este punto, una consecuencia metodológica que se sigue de esta identificación entre «el mejor de los seres inteligibles y eternos» del *Timeo* y «el mejor de los seres» de la *República*.⁴³ Es una consecuencia que vendrá bien tener presente en varios momentos de la lectura del *Timeo*. Muchos de los detalles que describen las labores del demiurgo no deberemos tomarlos en sentido literal, y lo más prudente será que no exprimamos la imagería platónica. El *Timeo* es un poema al esplendor y a la esencial racionalidad de la naturaleza, no un discurso —decía Platón— «totalmente coherente en todos sus aspectos y exacto» (29 c).

⁴¹ A. O. LOVEJOY, *op. cit.*, p. 61.

⁴² Seguramente lo último se fue intensificando cada vez más por influencia, sugerimos nosotros, del joven Aristóteles sobre Platón.

⁴³ τῶν νοητῶν ἀεί τε ὄντων ... τὸ ἄριστον (*Tim.* 37 a) y τὸ ἄριστον ἐν τοῖς οὐσι (*Resp.* 532 c).

5.5. TRES PRINCIPIOS COSMOLÓGICOS

5.5.1. *Preliminares*

Platón concibe el universo como un producto del arte (ἐκ τέχνης) (33 d), como una construcción artificial que lleva en sí el cuño de lo bello. Como ya se ha avanzado, para su explicación hace entrar en juego tres principios distintos: la figura del artífice antropomórfico, el patrón que proporcionan las Formas eternas y el principio que aporta el material informe del que se sirve el autor de la naturaleza para imprimir las Formas. Estos principios representan los tipos de causalidad que en capítulos anteriores hemos llamado eficiente y final en el primer caso, formal y final en el segundo y material en el tercero.⁴⁴ Estos tipos causales se combinan en una teoría de la construcción del universo que analizaremos en el siguiente apartado con el ánimo de ver qué es lo que se puede sacar en limpio de ella sobre la concepción platónica de lo bueno. En este epígrafe nos dedicaremos a la tarea previa de escudriñar más de cerca cada uno de esos principios por separado.

5.5.2. *La figura del artífice antropomórfico*

5.5.2.1. *Preámbulo*

Comencemos por el artífice del universo. Como decíamos, se trata de la personificación de la Razón o la potencia causativa que alumbra un universo determinado a partir de una materia indeterminada.

5.5.2.2. *Sus nombres*

En el *Timeo* recibe varios títulos honoríficos: «la mejor de las causas» (ὁ ... ἄριστος τῶν αἰτίων) (29 a), «el mejor de los seres inteligibles y eternos» (τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ... τό ἄριστον) (37 a), ambos ya mencionados, y «el óptimo» (τό ἄριστον) (30 a). Platón utiliza todo un abanico de expresiones para referirse a él. Una es la de «padre progenitor» (ὁ γεννήσας πατήρ) (37 c) del universo.⁴⁵ Otra es la de «artesano» (δημιουργ-

⁴⁴ Para una lectura de la concepción platónica de las causas más alejada de la concepción aristotélica, puede verse C. NATALI, «Le cause del *Timeo* e la teoria delle quattro cause», en T. CALVO and L. BRISSON (eds.), *Interpreting the Timaeus–Critias...*, pp. 207–213.

⁴⁵ En esta misma dirección se lo llama también «el hacedor y padre de este universo» (ὁ ... ποιητὴς καὶ πατήρ τοῦδε τοῦ παντός) (*Tim.* 28 c) y «aquel que ha engendrado todo este mundo» (ὁ τότε τὸ πᾶν γεννήσας) (41 a).

γός) del mundo.⁴⁶ Con frecuencia habla de él como «el dios» (ὁ θεός), con lo cual lo distingue y coloca por encima de «los diosecillos», sus hijos, que le echan una mano en algunos momentos embarazosos del *Timeo*.⁴⁷ Este uso está en correspondencia con la expresión «la máxima divinidad» (*Pol.* 272 e) del mito de la Edad de Crono del *Político* —narración que guarda un estrecho parentesco con el relato del *Timeo* en muchos de sus puntos, como tendremos ocasión de comprobar—. La idea de «técnico» se combina con la de «progenitor» en la expresión «artesano y padre» (δημιουργὸς πατήρ) usada en el *Timeo* (41 a) y en el *Político* (273 b). Se recordará que, para referirse a la causa eficiente de la mezcla del límite y lo ilimitado que da origen al mundo natural, en el *Filebo* Platón habla de la causa que «produce todo eso».⁴⁸ Y que «demiurgo» es el término que usa en la *República* para aludir al dios que es «el artífice de los sentidos» (507 c) y «el artífice del cielo» (530 a) que «ha reunido (συνεστάναι), en él y en lo que hay en él, la mayor belleza que es posible reunir (συστήσασθαι) en semejantes obras» (*ibid.*); ese mismo dios que es hacedor (ποιητής) (597 d) de la cama «que existe en la naturaleza» (597 b) y, más en general, de la esencia de todas las Ideas. En la digresión del *Sofista* sobre la creación el dios que construye la naturaleza es, una vez más, un dios artesano (265 c), idea que reaparece en el contexto del mito del *Político* para mentar al dios que organiza y capitanea (durante un cierto período) el orden del mundo (270 a). Relacionado con ello está otro término al que se ha prestado algo menos de atención, pero que es más instructivo si cabe, el participio activo de συνιστάναι, esto es, συνιστάς.⁴⁹ Vehicula la idea de un *organizador de un conjunto de elementos diferentes en una unidad armoniosa*. Como la actividad artesanal que se endereza al bien en el *Gorgias*, la potencia del Bien y lo debido en el *Fedón* y la causa universal en el *Filebo*, el demiurgo del *Timeo* compone (συντιθήναι) (33 d) el universo, ordena en una unidad (κοσμεῖσθαι) (53 b) (διακοσμεῖν) (69 c) la gran síntesis (σύστασις) (48 a) que es el universo o, dice Platón también, «ensambló en todo lo que deviene la buena disposición».⁵⁰ En fin, en el primer capítulo de este trabajo hemos tenido ocasión de descubrir la relevancia que tiene para nuestro tema el modelo que ofrece el trabajo ordenador y configurador de los

⁴⁶ *Tim.* 42 e, 68 e y 69 c. En este último lugar Platón utiliza el verbo δημιουργεῖν, y en *Tim.* 31 a y 47 e, respectivamente, los participios perfectos δεδημοιουργημένος y δεδημοιουργημένα.

⁴⁷ *Tim.* 30 a, 30 b, 30 d, 31 b, 32 b, 34 a, 34 c, 38 c, 39 b, 46 e, 55 c, 56 c, 69 b y 69 c.

⁴⁸ πάντα ταῦτα δημιουργοῦν (*Phil.* 27 b).

⁴⁹ Se utiliza en *Tim.* 29 e, 30 c y 32 c. Y el verbo, en *Tim.* 29 e, 31 b, 32 c y 69 c.

⁵⁰ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσιν τοῖς γιγνομένοις (68 e).

artesanos y sin el cual la cosmología de Platón resultaría difícilmente inteligible. El estudio de este aspecto del *Timeo* lo ratifica.

5.5.2.3. *Huella de Sócrates*

Tras esta concepción «artesanal» de lo divino está Sócrates. Y ello en dos sentidos. En primer lugar, la clase de los artesanos es la única clase a la que Sócrates reconoce un cierto saber (el saber propio de sus respectivas ocupaciones) en su «camino errante» (*Apol.* 22 a) entre políticos, poetas y artesanos para llegar a averiguar el sentido del célebre mandato que se impuso. Y es aquella clase de cuyas labores hablaba con preferencia en sus conversaciones, que eran por ese motivo objeto de burla entre personas que carecen, a juicio de Platón, de capacidad intelectual y anímica para la filosofía.⁵¹ En la vuelta al mundo artesanal en busca de inspiración y de imágenes que puedan resultar útiles para la descripción del tema escrutado en el *Timeo* el académico sigue de cerca el proceder de su maestro, quien supo extraerle el jugo al tema de las maestrías, tal y como Platón lo muestra una y otra vez en sus primeros diálogos. En segundo lugar, es probable que la misma imagen de una divinidad artesana que construye una naturaleza «que tiene traza de una obra de premeditación (πρόνοια)» (*Mem.* I 4, 6) llegara a Platón por la vía directa de Sócrates. Según Jenofonte, para Sócrates la admirable constitución natural de los seres vivos presenta indicios de ser el producto de «aquél que en un principio fabricara hombres» (ὁ ἐξ ἀρχῆς ποιῶν ἀνθρώπους) (*id.*, 5) «en virtud de designio y plan» (ὑπὸ γνώμης) (*id.*, 4), más bien que el resultado de «una especie de azar» (τύχη τινί) (*ibid.*). Este dios hizo de los seres vivos y de sus órganos seres útiles y «destinados a un servicio» (*ibid.*).

⁵¹ «CAL. Hablas de alimentos, de bebidas, de médicos, de tonterías. Yo no digo eso. ... ¿De qué vestidos hablas? ... ¿Qué calzado es ése? Insistes en decir tonterías. ... ¡Siempre diciendo lo mismo, Sócrates! SÓC. No sólo lo mismo, Calicles, sino también sobre las mismas cosas. CAL. Por los dioses, no cesas, en suma, de hablar continuamente de zapateros, de cardadores, de cocineros y de médicos» (*Gorg.* 490 c–491 a). Platón vuelve sobre ello en el elogio de Sócrates del *Banquete*: «Sus discursos son parecidísimos a los silenos que se abren. Si se quiere, en efecto, escuchar los discursos de Sócrates, se sacará al pronto la impresión de que son sumamente ridículos; ¡tales son los nombres y las expresiones con que exteriormente están envueltos, como por una piel de sátiro insolente! Habla de burros de carga, de herreros, de zapateros y de curtidores, y siempre parece decir mediante las mismas expresiones las mismas cosas, de tal manera que todo hombre ignorante e insensato se reiría de sus discursos. Pero, si se los ve cuando están abiertos y se penetra en su interior, se descubrirá, primeramente, que son los únicos discursos que tienen sentido y, después, que son enteramente divinos y contienen en sí mismos un número grandísimo de imágenes de virtud y que se extienden al mayor número de cosas o, mejor dicho, a todo aquello que le atañe examinar al que tenga la intención de hacerse bello y bueno» (221 d–222 a).

5.5.2.4. *El demiurgo es dialéctico*

Terminemos este punto recordando que Platón concibe la figura del demiurgo como una especie de dialéctico perfecto. Esta concepción de la divinidad sirve como ideal con el que subrayar las limitaciones del saber humano: «El dios sabe y es capaz al mismo tiempo de convertir la multiplicidad en una unidad por medio de una mezcla y también de disolver la unidad en multiplicidad, pero ninguno de los hombres es capaz ahora de ninguna de estas cosas ni lo será nunca en el futuro».⁵²

5.5.3. *El patrón de las Formas eternas***5.5.3.1. *Preámbulo***

Continuemos ahora con el modelo ideal que el demiurgo trata de reproducir del modo más fiel posible utilizando cierto material.

5.5.3.2. *Atributos de las Formas*

Al igual que en el *Filebo*, en el *Timeo* las Formas se conciben en los términos que conocemos por las obras del periodo medio. Así, son entendidas como entidades que no pueden ser percibidas por los sentidos; que existen en sí y para sí y siempre de la misma manera, a diferencia de los existentes concretos, que están siempre deviniendo sin ser jamás; como puras y sin mezcla; como no sometidas ni a nacimiento ni a muerte; y sin pluralidad, pues todo ser es, por su esencia, único, es el paradigma, cuyas copias en el mundo sensible no son más que existentes que reciben su mismo nombre, cosas particulares y efímeras pertenecientes a la misma especie. Estas últimas, meros fenómenos sensibles del paradigma, son tan sólo, por su pluralidad y por su ser meramente relativo, prestado y cambiante, el objeto de una opinión nacida de la impresión sensible, mientras que el prototipo universal es objeto de saber en tanto que es siempre y según todos los predicados recién enumerados.⁵³

5.5.3.3. *Las Formas, paradigmas ideales*

En su hacer artesanal el demiurgo está subordinado al ideal de medida debida que representan las Ideas. En efecto, la consideración más notable que cabe extraer del

⁵² *Tim.* 68d. Sabio es únicamente el dios, se lee en *Apol.* 23a y *Phaedr.* 278d.

⁵³ *Tim.* 27d–28a, 51d y 51e–52a. Aunque en este diálogo no se lo mencione, es presumible que las Ideas sean consideradas también como entidades simples.

Timeo en relación con el postulado de la existencia de las esencias eternas es que las Ideas son las causas ejemplares de las que se sirve el artista compositor. Porque lo que importa de las Ideas es lo que se hace con ellas, y lo que se hace es someter la materia a las Ideas necesarias y utilizarlas como paradigmas con los que comparar la mayor o menor justeza de las copias sensibles realizadas. Orientado y ayudado por los ideales y las medidas que encuentra en las Formas, el demiurgo hace lo posible por que las cosas sensibles y el mundo en su conjunto exhiban la mayor semejanza posible con el universo de la perfección ideal. Pero, con todo, las cosas sensibles han de delatar una inevitable diferencia respecto de las Formas inteligibles, dado lo que son, imágenes de éstas, pues si fueran idénticas a su modelo no serían ya copias sino el modelo mismo. Lo que da cuenta de esta falla es el material sobre el que se vuelca la actividad racional.

Hemos señalado anteriormente que la idea de que el mundo es un lienzo que el demiurgo pincela con la mirada fija en el orden lógico de las esencias, del que emana toda la belleza y el bien que hay en «este» mundo «de aquí abajo», se introduce en el diálogo como una premisa directamente establecida a favor de la cual se ofrece una única consideración de tono ético y estético. La recordamos: siendo «este» mundo el más hermoso de los seres generados y su compositor la mejor de las causas, hay que suponer que éste enderezó sus ojos hacia el mundo de las Ideas a la hora de conferir su forma y cualidad al mundo del devenir. El suponer de otra forma que se orientó hacia algún modelo generado implicaría negarle al mundo natural su grandiosidad y confesar de su compositor «lo que ni siquiera está permitido pronunciar a nadie» (*Tim.* 29 a). Y es que para Platón un ser absolutamente racional, como lo es el dios en el que quiere confiar, lejos de abandonarse a alguna excentricidad que le llevara a preferir otro modelo distinto del original eterno, tiene como regla de su deseo el principio de lo mejor.⁵⁴

5.5.3.4. *¿Qué comprende el ser vivo inteligible?*

5.5.3.4.1. *Preámbulo*

Un tema muy discutido entre los especialistas es el de si el ser vivo (ζῷον) (30 c) inteligible que sirve de modelo comprende el sistema completo de las Ideas eternas de todo

⁵⁴ *Tim.* 28 c–29 a y 28 a–b.

aquello que contiene el mundo sensible o bien sólo el conjunto de las criaturas vivas inteligibles. Atenderemos a ambas posibilidades.⁵⁵

5.5.3.4.2. *¿Abarca las Formas de todo lo que contiene el mundo sensible?*

A favor de la interpretación más amplia del modelo se pueden aducir los siguientes textos. Para empezar, es razonable decantarse por esta interpretación porque el *Timeo* habla de la construcción del universo como un todo. En este sentido se puede leer, desde luego, la frase de *Tim.* 29 e, según la cual el demiurgo «quería que todo llegara a ser lo más semejante posible a él mismo», donde «todo» podría significar perfectamente el conjunto de las contrapartidas sensibles de todas y cada una de las Formas.⁵⁶ Además, en *Tim.* 30 d se dice del modelo que es «el más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles».⁵⁷ Por último, hay otro pasaje que habla a favor de esta posibilidad, aquel en el que, tratando de aclarar la misteriosa naturaleza del receptáculo del devenir, Timeo afirma que «corresponde que lo que va a recibir a menudo y bien en toda su extensión imitaciones de los seres eternos carezca por naturaleza de toda forma».⁵⁸

5.5.3.4.3. *¿Abarca las Formas de las especies animales?*

Sin embargo, el contenido del ser vivo inteligible se podría también circunscribir al conjunto de los tipos ideales de las especies animales, ya que en el *Timeo* Platón parece hablar sobre todo de éstas. Las siguientes palabras podrían apuntar a esta concepción más restringida del modelo ideal:

[Al mundo sensible] no lo degrademos asemejándolo a uno de los que por naturaleza son parciales en cuanto a la forma —pues nunca nada semejante a algo imperfecto llegaría a ser bello—, sino que supongamos que es el que más se asemeja a aquel del cual los otros seres vivientes, tanto individuos como clases, forman parte. Pues un tal modelo comprende en sí a todos los seres vivientes inteligibles, así como este mundo a nosotros y a los demás animales visibles. Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, lo hizo un ser viviente visible y único con todos los seres vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí.⁵⁹

⁵⁵ Para ello nos apoyaremos en el planteamiento del tema que hace W. K. C. GUTHRIE (*Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, pp. 272–274).

⁵⁶ He aquí la frase en griego: πάντα ὅτι μάλιστα ἐβουλήθη γενέσθαι παραπλήσια ἑαυτῷ (29 e).

⁵⁷ τῷ ... τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ (30 d).

⁵⁸ τῷ τὰ τῶν πάντων ἀεὶ τε ὄντων κατὰ πᾶν ἑαυτοῦ πολλάκις ἀφομοιώματα καλῶς μέλλοντι δέχεσθαι πάντων ἐκτὸς αὐτῷ προσήκει πεφυκέναι τῶν εἰδῶν (51 a).

⁵⁹ τῶν μὲν οὖν ἐν μέρος εἶδει πεφυκῶτων μηδενὶ καταξιώσωμεν —ἀτελεῖ γὰρ εἰκότος οὐδέν ποτ' ἂν γένοιτο καλόν— οὗ δ' ἔστιν ἄλλα ζῶα καθ' ἑν καὶ κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὼν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς

Esta segunda perspectiva es la preferida por H. F. Cherniss.⁶⁰ También por F. M. Cornford, que sostiene que el ser vivo ideal «es una Forma genérica que contiene en sí las Formas de todas las especies subordinadas, cuyos miembros habitan el mundo visible».⁶¹

Esta lectura más restringida se podría apoyar también en un pasaje posterior, en el que se afirma que el demiurgo, en su deseo de hacer el mundo sensible lo más semejante posible al original perfecto y eterno,

pensó, pues, que este mundo debía tener en sí especies de una cualidad tal y en tanta cantidad como la inteligencia ve que hay en el ser viviente ideal. Hay cuatro ciertamente: una es el género celeste de los dioses; otra, el alado y que surca el aire; la tercera es el género acuático; y la cuarta corresponde al que marcha sobre los pies y vive sobre la tierra.⁶²

Sea una u otra la lectura más acertada, Platón rechaza la doctrina de la infinitud de mundos —una tesis de Demócrito y de los epicúreos (entre otros)— y sostiene que hay una sola creación,

pues lo que incluye a todos los seres vivos inteligibles existentes nunca podría formar un par con otro, porque sería necesario otro ser vivo adicional que los comprendiera a los dos, del que serían partes, y entonces sería más correcto afirmar que este mundo no se asemeja ya a aquéllos, sino a aquel que los abarca. Por ello, para que en la singularidad fuera semejante al ser vivo perfecto, su hacedor no hizo ni dos ni infinitos mundos, sino que este mundo, generado como un universo único, existe y existirá solo.⁶³

ὄσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὀρατά. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσαὶ βουλευθεὶς ζῶον ἐν ὀρατόν, πάνθ' ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε (30c–31a). Quizás A. E. TAYLOR lleve razón al sugerir que καθ' ἐν καὶ κατὰ γένη μόρια no significa que en el mundo inteligible existan Formas de los individuos (como sostuvieron neoplatónicos como Amelio y Teodoro de Asine). Más bien habría que entender que καθ' ἐν se refiere a las *infimae species*, tales como caballo u hombre, y κατὰ γένη, a grupos más amplios, como los mamíferos, los cuadrúpedos y familias similares (como pensó Ático) (*A commentary on Plato's Timaeus*, p. 82).

⁶⁰ H. F. CHERNISS, *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy* (New York: Russell & Russell, 1962), pp. 575–578.

⁶¹ F. M. CORNFORD, *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary* (London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1937), p. 40.

⁶² ἥπερ οὖν νοῦς ἐνούσας ἰδέας τῷ ὃ ἔστιν ζῶον, οἷα τε ἔνεισι καὶ ὄσαι, καθορᾶ, τοιαύτας καὶ τοσαύτας διενοήθη δεῖν καὶ τόδε σχεῖν. εἰσὶν δὴ τέτταρες, μία μὲν οὐράνιον θεῶν γένος, ἄλλη δὲ πτηνὸν καὶ ἀεροπόρον, τρίτη δὲ ἐνυδρὸν εἶδος, πεζὸν δὲ καὶ χερσαῖον τέταρτον (39e–40a).

⁶³ τὸ γὰρ περιέχον πάντα ὀπόσα νοητὰ ζῶα μεθ' ἑτέρου δευτέρου οὐκ ἂν ποτ' εἴη· πάλιν γὰρ ἂν ἕτερον εἶναι τὸ περὶ ἐκείνῳ δέοι ζῶον, οὗ μέρος ἂν εἴτην ἐκείνῳ, καὶ οὐκ ἂν ἔτι ἐκείνῳ ἀλλ' ἐκείνῳ τῷ περιέχοντι τόδ' ἂν ἀφωμοιωμένον λέγοιτο ὀρθότερον. ἵνα οὖν τόδε κατὰ τὴν μόνωσιν ὁμοιον ἦ τῷ παντελεῖ ζῶῳ, διὰ ταῦτα οὔτε δύο οὔτ' ἀπείρους ἐποίησεν ὁ ποιῶν κόσμους, ἀλλ' εἷς ὅδε μονογενῆς οὐρανὸς γεγωνὸς ἔστιν καὶ ἔτ' ἔσται (31a–b). En *Tim.* 55 c–d Platón reitera que el mundo «es por naturaleza un dios único» y que la cosmografía de los mundos infinitos «es una doctrina de alguien que no sabe lo que debe».

5.5.4. *El material informe e irracional*

5.5.4.1. *Introducción*

Con el tercer elemento de la metafísica platónica, la materia del universo, el diálogo llega a los confines del pensamiento cosmológico, allí donde la reflexión se vuelve más oscura y difícil. A cierta altura del diálogo Platón entiende que es preciso empezar la tarea del *Timeo* de nuevo (48 e–49 a). Aunque los principios puestos en movimiento hasta el momento, esto es, el modelo inteligible eterno y la imagen visible del acontecer, resultaban suficientes para la explicación propuesta hasta ahora (en la cual los cuatro elementos se tomaban como principios), aquellos dos principios se deben complementar con un tercero, a saber, «la necesidad» (ἀνάγκη) (47 e) o «la causa errante» (πλανωμένη αἰτία) (48 a), que, al igual que el mundo de las Ideas, existe desde «antes de que naciera el mundo».⁶⁴ El filósofo va a sostener la tesis de que nuestro mundo es un mundo mixto que se funda en la colaboración de la Razón y la necesidad:

Ciertamente, el nacimiento de este universo se produjo como mezcla a partir de la necesidad y la Razón. Ahora bien, la Razón prevaleció sobre la necesidad persuadiéndola de modo que la mayoría de las cosas que se generan se dirigieran a lo mejor. De este modo y de acuerdo con lo dicho, fue compuesto al principio este universo gracias al hecho de que la necesidad fue derrotada por la sabia persuasión. Si uno, pues, ha de declarar cómo se engendró verdaderamente según estos principios, tiene que incluir también la especie de la causa errante —de qué modo le es propio causar el movimiento—.⁶⁵

He aquí, pues, que se hace imprescindible adoptar un nuevo punto de partida que sea adecuado a esta perspectiva más amplia y completa.

5.5.4.2. *Captación de la materia por medio de analogías sensoriales*

Tras haber advertido de que se emprende una investigación *novedosa* del origen de los cuatro elementos y de su condición precósmica, Platón advierte de que se trata de una «exposición rara y desacostumbrada» (48 d) que conducirá, una vez más, sólo a «la doc-

⁶⁴ πρὶν οὐρανὸν γενέσθαι (52d). Se recordará que en el *Filebo* lo ilimitado y el límite tampoco derivan de la causa universal. Está claro que no cabe hablar de una creación a partir de la nada, noción ésta que es más bien «extraña a la filosofía griega» (E. BERTI, «L' oggetto dell' eikōs mūthos nel *Timeo* di Platone», en T. CALVO and L. BRISSON (eds.), *Interpreting the Timaeus–Critias...*, p. 123).

⁶⁵ μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτα τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν. εἴ τις οὖν ἢ γέγονεν κατὰ ταῦτα ὄντως ἐρεῖ, μεικτέον καὶ τὸ τῆς πλανωμένης εἶδος αἰτίας, ἣ φέρειν πέφυκεν (47 e–48 a). (Traducción modificada.)

trina probable» (*ibid.*). El «tercer género eterno» (52 a), dice también, es algo «captable sin los sentidos por una especie de razonamiento bastardo, creíble con dificultad». ⁶⁶ Es algo que lleva al desconcierto y la paradoja. Por eso veremos a Platón haciendo algo tan característico de su filosofía como es echar mano de todos los símiles posibles para arrojar algo de luz, en este caso, sobre la «difícil y oscura» (49 a) naturaleza ontológica de la materia del mundo.

5.5.4.3. *Potencia y naturaleza de la materia*

5.5.4.3.1. *Amorfia del vientre de la naturaleza*

La materia tiene por encima de todo la siguiente potencia y naturaleza (δύναμις καὶ φύσις) (*ibid.*): «la de ser un receptáculo de toda la generación, algo así como si fuera su nodriza». ⁶⁷ Este recipiente se concibe como el espacio «que proporciona una sede a todo lo que posee un origen» (ἔδραν ... παρέχον ὅσα ἔχει γένεσιν πᾶσιν) (52 b) y como una especie de sustancia plástica parecida a la cera en la que las copias de las Formas o moldes eternos de las cosas se corporeizan. ⁶⁸ Platón expone al respecto una primera característica esencial de la materia: la de ser una sustancia capaz de recibir en su seno las impresiones de todas las Formas inteligibles sin asemejarse, sin embargo, a ninguna de ellas. Su explicación de este primer rasgo de la «materia sin propiedades», como la describe Popper, es la siguiente:

Debemos designarla siempre con el mismo término, pues no cambia para nada sus propiedades. En efecto, siempre lo recibe todo sin adoptar en lo más mínimo ninguna forma semejante a nada de lo que entra en ella, dado que por naturaleza subyace a todo como una masa que, por ser cambiada y conformada por lo que entra, parece diversa en diversas ocasiones. Tanto las cosas que entran como las que salen son imitaciones de los seres que son siempre, impresas a partir de ellos de una manera difícil de concebir y sorprendente. ⁶⁹

⁶⁶ αὐτὸ δὲ μετ' ἀναισθησίας ἄπτὸν λογισμῶ τινι νόθῳ, μόγις πιστόν (52 b).

⁶⁷ πάσης εἶναι γενέσεως ὑποδοχὴν αὐτὴν οἷον τιθήνην (49 a).

⁶⁸ Espacio (χώρα) (52 a y 52 d), sustancia plástica (ἐκμαγεῖον) (50 c) y copias (μιμήματα) (*ibid.*) (ἀφομοιώματα) (51 a). En *Theaet.* 191 c y 196 a Platón utiliza ἐκμαγεῖον en referencia al alma, donde se puede verter como «tablilla de cera». También lo usa en *Theaet.* 194 d y 194 e con el sentido no ya de sustancia plástica, sino de la impresión o molde que se graba en ella. Con este último matiz se usa de nuevo en *Leg.* 800 b y 801 d. Aristóteles emplea el término, en alusión a la Diada platónica, en *Met.* A 6, 988 a 1. Conviene tener en cuenta que en la *Física* el Estagirita afirma que para «Platón la materia (ὕλην) y el espacio (χώραν) son lo mismo, pues lo participable (τὸ ... μεταληπτικόν) y el espacio son una y la misma cosa» (Δ 2, 209 b 11–13).

⁶⁹ ταῦτὸν αὐτὴν αἰεὶ προσρητέον· ἐκ γὰρ τῆς ἑαυτῆς τὸ παράπαν οὐκ ἐξίσταται δυνάμει —δέχεται τε γὰρ αἰεὶ τὰ πάντα, καὶ μορφήν οὐδεμίαν ποτὲ οὐδενὶ τῶν εἰσιόντων ὁμοίαν εἴληφεν οὐδαμῆ οὐδαμῶς· ἐκμαγεῖον γὰρ φύσει παντὶ κεῖται, κινούμενον τε καὶ διασηματιζόμενον ὑπὸ τῶν εἰσιόντων, φαίνεται δὲ δι' ἐκεῖνα ἄλλοτε ἄλλοιον— τὰ δὲ εἰσιόντα καὶ ἐξίοντα τῶν ὄντων αἰεὶ μιμήματα, τυπωθέντα ἀπ' αὐτῶν τρόπον τινὰ δύσφραστον καὶ θαυμαστόν (*Tim.* 50 b–c). Las palabras de K. R. POPPER pertenecen a

Para tratar de descifrar «la naturaleza que recibe todos los cuerpos» (τὰ πάντα δεχομένη σώματα φύσις) (50 b), Platón recurre a otra metáfora que ahonda en el ámbito de la reproducción natural. En ella resuena la idea pitagórica que asocia lo indefinido con lo femenino y el principio limitador y ordenador con el semen.⁷⁰ El cuenco en el que se originan todas las cosas es como la madre del devenir, las Formas son como el padre y el cosmos que surge entre ellos es como el hijo. La matriz, femeninamente receptiva, en la que moran las copias de las Ideas es «aquello en lo que deviene [*sc.* lo que deviene]» (τὸ ... ἐν ᾧ γίγνεται [*sc.* τὸ γιγνόμενον]) (50 d), mientras que las Formas o semillas del ser, masculinamente engendradoras, son «aquello a partir de cuya imitación nace lo que deviene».⁷¹ La categoría de imitación viene a determinar la noción de «participación en la esencia» (μετασχὸν τῆς ... οὐσίας) (*Phaed.* 101 c) que se propone en el *Fedón* como explicación de la génesis de las cosas. Los existentes serían copias de las Formas o medidas eternas impresas por la Razón en la materia, que sería un substrato neutro capaz de recibirlas a todas ellas.

Platón insiste en dejar sentado en tres ocasiones más el carácter informe del ancho vientre de la naturaleza —carácter que corre paralelo con la falta de cualidades definidas de lo ilimitado en el *Filebo*—. Dice así:

Cuando un relieve ha de ser de una gran variedad, el material en el que se va a realizar el grabado estaría bien preparado sólo si careciera de todas aquellas formas que ha de recibir de algún lugar. Si fuera semejante a algo de lo que entra en él, al recibir lo contrario o lo que no está en absoluto relacionado con eso lo imitaría mal, porque manifestaría además su propio aspecto. Por tanto, es necesario que se encuentre exento de todas las formas lo que ha de tomar todas las especies en sí mismo.⁷²

En esta misma línea va la idea de que la materia debe ser como una especie de aceite, similar al que se utiliza como base con la que elaborar ungüentos, que se procura que resulte lo más inodoro posible (*Tim.* 50 e); así como la imagen de la masa blanda que

La sociedad abierta y sus enemigos (trad. de E. Loedel. Barcelona–Buenos Aires–México: Paidós, 1957), p. 454, n. 15.

⁷⁰ Es un hecho señalado a menudo. Por ejemplo, por W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 279. En *Met.* A 6, 988 a 5–7 Aristóteles utiliza la metáfora sexual del macho y la hembra referida a dos de los principios de la metafísica platónica.

⁷¹ τὸ ... ὅθεν ἀφομοιούμενον φύεται τὸ γιγνόμενον (*Tim.* 50 d).

⁷² ἐκτυπώματος ἔσεσθαι μέλλοντος ἰδεῖν ποικίλου πάσας ποικιλίας, τοῦτ' αὐτὸ ἐν ᾧ ἐκτυπούμενον ἐνίσταται γένοιτ' ἂν παρεσκευασμένον εἶ, πλὴν ἄμορφον ὄν ἐκείνων ἀπασῶν τῶν ἰδεῶν ὅσας μέλλοι δέχεσθαι ποθεν. ὅμοιον γὰρ ὄν τῶν ἐπεισιόντων τινὶ τὰ τῆς ἐναντίας τά τε τῆς τὸ παράπαν ἄλλης φύσεως ὅπότε' ἔλθοι δεχόμενον κακῶς ἂν ἀφομοιοῖ, τὴν αὐτοῦ παρεμφαῖνον ὄψιν. διὸ καὶ πάντων ἐκτὸς εἰδῶν εἶναι χρεῶν τὸ τὰ πάντα ἐκδεχόμενον ἐν αὐτῷ γένῃ (50 d–e).

se prepara chafándola y dejándola completamente lisa para poder recibir toda clase de figuras (50 e–51 a). Pues bien, «corresponde igualmente que lo que va a recibir a menudo y bien en toda su extensión imitaciones de los seres eternos carezca por naturaleza de toda forma» (51 a).

De lo dicho hasta ahora se obtiene una primera conclusión general:

Decimos que la madre y receptáculo de lo que se genera y que es visible y perceptible por todo tipo de sensaciones no es ni la tierra, ni el aire, ni el fuego, ni el agua, ni cuanto nace de éstos ni aquello de lo que éstos nacen. Si decimos, por el contrario, que es una cierta especie invisible, amorfa, que lo admite todo y que participa de la manera más paradójica y difícil de comprender de lo inteligible, no nos equivocaremos.⁷³

5.5.4.3.2. Irracionalidad del movimiento de la materia

Una segunda característica del espacio tiene que ver con el tipo de movimiento que padece y que produce. El receptáculo del devenir se ve afectado por un movimiento asimétrico o irregular causado por las potencias o cualidades de los elementos, elementos que el receptáculo mismo agita a su vez con su propio movimiento irracional. Este último consiste en una especie de balanceo, al modo como se zarandea un cedazo para garbillar el trigo, originado por la necesidad (ἀνάγκη). La naturaleza de la necesidad inanimada y el movimiento irracional que causa el receptáculo coinciden con «la potencia de lo irracional, de lo ciego y del mero azar» tratada en el *Filebo*.⁷⁴

Decía Platón más arriba que la naturaleza de los cuatro elementos y sus propiedades (πάθη) (48 b) «antes del origen del universo» (*ibid.*) habían de considerarse «tomando un punto de partida anterior al usual» (48 d); que nadie antes había revelado su origen y que sin saber lo que son se los llama «principios» (ἀρχάς) (48 b) y se los pone como «letras del universo» (στοιχεῖα τοῦ παντός) (*ibid.*), «aunque quienquiera que tenga un poco de inteligencia debería utilizar dicha similitud sólo de manera aproximada y no como si se tratara de sílabas» (48 b–c).

Pues bien, las dificultades —comienza por notar— que plantea la diferenciación entre sí de los fluctuantes elementos de las cosas hacen que no sea fácil hablar con

⁷³ τὴν τοῦ γεγονότος ὄρατοῦ καὶ πάντως αἰσθητοῦ μητέρα καὶ ὑποδοχὴν μήτε γῆν μήτε ἀέρα μήτε πῦρ μήτε ὕδωρ λέγωμεν, μήτε ὅσα ἐκ τούτων μήτε ἐξ ὧν ταῦτα γέγονεν· ἀλλ' ἀνόρατον εἶδος τι καὶ ἄμορφον, πανδεχές, μεταλαμβάνον δὲ ἀπορώτατά πη τοῦ νοητοῦ καὶ δυσσαλωτότατον αὐτὸ λέγοντες οὐ ψευσόμεθα (51 a–b).

⁷⁴ τὴν τοῦ ἀλόγου καὶ εἰκῆ δύναμιν καὶ τὸ ὅπῃ ἔτυχεν (*Phil.* 28 d).

propiedad del espacio.⁷⁵ Los contrarios no se dejan nombrar, ya que «ninguno de éstos se manifiesta nunca de la misma manera» (49 c–d), al estar continuamente dándose «nacimiento en ciclo unos a otros» (49 c) por un proceso de condensación y reunión y de rarefacción y disolución (49 b–c). De ahí que no se pueda afirmar sin reservas que cualquiera de ellos es «este y no otro» (49 d), sino que haya más bien que designarlos con mayor prudencia como «lo que posee tal cualidad» (τὸ τοιοῦτον) (*ibid.*) o «lo que tiene tal característica» (τὸ τοιοῦτον) (*ibid.*). «Sólo aquello en lo que continuamente aparece cada uno de ellos al nacer y en lo que nuevamente desaparece debe ser nombrado por medio de “esto” y “eso”». ⁷⁶ Con objeto de clarificar algo más el tema, Platón se sirve del símil del oro que se manipula constantemente para modelar diferentes figuras y aplica su lógica también a la neutralidad del substrato material del cosmos. Si un orfebre mutara esas figuras unas en otras sin cesar, lo más sensato a la hora de definir las sería decir de ellas que son oro, no esta o la otra figura —pues varían en el momento mismo que se profieren las palabras—, «y contentarse si eventualmente aceptan con alguna certeza la designación de “lo que tiene tal característica”» (50 b). Para recibir un nombre de forma adecuada, los elementos (como cualquier otra realidad particular) han de ser considerados como copias de realidades estables que les aseguren un mínimo de permanencia. Desde este punto de vista, los elementos pueden ser nombrados en tanto que se parecen a las Formas (ὁμώνυμον ὁμοίων) (52 a), a pesar de que estén siempre cambiando, surgiendo y desapareciendo nuevamente.

Sigamos. Estas copias de las Ideas (τῶν ὄντων ... μιμήματα) (50 c) de los elementos entran en el receptáculo y hacen que «la parte de él que se está quemando se manifieste siempre como fuego; la mojada, como agua; y como tierra y aire en tanto admite imitaciones (μιμήματα) de éstos» (51 b). Estas copias que acoge la madre del movimiento y la heterogeneidad se mueven de forma caótica y con movimientos de toda índole. Platón describe la idea con la ayuda de la imagen del garbillo con el que se criba el trigo:

Mientras la nodriza del devenir se humedece y quema y admite las formas de la tierra y el aire y sufre todas las otras afecciones relacionadas con éstas, adquiere formas múltiples y, como está llena de fuerzas disímiles que no mantienen un equilibrio entre sí, se encuentra toda ella en desequilibrio: se cimbrera de manera desigual en todas partes, es agitada por aquéllas y, en su movimiento, las agita a su vez. Los diferentes objetos,

⁷⁵ Se trata de un tema al que el filósofo dedica bastante espacio (*Tim.* 49 a–50 b).

⁷⁶ ἐν ᾧ δὲ ἐγγιγνόμενα αἰεὶ ἕκαστα αὐτῶν φαντάζεται καὶ πάλιν ἐκεῖθεν ἀπόλλυται, μόνον ἐκεῖνο αὐτὸ προσαγορεύειν τῷ τε «τοῦτο» καὶ τῷ «τόδε» προσχρωμένους ὀνόματι (49 e–50 a).

al moverse, se desplazan hacia diversos lugares y se separan distinguiéndose, como lo que es agitado y cernido por los cedazos de mimbre y los instrumentos utilizados en la limpieza del trigo, donde los cuerpos densos y pesados se sedimentan en un lugar y los raros y livianos en otro. Entonces los más disímiles de los cuatro elementos, que son agitados así por la que los admitió —la cual se mueve ella misma como instrumento de agitación—, se apartan más entre sí y los más semejantes se concentran en un mismo punto, por lo cual, incluso antes de que el universo fuera ordenado a partir de ellos, los distintos elementos ocupaban diferentes regiones.⁷⁷

Esta materia preexistente al mundo y envuelta en un desorden fortuito es lo que el demiurgo toma en sus manos y trata de ordenar del mejor modo posible.

5.6. TEORÍA DE LA CONSTRUCCIÓN DEL UNIVERSO

5.6.1. *Preámbulo*

Hemos tenido ocasión de mostrar que uno de los aspectos del significado del Bien en el *Timeo* tiene que ver con *la idea de productividad*, en el sentido de que la bondad de la Razón consiste en conferir realidad a un mundo animado poblado por todas las especies naturales. Cuando tratemos de la construcción del cuerpo del universo, veremos con algo más de detenimiento que la idea de *la autosuficiencia física del universo* forma parte también de la concepción platónica del Bien. Por último, tal y como se usa en el *Timeo* la noción de bondad o racionalidad incluye *las ideas de plenitud del universo y de finalidad y de utilidad de los seres*.

Pero el examen de estas otras ideas lo reservamos para apartados posteriores. En este apartado tendremos oportunidad de constatar que la descripción que hace el filósofo de la acción de la Razón, gracias a la cual se instauro un orden en lo que previamente era un medio «irracional y sin medida» (ἀλόγως καὶ ἀμέτρως) (53 a) —rasgos predicados de la materia primigenia—, evidencia con claridad cuál es su parecer y su sentir a pro-

⁷⁷ τὴν δὲ δὴ γενέσεως τιθήνην ὑγραινόμενην καὶ πυρουμένην καὶ τὰς γῆς τε καὶ ἀέρος μορφὰς δεχομένην, καὶ ὅσα ἄλλα τούτοις πάθη συνέπεται πάσχουσαν, παντοδαπὴν μὲν ἰδεῖν φαίνεσθαι, διὰ δὲ τὸ μήθ' ὁμοίων δυνάμεων μήτε ἰσορροπῶν ἐπιμίπλασθαι κατ' οὐδὲν αὐτῆς ἰσορροπεῖν, ἀλλ' ἀνωμάλως πάντη ταλαντούμενην σειεσθαι μὲν ὑπ' ἐκείνων αὐτῆν, κινουμένην δ' αὖ πάλιν ἐκεῖνα σειεῖν· τὰ δὲ κινούμενα ἄλλα ἄλλοσε ἀεὶ φέρεσθαι διακρινόμενα, ὥσπερ τὰ ὑπὸ τῶν πλοκάνων τε καὶ ὀργάνων τῶν περὶ τὴν τοῦ σίτου κάθαρσιν σειόμενα καὶ ἀνικνύμενα τὰ μὲν πυκνὰ καὶ βαρέα ἄλλη, τὰ δὲ μανὰ καὶ κοῦφα εἰς ἐτέραν ἵζει φερόμενα ἔδραν· τότε οὕτω τὰ τέτταρα γένη σειόμενα ὑπὸ τῆς δεξαμενῆς, κινουμένης αὐτῆς οἷον ὀργάνου σεισμὸν παρέχοντος, τὰ μὲν ἀνομοιότατα πλεῖστον αὐτὰ ἀφ' αὐτῶν ὀρίζειν, τὰ δὲ ὁμοιότατα μάλιστα εἰς ταῦτόν συνωθεῖν, διὸ δὴ καὶ χώραν ταῦτα ἄλλα ἄλλην ἴσχειν, πρὶν καὶ τὸ πᾶν ἐξ αὐτῶν διακοσμηθὲν γενέσθαι (52 d–53 a). Platón vuelve sobre la explicación del movimiento de los cuerpos primarios en *Tim.* 57 d–61 c.

pósito del significado de la noción de Bien. Lo bueno consiste en reconducir el desorden al orden (se trate del conjunto de elementos dispares del que se trate en cada contexto particular y sean cuales sean las acciones concretas por medio de las cuales se logre el orden en cada caso). Como sabemos, se trata del axioma con mayor campo de acción en el pensamiento platónico. Si en otros lugares del *corpus* este principio se enfoca bajo el punto de vista ético y político, en el *Timeo* se cultiva, dada la temática de la obra, sobre todo en el campo general de la φύσις.

5.6.2. *Del caos al cosmos: el poder de la sabia persuasión*

Decíamos que la concepción general del origen del universo que encontramos en el *Timeo* representa la emergencia del cosmos en medio del caos primitivo como el resultado de un proceso de ordenación racional. La acción unificadora de la Razón posibilita, al moldear por medio de Formas y números (διεσχηματίσατο εἶδεσί τε καὶ ἀριθμοῖς) (53 b) la confusión caótica de la materia, que la materia sea «persuadida» y nazca un cosmos, es decir, un espacio físico ordenado y lleno de vida.⁷⁸ Las siguientes palabras, que describen la acción ordenadora fundamental de la Razón, son demostrativas de la ecuación que hace el filósofo griego entre orden y bondad de un lado y desorden y maldad de otro:

Como el dios quería que todas las cosas fueran buenas y no hubiera en lo posible nada malo, tomó todo cuanto es visible, que se movía sin reposo de manera caótica y desordenada, y lo condujo del desorden al orden, porque pensó que éste es en todo sentido mejor que aquél. Y es que al óptimo sólo le estaba y le está permitido hacer lo más bello.⁷⁹

Platón imagina que esta ordenación se produce gracias a que la Razón se sobrepone a la necesidad proclamada por Demócrito por medio de una sabia persuasión (ὕπὸ πειθοῦς ἔμφορονος) (48 a), que es la actividad natural y propia de la facultad racional. En efecto,

⁷⁸ Podría decirse también que «todo está lleno de dioses». La frase de Tales se utiliza en *Leg.* 899 b en conexión con la idea de un mundo nacido de «almas buenas en cuanto a toda excelencia» (*ibid.*) que ponen orden en todo él. La frase la recoge también Aristóteles en *de anima* A 5, 411 a 8. Por otro lado, recordemos que la mera percepción de la palabra κόσμος tenía para el griego connotaciones ideológicas y emotivas positivas sobre cuya base trabaja Platón. «Ningún griego podría», por decirlo con palabras de W. K. C. GUTHRIE, «haber descrito el mundo mediante esta palabra sin tener en su mente en cierto sentido la conciencia de que ejemplificaba la combinación de orden, idoneidad y belleza» (*Historia de la filosofía griega*, vol. I: *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*, p. 203, n. 111).

⁷⁹ βουλευθεὶς γὰρ ὁ θεὸς ἀγαθὰ μὲν πάντα, φλαῦρον δὲ μηδὲν εἶναι κατὰ δύναμιν, οὕτω δὴ πᾶν ὅσον ἦν ὁρατὸν παραλαβὼν οὐχ ἡσυχίαν ἄγον ἀλλὰ κινούμενον πλημμελῶς καὶ ἀτάκτως, εἰς τάξιν αὐτὸ ἡγαγεν ἐκ τῆς ἀταξίας, ἡγησάμενος ἐκεῖνο τούτου πάντως ἄμεινον. θέμις δ' οὕτ' ἦν οὕτ' ἔστιν τῷ ἀρίστῳ δρᾶν ἄλλο πλὴν τὸ κάλλιστον (*Tim.* 30 a).

uno de los atributos del «raciocinio en su belleza blando y no violento» (*Leg.* 645 a) consiste en hacer uso de un lenguaje inteligente para persuadir de algo con ciertos fines. Y otro de sus atributos es el de su capacidad para alcanzar una visión de conjunto de lo que es mejor para todos los elementos implicados en una relación; o, dicho con las propias palabras del *Timeo*, es saber y llevar a la práctica «lo que conviene a todas las partes, tanto desde la perspectiva común como desde la particular» (71 a). De acuerdo con esta concepción de la razón, Platón sostiene (en un texto que ya hemos citado) que,

ciertamente, el nacimiento de este universo se produjo como mezcla a partir de la necesidad y la Razón. Ahora bien, la Razón prevaleció sobre la necesidad persuadiéndola de modo que la mayoría de las cosas que se generan se dirigieran a lo mejor. De este modo y de acuerdo con lo dicho, fue compuesto al principio este universo gracias al hecho de que la necesidad fue derrotada por la sabia persuasión.⁸⁰

En cuanto se refiere a la cláusula «la mayoría de las cosas», cabe señalar que el ordenador no tiene éxito siempre, como tampoco lo tiene la φύσις según Aristóteles. Según este último, tiene éxito εις τὸ πολὺ; según Platón, κατὰ δύναμιν, idea que ha de conectarse con el τὰ πλεῖστα del texto. Esta falta de éxito de la Razón tiene que ver, naturalmente, con la existencia del mal en el mundo.

5.6.3. *Construcción del cuerpo del universo*

5.6.3.1. *Preámbulo*

La serie de acciones artesanales que realiza el demiurgo dan un contenido más concreto a la idea general de que lo bueno consiste en la implantación de un cierto orden. Pongamos mientes, pues, en los detalles de la construcción del cuerpo del mundo y en los principales métodos del arte del dios platónico.⁸¹ Las páginas en las que ahora nos aventuramos muestran bien que este dios sería como un Galileo que pulsa todas las cuerdas del arte maravillosamente bien (compone música, esculpe, pinta). Además, ellas delatan a todas luces que en el *Timeo* la concepción de lo bueno es, en línea con lo que hemos aprendido en la *República* y en el *Filebo*, una concepción altamente matemática y esté-

⁸⁰ μεμειγμένη γὰρ οὖν ἡ τοῦδε τοῦ κόσμου γένεσις ἐξ ἀνάγκης τε καὶ νοῦ συστάσεως ἐγεννήθη· νοῦ δὲ ἀνάγκης ἄρχοντος τῷ πείθειν αὐτὴν τῶν γιγνομένων τὰ πλεῖστα ἐπὶ τὸ βέλτιστον ἄγειν, ταύτη κατὰ ταῦτά τε δι' ἀνάγκης ἡττωμένης ὑπὸ πειθοῦς ἔμφορονος οὕτω κατ' ἀρχὰς συνίστατο τόδε τὸ πᾶν (47 e–48 a). (Traducción modificada.)

⁸¹ Posteriormente lo haremos con los detalles de la construcción del alma del mundo.

tica en esencia. De hecho, el eje central de la reflexión no es otro que la noción de proporción geométrica (ἀναλογία).

5.6.3.2. *Creación de medida y proporción entre los elementos*

En la construcción del cuerpo del universo la acción principal consiste en instaurar, por medio de la introducción de la medida y la proporción debidas entre los cuatro elementos, un orden armonioso en una materia bruta sin cualidad ni cantidad definidas que se halla «en pleno desorden» (ἀτάκτως ἔχοντα) (69b) y agitada por un movimiento físico y mecánico (52d–53a).

Como cualquier otro ser generado, comienza Timeo por contar, el mundo tiene que tener un cuerpo y ser visible y tangible. Esto significa que el dios necesita del fuego y de la tierra para ponerse manos a la obra. Pero dos elementos aislados no pueden unirse bien sin un tercero que los combine. La razón es que el vínculo más perfecto o «aquel que puede lograr que él mismo y los elementos por él vinculados alcancen el mayor grado posible de unidad» (31c) es la proporción, y ésta no puede darse entre menos de tres números. Ahora bien, convenía que el mundo fuera un cuerpo tridimensional, y mientras que para «una superficie sin profundidad» (32a), es decir, para unir dos números, es suficiente un término medio, para los cuerpos sólidos se precisan dos (32a–b). A resultas de ello, Timeo concluye:

Así, el dios colocó el agua y el aire en medio del fuego y la tierra y los puso, en la medida de lo posible, en la misma relación proporcional mutua —la relación que tenía el fuego con el aire, la tenía el aire con el agua, y la que tenía el aire con el agua, la tenía el agua con la tierra—. Después ató y compuso el universo visible y tangible. Por esta causa y a partir de tales elementos, en número de cuatro, se generó el cuerpo del mundo. Como concuerda por medio de la proporción, alcanzó la amistad, de manera que, después de esta unión, llegó a ser indisoluble para otro que no fuera el que lo había atado.⁸²

Estas líneas arrojan luz sobre el sentido de la tesis que Sócrates erige en el *Fedón* frente a la mayor parte de sus predecesores según la cual «lo que verdaderamente ata y

⁸² οὕτω δὴ πυρός τε καὶ γῆς ὕδωρ ἀέρα τε ὁ θεὸς ἐν μέσῳ θείς, καὶ πρὸς ἄλληλα καθ' ὅσον ἦν δυνατόν ἀνὰ τὸν αὐτὸν λόγον ἀπεργασάμενος, ὅτι περ πῦρ πρὸς ἀέρα, τοῦτο ἀέρα πρὸς ὕδωρ, καὶ ὅτι ἀἷρ πρὸς ὕδωρ, ὕδωρ πρὸς γῆν, συνέδησεν καὶ συνεστήσατο οὐρανὸν ὄρατὸν καὶ ἀπτόν. καὶ διὰ ταῦτα ἕκ τε δὴ τούτων τοιοῦτων καὶ τὸν ἀριθμὸν τεττάρων τὸ τοῦ κόσμου σῶμα ἐγεννήθη δι' ἀναλογίας ὁμολογήσαν, φιλίαν τε ἔσχεν ἐκ τούτων, ὥστε εἰς ταῦτ' αὐτῶ συνέλθον ἄλυτον ὑπὸ τοῦ ἄλλου πλὴν ὑπὸ τοῦ συνδήσαντος γενέσθαι (32b–c). Muchos intérpretes coinciden en oír en las palabras de Platón el eco de la teoría de Empédocles de los cuatro elementos y de la amistad (φιλία) que los une. La descripción del material cósmico se repite en *Tim.* 53b y 69b–c.

sostiene todas las cosas» (*Phaed.* 99c) no son los elementos naturales, sino el Bien y lo debido. Lo que Platón quiere decir con ella es que el mundo, lejos de ser el producto exclusivo de potencias físicas carentes de inteligencia, como lo son los cuerpos primarios, está construido a partir de éstos de acuerdo con un plan *racional* que habla de unos ingredientes que están mezclados con la precisión matemática adecuada a una *finalidad* principal, la de que el universo sea una criatura viva duradera, una unidad o síntesis «indisoluble» (ἄλυτον) (*Tim.* 32c), como acabamos de leer.

Esto es quizá lo más significativo, en relación con nuestro tema, de esta parte del sistema de *natura rerum* creado por Platón: el hecho de que se describa el caos precósmico como un medio completa y absolutamente indeterminado del que se excluye adrede la proporción y la medida, para devolvérselas de la mano del amable arte del eterno geómetra que está por encima del mundo y que compone los elementos «tan bellos y excelsos como era posible de aquello que no era así» (53b).

5.6.3.3. *Los triángulos escaleno e isósceles, principios de todas las cosas*

Una de las apuestas más célebres del *Timeo* es la de que el pintor del universo (55c) da a los elementos la figura geométrica de los cuatro poliedros regulares. El demiurgo, dice *Timeo*, los «moldeó por medio de Formas y números» (53b) e hizo su reparto del modo siguiente: al fuego le fue asignada la pirámide; al aire, el octaedro; al agua, el icosaedro; y a la tierra, el cubo.⁸³ Pero el demiurgo no se detuvo aquí. Las superficies de tres de «estos cuatro géneros de cuerpos de extraordinaria belleza» (53e) son triangulares y el cuadrado, por su parte, puede dividirse en dos triángulos. Las caras triangulares equiláteras de los tres primeros se subdividen en triángulos rectángulos *escalenos* y las del cuadrado en *isósceles*: las dos figuras geométricas a partir de las cuales nacen todos los triángulos. Los triángulos escaleno e isósceles son las verdaderas letras en que está escrito el libro de la naturaleza, los auténticos principios elementales (ἀρχαί) de todas las cosas.⁸⁴ La razón última de este movimiento teórico de Platón, de tan largo alcance para los estudios físicos, es llevar la racionalidad hasta la raíz última de las cosas.⁸⁵

⁸³ Para el cosmos en su totalidad, el filósofo reserva la figura del dodecaedro, que es el sólido regular que más se aproxima a la esfera (55c).

⁸⁴ *Tim.* 53c–55c. En esta parte del *Timeo* hay una frase relacionada con la teoría de los principios últimos de la realidad que podría tener su repercusión en lo que estamos intentando hacer en nuestro trabajo, pero que no acertamos a ver cómo se podría aclarar. Se trata de la enigmática apostilla que Platón introduce una vez que ha afirmado que los triángulos isósceles y escaleno son los principios de la tierra y

5.6.3.4. *Vitalidad inextinguible del cosmos*

«La composición del mundo (τοῦ κόσμου σύστασις)», afirma Platón, «incluyó la totalidad de cada uno de estos cuatro elementos» (32 c). Tres consideraciones o fines movieron a su «compositor» (συνιστάς) (*ibid.*) a utilizar la cantidad total de cada uno de los cuerpos primarios. En primer lugar, garantizar el carácter perfecto o completo (τέλειον) del mundo (32 d–33 a). En segundo lugar, asegurar su unicidad, «al no sobrar nada de lo que pudiera generarse otro semejante» (33 a). Y, en tercer lugar, salvaguardar su vitalidad y su salud perennes. Más arriba hemos visto que «la amistad» o proporción infundida por el demiurgo entre los elementos tenía esta misma finalidad médica. Ahora *Timeo* es más explícito sobre las preocupaciones del ordenador en relación con las causas de la enfermedad y de la senilidad que podrían afectar al mundo:

Pensó que si objetos calientes o fríos o, en general, de fuertes propiedades rodean a un cuerpo compuesto y lo atacan inoportunamente, lo disuelven y lo corrompen porque introducen enfermedades y vejez. Por esta causa y con este razonamiento, lo conformó como un todo perfecto constituido de la totalidad de todos los componentes, que no envejece ni enferma.⁸⁶

Por su propia naturaleza generada, el mundo es perecedero —recuérdese que de aquí hemos partido en el prolegómeno de la obra (28 b–c)—. Pero el demiurgo lo conforma de tal modo que sume la totalidad de la materia y no pueda ser así «disuelto» ni corrompido por «un ataque» desde el exterior. Al amparo de la agresión de las propiedades de otros seres, se le brinda una frescura e inmortalidad que Platón no cree asegurada, insistentes, por la propia naturaleza del universo, sino en última instancia por la «decisión» (41 b) de una Razón que quiere el Bien del mundo, esto es, aquí, su eterna preservación.

de los otros cuerpos. Añade entonces: «Pero los otros principios *anteriores* a éstos los conoce el dios y aquel de entre los hombres que es amado por él» (53 d).

⁸⁵ Acerca de esto puede verse K. R. POPPER, *La sociedad abierta y sus enemigos*, pp. 493–499, n. 9, donde se ofrece una explicación de esta parte de la teoría de los cuerpos primarios conectándola con el problema pitagórico del descubrimiento de la irracionalidad de la raíz cuadrada de 2.

No hemos dicho nada sobre el hecho de que Platón se retrotrae hasta los triángulos escaleno e isósceles también para poder elaborar una teoría de la materia que permita hablar, frente a lo que había sostenido Empédocles, de transmutación mutua de los elementos porque no es necesario para la temática que nos ocupa. Según la propuesta platónica, cuando las partículas del aire, del fuego y del agua se rompen, pueden, al tener superficies idénticas, enlazarse de modos diferentes para generar cualquier otro de los tres sólidos regulares que se forman de esta manera. Sobre este punto puede verse W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, pp. 295–298.

⁸⁶ κατανοῶν ὡς συστάτῳ σώματι θερμὰ καὶ ψυχρὰ καὶ πάνθ' ὅσα δυνάμεις ἰσχυρὰς ἔχει περιστάμενα ἔξωθεν καὶ προσπίπτοντα ἀκαίρως λύει καὶ νόσους γῆρας τε ἐπάγοντα φθίνειν ποιεῖ. διὰ δὴ τὴν αἰτίαν καὶ τὸν λογισμὸν τόνδε ἓνα ὄλον ὄλων ἐξ ἀπάντων τέλειον καὶ ἀγήρων καὶ ἄνοσον αὐτὸν ἐτεκτίνατο (*Tim.* 33 a–b).

Este pasaje es, pues, una expresión concreta de la definición general de lo bueno y de lo malo que se ofrece en la *República* y según la cual «lo malo es todo lo que disuelve y destruye; y lo bueno, lo que preserva y aprovecha».⁸⁷ Una idea que, por lo demás, no se deja sin explicitar en el *Timeo*. Dice el demiurgo (dirigiéndose al resto de dioses):

Dioses hijos de dioses, las obras de las que soy artesano y padre, por haberlas yo generado, no se destruyen si yo no lo quiero. Por cierto, todo lo atado puede ser desatado, pero es propio del malvado el querer desatar lo que está construido de manera armónicamente bella y se encuentra en buen estado. No sois en absoluto ni inmortales ni indisolubles porque habéis nacido y por las causas que os han dado nacimiento; sin embargo, no seréis destruidos ni tendréis un destino mortal, porque habéis obtenido en suerte el vínculo de mi decisión, aún mayor y más poderoso que aquellos con los que fuisteis atados cuando nacisteis.⁸⁸

5.6.3.5. *Completa autosuficiencia y felicidad del cosmos*

La premisa que orienta la construcción del cuerpo cósmico es la de que el universo debe estar conformado a la luz del Bien y tener, por así decirlo, las cualidades estéticas del edificio griego clásico. En consonancia con ello, hasta ahora nos hemos encontrado con una estructura cósmica construida conforme a las categorías de proporcionalidad y de completud de sus componentes, así como conforme a la categoría de unicidad: el mundo platónico es uno y único y está taxativamente limitado.

El filósofo añade a estas categorías una nueva consideración que completa el diseño. La «figura conveniente y adecuada» (σχῆμα ... τὸ πρέπον καὶ τὸ συγγενές) (33 b) para un mundo que lo contiene todo es aquella que se considera como la forma más perfecta y más simple, esto es, la esfera. En efecto, el orbe tiene una forma perfectamente definida y ésta debe ser la esfera por razones especulativas de calado moral y estético más que por una razón astronómica. La esfera es, por un lado, la figura de mayor capacidad, «la que incluye todas las figuras» (*ibid.*), y, por tanto, «la figura apropiada para el ser vivo que ha de tener en sí a todos los seres vivos» (*ibid.*). Además, el símbolo tradicional de la autosuficiencia es, por otro lado, «la más ... semejante a sí misma de todas

⁸⁷ τὸ μὲν ἀπολλύον καὶ διαφθεῖρον πᾶν τὸ κακὸν εἶναι, τὸ δὲ σῶζον καὶ ὠφελοῦν τὸ ἀγαθόν (*Resp.* 608 e). Otra expresión de este mismo aspecto del tema del Bien aparecerá más adelante, en el análisis del mito de la Edad de Crono.

⁸⁸ θεοὶ θεῶν, ὧν ἐγὼ δημιουργὸς πατήρ τε ἔργων, δι' ἐμοῦ γενόμενα ἅλυστα ἐμοῦ γε μὴ ἐθέλοντος. τὸ μὲν οὖν δὴ δεθὲν πᾶν λυτόν, τό γε μὴν καλῶς ἀρμοσθὲν καὶ ἔχον εὖ λύειν ἐθέλειν κακοῦ· δι' ἃ καὶ ἐπεὶ περ γενένησθε, ἀθάνατοι μὲν οὐκ ἐστὲ οὐδ' ἄλλοι τὸ πάμπαν, οὔτι μὲν δὴ λυθήσεσθέ γε οὐδὲ τεύξεσθε θανάτου μοίρας, τῆς ἐμῆς βουλήσεως μείζονος ἔτι δεσμοῦ καὶ κυριωτέρου λαχόντες ἐκείνων οἷς ὅτ' ἐγένεσθε συνεδεῖσθε (*Tim.* 41 a–b).

las figuras» (*ibid.*), y el demiurgo «consideró muchísimo más bello lo semejante que lo disímil» (*ibid.*).

De su carácter perfecto y acabado deriva otro de los rasgos más valiosos del mundo: *su completa autosuficiencia física*. Se trata en verdad de *una máxima expresión de la racionalidad o excelencia del mundo*. Este rasgo contribuye de forma determinante a su *felicidad* y lo diferencia de todos los seres vivos que acoge. Veámoslo.

Por múltiples razones, cuenta Platón, el demiurgo culminó su obra alisando la piel del universo. No necesitaba ni ojos ni oídos, porque no hay nada «fuera» que pueda ver u oír. Al no estar rodeado de aire, no requería de la respiración. Tampoco le hacía falta ningún órgano por el que recibir alimentos o por el que expulsar la alimentación ya digerida: «Nada salía de él ni entraba en él por ningún lado —pues nada había—. Al haber nacido del arte, se alimenta a sí mismo de su propia corrupción y es sujeto y objeto de todas las acciones en sí y por sí» (33 c–d). «Y es que el compositor pensó que si era autárquico sería mejor que si necesitaba de otro».⁸⁹ El organizador del mundo, continúa, «consideró que no debía agregarle en vano manos, que no precisaba para tomar o rechazar nada, ni pies ni, en general, ningún instrumento para desplazarse» (33 d–34 a), pues le proporcionó como único movimiento el giro sobre su centro o eje, que es «el movimiento propio de su cuerpo, el más cercano a la inteligencia y a la prudencia (νοῦν καὶ φρόνησιν) de los siete [movimientos]».⁹⁰ Por último, el demiurgo «entramó» (ἐτεκταίνετο) (36 e) el cuerpo del mundo con el alma. El alma cósmica, en cuya conformación entraremos enseguida, se concibe como una especie de masa pastelera, que el artesano divino coloca en el centro del cuerpo cósmico para extenderla a través de toda su superficie, hasta cubrirlo por entero (34 b). Una vez entrelazada por doquier con el cuerpo, el alma, afirma Timeo, «se puso a girar sobre sí misma y comenzó el gobierno divino de una vida inextinguible e inteligente que durará eternamente».⁹¹

Dado este último ajuste con el alma, y reuniendo el mundo todos los atributos que

⁸⁹ ἡγήσατο γὰρ αὐτὸ ὁ συνθεὶς αὐταρκες ὄν ἄμεινον ἔσεσθαι μᾶλλον ἢ προσδεῆς ἄλλων (33 d).

⁹⁰ *Tim.* 34a. El mundo se mueve «a la manera de las ruedas labradas a torno» (*Leg.* 898 a). «Al decir que la inteligencia y el movimiento que se da en un solo lugar se producen de modo y manera regular y en el mismo puesto y en derredor del mismo punto y en la misma dirección y conforme a una proporción y un orden único, comparable todo a la rotación de una esfera hecha a torno, no pareceríamos ciertamente malos fabricantes de hermosas imágenes en nuestro discurso» (898 a–b).

⁹¹ αὐτὴ ἐν αὐτῇ στρεφομένη, θεῖαν ἀρχὴν ἤρξατο ἀπαύστου καὶ ἔμφορος βίου πρὸς τὸν σύμπαντα χρόνον (*Tim.* 36 e).

hemos visto que lo caracterizan, puede decirse de él que es un animal cuya vida es una existencia feliz. Es sencillo percatarse de por qué la Razón se tomó la molestia de abandonar «su actitud habitual» (42 e) para ponerse manos a la obra en la construcción del universo: *la actividad vital del cosmos es feliz y bienaventurada*. Cerramos con las palabras (ya citadas) que ponen el broche a esta pieza del diálogo:

Lo hizo circular y girando en círculo, un único universo solitario y aislado, pero que puede por su virtud propia convivir consigo mismo sin tener necesidad de nada que venga de otro, pues su conocimiento de sí y su amistad consigo mismo le basta. Por todo esto, lo engendró como un dios feliz.⁹²

5.6.4. *Construcción del alma del universo*

5.6.4.1. *Preámbulo*

El punto de la construcción del alma del universo está muy influido por el pitagorismo. La reflexión orbita una vez más en torno a las nociones de proporción y de medida debidas. El alma cósmica es una estructura racional que, siendo sabia y buena, luce una admirable *unidad* interna, concebida como una disposición armoniosa de sus elementos. Con su construcción el universo llega a ser la obra «más bella y mejor por naturaleza» (30 b). Es de señalar que en este contexto no intervienen ni el material ni la necesidad que le es inherente.

5.6.4.2. *Ingredientes y proceso de elaboración de la materia del alma cósmica*

El texto, célebre por su dificultad, en el que Timeo expone los componentes del alma del mundo y las dos mezclas que la producen dice así:

En medio del ser indivisible, eterno e inmutable y del divisible que deviene en los cuerpos mezcló una tercera clase de ser, hecha de los otros dos. En lo que concierne a las naturalezas de lo mismo y de lo otro, también compuso de la misma manera una tercera clase de naturaleza entre lo indivisible y lo divisible en los cuerpos de una y otra. A continuación tomó los tres elementos resultantes y los mezcló a todos en una forma. Para ajustar la naturaleza de lo otro, difícil de mezclar, a la de lo mismo, utilizó la violencia y las mezcló con el ser.⁹³

⁹² και κύκλω δὴ κύκλον στρεφόμενον οὐρανὸν ἓνα μόνον ἔρημον κατέστησεν, δι' ἀρετὴν δὲ αὐτὸν αὐτῷ δυνάμενον συγγίγνεσθαι καὶ οὐδενὸς ἑτέρου προσδεόμενον, γνώριμον δὲ καὶ φίλον ἰκανῶς αὐτὸν αὐτῷ. διὰ πάντα δὴ ταῦτα εὐδαίμονα θεὸν αὐτὸν ἐγεννήσατο (34 b). (Traducción modificada.)

⁹³ τῆς ἀμερίστου καὶ αἰεὶ κατὰ ταῦτα ἐχούσης οὐσίας καὶ τῆς αὐτῆς περὶ τὰ σώματα γιγνομένης μεριστῆς τρίτον ἐξ ἀμφοῖν ἐν μέσῳ συνεκεράσατο οὐσίας εἶδος, τῆς τε ταυτοῦ φύσεως [αὐτῆς] καὶ τῆς τοῦ ἑτέρου, καὶ κατὰ ταῦτα συνέστησεν ἐν μέσῳ τοῦ τε ἀμεροῦς αὐτῶν καὶ τοῦ κατὰ τὰ σώματα μεριστοῦ.

Para poder avanzar con coherencia en la lectura del diálogo nos es suficiente con hacer una presentación primaria de las ideas que ofrece el texto. En Platón el alma está destinada a cumplir una función *mediadora* entre el mundo superior y el mundo inferior. En este sentido, se parece a otros principios mediadores de su filosofía, como la dialéctica y el amor. Pues bien, esa función es lo que explica que cada uno de los componentes de la materia del alma cósmica haya de formar parte de ella a un nivel intermedio entre lo indivisible, atributo esencial de lo inteligible, y lo divisible, atributo esencial de lo sensible. Los elementos del alma cósmica son tres: «el ser» (οὐσία) (35 a), «lo mismo» (ἡ ταὐτοῦ φύσις) (*ibid.*) y «lo otro» (ἡ τοῦ ἑτέρου φύσις) (*ibid.*). Cada uno de estos elementos tiene tanto su «ser indivisible, eterno e inmutable» (*ibid.*), esto es, su Forma, como su ser «divisible que deviene en los cuerpos» (*ibid.*), esto es, sus copias en el mundo sensible. El proceso de producción de la materia del alma cósmica consiste en mezclar, por un lado, la Forma y las copias de cada uno de esos elementos, y, por otro, las tres clases mixtas de ser resultantes de ello en un único todo. Al menos dos son las ideas principales que Platón desea trasladar a sus lectores con esta composición. Una es que el alma comporta los mismos ingredientes que cualquier otra realidad, esto es, el ser, lo mismo y lo otro. Estos ingredientes son, se tendrá presente, las categorías universales establecidas en el *Sofista*. Y la otra es que el alma es una entidad intermedia entre lo inteligible y lo sensible, algo que participa tanto del ser como del devenir, algo que está sujeto al tiempo y al cambio pero es esencialmente inmortal. Dicho de otro modo: el alma es una entidad que, pese a ser inmaterial, tiene la característica de intervenir en el mundo sensible.

El proceso de construcción del alma del mundo se completa cortando en porciones, conforme a una cuidadosa proporción, la pasta amasada con los susodichos componentes y volviendo a unir en círculos las tiras resultantes. En efecto, el artesano trocea (36 a) la masa en el número de porciones convenientes —siete— tomando como punto de partida el número 1 y continuando con una serie de números cuadrados y cúbicos en esta forma: 1, 2, 3, 4, 8, 9, 27. A más de ello, llena cada uno de los intervalos de esta serie, cortando de nuevo porciones de la masa original y colocándolas entre los

καὶ τρία λαβὼν αὐτὰ ὄντα συνεκράσατο εἰς μίαν πάντα ἰδέαν, τὴν θατέρου φύσιν δύσμεικτον οὔσαν εἰς ταῦτόν συναρμόττων βίᾳ (35 a).

miembros de la serie, con dos medios, uno armónico y otro aritmético.⁹⁴ Lo que Platón quiere hacer llegar con esta etapa de la construcción es la idea, sobre todo, de que el alma del mundo fue «partícipe de la razón y la armonía, creada la mejor de las creaturas por el mejor de los seres inteligibles y eternos».⁹⁵ Es decir, que lo más notable del asunto es la significación geométrica y musical que Platón, como buen pitagórico, desea infundir al mundo sensible. Una vez que el demiurgo ha consumido completamente la mezcla de la que ha cortado todo esto, parte a lo largo todo el compuesto, une las dos tiras resultantes por el centro formando una equis, las curva para formar dos círculos, uno interior y otro exterior, disponiéndolos oblicuamente, y les imprime un movimiento de rotación uniforme (36b–c).

5.6.4.3. *Movimiento del alma cósmica*

El demiurgo concluye su obra asignando el movimiento exterior a la naturaleza de lo mismo y el interior a la de lo otro. A la revolución de lo mismo se le imprime un movimiento giratorio lateral hacia la derecha. Es el movimiento de las estrellas fijas de este a oeste en el plano del ecuador celeste, completado en veinticuatro horas. A la revolución de lo otro se la hace girar en diagonal hacia la izquierda (36c). La revolución de lo mismo tiene predominio (κράτος) (*ibid.*) sobre su opuesta en calidad de «maestra» del conjunto, pues la esfera de lo otro aprende de ella las enseñanzas y órdenes de la Razón.

La primera es concebida como un todo único e indiviso, mientras que la segunda es dividida en seis partes y siete círculos desiguales, los del sol, la luna y los otros cinco planetas (en el sentido griego de *πλανηταί* o «astros errantes») conocidos en la época, que «fueron creados», afirma Platón, «para que dividieran y guardaran las magnitudes temporales».⁹⁶

Además del movimiento general del todo al que pertenecen, el demiurgo ordena que cada uno de ellos cumpla su movimiento propio, diferenciándose entre sí por su velocidad. Las órbitas del lucero y del planeta de Hermes giran a la misma velocidad que la

⁹⁴ *Tim.* 35b–36b. El medio aritmético es la suma de los valores consecutivos de la serie, dividida por su cantidad. Un ejemplo: el medio aritmético de 2 y 4 es $6/2 = 3$. El medio armónico es el valor recíproco del medio aritmético de los valores recíprocos de la serie. Sirva de ejemplo el siguiente: el medio armónico entre 6, 8 y 12 es $(12-8)/12 = (8-6)/6$.

⁹⁵ λογισμοῦ ... μετέχουσα καὶ ἁρμονίας, ... τῶν νοητῶν ἀεὶ τε ὄντων ὑπὸ τοῦ ἀρίστου ἀρίστη γενομένη τῶν γεννηθέντων (36e–37a).

⁹⁶ εἰς διορισμὸν καὶ φυλακὴν ἀριθμῶν χρόνου γέγονεν (38c). Los otros cinco planetas visibles a simple vista son Mercurio, Venus, Marte, Júpiter y Saturno.

del sol, «pero con una fuerza contraria a él» (38d). Las de los otros cuatro dioses estelares lo hacen «de manera desemejante entre sí y con los otros tres, aunque manteniendo una proporción» (36d).

El demiurgo, sostiene Timeo, «hizo la mayor parte del género de lo divino de fuego para que fuera el género más bello y más luminoso para la vista, y lo construyó perfectamente circular, semejante al universo» (40a). «Lo colocó», continúa diciendo en referencia a las estrellas fijas, «en la inteligencia de lo excelso [la esfera de lo mismo], para que lo siguiera, y lo distribuyó por todo el cielo en círculo, de modo que fuera un verdadero adorno bordado en toda su superficie» (*ibid.*). Además del movimiento común que tiene el conjunto «en lo mismo y según lo mismo, para que piense para sí siempre lo mismo acerca de lo mismo» (40a–b), cada uno de estos «seres vivos divinos e inmortales» (40b) gira en su propio puesto, «para que cada uno de ellos llegara a ser lo mejor posible» (*ibid.*).

En cuanto a los errantes se refiere, se dice que el sol fue encendido «con la finalidad de que todo el cielo se iluminara completamente y los seres vivientes correspondientes participaran del número, en la medida en la que lo aprendían de la revolución de lo mismo y semejante» (39b–c). Y que la Tierra fue construida «para que sea nodriza (τροφόν) nuestra y, por medio de su rotación alrededor del eje que se extiende a través del universo, guardia y artesana de la noche y del día, la primera y más anciana (πρεσβυτάτην) de las divinidades que hay en el universo».⁹⁷ De acuerdo con la concepción pitagórica de «la música de las esferas», Platón sostiene que los planetas mantienen «danzas corales» (40c).

5.6.4.4. *Creación del tiempo*

Recordemos la creación del tiempo de forma somera. Se trata de una acción que, como todas las demás, responde al desvelo principal del demiurgo, esto es, al deseo de que el mundo físico sea lo más semejante posible al «ser viviente eterno» (37d) o lo más racional y perdurable posible. «Cuando su padre y progenitor», cuenta Timeo, «vio que el universo se movía y vivía como imagen generada de los dioses eternos, se alegró y, feliz, tomó la decisión de hacerlo todavía más semejante al modelo» (37c–d). Ahora bien, si «la naturaleza del mundo ideal es sempiterna» (37d), «esta cualidad no se le

⁹⁷ *Tim.* 40b–c. «La tierra, que es también madre, suele estar naturalmente dispuesta a producir alimentos a los hombres» (*Leg.* 958e).

puede otorgar completamente a lo generado» (*ibid.*). Esto quiere decir: ningún cuerpo generado puede ser eterno en sentido estricto, es decir, ser intemporal y no sólo tener una duración temporal infinita.⁹⁸ De ahí que procurara realizar «una cierta imagen móvil de la eternidad» (*ibid.*), dice una frase extraordinaria de Platón, «y, al ordenar (διακοσμοῦν) el cielo, hizo de la eternidad que permanece siempre en un punto una imagen eterna que marchaba según el número, eso que llamamos tiempo» (*ibid.*). El tiempo es meramente la visión dividida y mutilada que los seres humanos tenemos de las Ideas, las cuales están fuera del tiempo y son por ello eternas.

5.6.4.5. *Función de la razón del alma cósmica*

Por último, pasemos a tratar de la función cognitiva del alma del mundo. Lo haremos también de modo muy breve y primario. El aspecto cognitivo del alma deriva de su aspecto motriz, ya que todo acto de conocimiento se reduce a un movimiento, el giro del alma sobre sí misma (37 a–b). La mente directriz aprehende lo inteligible mediante el círculo de lo mismo, mientras que percibe lo sensible mediante el círculo de lo otro. La facultad de la razón consiste en criticar o discernir y en conocer la totalidad de lo real mediante el movimiento de sus dos círculos. Cuando toma contacto con algo, ya sea un objeto sensible o una esencia, puede decir no sólo que existe, sino

a qué es eventualmente idéntico, de qué difiere o de qué es relativo y, más precisamente, cómo y de qué manera y cuándo sucede que un objeto particular es relativo a, o afectado por, otro objeto del mundo del devenir o del de los entes eternos e inmutables. (*Ibid.*)

Y esto lo puede hacer porque está hecha de los mismos ingredientes que cualquier otra realidad, lo cual es fundamento para el ejercicio del método dialéctico. Esta hipótesis deriva de la idea de que el universo es un viviente equipado de un alma con razón.

Además, la razón del alma del universo hace posible algo fundamental para el plan cosmológico platónico como es el hecho de garantizar la permanencia en el universo del orden y de la medida fundados por la Razón. En este punto quizá convenga prevenir un posible malentendido. La razón del alma cósmica es una figura distinta del demiurgo. Al igual que la divinidad que en el *Político* controla el mundo durante un cierto tiempo, el demiurgo es una entidad distinta del mundo y está por encima del mundo —«una cau-

⁹⁸ La distinción, por primera vez en la historia del pensamiento, entre sempiternidad y atemporalidad es un mérito de Platón. Además de la reflexión sobre los predicados «era», «es» y «será», presente en *Tim.* 37 e–38 b, puede verse también *Symp.* 208 a–b.

sa divina diferente de él», como dice Platón en el *Político* (270a)—. Lo mismo puede decirse de la Forma del Bien de la *República* y de la causa universal del *Filebo*. El demiurgo tampoco puede ser asimilado con el alma cósmica, la cual toma el relevo de aquél y cumple la función de garantizar la persistencia del orden construido por él.

5.7. DOS APÉNDICES ILUSTRATIVOS DE LA COSMOLOGÍA DEL *TIMEO*

5.7.1. *El Timeo y el mito del Político*

5.7.1.1. *Introducción*

En relación con el carácter duradero y el mismo para siempre del orden universal que instaaura la Razón en el *Timeo* conviene tener en cuenta el mito del *Político*, en el que Platón coquetea, atraído tal vez por las eras alternativas de amistad y de discordia de Empédocles, con la concepción de un universo que experimenta inversiones periódicas de su movimiento que acarrearán trastornos importantes en el esquema general de las cosas. A pesar de que no faltan ilustres especialistas que han creído que la cosmología que presenta la fábula del *Político* es completamente fantasiosa y carece de la seriedad necesaria para creer que Platón la tomase en serio, es sencillo apreciar, sin embargo, y con el debido respeto, que las ideas filosóficas que insinúa este extraordinario mito forman parte del núcleo del platonismo y coinciden con varios puntos de la cosmología timeica, cuya orientación general es la misma que la que pintan las páginas dedicadas a revivir la imaginaria vida en tiempos de Crono.

Además, el entrar aquí en la versión platónica de esta leyenda griega nos permite enlazar ambos extremos en relación con otras dos cuestiones del esquema platónico del universo pertinentes para nuestros propósitos. Nos referimos a la categorización de la materia como principio del mal y a la fe en un gobierno providencial del mundo por parte de una divinidad paternalista (junto a la idea, ligada a ella, de una voluntad divina que actúa como principio de conservación del universo).⁹⁹ En efecto, como en el *Timeo*, en el *Político* la concepción de la materia adopta unos tintes más bien oscuros, y la fe optimista en el gobierno del decurso temporal de la naturaleza por una providencia benevolente que se respira en el *Timeo* encuentra su lugar en un diálogo en el que se

⁹⁹ Aristóteles refiere que Platón atribuye la causa del mal al principio de la materia, al igual que hicieron Empédocles y Anaxágoras (*Met.* A 6, 988a 14–17).

invoca al demiurgo como «el piloto» (κυβερνήτης) (272 e) que gobierna la nave del universo. Esta expresión vehicula la misma idea, sólo que referida al nivel cósmico, que se defiende en la *República* al hacer del filósofo —el principio de la razón en el nivel político y social— el timonel del navío del Estado, y que en este y en otros muchos diálogos se afirma en el nivel ético o personal cada vez que se proclama que el alma es al cuerpo lo que el comandante (τὸ τοῦ σώματος ἄρχον) (*Alc.* I 130 a) al dirigido (ἄρχεσθαι).¹⁰⁰

5.7.1.2. *Idea de la permanencia del orden cósmico*

Nos detendremos primero en la idea de la permanencia del orden universal que se deduce del *Timeo* y del *Político*. En el *Timeo* el orden establecido por el principio racional parece ser, en su estructura esencial, inmutable, como debe serlo un mundo conformado según el modelo del orden eterno de las Ideas. El cambio temporal es característico del mundo sensible, pero *no* es una característica significativa desde este punto de vista, porque no acarrea cambios esenciales en la constitución *general* del mundo. En efecto, en sus detalles, el universo puede sufrir profundos cambios como consecuencia, por ejemplo, de alguna catástrofe natural de aquellas que no dejan de mencionarse al principio del diálogo (*Tim.* 22 a–e), donde se alude también a un cambio a mayor escala, a saber, a «una desviación de los cuerpos que en el cielo giran alrededor de la Tierra».¹⁰¹ Pero, si no en sus pormenores, en su estructura general el mundo es *in saecula saeculorum* lo que es desde el principio, a menos que tenga lugar «una eventual disolución (λύσις) suya» (38 b). Por su parte, el *Político* trata la idea de que la historia cósmica se desarrolla en dos clases de ciclos opuestos:

Pues durante un cierto tiempo el dios guía personalmente este universo, lo hace andar y

¹⁰⁰ *Alc.* I 130 b. Platón hace uso por doquier de esta analogía socrática para hablar de las relaciones de gobierno del alma sobre el cuerpo. En las *Leyes*, por ejemplo, se deja dicho «que el alma es en nosotros anterior al cuerpo, y que el cuerpo es lo segundo y postrero, mandando aquella y obedeciendo éste conforme a naturaleza (ψυχῆς ἀρχούσης, ἀρχόμενον κατὰ φύσιν)» (896 c). Por otro lado, en el *Fedón* ya se le había conferido un carácter divino a la relación: «Una vez que se juntan alma y cuerpo en un solo ser, la naturaleza prescribe a éste el servir y el ser mandado, y a aquella, en cambio, el mandar y el ser su dueña (τῷ μὲν δουλεύειν καὶ ἄρχεσθαι ἢ φύσις προστάττει, τῇ δὲ ἄρχειν καὶ δεσπόζειν)» (79 e–80 a). Por eso esto último es «más semejante a lo divino» (80 a) que lo otro, ya que «lo divino es apto por naturaleza para mandar y dirigir y lo mortal para ser mandado y servir (τὸ μὲν θεῖον οἷον ἄρχειν τε καὶ ἡγεμονεύειν πεφυκέναι, τὸ δὲ θνητὸν ἄρχεσθαί τε καὶ δουλεύειν)» (*ibid.*). Por último, en el *Timeo* «el demiurgo hizo al alma primera en origen y en virtud y más antigua que el cuerpo. La compuso dueña y gobernante del gobernado (δεσπότην καὶ ἄρξουσιν ἀρξομένου)» (34 c–35 a).

¹⁰¹ τῶν περὶ γῆν κατ' οὐρανὸν ἰόντων παράλλαξις (22 d). Vendría a ser el hecho que está detrás de la leyenda griega de Faetonte.

lo ayuda en su revolución circular, mientras que en otros momentos lo deja librado a sí mismo, cuando sus revoluciones han alcanzado ya la medida de la duración que les corresponde. Entonces gira espontáneamente en sentido contrario, pues es un ser viviente y ha recibido desde el comienzo una inteligencia que le fuera concedida por aquel que lo compuso.¹⁰²

Esta reversión, vuelco o conmoción (τροπή) (*Pol.* 270 c) del universo trae consigo enormes catástrofes naturales e ingentes destrucciones de las especies naturales. En este diálogo se dice también que la época en la que el mundo es abandonado a su propia suerte y pasa a disponer de κράτος sobre sí mismo —el tiempo en el que deja de estar gobernado por la Razón para apoderarse de él «el *deseo* innato» (σύμφυτος ἐπιθυμία) (272 e) que forma parte de su ser más primitivo— es la fase en la que todo degenera y empeora cada vez más y el orden astronómico y biológico del universo se trastoca enormemente. Además de que el universo pasa a girar en sentido opuesto (de este a oeste), se invierten los procesos biológicos y se troca la situación de la humanidad, en el sentido negativo que hemos recorrido en las líneas dedicadas a mostrar los estrechos lazos que unen idea de lo bueno e ideario primitivista en Platón.

5.7.1.3. *Idea de la materia como causa del mal y acción providencial de la Razón*

La razón que se sugiere del abandono del mundo hacia su progresivo envilecimiento parece residir en la incapacidad de la Razón para hacer siempre frente a la condición material del mundo. «Su marcha retrógrada», comienza Platón por observar, «se da en él necesariamente como algo que le es connatural» (269 d), porque, a diferencia del mundo de las Formas —un orden que disfruta en exclusiva del privilegio de «comportarse siempre idénticamente y del mismo modo y ser siempre idéntico a sí mismo» (*ibid.*)—, el mundo sensible, aunque «ha recibido en lote de quien lo engendró muchos y magníficos dones» (*ibid.*), «es también partícipe del cuerpo. De ahí que le resulte imposible estar totalmente exento de cambio» (269 d–e). A pesar de ello, apostilla el filósofo, «en la medida de sus fuerzas se mueve en un mismo lugar, del mismo modo y con un único tipo de desplazamiento. En consecuencia, le ha tocado cumplir un movimiento circular retrógrado, dado que éste es la mínima variación de su propio movimiento» (269 e). No debe pensarse, continúa sugiriendo, que al mundo le sea posible girar por sí mismo, ya

¹⁰² τὸ γὰρ πᾶν τόδε τοτὲ μὲν αὐτὸς ὁ θεὸς συμποδηγεῖ πορευόμενον καὶ συγκυκλεῖ, τοτὲ δὲ ἀνῆκεν, ὅταν αἱ περίοδοι τοῦ προσήκοντος αὐτῷ μέτρον εἰλήφωσιν ἤδη χρόνου, τὸ δὲ πάλιν αὐτόματον εἰς τάναντία περιάγεται, ζῶον ὃν καὶ φρόνησιν εἰληχὸς ἐκ τοῦ συναρμόσαντος αὐτὸ κατ' ἀρχάς (*Pol.* 269 c–d).

que esto es un atributo que pertenece sólo a «aquel que conduce a todo cuanto se mueve» (*ibid.*). Ahora bien, a éste no le ha sido dado el mover en sentidos opuestos. Y tampoco, en fin, cabe hablar de dualismo teológico; no cabe pensar, afirma Platón, que al mundo «lo hagan girar dos dioses con designios opuestos entre sí» (270 a). «Lo que debe afirmarse, por el contrario» (*ibid.*),

es precisamente lo que ha poco se dijo y que es lo único que resta, a saber, que en ciertos momentos es guiado en su marcha por una causa divina diferente de él, recuperando la vida y recibiendo de su artífice una inmortalidad renovada, mientras que en otros momentos, cuando ha sido librado a sí mismo, sigue andando por su propio impulso, porque ha sido abandonado a sí mismo en un momento tal que le permite marchar hacia atrás durante muchas miríadas de revoluciones, dado que, inmenso y equilibradísimo como es, se mueve sosteniéndose sobre un mínimo punto de apoyo. (*Ibid.*)

La divinidad hace lo mejor para el mundo, ya que es perfectamente buena —«buena» significa aquí que no actúa de modo caprichoso o arbitrario—, y a ella se debe todo lo que de bueno y bello hay en el mundo sensible. Pero no es una divinidad omnipotente y en el *Político* es poco lo que puede contra «el destino y el deseo innato» (εἰμαρμένη τε καὶ σύμφυτος ἐπιθυμία) (272 e) del mundo —otro nombre para la necesidad del *Timeo* y lo ilimitado del *Filebo*—, que la fuerzan finalmente a soltar «la caña del timón» (*ibid.*) del universo y hacen que éste dé marcha atrás.¹⁰³

Por su parte, en el *Timeo* la idea es la misma. Toda la belleza y la bondad que pueda haber en el mundo del devenir dependen de la Razón, que hace todo lo que está en sus manos para realizar la idea de lo mejor frente a una fuerza material que, en su indocilidad salvaje, opone resistencia a su actividad organizadora y pacificadora. Una labor la suya, además, que debe ajustarse a la poderosa pauta ideal de las realidades eternas situadas por encima de ella. De no ser porque está obligada a atenerse a la necesidad, habría hecho un mundo *absolutamente* racional, un mundo *perfectamente* ordenado y

¹⁰³ Esta misma retirada afecta a su vez a los agentes locales subordinados que asisten en su gobierno a «la máxima divinidad» (272 e), la cual supervisa el movimiento cósmico global, mientras que aquéllos se cuidan de este movimiento a escala regional (272 e–273 a). Estos dioses menores son una figura paralela a la de los dioses inferiores del *Timeo*, a los que se les encargó «gobernar en la medida de lo posible de la manera más bella y mejor al animal mortal, para que no se convirtiera en culpable de sus males» (42 e). También a la de los genios del *Critias*, que se distribuyen entre sí las regiones de la tierra «sin disputa» (109 b) ni «rencillas» (*ibid.*) para ordenarlas y gobernarlas dirigiendo «desde la proa» (109 c), esto es, tratando de persuadir a los rebaños humanos. Y, por último, a la de los daimones de las *Leyes*, que Crono impone a los hombres, a sabiendas de que «ninguna naturaleza humana es apta para administrar soberanamente todos los asuntos de los hombres sin henchirse de insolencia e injusticia» (713 c), con objeto de que cuiden de ellos y les procuren «paz, decoro, buenas leyes y abundancia de justicia, con lo que dejó a las stirpes humanas pacificadas y felices» (713 e).

bueno sin rastro ni de mal de la limitación o imperfección ni de mal «natural» algunos, por decirlo en la nomenclatura de la tradicional división de los males. Pero ni siquiera la más alta de las divinidades de Platón puede, por mucho que desee que no exista mal alguno en el mundo, crear su propio doble. Por consiguiente, si quería —y hemos visto cuán vivamente lo deseaba el filósofo— ser hospitalaria con los demás seres y no reservarse celosamente para sí (*Menex.* 238 a) la felicidad de la existencia, debía conformarse con un mundo que reproduce la perfección inmutable del mundo inteligible sólo en la medida en la que lo permite la revoltosa materia del universo.

En la parte final del mito del *Político* Platón vuelve a pronunciarse a favor de la idea de que el principio soberano del mundo compone un universo tan bello y excelente como es posible a partir de una materia que no es así en absoluto y a la que se «culpa» sin reservas de ser la causa de los males que «están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo de aquí» (*Theaet.* 176a). Al principio del ciclo de autogobierno, cuenta Platón, el mundo retenía mucho de «las enseñanzas de su artífice y padre» (*Pol.* 273 b) y las ponía en práctica con bastante precisión. Pero era inevitable que el recuerdo de lo impreso en él se fuera perdiendo y que acabara por ejercitarlo de una forma más confusa. Y ello porque hay dos elementos contrarios en la constitución del mundo. Del dios, «de quien lo compuso» (*ibid.*), el mundo «ha recibido todo cuanto tiene de bello».¹⁰⁴ «De su condición anterior, en cambio, cuanto ocurre de defectuoso e injusto en el cielo».¹⁰⁵ Este elemento corpóreo está «ligado íntimamente a su antigua y primitiva naturaleza, porque era partícipe de un enorme desorden antes de haber llegado a su orden actual».¹⁰⁶ Su condición material, que se reproduce en los seres vivos, se manifiesta a sí misma en una propensión natural de todas las cosas creadas a caer en el desorden y la discordia. Dice Platón:

Cuando [el mundo] criaba con la asistencia del piloto a los seres vivos que en él encerraba, pocos eran los males que producía y enormes, en cambio, los bienes. Ahora bien, cuando se

¹⁰⁴ *Pol.* 273 b. Recuérdese: la Forma del Bien es «la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas» (*Resp.* 517 c).

¹⁰⁵ *Pol.* 273 b–c. En la *República* Platón se detiene a defender que la divinidad es esencialmente buena y que, por tanto, «no puede ser causa de todo, como dicen los más, sino solamente de una pequeña parte de lo que sucede a los hombres; mas no de la mayor parte de las cosas. Pues en nuestra vida hay muchas menos cosas buenas que malas. Las buenas no hay necesidad de atribuírselas a ningún otro autor; en cambio, la causa de las malas hay que buscarla en otro origen cualquiera, pero no en la divinidad» (379 c). En las *Leyes* enfatiza de nuevo que los dioses «no tienen que ver ni poco ni mucho» (900 e) con las cosas malas.

¹⁰⁶ τὸ τῆς πάλαι ποτὲ φύσεως σύντροφον, ὅτι πολλῆς ἦν μετέχον ἀταξίας πρὶν εἰς τὸν νῦν κόσμον ἀφικέσθαι (*Pol.* 273 b).

separa de él, continúa llevándolo todo del mejor modo posible durante el tiempo que sigue inmediatamente a este abandono, pero a medida que transcurre el tiempo y lo invade el olvido, más se adueña de él su condición de antiguo desorden (τὸ τῆς παλαιᾶς ἀναρμοστίας πάθος), y luego, cuando el tiempo toca a su fin, el desorden hace eclosión y pocos son los bienes y mucha, en cambio, la mezcla de opuestos que él incorpora.¹⁰⁷

El momento más espectacular del mito llega cuando el curso del mundo abandonado a su propia suerte se degrada hasta su condición de máximo mal, esto es, de máximo caos y alejamiento del modelo de las Formas eternas. «Corre entonces el peligro de su propia destrucción y de lo que en él contiene» (273 d). Platón baja el telón relatando cómo, en tales circunstancias agónicas, la divinidad se ve obligada a intervenir de nuevo para reconducirlo al orden y salvarle la vida en el último momento:

Es por eso precisamente por lo que en tal circunstancia el dios que lo ordenó, al ver que se halla en apuros, tratando de evitar que, azotado por la tempestad y el desorden, no acabe por hundirse en el mar infinito de la semejanza, volviendo a sentarse al timón, después de cambiar lo que se había vuelto enfermo y disoluto en el período anterior, cuando andaba por sí solo, lo pone en orden y, enderezándolo, lo vuelve inmortal y exento de vejez.¹⁰⁸

Cabe recordar que, además de como «hundimiento en el mar infinito de la semejanza», Platón concibe el concepto de disimilitud (ἀνομοιότης) como asimilación a un principio antagonista de la divinidad. Así lo hace en el *Teeteto*, en el que profesa la idea de que existen dos paradigmas inscritos en la realidad, el de la divinidad, que representa el grado más alto de la justicia y la felicidad suprema, y el del ateísmo, «al cual le corresponde el infortunio más grande» (*Theaet.* 176 e). Los insensatos y en extremo inconscientes se asimilan al segundo con «sus acciones injustas» (177 a), es decir, se hacen distintos del primero, y ello les priva para siempre de «aquel lugar que se mantiene limpio de todo mal» (*ibid.*).

¹⁰⁷ *Pol.* 273 c–d. Se recordará que la función del límite del *Filebo* es precisamente la de impedir que los contrarios campen por sus respetos.

¹⁰⁸ διὸ δὴ καὶ τότε ἤδη θεὸς ὁ κοσμήσας αὐτόν, καθορῶν ἐν ἀπορίαις ὄντα, κηδόμενος ἵνα μὴ χειμασθεῖς ὑπὸ ταραχῆς διαλυθεῖς εἰς τὸν τῆς ἀνομοιότητος ἄπειρον ὄντα πόντον δύη, πάλιν ἔφεδρος αὐτοῦ τῶν πηδαλίων γιγνόμενος, τὰ νοσήσαντα καὶ λυθέντα ἐν τῇ καθ' ἑαυτὸν προτέρᾳ περιόδῳ στρέψας, κοσμεῖ τε καὶ ἐπανορθῶν ἀθάνατον αὐτόν καὶ ἀγήρων ἀπεργάζεται (273 d–e). La función providencial de la Razón se insinúa ya al principio del relato, cuando se dice que si bien la divinidad se ve impedida, desde el momento que se la fuerza a soltar la caña del timón, para brindar por entero sus cuidados al universo (271 d), su bondad hace no obstante que no abandone «su puesto de observación» (272 e) en ningún momento.

5.7.2. *El Timeo y la doctrina teológica del libro décimo de las Leyes*

5.7.2.1. *Preámbulo*

Nos ocuparemos aquí del argumento que desarrolla Platón en el libro décimo de las *Leyes* en favor de la tesis de la primacía y el control de un alma benéfica sobre el universo. Pero antes haremos algunas otras consideraciones que creemos apropiado suscitar en este momento.

5.7.2.2. *Razón última de la creencia platónica en la racionalidad del universo*

Aunque en el mundo hay un vestigio imborrable de imperfección y capricho achacable a su condición material, la tesis platónica es —sigamos adelante con la idea general de nuestro tema— que la realidad es fundamentalmente racional, ya que, si bien es cierto que en la naturaleza persisten fenómenos caóticos, no lo es menos que estos fenómenos son la excepción examinados a la luz del orden que predomina en ella en términos globales. Podemos preguntarnos ahora por las razones que llevaron al filósofo a adoptar este punto de vista.

Por detrás de las consideraciones más técnicas, sus razones para creer que el universo es un cosmos parecen ser principalmente de orden práctico. Lo que queremos decir es que da la impresión de que la idea según la cual el mundo natural es una construcción todo lo buena que pudo ser no sólo le parece a Platón una verdad lógicamente necesaria, partiendo como parte de que el mundo es el efecto de la mejor de las causas, sino también y, sobre todo, un principio ético y político imprescindible. Como hemos sugerido anteriormente, no es ninguna casualidad que el *Timeo* sea un añadido a la *República*. Y podemos decir también que a lo mismo parece apuntar la teología política del libro décimo de las *Leyes*. En efecto, cuando se lee este libro se cae en la cuenta de que nada resultaría más agrio para un temperamento moral como el de Platón que la concepción del mundo que se deduciría del rechazo de su racionalidad y las consecuencias prácticas que ello arrastraría consigo. Y es que eso significaría no sólo que el deseo y el capricho desbancan a la Razón del timón del universo, sino también que se entrega la nave del Estado a los discípulos de los sofistas.

5.7.2.3. *Concepción de lo divino en las Leyes*

En las *Leyes* está presente la misma concepción teológica general que hemos venido

rastreando en el resto de la obra platónica. En efecto, la divinidad se concibe como el gran artífice del mundo. Así, se la presenta como el artesano más sabio (δημιουργὸς σοφώτατος) (902 e), como «la Inteligencia que todo lo ha ordenado» (νοῦς ... τὸ πᾶν διακεκοσμηκῶς) (966 e) y como la potencia que gobierna el universo (ἡμῶν ὁ βασιλεύς, «nuestro rey») (904 a), pues, en el horizonte de las *Leyes* las cosas, lejos de producirse «de manera fatal» (ἀνάγκαις) (967 a), acontecen «por obra de una voluntad inteligente y encaminada a la realización del Bien».¹⁰⁹ Este punto de vista teleológico se precisa en el mismo sentido que se le da en el *Fedón*, el *Filebo* y el *Timeo*, esto es, en la línea de pensamiento según la cual el autor del mundo natural trabaja con la vista puesta en la realización de lo mejor en términos universales.¹¹⁰ «El que se ocupa del universo», se dice, «tiene todas las cosas ordenadas con miras a la preservación y a la virtud del total»;¹¹¹ trabaja «para que haya una realidad feliz en la vida del todo».¹¹²

5.7.2.4. *Comunidad entre hombre y cosmos*

El particular y el individuo son siempre una parte de lo general y lo universal y un medio que el legislador, aplicando en la práctica esta concepción de lo divino, pone en función del fin de fines, el todo (τὸ πᾶν, τὸ ὅλον) (903 c–d). Este es uno de los significados políticos de la comunidad entre hombre y cosmos que hemos visto promulgar en el *Gorgias*, la *República* y el *Filebo* y que se reitera con amplitud en el *Timeo*. En efecto, uno de los objetivos de Platón en este último es el de situar al hombre en el horizonte adecuado, el cosmos del que depende, para poder extraer de este ajuste teórico las consecuencias éticas y políticas pertinentes para la vida humana. La estrategia que se sigue para crear esta «amistad» entre hombre y mundo consiste en sostener, una vez más, que el cuerpo y el alma humanos están hechos a partir de los cuatro elementos cósmicos en un caso y a partir de los restos de la materia del alma del mundo en el otro. El cuerpo humano vive gracias al cuerpo del universo y a él regresa al morir. Por su parte, la inteligencia humana, aunque ciertamente deja mucho que desear por su extremada propensión al error y a la locura, guarda una vinculación esencial con la estructura racional del

¹⁰⁹ διανοίαις βουλήσεως ἀγαθῶν περὶ τελουμένων (*Leg.* 967 a). De este dios se dice también que es como un jugador de chaquete que dispone sus piezas del modo más adecuado para cada una de ellas (903 d–e).

¹¹⁰ πρὸς τὸ κοινῆ συντεῖνον βέλτιστον (903 c).

¹¹¹ τῷ τοῦ παντὸς ἐπιμελουμένῳ πρὸς τὴν σωτηρίαν καὶ ἀρετὴν τοῦ ὅλου πάντ' ἐστὶ συντεταγμένα (903 b).

¹¹² ὅπως ἢ τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαιμῶν οὐσία (903 c).

mundo, lo que la capacita para comprender el orden y la armonía del universo y, acomodándose a ellos, llegar a ser feliz. Dicho de otro modo, lo semejante se conoce por lo semejante; el hombre no es más que un mundo en pequeño (o, a la inversa, el mundo no es más que un hombre en grande); y sólo asimilándose y armonizándose con el mundo puede alcanzar la felicidad. En el apartado dedicado a la construcción de la especie humana veremos a Platón detallar que fuimos conformados, hasta en los detalles más pequeños, para cumplir las directrices del sistema político ideado en la *República*.

5.7.2.5. *Objeto del libro décimo de las Leyes*

Decíamos que para Platón la fe en que el universo está regido por una potencia buena y racional es un requisito para hablar de una vida humana moral en su doble dimensión política y ética y que esto lo muestra especialmente bien el libro décimo de las *Leyes*. Este texto está dedicado a establecer leyes contra las injurias a los dioses de palabra o de obra. Está escrito en un tono vehemente, como el propio Platón reconoce.¹¹³ Se contemplan tres posibles situaciones sobre las que legislar. Primera: que el hombre no crea en los dioses. Segunda: que, creyendo en ellos, niegue que se preocupen de las cosas de aquí abajo. Y tercera y peor: que juzgue que es «fácil persuadirlos con sacrificios o seducirlos con plegarias» (885 b). Pero, y esta es la ocupación principal del libro, con el fin de «suavizarlas» (890 c) y de evitar que se llegue a las amenazas y a las penas, se antepone a las leyes un extenso preámbulo que tiene por objeto persuadir e instruir con razones, pero también cautivar. El objeto en disputa es la creencia en la existencia de unos dioses de los que se dice que ni se olvidan de los hombres ni son indiferentes y también que son buenos y que, por tanto, no se dejan sobornar.¹¹⁴ Aquí parece no

¹¹³ *Leg.* 907 b–d. El texto nace de la idea del filósofo de que «lo más importante de todo es ... tener un recto pensamiento acerca de los dioses y, en consecuencia, vivir bien o no» (888 b), así como de su ansia de «convencer en algún modo a estos hombres [los herejes] para que empiecen a odiarse a sí mismos y a amar en cierto grado a los caracteres contrarios a los suyos» (907 c).

¹¹⁴ En perfecta armonía con la crítica de la *República* a la idea de los dioses ansiosos de ofrendas, Platón desarrolla aquí un análisis demoledor de la práctica de las clases adineradas de ofrecer regalos y lisonjas a los dioses a cambio de hacer la vista gorda a algún chanchullo o atropello. Lo esencial de la crítica es lo siguiente: «Hay algunas almas que, habitando en la tierra, se han hecho con ganancias injustas; almas como las de las fieras, claro está, que se echan sobre las de los guardianes —bien sean éstos perros, pastores o incluso los más excelsos dueños que pueda haber— e intentan seducirles con lisonjas orales o conjuros y plegarias de una clase o de otra para que, como dice el cuento que cuentan los malos, les sea posible abusar de los demás hombres sin haber de sufrir nada desagradable por ello. Y afirmamos que el vicio que hace un momento citábamos, el afán de abusar, es en algún modo lo que en los cuerpos carnales se llama enfermedad, y en las estaciones y períodos del año epidemia, y también eso mismo que en las ciudades y regímenes políticos se designa, con un cambio de nombre, como injusticia. ... Tales son, pues, las palabras que será forzoso que emplee el que diga que los dioses son siempre indulgentes para aquellos

tenerse en cuenta la contradicción que comporta este punto con la doctrina de la autosuficiencia y la impassibilidad del Bien.

5.7.2.6. Doctrina teológica del libro décimo de las Leyes

5.7.2.6.1. El orden y la regularidad del cosmos, prueba manifiesta de su racionalidad

La argumentación comienza con un Clinias aduciendo que «la tierra y el sol y las estrellas y el universo entero y las estaciones tan hermosamente ordenadas y distribuidas en meses y años» (886a) son una prueba fehaciente de la existencia de los dioses. A lo cual añade el hecho de que este tipo de creencia es una especie de universal cultural (*ibid.*). Para los tres ancianos que participan en el diálogo el orden y la belleza que contemplan en el mundo natural resultan un testimonio suficiente y certero para creer en lo divino. Dicho de otro modo, Platón no tiene la menor duda de que la regularidad, el ritmo y la finalidad que presiden los procesos naturales, por ejemplo, la regularidad del movimiento de los cuerpos celestes, la alternancia de la noche y el día o el ciclo de las estaciones, mediante los cuales se preserva la vida de las especies, implica la existencia de un principio racional ordenador de la materia.

Pero los jóvenes de su tiempo no alzan la mirada al cielo «con ojos no indiferentes ni faltos de adiestramiento (μη φάλλως μηδ' ιδιωτικῶς)» (966 e). Ello se debe, afirma, no sólo a una «falta de dominio sobre sus placeres y concupiscencias» (886a–b), sino también «a una cierta ignorancia sumamente funesta, que es tenida por la mayor discreción» (886b). Clinias y Megilo desconocen, continúa, unos tratados que corren entre los atenienses y que son la principal causa de la incredulidad de éstos. Los más antiguos de estos libros versan sobre la generación de las cosas y la genealogía de los dioses y su modo de convivencia (886b–c). Pero lo que más le interesa aquí es traer a juicio las referencias «de los hombres modernos y sus sabios en cuanto son causa de nuestros males» (886d). Estos hombres niegan que del orden natural pueda inferirse la existencia de algo más alto, dado que creen que los astros «no son más que tierra y piedras, incapaces de preocuparse lo más mínimo de los asuntos humanos» (886d–e). Además, piensan que lo que el ateniense y sus interlocutores quieren trasladar «ha sido cocido hábilmente

de los hombres que sean injustos u obren injustamente con tal de que se les reserve una parte de lo ganado por la injusticia; como si los lobos reservaran una pequeña porción de su botín a los perros y éstos, amansados por el regalo, les permitieran rapiñar los rebaños. ¿No es esto lo que sostienen quienes andan diciendo que los dioses se dejan ablandar?» (906b–d).

con razonamientos para producir la persuasión» (886 e). Este «hombres modernos» es una referencia a los sofistas, y «sus sabios» es una alusión a los filósofos de la tradición presocrática, cuyos argumentos ontológicos, epistemológicos y lógicos usaron aquéllos para justificar sus propias concepciones ateas y relativistas, en especial las teorías predominantemente mecanicistas sobre el origen del universo. Los sofistas, que dirían que lo que Platón se propone hacer, esto es, legislar sobre el supuesto de la existencia de los dioses, es un disparate (886 e–887 a), arrasan entre los jóvenes, sobre quienes ejercen una honda influencia. Ellos son, afirma Platón, los «culpables de que tengamos que argumentar sobre el asunto por no haber hecho caso de los relatos que, desde muy pequeños, siendo aún niños de pecho, oyeron a sus nodrizas y a sus madres, dichos a manera de arrullos, ya en juego, ya en serio» (887 d). El asunto es indignante (887 c) para el filósofo, que lleva a mal y aborrece a los sofistas (887 c–d). Pero no le queda más remedio que sosegar —«pues no conviene que de una vez perdamos el seso todos» (888 a)— y esgrimir una nueva argumentación, más elaborada que la prueba aducida más arriba, que justifique la creencia en la existencia de los dioses. Porque de este hecho depende que se puedan invocar criterios objetivos para regular el comportamiento de los hombres, como, por ejemplo, la justicia.

5.7.2.6.2. *Teoría sofística de la azarosidad del universo*

Pero con este nuevo paso se viene a dar en «un maravilloso razonamiento» (888 d), «que entre mucha gente pasa por el más sabio de todos» (888 e), a saber, el argumento que explica que, de todas las cosas, unas se originan por naturaleza (φύσει), otras cosas por arte (τέχνῃ) y otras al azar (διὰ τύχην) (*ibid.*). En efecto, según los sofistas,

las cosas más grandes y más bellas son obra de la naturaleza y del azar y las más pequeñas del arte: éste, en efecto, recibiendo de la naturaleza, ya en su ser, los mayores y primeros productos, plasma y construye todos los menores, aquellos que todos llamamos artificiales. (889 a.)

Este parecer se puede explicar con mayor claridad en los siguientes términos:

El fuego, el agua, la tierra y el aire, según ellos, existen todos por naturaleza y por azar, ninguno por arte. Los cuerpos, que vienen después, los de la tierra, del sol, de la luna y de las estrellas, resultaron de aquellos primeros elementos, que, por lo demás, son enteramente inanimados. Y, arrastrados cada uno por el azar de su propia fuerza, adaptáronse íntimamente en su choque lo cálido con lo frío, lo seco con lo húmedo, lo blando con lo duro y todo aquello que por el azar viene a fundirse en mezcla necesariamente con su contrario; de

este modo y con este proceso, se ha producido el universo entero con cuanto en él hay, y los animales y las plantas todas, una vez surgidas de aquellos elementos las diversas estaciones; y ello, en opinión de esos hombres, no por obra de la Inteligencia, ni de un dios, ni del arte, sino, como digo, por la naturaleza y el azar.¹¹⁵

Continúa Platón:

Por fin, el arte, nacida de éstos la postrera, mortal y de padres mortales, engendra últimamente unos juguetes que no contienen apenas nada de verdad, sino que son imágenes congéneres por su índole de ellas mismas, tales como las que suelen procrear la pintura, la música y las otras artes rivales suyas. Las que de estas artes producen algo serio son aquellas que ponen su propia fuerza en comunidad con la naturaleza, como lo hacen a su vez la medicina, la agricultura y la gimnástica. Y añaden que la política tiene poco de común con la naturaleza, sino casi todo con el arte; y que así la legislación toda se basa en ésta y no en aquélla, con lo cual sus fundamentos están faltos de verdad.¹¹⁶

Pero lo que sostienen los sofistas es, ante todo, que los dioses mismos existen por arte, esto es, que, lejos de tener existencia en la naturaleza, sólo son un producto de determinadas prescripciones legales y varían según los pueblos (889e). Lo mismo puede decirse también con respecto a la justicia. Las cosas justas

no lo son por naturaleza en modo alguno, sino que los hombres se pasan la vida discutiéndolas entre sí y cambiándolas continuamente; y aquellas que resultan del cambio en cada ocasión son firmes entonces surgiendo del arte y de las leyes, no de naturaleza alguna. (889e–890a.)

Todo esto es lo que los sofistas difunden entre los jóvenes y, al mantener que «la justicia suprema es aquello que cada cual llega a imponer por la fuerza» (890a), incitan

¹¹⁵ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα φύσει πάντα εἶναι καὶ τύχῃ φασίν, τέχνη δὲ οὐδὲν τούτων, καὶ τὰ μετὰ ταῦτα αὖ σώματα, γῆς τε καὶ ἡλίου καὶ σελήνης ἄστρον τε πέρι, διὰ τούτων γεγενῆσθαι παντελῶς ὄντων ἀψύχων· τύχῃ δὲ φερόμενα τῇ τῆς δυνάμεως ἕκαστα ἐκάστων, ἢ συμπέπτωκεν ἀρμόττοντα οἰκείως πω, θερμὰ ψυχροῖς ἢ ξηρὰ πρὸς ὑγρὰ καὶ μαλακὰ πρὸς σκληρὰ, καὶ πάντα ὅποσα τῇ τῶν ἐναντίων κράσει κατὰ τύχην ἐξ ἀνάγκης συνεκεράσθη, ταύτη καὶ κατὰ ταῦτα οὕτως γεγεννηκέναι τὸν τε οὐρανὸν ὅλον καὶ πάντα ὅποσα κατ' οὐρανόν, καὶ ζῷα αὖ καὶ φυτὰ σύμπαντα, ὥρων πασῶν ἐκ τούτων γενομένων, οὐ δὲ διὰ νοῦν, φασίν, οὐδὲ διὰ τινα θεὸν οὐδὲ διὰ τέχνην ἀλλά, ὃ λέγομεν, φύσει καὶ τύχῃ (889b–c).

¹¹⁶ *Leg.* 889c–e. Recordamos que entre la invención de las artes por los hombres y su consideración como dones divinos —ambas cosas líneas de pensamiento tradicionales en el mundo griego— Platón prefiere a veces, contra el laicismo de los sofistas, la versión más opuesta al humanismo. Puede verse, por ejemplo, *Pol.* 274c–e y *Menex.* 238b. En el *Timeo* los dioses jóvenes tienen por funciones propias las de engendrar a los seres vivos, alimentarlos, hacerlos crecer y recibirlos de nuevo al morir (41d). Los árboles, las plantas y las simientes cultivadas por la agricultura fueron domesticados por los dioses para el sustento humano (77a–b, 77c y 80d–e). Por último, puede recordarse a aquel dios de Sócrates que «el mundo entero coordina y mantiene en uno, en quien todas están las hermosuras y los bienes y continuamente nos las está ofreciendo sin desgaste y sin mácula ni vejez y rápidas más que el pensamiento para atender sin yerro a nuestro servicio» (JENOFONTE *Mem.* IV 3, 13).

a sus pupilos a cometer las impiedades de las que se viene hablando en el libro. Pero no acaban aquí sus efectos, pues,

de ahí también las sediciones, al arrastrar tales hombres a los otros a esa vida acomodada a naturaleza que consiste en vivir dominando a los demás en vez de servir al prójimo conforme a la ley. (*Ibid.*)

5.7.2.6.3. *Carácter espurio de la contraposición excluyente entre φύσις y νόμος*

Platón opone al punto de vista de los sofistas una idea que es un corolario de la metafísica del *Timeo*, a saber, la de que no es cierto que haya una contraposición excluyente entre la naturaleza y el arte. Más bien la naturaleza y el arte son en cierto sentido lo mismo y proceden ambas de la Razón, que es lo primero de todo, lo primero tanto en términos cronológicos como en términos axiológicos. Por eso mismo no es atinado distinguir entre la vida según la naturaleza y la vida según las leyes y tratar de ensalzar una en detrimento de la otra. *El arte y las leyes justas son hijas de la razón y ésta es la manifestación más alta, perfecta y valiosa de la naturaleza* (890 d).

5.7.2.6.4. *Prioridad del alma sobre la materia*

«Los malvados» (891 b), comienza Platón su contraofensiva, parecen creer que «el fuego, el agua, la tierra y el aire son los primeros de todos los seres, y es a éstos a lo que denominan naturaleza, y que el alma surge posteriormente de ellos».¹¹⁷ En esto no hacen sino beber de «un manantial de insensata opinión» (891 c), a saber, de la tradición de «aquellos hombres que en distintos tiempos se dedicaron a las investigaciones sobre la naturaleza» (*ibid.*). De ahí fluye el error de «los que emplean argumentos impíos e inician a los otros en ellos» (891 d) en punto al postulado de la existencia real de los dioses, del creer que «la primera causa del nacimiento y de la destrucción de las cosas no es la primera, sino algo posterior».¹¹⁸ Y es que existe una ignorancia generalizada acerca del alma, de «cómo ella es y el poder que tiene» (892 a). Pero hay que decir que

el alma está entre los seres primeros habiendo sido generada antes que todos los cuerpos y gobierna capitalmente todo cambio y toda nueva ordenación de ellos.¹¹⁹

¹¹⁷ πῦρ καὶ ὕδωρ καὶ γῆν καὶ ἀέρα πρῶτα ἡγεῖσθαι τῶν πάντων εἶναι, καὶ τὴν φύσιν ὀνομάζειν ταῦτα αὐτά, ψυχὴν δὲ ἐκ τούτων ὕστερον (*Leg.* 891 c).

¹¹⁸ ὁ πρῶτον γενέσεως καὶ φθορᾶς αἴτιον ἀπάντων, τοῦτο οὐ πρῶτον ἀλλὰ ὕστερον ... εἶναι (891 e).

¹¹⁹ ἐν πρώτοις ἐστί, σωμάτων ἔμπροσθεν πάντων γενομένη, καὶ μεταβολῆς τε αὐτῶν καὶ μετακοσμήσεως ἀπάσης ἄρχει παντὸς μᾶλλον (*Leg.* 892 a). (Traducción modificada.) «ATEN. ¿Y no sabemos que, como antes dejamos tratado, son dos cosas las que inducen a creer en los dioses? ... Una, lo que decíamos del alma, que es cosa más antigua y más divina que ninguna de aquellas cuyo movimiento, venido de un

Si esto es así, las cosas congéneres del alma, como «el enjuiciamiento, la atención, la inteligencia, el arte y la ley, deben ... existir antes que las cosas duras o blandas, pesadas o ligeras» (892 b). Y lo que tales hombres designan impropriamente con el nombre de «seres naturales y naturaleza» (*ibid.*), esto es, los llamados elementos, «es posterior y procede del arte y de la Inteligencia».¹²⁰ Por último, si el alma se generó antes, «cabe decir con toda razón que existe aún mucho más que aquéllos por naturaleza» (892 c).

Sintetizando el asunto en pocas palabras: Platón va a aducir que el alma, y por tanto una causa inteligente capaz de obrar planificando, no el azar, es la causa primera del cosmos.

5.7.2.6.5. *Análisis del movimiento*

El argumento que se propone para demostrar la prioridad del alma arranca con un análisis del movimiento. El movimiento se divide en diez clases.¹²¹ De entre ellas únicamente interesan para la labor emprendida el movimiento comunicado y el espontáneo. Entre todos los movimientos, sostiene Platón, «el más poderoso y con mucho el de más eficacia» (894 d) es el que «puede perpetuamente moverse a sí mismo y a las otras cosas por mezclas y separaciones, aumentos y disminuciones, generaciones y destrucciones»

origen externo, les ha dado el incesante fluir de la existencia; y otra, lo relativo a cómo están reguladas las revoluciones de los astros y de todas las demás cosas de que es dueña la Inteligencia que todo lo ha ordenado. Porque, una vez que se han contemplado estas cosas con ojos no indiferentes ni faltos de adiestramiento, no ha habido jamás ninguno de los hombres que haya sido tan ateo como para no experimentar lo contrario de lo que la mayoría de las gentes podría suponer; pues, en efecto, hay quien piensa de los que se dedican a estas cosas con el auxilio de la astronomía y de las demás artes que necesariamente han de seguir a ésta, que a los tales les hace ateos el haber observado que las cosas se producen de manera fatal, pero no por obra de una voluntad inteligente y encaminada a la realización del Bien. CLIN. Y entonces, ¿cómo ha de ser ello? ATEN. Todo lo contrario, como dije, ocurre ahora que cuando los que piensan sobre estas cosas se las representaban como privadas de alma. Pues, en efecto, incluso entonces se insinuaba en ello un cierto motivo de admiración, de modo que lo que ahora se cree firmemente era ya entonces una sospecha de cuantos, llegando a percatarse de la exactitud de estas cosas, se preguntaban cómo en modo alguno podría haber hecho cálculos de tan maravillosa precisión lo que, por ser inanimado, carecería de inteligencia. Es más, algunos hubo también que incluso en aquel tiempo se atrevieron a aventurar esto mismo diciendo que la Inteligencia es quien ha dispuesto todas las cosas cuantas hay en el cielo. Mas fueron también los mismos quienes, no acertando con respecto a la naturaleza del alma, que es anterior a los cuerpos, y pensando que era posterior, lo trastornaron todo, como aquel que dice, y sobre todo se trastornaron a sí mismos; pues, en atención a lo que los ojos ven, les pareció que todo lo que anda por el cielo son montones de piedras y de tierra y de otros muchos cuerpos inanimados de que dimanen las causas del universo entero. Eso fue lo que entonces hizo que recayeran sobre los tales muchas acusaciones de impiedad y antipatías, y aun a los poetas también se les ocurrieron burlas como el comparar a los filósofos con perras dedicadas a aullar vanamente y el decir asimismo otras cosas vacías de sentido. Pero ahora, como queda dicho, sucede todo lo contrario» (966 d–967 d). Sobre la acusación de impiedad contra Anaxágoras se puede consultar *Apol.* 26 d.

¹²⁰ τὰ ... φύσει καὶ φύσις ... ὕστερα καὶ ἀρχόμενα ἂν ἐκ τέχνης εἴη καὶ νοῦ (892 b).

¹²¹ Movimiento sobre un centro o eje, locomoción, combinación de los dos primeros, separación, composición, crecimiento, decrecimiento, destrucción, moción exterior y moción espontánea.

(894 b). Este movimiento «es lo primero por su nacimiento y por su fuerza» (894 d). En una cadena de cambios debe haber una primera cosa que produzca la mutación; pero este punto de partida no puede ser una cosa que es movida por otra: el «principio del total movimiento» (895 a) de la serie debe ser el cambio de una cosa que se mueve a sí misma (894 e–895 a). Sigamos adelante preguntándonos lo siguiente. «Si las cosas en su conjunto llegasen a estar en una cierta uniforme quietud, como osan afirmar la mayoría de esos hombres, ¿cuál de los movimientos mencionados aparecería necesariamente el primero?».¹²² Es evidente que el punto muerto sólo podría superarse por un movimiento que se ponga en marcha a sí mismo. «Como principio, por tanto» (895 b),

de los movimientos todos y como primero surgido entre los objetos en reposo y primero existente entre los movidos, diremos que la que se mueve a sí misma es necesariamente la moción más antigua y más poderosa de todas; y que la que es producida por otra y a su vez produce una tercera viene en segundo lugar. (*Ibid.*)

El argumento continúa conviniendo que todo lo que se mueve por sí mismo está vivo y definiendo el alma o principio de la vida como el movimiento que puede moverse a sí mismo y, por ello, como la fuente y el principio último de toda generación, de todo cambio y de todo movimiento.¹²³ Pero con este último paso se ha llegado a la conclusión deseada: «El alma se nos revela con toda propiedad como anterior a todo, pues resulta ser principio del movimiento».¹²⁴ En fin, el ateniense recuerda que anteriormente se reconoció que, de mostrarse que el alma es anterior al cuerpo, lo mismo habría de decirse de sus potencias. Concluye, pues, que «temperamentos, caracteres, voliciones, razonamientos, opiniones verdaderas, prevenciones y recuerdos serán anteriores a la longitud, anchura, profundidad y fuerza de los cuerpos» (896 c–d).

¹²² *Leg.* 895 a–b. οἱ πλεῖστοι τῶν τοιοῦτων parece referirse a todos los físicos postparmenídeos excepto los atomistas, que admitían la eternidad del movimiento. Anaxágoras: «Todas las cosas estaban juntas y en reposo en un tiempo infinito y la Inteligencia las hizo moverse y las separó (ὁμοῦ πάντων ὄντων καὶ ἡρεμοῦντων τὸν ἄπειρον χρόνον, κίνησιν ἐμποῦησαι τὸν νοῦν καὶ διακρίναι)» (ARISTÓTELES *Phys.* Θ 1, 250 b 25–26). Platón: «Si las cosas en su conjunto llegasen a estar en una cierta uniforme quietud...» (εἰ σταίη πως τὰ πάντα ὁμοῦ γενόμενα) (*Leg.* 895 a). Anaxágoras, nos dice Aristóteles, «explica la formación del cosmos a partir de cosas inmóviles (ἐξ ἀκινήτων ... ἄρχεται κοσμοποιεῖν)» (*de caelo* Γ 2, 301 a 12–13).

¹²³ La doctrina de que el alma es «lo que se mueve a sí mismo» (*Leg.* 896 a) y por eso la causa primera del movimiento del universo y de todo proceso de generación se puede encontrar explicitada, además de en el *Timeo* y en las *Leyes*, en *Phaedr.* 245 c–246 a.

¹²⁴ ἰκανότατα δέδεικται ψυχῇ τῶν πάντων πρεσβυτάτη, γενομένη γε ἀρχὴ κινήσεως (*Leg.* 896 b). Recuérdese: «El Bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquella en cuanto a dignidad y poder (πρεσβεία καὶ δυνάμει)» (*Resp.* 509 b).

5.7.2.6.6. *Cuidado y ordenación del universo por «el alma benéfica»*

Ahora bien, si se pone al alma como causa de todo, hay que admitir que es «la causa de los bienes y de los males, de lo hermoso y de lo feo, de lo justo y de lo injusto y de la totalidad de los contrarios» (896 d). Y «es forzoso confesar», continúa Platón, «que el alma que gobierna y habita en cuantas cosas se mueven en cualquier sitio, rige también el cielo» (896 d–e). Pero hay al menos dos almas implicadas en la dirección del universo: «el alma benéfica (εὐεργέτις) y la capaz de producir los efectos contrarios a los de ésta» (896 e). Ellas dirigen «cuanto hay en el cielo, en la tierra y en el mar con sus propios movimientos» (*ibid.*) (querer, observar, prevenir, deliberar, opinar recta o falsamente, alegrarse, dolerse, confiar, temer, odiar, amar). Lo hacen utilizando los movimientos físicos como instrumentos para lograr sus fines:

Los movimientos primarios, apoderándose de los movimientos secundarios de los cuerpos, lo llevan todo al aumento o a la consunción, a la separación o a la mezcla, así como a lo derivado de esto: calores, fríos, pesadez, ligereza, dureza o suavidad, blancura o negrura, dulzura o amargor, y a todas aquellas otras condiciones de que se sirve el alma lo mismo cuando, aplicando constantemente su divina inteligencia, en recta carrera, lo encauza todo recta y felizmente, que cuando, vinculada a la insensatez, produce totalmente los efectos contrarios. (897 a–b.)

Pero, como era de esperar, Platón no deja de preguntarse cuál de las dos especies de alma prevalece sobre la otra. «Si la marcha y traslación general del cielo y de cuantos seres hay en él es de índole semejante al movimiento, giro y razonamientos de la Inteligencia y se encamina de manera afin» (897 c), se responsabilizará de ella al «alma mejor» (τὴν ἀρίστην ψυχὴν) (*ibid.*); mientras que, «si marcha alocada y descompuestamente (μανικῶς τε καὶ ἀτάκτως)» (897 d), habrá que atribuir la conducción del universo al «alma peor» (τὴν κακὴν) (*ibid.*). El movimiento que se acomoda y asemeja al giro de la Inteligencia es como el de una esfera hecha a torno; «inversamente, lo que no se mueve nunca del mismo modo y manera, ni en el mismo sitio, ni en torno a lo mismo, ni en la misma dirección, ni con el mismo centro, ni en orden ni concierto, ni en proporción alguna, será un movimiento afin de la más absoluta insensatez» (898 b). «Después de todo lo sentado ahora», concluye Clinias, «sería impío decir otra cosa sino que es el

alma dotada de toda virtud, sea una sola o sean varias, la que hace girar todas esas cosas».¹²⁵

5.8. COMPLETUD DEL UNIVERSO

5.8.1. *Introducción*

Nos ocuparemos a continuación del que es quizás el criterio más importante, junto al de autosuficiencia, de la bondad del universo según el *Timeo*, esto es, el criterio de completud.¹²⁶ En efecto, a ojos de Platón el principio de completud, es decir, *la idea de que este mundo es un «todo» y está «lleno» de todo lo que puede existir*, apoya de forma decisiva la doctrina de *la esencial racionalidad del universo*, como lo hace también el principio recién mentado de la autosuficiencia de la naturaleza. La idea de que el orbe es un *plenum formarum* es una premisa que satisface vivamente el anhelo filosófico y estético de encontrar perfección, orden y coherencia en el universo. Por eso no es de extrañar que Platón se demore en ella con predilección y exprese el gusto por «la plenitud» de la realidad con regocijo.

5.8.2. *Tantas Ideas como clases de cosas*

Empecemos por la idea de que el mundo de las Formas se corresponde con toda la variedad que presenta el mundo sensible. Nada se borra en él de la colorida diversidad del mundo del espacio y el tiempo. Tanto es así que Parménides, en un conocido pasaje del diálogo homónimo, se detiene a hacer ver a un Sócrates todavía joven que admitir que en el mundo de las Ideas viven las esencias de *todas* las cosas, incluso de aquellas que podrían parecer ridículas o asquerosas, «tales como el pelo, el barro y la basura, o cualquier otra de lo más despreciable y sin ninguna importancia» (130c), es una muestra de madurez filosófica. A este alcance irrestricto del mundo de las Formas apunta también aquel pasaje de la *Carta VII* en el que Platón afirma que existen esencias de las formas geométricas, los colores, lo bueno, lo bello y lo justo, todo cuerpo, tanto arti-

¹²⁵ *Leg.* 898c. El preámbulo se cierra barajando los posibles medios de mover los astros. Cada astro es movido por su propia alma, que ha de ser considerada como una divinidad —a no ser que se «haya llegado al más extremo grado de insensatez» (899b)—, y va en él «como en un carro» (899a), o bien lo mueve «desde fuera» (*ibid.*), o bien «como quiera que sea» (*ibid.*). La misma clase de especulación se halla en *Tim.* 41 d–e. Puede verse también la pintura del ὑπερουράνιος en *Phaedr.* 247c ss.

¹²⁶ En la exposición de lo esencial de este apartado estoy en deuda con la obra ya citada de A. O. LOVEJOY sobre la historia de los avatares de la idea de la plenitud del cosmos (*La gran cadena del ser*).

ficial como existente por naturaleza, los elementos, la totalidad de los seres vivos, los caracteres anímicos y toda clase de acciones y pasiones (342 d). Además, Aristóteles testimonia que Platón y sus admiradores sostenían la equivalencia numérica entre las Ideas y las clases de las cosas que son sus traducciones en la realidad fáctica.¹²⁷

5.8.3. *Completud integral del programa cósmico*

Hemos visto que el dios antropomórfico del *Timeo* organiza espiritualmente el universo en una construcción que lo dota de unidad y de autosuficiencia al apoyarlo de modo armonioso en sí mismo. Que el demiurgo se preocupa con la misma tenacidad de asegurar la perfección del universo, es algo de lo que se nos informa nada más empezar a narrar cuáles son las pautas constitutivas generales que siguió el oficio de la construcción del universo:

[Al mundo sensible] no lo degrademos asemejándolo a uno de los que por naturaleza son parciales en cuanto a la forma —pues nunca nada semejante a algo imperfecto llegaría a ser bello—, sino que supongamos que es el que más se asemeja a aquel del cual los otros seres vivientes, tanto individuos como clases, forman parte. Pues un tal modelo comprende en sí a todos los seres vivientes inteligibles, así como este mundo a nosotros y a los demás animales visibles. Como el dios quería asemejarlo lo más posible al más bello y absolutamente perfecto de los seres inteligibles, lo hizo un ser viviente visible y único con todos los seres vivientes que por naturaleza le son afines dentro de sí.¹²⁸

Ya hemos visto que el demiurgo compuso el mundo de la totalidad de cada uno de los cuatro elementos con la mira puesta en que fuera un ser vivo completo, único e inco-rruptible (*Tim.* 32 c–33 b). Después de esto y de que diera forma a toda la serie de los cuerpos celestes «para que el universo sea lo más semejante posible al ser vivo perfecto e inteligible en la imitación de la naturaleza eterna» (39 d–e), cayó en la cuenta, narra

¹²⁷ «Los que ponen las Ideas como causas, en su intento por comprender primeramente las causas de estas cosas de acá, introdujeron otras tantas de distinta naturaleza que éstas, como si alguien, queriendo contar, pensara que no podría hacerlo por ser pocas las cosas y, sin embargo, las contara tras haber aumentado su número. Y es que, en suma, el número de las Formas es igual —o no menor— que el de estas cosas cuyas causas buscaban y que tomaron como punto de partida para llegar a aquéllas: efectivamente, para cada cosa individual hay “algo que se denomina del mismo modo” y que existe separado de las entidades; y de los demás tipos de realidad hay “lo uno que abarca a muchos”, tanto para las cosas de acá como para las eternas» (*Met.* A 9, 990 a 34–990 b 8).

¹²⁸ τῶν μὲν οὖν ἐν μέρους εἶδει πεφυκότων μηδενὶ καταξιώσωμεν —ἀτελεῖ γὰρ εἰκότως οὐδέν ποτ’ ἄν γένοιτο καλόν— οὗ δ’ ἔστιν ἅλλα ζῶα καθ’ ἐν και κατὰ γένη μόρια, τούτῳ πάντων ὁμοιότατον αὐτὸν εἶναι τιθῶμεν. τὰ γὰρ δὴ νοητὰ ζῶα πάντα ἐκεῖνο ἐν ἑαυτῷ περιλαβὸν ἔχει, καθάπερ ὅδε ὁ κόσμος ἡμᾶς ὅσα τε ἄλλα θρέμματα συνέστηκεν ὁρατά. τῷ γὰρ τῶν νοουμένων καλλίστῳ καὶ κατὰ πάντα τελέῳ μάλιστα αὐτὸν ὁ θεὸς ὁμοιωσαὶ βουλευθεὶς ζῶον ἐν ὁρατόν, πάνθ’ ὅσα αὐτοῦ κατὰ φύσιν συγγενῆ ζῶα ἐντὸς ἔχον ἑαυτοῦ, συνέστησε (*Tim.* 30 c–31 a). (Se trata de un texto ya citado a propósito de otra cuestión relacionada con lo que tratamos ahora, pero que convenía traer a la vista de nuevo.)

Timeo, de que quedaba todavía un resto por crear para que «este universo sea realmente un todo» (41c), a saber, el que constituyen los animales mortales.¹²⁹ Convencido de que «este mundo debía tener en sí especies de una cualidad tal y en tanta cantidad como la inteligencia ve que hay en el ser viviente ideal» (39e), sin dilación se pone a disponer lo necesario para cubrir esta inaceptable laguna. Como hemos visto, son cuatro en total los órdenes de seres generados, correspondiente cada uno de ellos a uno de los cuerpos primarios. Todos ellos tienen un indiscutible derecho de ciudadanía en este universo y colaboran a la perfección suficiente del «ser más bello y mejor entre los que devienen».¹³⁰

De hecho, la del *Timeo* es una ontología tan animada y exuberante de vida que no queda en ella el menor resquicio para el estéril y horrible *vacuum*.¹³¹ Ni existe el vacío en el cosmos, ni existe tampoco en la mezcla caótica que lo precedió.¹³² Como sabemos, la materia bruta del mundo por nacer está exenta de cualquier forma para poder recibir *todas* las especies en sí misma, y es un medio en el que puede darse el movimiento, a pesar de no existir el vacío, de forma parecida a como, en palabras de Popper, se mueven los vórtices en un líquido.¹³³ Así, pues, según este aspecto del pensamiento de Platón *la completud integral del programa cósmico es en cierto modo una expresión del Bien*. Reproducimos las palabras que cierran el *Timeo*:

Habiendo recibido a los seres vivos mortales e inmortales y quedando lleno por entero, este mundo —un ser vivo visible que abarca a los seres visibles, un dios sensible imagen del [dios] inteligible—, grandísimo y óptimo, bellísimo y perfectísimo, fue generado así, resultando ser este universo uno y unigénito.¹³⁴

¹²⁹ He aquí el texto griego de las frases entre comillas: ἵνα τόδε ὡς ὁμοιότατον ἢ τῷ τελέῳ καὶ νοητῷ ζῶν πρὸς τὴν τῆς διαωνίας μίμησιν φύσεως (39d–e); τό ... πᾶν τόδε ὄντως ἅπαν ἢ (41c).

¹³⁰ *Tim.* 68e. El universo «ha de ser suficientemente perfecto (τέλεος ἰκανῶς)» (41c); el universo contiene «todos los seres vivientes mortales e inmortales» (69c).

¹³¹ *Tim.* 58a, 60c, 79b, 79c y 80c.

¹³² En esto último seguimos a W. K. C. GUTHRIE (*Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 284, n. 75 y p. 302).

¹³³ Platón «trató de eliminar el vacío de Demócrito, pues comprendió que el movimiento es posible aun en un mundo pleno, siempre que se conciba el movimiento como el del tipo de los vórtices en un líquido» (K. R. POPPER, *Conjeturas y refutaciones. El desarrollo del conocimiento científico* [trad. de N. Míguez y R. Grasa. Barcelona–Buenos Aires–México: Paidós, 1983], p. 119). «Platón parece haber sido el primero en comprender, aunque oscuramente, que en un mundo pleno es posible el movimiento circular o en forma de torbellino, siempre que en el mundo haya un medio líquido (las hojas del té se mueven en la taza junto con el movimiento circular del té). Esta idea, expuesta con reticencias en el *Timeo* (donde *el espacio está “lleno”*, 52e), se convirtió en la base del cartesianismo y de la teoría del “éter luminífero” que fue sostenida hasta 1905» (*op. cit.*, p. 111, n. 22).

¹³⁴ θνητὰ ... καὶ ἀθάνατα ζῶα λαβὼν καὶ συμπληρωθεὶς ὅδε ὁ κόσμος οὕτω, ζῶν ὁρατὸν τὰ ὁρατὰ περιέχον, εἰκὼν τοῦ νοητοῦ θεοῦ αἰσθητός, μέγιστος καὶ ἄριστος κάλλιστός τε καὶ τελεώτατος γέγονεν εἰς οὐρανὸς ὅδε μονογενὴς ὢν (92c). (Traducción modificada.)

5.8.4. **Addendum: nota aclaratoria sobre el concepto de plenitud**

Con el fin de hacernos entender con mayor claridad, precisaremos antes de seguir que en Platón la exaltación de la plenitud de la naturaleza no es, como sí lo ha sido muchas veces en sus seguidores antiguos y modernos, un elogio de la mera *varietas* por sí misma, una forma filosófica de admiración por la potencia multiplicadora de la naturaleza. Pues su tesis no es exactamente que la esencia del Bien consista en la mera multitud, en que exista la mayor cantidad posible de «especies distintas», sino en que *todas* las posibilidades del ser, sea el que sea su número, estén realizadas y ordenadas en el mundo sensible de tal forma que compongan un conjunto completo y unitario. Dicho de otro modo, lo que le interesa a Platón no es el lugar común en nuestra tradición desde los neoplatónicos en adelante de que la bondad del universo se alcanza en proporción a la *numerositas* o diversidad de esencias que contiene, porque para él la abundancia y la mera multiplicación de las especies no es necesariamente algo que celebrar, sino que lo que le satisface vivamente es, en concreto, la idea de la completa correspondencia entre lo lógicamente posible y lo real.¹³⁵

5.8.5. **La plenitud del cosmos, expresión necesaria de la generosidad del Bien**

El principio de que el mundo del devenir debe estar compuesto de todas las clases de seres posibles es una consecuencia necesaria, como Platón señala claramente, de un principio más fundamental, el de que la Razón ordenadora es buena y lo que es bueno no puede sentir malevolencia ni envidia de otros seres.¹³⁶ En reiteradas ocasiones hemos afirmado que Platón hace de la idea de una autosuficiencia perfecta la médula, por así decirlo, de la Forma del Bien; pero que sostiene también que de esta unidad indivisible que está en la cúspide del ser debe derramarse toda la multiplicidad del mundo del espacio y el tiempo situada por debajo de ella. En este sentido, hemos visto que el movimiento teórico más audaz del *Timeo* es el que deriva expresamente del Bien la Bondad, esto es, el que de la trascendencia, autosuficiencia, inmovilidad y quietud impertérrita de la Inteligencia deduce la energía generadora, autoexpansiva e inquieta que, paradójicamente, *necesita* llevar la existencia real hasta los últimos confines de lo posible. Deci-

¹³⁵ Es más, casi se debería decir que a ojos de Platón el deseo de variedad es una muestra de irracionalidad y de mal gusto.

¹³⁶ En este apartado sigo la interpretación y los análisis de A. O. LOVEJOY (*La gran cadena del ser*, especialmente las páginas 54–68).

mos que lo necesita porque, pese a que el demiurgo es un ser perfectamente auto-suficiente, todo apunta, como hemos señalado también, a que el acto de construcción del universo no es un acto libre de su voluntad, algo que pudiera dejar de hacer sin dejar con ello de ser tan absolutamente razonable y bueno como implica su definición. Como sabemos, si el Bien eternamente perfecto y ensimismado en su felicidad no incluyera en su esencia una disposición benéfica y comunicativa, si negara el don de la realidad al mundo y a todos sus huéspedes lógicamente posibles, resultaría «miserable» y «envidioso». Aquí el supuesto latente crucial es que, por muy defectuoso que el mundo sea, su existencia es hasta tal punto *inherentemente deseable* que el demiurgo se ve llevado, por su misma bondad y racionalidad, a conformarlo. En este sentido, el *ens perfectissimum* de Platón no puede ser un dios que prefiera la existencia de unas Formas a la de otras, ya que se espera de él que represente el grado más alto de la justicia.¹³⁷ En este contexto este papel significa que el demiurgo mantiene una actitud ecuánime que no perjudica ni obstaculiza la realización de ninguna Forma en el mundo de las realidades concretas y que la construcción universal de los seres que capitanea no puede ser, por tanto, un acto negligente ni restrictivo: «lo que se da en un caso», dicho con palabras del *Parménides*, «debe darse también en todos los casos» (130 d).

En el caso del hombre, la racionalidad no consiste desde luego en decir sí a todas las cosas; una concepción tan condenable como ésta supondría tanto como anular la razón humana, cuya naturaleza, escrupulosa por esencia, consiste en seleccionar, elegir y negar. Como enseña Sócrates, el arte de vivir consiste en aprender a saber cuándo hay que tolerar, cuándo abrazar y, sobre todo, cuándo resistir y combatir. La dimensión *negativa* de la dialéctica platónica se aferra a esta concepción del maestro. Pero en el caso de la divinidad y en el contexto preciso —físico o natural— en el que nos movemos, la racionalidad *tiene que* radicar en conferir forma corporal sensible a todas las esencias, sin abstenerse siquiera, como se confiesa en el *Parménides*, de aquellas «sin ninguna importancia» (130 c). Es verdad que el significado último del principio de completud, esto es, la idea, expresada en palabras de Lovejoy, de que «la deseabilidad de la existencia de una cosa no guarda ninguna relación con su excelencia», es paradójico y diametralmente opuesto al sentido general de la filosofía de Platón.¹³⁸ Ahora

¹³⁷ *Theaet.* 176 b–c. En *Leg.* 931 d se afirma que el ser injusta en el reparto de bienes «sería cosa sumamente impropia de una divinidad».

¹³⁸ A. O. LOVEJOY, *op. cit.*, p. 287.

bien, imaginemos qué supondría que el demiurgo no compusiera un mundo completo y acumulara el privilegio y la felicidad de la existencia en unas esencias mientras que otras carecen de ella. De actuar así, la ilación del mundo sensible con el inteligible quedaría rota, al resultar incomprensible por qué unas esencias eternas se manifiestan en el mundo sensible y otras, en cambio, no. Y entonces habría que admitir que *el cosmos carece de ordenación y es un lugar azaroso, incoherente y extraño*. ¡Pero este supuesto es inasumible para un hombre con el temperamento moral de Platón y tendría consecuencias desastrosas para el que fue el principal empeño de su vida!

Por eso decíamos al comienzo del capítulo que el teorema metafísico de la completud de la realidad es expresión de un axioma más básico, a saber, el de causalidad. Tal y como se usa en este contexto, la noción de bondad viene a expresar el deseo y la convicción de que el universo es racional y de que la dialéctica puede y debe alumbrar las razones del mundo de la necesidad de las Formas eternas y sus relaciones, razones que explican el orden general del universo. Dicho de otro modo, la razón última del filósofo para creer que este mundo es completo es la misma que para creer que hay una explicación del orden cósmico y que esta explicación deriva en última instancia del Bien, a saber, que de otro modo se trataría de un mundo arbitrario, fortuito, tanto en su raíz como en su orden y constitución. Cerramos con esto el análisis de la teoría de la construcción del «dios autárquico y más perfecto» (αὐτάρκη τε καὶ ... τελεώτατον θεόν) (*Tim.* 68e) y descendemos ya a la de la construcción del hombre.

5.9. TEORÍA DE LA CONSTRUCCIÓN DEL HOMBRE

5.9.1. *Preámbulo*

Como era de esperar, también las excursiones de Platón por el campo de la biología humana son ilustrativas de determinados aspectos del tema que sondeamos en este trabajo. Las descripciones de la construcción y el diseño del ser humano con las que Platón embellece esta entretenida parte del diálogo proporcionan el contexto en el que plantea de forma más concreta y a ras del suelo su concepción de una explicación teleológica de la naturaleza en términos de lo mejor.¹³⁹

¹³⁹ En lo que sigue no pretendemos hacer un examen exhaustivo de la anatomía, la fisiología y la patología humanas que Platón presenta con detalle clínico en el *Timeo*, sino que nos circunscribimos a aquellos pasajes que tienen mayor interés para el motivo concreto de estudio escogido en nuestra tesis.

5.9.2. *Causas y concausas*

Sabemos que uno de los principales objetivos de Platón en el *Timeo* es el de relegar las causas físicas que los primeros filósofos establecieron como causas explicativas de la naturaleza a un lugar secundario y subordinado al de las causas finales. Éstas serían las únicas que vuelven inteligibles las condiciones y los procesos materiales, indiferentes al Bien, de la φύσις. Aquéllas son las concausas o causas auxiliares de las que debe servir-se la Razón para el logro de su propósito: componer el mejor y más bello de los mundos posibles imitando el orden eterno de las relaciones entre las Formas. Esta determinación es la principal causa explicativa de la existencia del cosmos y de que éste sea tal y como le acaece ser. Escribe Platón:

La mayoría cree que lo que enfría o calienta, solidifica o funde y cuanto produce efectos semejantes no son causas secundarias, sino las causas efectivas de todo. Sin embargo, carecen absolutamente de juicio e inteligencia. En efecto, hay que afirmar que el alma es el único ser al que le corresponde tener inteligencia —pues ésta es invisible, mientras que el fuego, el agua, la tierra y el aire son todos cuerpos visibles—, y el que ama a la Inteligencia y la ciencia debe investigar primero las causas de la naturaleza inteligente y, en segundo lugar, las que pertenecen a los seres que son movidos por otros y mueven a su vez necesariamente a otros. Por cierto, nosotros debemos actuar de la misma manera. Es necesario que tratemos ambos géneros de causas por separado: las que conjuntamente con la Razón son artesanas de lo bello y lo bueno, y cuantas, carentes de inteligencia, son origen de lo desordenado casual en todos los procesos.¹⁴⁰

El estudio de los procesos mecánicos es imprescindible para hacerse una idea de los fines perseguidos por la naturaleza. Ahora bien, los fenómenos naturales sólo se pueden entender si se parte del supuesto de que toda génesis tiende a una esencia que es su fin y que ilumina la lógica del proceso de generación. Así parece darlo a entender la repetición regular de los procesos naturales. Aunque el demiurgo, dice Platón, se valió de diversos procesos materiales como causas auxiliares,

fue él quien ensambló en todo lo que deviene la buena disposición. Por ello es necesario distinguir entre dos tipos de causas: uno necesario, el otro divino. Y, si se quiere tener una

¹⁴⁰ δοξάζεται δὲ ὑπὸ τῶν πλείστων οὐ συναίτια ἀλλὰ αἴτια εἶναι τῶν πάντων, ψύχοντα καὶ θερμαίνοντα πηγνύοντα τε καὶ διαχέοντα καὶ ὅσα τοιαῦτα ἀπεργαζόμενα. λόγον δὲ οὐδένα οὐδὲ νοῦν εἰς οὐδὲν δυνατὰ ἔχειν ἐστίν. τῶν γὰρ ὄντων ᾧ νοῦν μόνῳ κτᾶσθαι προσήκει, λεκτέον ψυχὴν —τοῦτο δὲ ἀόρατον, πῦρ δὲ καὶ ὕδωρ καὶ γῆ καὶ ἀήρ σώματα πάντα ὀρατὰ γέγονεν— τὸν δὲ νοῦ καὶ ἐπιστήμης ἐραστὴν ἀνάγκη τὰς τῆς ἔμφρονος φύσεως αἰτίας πρώτας μεταδιώκειν, ὅσαι δὲ ὑπ’ ἄλλων μὲν κινουμένων, ἕτερα δὲ κατὰ ἀνάγκης κινούντων γίνονται, δευτέρας. ποιητέον δὲ κατὰ ταῦτα καὶ ἡμῖν· λεκτέα μὲν ἀμφοτέρα τὰ τῶν αἰτιῶν γένη, χωρὶς δὲ ὅσαι μετὰ νοῦ καλῶν καὶ ἀγαθῶν δημιουργοὶ καὶ ὅσαι μονωθεῖσαι φρονήσεως τὸ τυχὸν ἄτακτον ἐκάστοτε ἐξεργάζονται (*Tim.* 46 d–e).

vida feliz, hay que buscar lo divino en todas partes, en la medida en la que nos lo permita nuestra naturaleza. Lo necesario debe ser investigado en gracia de aquello, dado que debemos pensar que sin la necesidad no es posible comprender la causa divina, nuestro único objeto serio de esfuerzo, ni captarla ni participar en alguna medida de ella.¹⁴¹

Con el *Timeo* Platón busca dar un alcance prácticamente universal a la explicación teleológica y hacer de ella la premisa de la que se deduzcan realmente, a diferencia de lo que alcanzó a hacer Anaxágoras al respecto, *todas* las conclusiones sobre el orden y la estructura del universo físico. Ahora es el momento de verlo en relación con la naturaleza del hombre en particular.

5.9.3. *Fin buscado en la construcción del hombre*

En la construcción de los seres vivos el demiurgo, por medio de los diosecillos, adapta en lo posible los ciegos procesos materiales a los siguientes fines generales: que los seres vivos puedan vivir todo el tiempo que les esté permitido por su naturaleza y que este tiempo transcurra del mejor modo posible, esto es, con la mayor salud, vigor y bienestar o tranquilidad posibles.¹⁴² Por lo que hace a la construcción del hombre en particular, los distintos puntos del temario antropogenético muestran que *todo en la configuración de la humanidad se hace en interés del núcleo inmortal del alma*. La versión platónica de la formación del hombre es una forma de veneración por la inteligencia que ve la dignidad del hombre en una cabeza que no se halla orientada hacia la tierra. Pese a las muchas expresiones despectivas hacia el género humano con las que se tropieza en los *Diálogos*, pese a toda la misantropía del filósofo, también Platón, como Protágoras y Sócrates, quiere estar lleno de respeto y veneración por el hombre en cuanto ser racional. En esto consiste fundamentalmente el humanismo platónico, en ver *la dignidad del ser humano y el designio al que responde su aparición sobre la tierra en el ejercicio de la razón y su capacidad para dominar las pulsiones irracionales de nuestra naturaleza*,

¹⁴¹ τὸ δὲ εὖ τεκταινόμενος ἐν πᾶσιν τοῖς γιγνομένοις αὐτός. διὸ δὴ χρὴ δὴ αἰτίας εἶδη διορίζεσθαι, τὸ μὲν ἀναγκαῖον, τὸ δὲ θεῖον, καὶ τὸ μὲν θεῖον ἐν ἅπασιν ζητεῖν κτήσεως ἕνεκα εὐδαίμονος βίου, καθ' ὅσον ἡμῶν ἢ φύσις ἐνδέχεται, τὸ δὲ ἀναγκαῖον ἐκείνων χάριν, λογιζόμενον ὡς ἄνευ τούτων οὐ δυνατὰ αὐτὰ ἐκεῖνα ἐφ' οἷς σπουδάζομεν μόνα κατανοεῖν οὐδ' αὐτὰ λαβεῖν οὐδ' ἄλλως πῶς μετασχεῖν (68e–69a).

¹⁴² El demiurgo se ocupa de la construcción de la parte inmortal de las almas humanas (así como de la construcción de la parte inmortal de las almas de los dioses y de los demonios), mientras que los diosecillos se ocupan de las partes mortales y del cuerpo. Se hace así para que los seres vivos «sean mortales» (41c), pues «si nacieran y participaran», dice el demiurgo, «de la vida por mi intermedio, se igualarían a los dioses» (*ibid.*). La sugerencia que hay tras esta afirmación es quizás la de que el demiurgo no tiene el poder de diferir indefinidamente la muerte de los seres vivos, a diferencia de lo que hace en relación con el cosmos y con los dioses astrales que, pese a ser materiales, se ven libres de disolución.

en su defensa infatigable del saber como «algo hermoso y capaz de gobernar al hombre» (*Prot.* 352c) y como lo único capaz de socorrernos y salvarnos.

5.9.4. Construcción del ser humano

5.9.4.1. Construcción del cuerpo humano

5.9.4.1.1. La médula, los huesos y otras cosas

Para la construcción del cuerpo humano, se cuenta, los dioses menores tomaron prestadas del universo porciones de los cuatro elementos, «porciones que posteriormente le deberían ser devueltas».¹⁴³ «Y las unieron y pegaron no con los vínculos indisolubles que ellos mismos poseían, sino que las ensamblaron con numerosos nexos invisibles por su pequeñez» (*Tim.* 43a). Estos elementos son, como ya hemos indicado, el producto de su configuración por parte de la Razón en partículas de formas geométricas regulares que derivan de los triángulos rectángulos escaleno e isósceles. Estos triángulos primordiales dan nacimiento a la médula, los huesos y la carne.

Por un lado, se escogen triángulos firmes y lisos, capaces de producir fuego, agua, aire y tierra con la máxima exactitud, y, mediante su mezcla en las cantidades proporcionales debidas, se confecciona la médula (73b–c). La médula presenta una dignidad excepcional, al implantarse y atarse las partes del alma en ella. A partir de la médula se fabrica el cerebro —«campo fértil» (73c) llamado a «albergar la simiente divina» (*ibid.*)—, la médula espinal —donde se fija el resto mortal del alma—, los huesos y el esperma. Tras espolvorear y diluir tierra pura y fina, cribada, en la médula, se fabrica la sustancia ósea de la cual se sirven para formar el cráneo, la columna vertebral y todos los otros huesos. Por otro lado, y con el fin de proteger y de facilitar la vida de diferentes maneras, «el modelador de cera» (74c) idea preservar y resguardar el tejido óseo por medio de la carne y de los tendones. En lo que atañe a la primera, elemento tan útil y admirable, la distribuye con inteligencia a través del cuerpo, de tal modo que las partes de los huesos que más alma cobijan estén recubiertas de muy poca carne. Lo hace con el propósito de que la gran cantidad y alta densidad y compresión de la carne no ocasione insensibilidad y una «inteligencia torpe en el recuerdo y superficial» (74e),

¹⁴³ *Tim.* 43a. Claro está que porque los cuerpos, al morir, se deshacen en las sustancias naturales de las que proceden.

pues «la naturaleza nacida de y criada por la necesidad no admite en absoluto una estructura ósea densa y mucha carne junto con una percepción aguda».¹⁴⁴

5.9.4.1.2. *La cabeza, la vista y el oído*

Entremos ahora en la cuestión particular de la construcción de la cabeza. Imitando la figura circular del universo, los dioses ataron las dos revoluciones divinas a la cabeza, el cuerpo «más divino y el que gobierna todo lo que hay en nosotros» (44d). El resto del cuerpo humano fue creado meramente para que «la morada de lo más divino y sagrado» (45a) se sirviera de él en calidad de vehículo sobre el que erguirse libremente como símbolo de nuestra libertad. Si la necesidad y lo mejor, continúa Timeo, hubieran querido coincidir, la cabeza del hombre combinaría una estructura carnosa, llena de tendones y fuerte —con lo que ello reportaría a nuestra condición, a saber, tener la posibilidad de alcanzar una vida el doble o muchas veces más larga, más saludable y menos dolorosa que la que conocemos—, con una inteligencia profunda y chispeante. Pero, aunque como los niños deseamos lo uno y lo otro, tal conjunción no pudo ser; los dioses se vieron obligados a elegir por la necesidad y eligieron por supuesto, como buenos socráticos, construir una cabeza más frágil pero menos tonta, una vida más efímera pero menos lerda y adormecida:

Los artesanos de nuestra raza, cuando se plantearon si debían crear un género que viviera más tiempo pero peor o uno que viviera menos pero mejor, coincidieron en que todo el mundo debe, sin dudarlo, preferir la vida más corta pero mejor a la más larga pero peor (75b–c).

Muy característica también de la física teleológica platónica es la función atribuida a los sentidos de la vista y el oído. La finalidad a la que responde su construcción no es

¹⁴⁴ *Tim.* 75a–b. Los triángulos elementales vuelven a aparecer para explicar la vitalidad de la juventud, el deterioro de la vejez y la muerte. Recordamos el texto: «La estructura de un animal joven posee triángulos elementales todavía nuevos de pies a cabeza que están estrechamente unidos unos con otros, pero su masa es tierna, ya que acaba de ser generada desde la médula y alimentada con leche. Con sus nuevos triángulos domina y corta en su interior los de la comida y la bebida provenientes del exterior, más viejos y más débiles que los suyos, y, al alimentar de muchos corpúsculos semejantes a la joven criatura, la hace crecer. Cuando la raíz de los triángulos se afloja, porque han combatido intensamente durante mucho tiempo contra muchos adversarios, ya no pueden cortar, haciéndolos semejantes a ellos a los que ingresan por la alimentación, sino que ellos mismos son divididos con facilidad por los que entran del exterior. Entonces todo el animal se consume vencido en este proceso y el fenómeno recibe el nombre de vejez. Finalmente, cuando los vínculos unidos a los triángulos de la médula ya no soportan el esfuerzo y se separan, desatan a su vez los vínculos del alma y ésta, liberada naturalmente, parte con placer en vuelo, pues todo lo que sucede contra la naturaleza es doloroso, pero lo que se da como es natural produce placer. Así, la muerte que se produce por enfermedad o por heridas es dolorosa y violenta, pero la que llega al fin de manera natural con la edad es la menos penosa de las muertes y sucede más con placer que con dolor» (81b–e).

otra que la aspiración suprema de la ética platónica: alcanzar la serenidad e imperturbabilidad del alma. Una vez que Timeo ha descrito el mecanismo físico por el que se combinan los fuegos hermanos de los rayos del sol y de «los ojos portadores de luz» (45 b), lo cual es la causa instrumental de la vista, nos cuenta que la causa primaria de la visión, es decir, su fin o utilidad principal, es que seamos impulsados a la filosofía por medio de la contemplación de los cielos y, desde ella, a ordenarnos a nosotros mismos:

La vista, según mi entender, es causa de nuestro provecho más grande, pues ninguno de los discursos actuales acerca del universo hubiera sido hecho nunca si no viéramos los cuerpos celestes, ni el sol, ni el cielo. En realidad, la visión del día, de la noche, de los meses, del transcurrir regular de los años, de los equinoccios y de los solsticios no sólo ha dado lugar a la invención del número, sino también a la noción del tiempo y a la investigación de la naturaleza del universo. De esto nos hemos procurado la práctica de la filosofía. Al género humano nunca llegó ni llegará un don de los dioses mejor que ella. Por tal afirmo que éste es el mayor bien de los ojos. Y de lo restante que proveen, de menor valor, aquello que alguien no amante de la sabiduría lamentaría en vano si hubiera perdido la vista, ¿qué podríamos ensalzar? Por nuestra parte, digamos que la visión fue dada con el siguiente fin: el dios descubrió la mirada y nos hizo un presente con ella para que la observación de las revoluciones de la inteligencia en el cielo nos permitiera aplicarlas a las de nuestro entendimiento —estas revoluciones están emparentadas, aunque las nuestras estén convulsionadas y las otras sean imperturbables—, y ordenáramos nuestras revoluciones errantes por medio del aprendizaje profundo de aquéllas, de la participación en la corrección natural de su aritmética y de la imitación de las revoluciones completamente estables del dios. (47 a–c.)

La misma función terapéutica cabe atribuir a la voz y al oído. Éstos ayudan a combatir la discordia de nuestras almas, contribuyendo a la apreciación de la armonía. La mayor parte del lenguaje, sostiene Platón, tiene por finalidad domesticar nuestra irracionalidad. Al igual que el lenguaje, que cuando obedece a la inteligencia es «la más bella y mejor de todas las corrientes» (75 e), la música, que tiene movimientos afines a las revoluciones de nuestra alma, cuando se utiliza con seso, «no para un placer irracional, como parece ser utilizada ahora» (47d), resulta nuestra «aliada para ordenar la revolución disarmónica de nuestra alma y acordarla consigo misma».¹⁴⁵ Hay que decir también que las musas nos otorgaron el ritmo, necesario como el respirar, con el

¹⁴⁵ *Tim.* 47d. Esta lamentación a propósito de los gustos musicales de sus contemporáneos va en la línea de la condena de la música cromática, que se presta a una melodía sensiblera y apasionada, hecha en la *República* y a la que tilda de «música dulzona» (γλυκεῖα μουσα) en las *Leyes* (802 c).

mismo propósito: «como ayuda en el estado sin medida y carente de gracia en el que se encuentra la mayoría de nosotros».¹⁴⁶

5.9.4.2. *Construcción del alma humana*

La construcción de la parte inmortal del alma humana se hizo a partir de los restos de la mezcla que sirvió para componer el alma cósmica (de ahí, como hemos visto, que esta parte sea un derivado del alma cósmica), si bien esta mezcla no presenta ya la misma pureza que al principio, esto es, el alma humana es de una calidad inferior a la perfección ideal que representa el alma divina (41 d). Una vez que los dioses menores recibieron del demiurgo «un principio inmortal de alma» (69 c), le tornearon la cabeza alrededor, siempre a imitación de la acción paterna, y le dieron como vehículo el resto del cuerpo, en el que anida la especie mortal del alma. El alma mortal, se apresura a decir Platón, «tiene en sí afecciones terribles y necesarias: en primer lugar, el placer, la incitación mayor al mal; después, los dolores, fugas de las buenas acciones; además, la osadía y el temor, dos consejeros insensatos, la ira, difícil de consolar, y la esperanza, buena seductora» (69 c–d). Junto con la necesidad, los dioses compusieron el alma mortal «por medio de la mezcla de todos estos elementos con la sensibilidad irracional y el deseo que a todo se atreve» (69 d).

5.9.4.3. *El corazón, los pulmones y otras cosas*

En el *Timeo* Platón interpreta la estructura tripartita del alma desde una perspectiva casi materialista en el marco de una tópica corporal que reproduce la estructura político-social de la *República*. Así, cuenta que los dioses, preocupados por «no mancillar el género divino del alma» (*ibid.*), lo situaron en la parte más alta del cuerpo, la acrópolis del organismo, que separaron del resto por medio de un istmo, el cuello. Por su parte, el género mortal del alma lo ligaron entre el cuello y el ombligo, espacio que dividieron con el diafragma en dos, produciendo una separación semejante a la existente entre las habitaciones de hombres y mujeres en una vivienda griega. En cuanto a la parte «mejor» (69 e) del alma mortal, esto es, «la parte belicosa del alma que participa de la valentía y

¹⁴⁶ *Tim.* 47 d–e. Decía Protágoras al hilo de su explicación de la educación de los niños: «Los citaristas se cuidan de igual modo de la sensatez y procuran que los jóvenes no obren ningún mal. Además de esto, una vez que han aprendido a tocar la cítara, les enseñan los poemas de buenos poetas líricos, adaptándolos a la música de cítara, y fuerzan a las almas de sus discípulos a hacerse familiares los ritmos y las armonías, para que sean más suaves y más eurítmicos y más equilibrados y con ello sean útiles en su hablar y obrar. Porque toda vida humana necesita de la eurtimia y del equilibrio» (*Prot.* 326 a–b).

el coraje» (70 a), la hicieron residir en el tórax, que es como un puesto de vigilancia cercano a la cabeza, «para que escuche a la razón y junto con ella coaccione violentamente a la parte apetitiva, cuando ésta no se encuentre en absoluto dispuesta a cumplir voluntariamente la orden y la palabra proveniente de la acrópolis» (*ibid.*). Su órgano es *el corazón*, construido

para que, cuando bulle la furia de la parte ardorosa porque la razón le comunica que desde el exterior los afecta alguna acción injusta o también alguna proveniente de los deseos internos, todo lo que es sensible en el cuerpo perciba rápidamente a través de los estrechos las recomendaciones y las amenazas, las obedezca y cumpla totalmente, y permita así que la parte más excelsa del alma los domine. (70 b–c.)

Platón aprovecha esta pintura para justificar la existencia, estructura y función de *los pulmones*:

Como previeron que, en la palpitación del corazón ante la expectativa de peligros y cuando se despierta el coraje, el fuego era el origen de una fermentación tal de los encolerizados, idearon una forma de ayuda e implantaron el pulmón, débil y sin sangre, pero con cuevas interiores agujereadas como esponjas, para que, al recibir el aire y la bebida, lo enfríe y otorgue aliento y tranquilidad en el incendio. Por ello cortaron canales de la arteria en dirección al pulmón y a éste lo colocaron alrededor del corazón, como si fuera una almohadilla, para que, cuando el coraje se excita en su interior, el corazón lata sobre algo que cede y se enfríe, de modo que sufra menos y pueda servir más a la razón con coraje. (70 c–d.)

En cuanto a la parte «peor» (69 e) del alma mortal, esto es, «la parte del alma que apeetece comidas, bebidas y todo lo que necesita la naturaleza corporal» (70 d), la hicieron habitar en esa especie de comedero que es el vientre, en el que la ataron «como a una fiera salvaje» (70 e):

Era necesario criarla atada, si un género mortal iba a existir realmente alguna vez. La colocaron en ese lugar para que se apaciente siempre junto al pesebre y habite lo más lejos posible de la parte deliberativa, de modo que cause el menor ruido y alboroto y permita reflexionar al elemento superior con tranquilidad acerca de lo que conviene a todas las partes, tanto desde la perspectiva común como desde la particular. Sabían que no iba a comprender el lenguaje racional y que, aunque lo percibiera de alguna manera, no le era propio ocuparse de las palabras, sino que las imágenes y apariciones de la noche y, más aún, del día la arrastrarían con sus hechizos.¹⁴⁷

¹⁴⁷ *Tim.* 70 e–71 a. En *Tim.* 77 b–c Platón vuelve a sostener que la parte apetitiva del alma está absolutamente privada de opinión, de razonamiento y de inteligencia. Esta parte es en realidad la que se denominará posteriormente vegetativa, esto es, la que compartimos con las plantas, que carecen efectivamente de todo tipo de conocimiento. En el ser humano, dotado de razón, esta parte puede ser sometida por la razón, pero no entiende razones ni puede formularlas.

Platón usa esta caracterización para justificar la existencia, estructura y función del *hígado*. Éste es como un espejo en el que se refleja la fuerza de los pensamientos provenientes de la inteligencia, fuerza con la que o bien se atemoriza a «la fiera salvaje» o bien se le permite que «entre en contacto de alguna manera con la verdad» (71 e) por medio de la capacidad adivinatoria que tiene esta parte del alma. En fin, Platón aprovecha esta caracterización para justificar también la existencia, estructura y función del *bazo*, que mantiene el hígado siempre «brillante y limpio, como un trapo para limpiar un espejo se encuentra siempre listo junto a él» (72 c).

Veamos, por último, el caso de *los intestinos*. «Nuestros compositores» (72 e), que suscriben las tesis del *Gorgias* y de otros diálogos sobre la perentoria necesidad que tiene el hombre de hacerse amigo de sí mismo, sabían que era preciso poner freno a nuestra naturaleza intemperante y tendente a los excesos. Por ello,

para prevenir que no hubiera una destrucción rápida por enfermedad e, imperfecto, el género mortal no se extinguiera al punto sin haber llegado a la madurez, colocaron la cavidad llamada inferior como recipiente contenedor de la bebida y de la comida sobrantes. Enrollaron los intestinos para que el alimento, con su rápida dispersión, no obligara al cuerpo a necesitar enseguida una nueva comida, ya que así produciría una insaciabilidad que haría que por su glotonería la especie humana no fuera filosófica ni musical ni obedeciera las indicaciones de lo que hay de más divino en nosotros. (72 e–73 a.)

5.9.4.4. Del caos horroroso de la niñez al orden más sereno de la madurez

Como sabemos, Platón define al ser vivo como la unión de cuerpo y alma.¹⁴⁸ En el contexto del *Timeo* ofrece una descripción de los efectos que se producen al recluir por primera vez las revoluciones del alma inmortal en un cuerpo, y que se repiten en cada nuevo nacimiento. El cuerpo se concibe como una marea sometida a flujos y reflujos cuya tempestad inunda las revoluciones del alma, las cuales a su vez mueven y agitan el cuerpo con violencia. En su edad temprana el animal no tiene ningún control sobre sí mismo y está a merced de un torrente enfurecido de movimientos violentos: los flujos y reflujos de la ola alimenticia, la serie completa de los movimientos, que tienen lugar de manera desordenada e irracional, y las conmociones aún mayores producidas por el choque con los elementos naturales del exterior. En tal estado, la revolución anímica de lo mismo está encadenada y la revolución de lo otro tiene sus movimientos originales

¹⁴⁸ Por ejemplo, en *Phaedr.* 246 c.

retorcidos y desorganizados. Al carecer de regularidad, los giros del alma se ven llenos de falsedad y de locura:

Cuando [las revoluciones del alma] se encuentran con un objeto exterior del género de lo mismo o de lo otro, anuncian de manera contraria a lo verdadero lo que es igual y lo diferente de él y se vuelven mentirosas y carentes de inteligencia. En ese momento ninguna de las dos revoluciones es jefe ni guía. (44a.)

Con el paso de los años las revoluciones se tranquilizan, alcanzando ese estado que se asemeja a la superficie perfectamente en calma de un mar sin oleaje (γαλήνη) (44b), gracias también a la menor afluencia de crecimiento y de alimentación. Entonces

las órbitas, que se han corregido y reinsertado en el curso que recorre cada uno de los círculos y anuncian correctamente lo igual y lo diferente, hacen que se vuelva prudente el que ha llegado a poseerlas. (*Ibid.*)

La irracionalidad propia de la niñez se cura completamente en el caso de que, además, se reciba una correcta formación (44b–c). Así cerramos este capítulo.

APÉNDICE

¿EL OTRO PLATÓN?

6.1. INTRODUCCIÓN

COMO ES SABIDO, los esoteristas conceden una gran importancia a la tradición indirecta relativa a la doctrina platónica del Bien y de los principios, haciendo amplio uso de ella como guía en la reconstrucción de «la nueva imagen de Platón» que reivindican.¹ El más importante transmisor de las noticias y de los testimonios sobre el tema es Aristóteles en la *Metafísica* (sobre todo los libros A, M y N), en la *Física*, en las *Éticas*, en un pasaje del *Acerca del alma* y en los fragmentos del tratado perdido *Sobre el Bien*, en el que Aristóteles recogía, según Alejandro de Afrodisiade, la enseñanza oral de Platón relativa a los principios.² Por tal enseñanza debe entenderse no sólo la ofrecida en la célebre conferencia comentada por Aristóxeno,³ sino también la impartida por Platón en su actividad docente en la Academia y, más en concreto, los ensayos de expli-

¹ La expresión entre comillas es de H. J. KRÄMER, «La imagen antigua de Platón y la nueva», en *Méthexis*, 6 (1993), p. 93. En este trabajo el lector puede encontrar una visión esquemática de la polémica de los esoteristas con «el paradigma romántico» en la interpretación de Platón. En el mismo número de la revista, consagrado monográficamente al problema de «las doctrinas no escritas», el trabajo de G. REALE, «En qué consiste el nuevo paradigma histórico-hermenéutico en la interpretación de Platón», pp. 131–149, ofrece un resumen de los principales rasgos del «nuevo paradigma» que proponen los esoteristas. Y el trabajo de L. BRISSON, «Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón», pp. 13–36, un inventario de algunas premisas esoteristas relativas a la existencia de tales doctrinas, a la manera de reconstruirlas y a su contenido. Una introducción general al tema de fecha más reciente es la de D. NIKULIN (ed.), *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*, pp. 1–38.

Las referencias doxográficas de Aristóteles, Simplicio y el resto de autoridades antiguas están recogidas en el apéndice de K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*, pp. 441–557 (también publicado en una edición independiente: K. GAISER, *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone* [trad. di V. Cicero. Milano: Vita e Pensiero, 1998]) y en la antología, ligeramente ampliada, de M. D. RICHARD, *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*, pp. 243–381.

² *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. HAYDUCK (Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, MDCCCXCI), p. 56, líneas 33–35, p. 85, líneas 16–18, p. 250, líneas 17–20 y p. 262, líneas 18–26. Alejandro es, según la opinión de la mayor parte de los estudiosos del tema, el único comentarista que contó con el *Sobre el Bien* de Aristóteles.

³ Un análisis del contenido de esta conferencia y de diversos problemas que pueden plantearse en torno a ella puede verse en K. GAISER, «Plato's Enigmatic Lecture "On the Good"», en Th. A. SZLEZÁK (hrsg. von), *Konrad Gaiser. Gesammelte Schriften*, pp. 265–294.

cación de los números y de sus principios hechos en compañía de Aristóteles, Espeusipo, Jenócrates y otros íntimos de la escuela.⁴

Nuestro objetivo aquí es rendir cuentas de lo sustancial del testimonio aristotélico en relación con la concepción platónica del Bien. Esto nos permitirá, además, corroborar bastante de lo que hemos aprendido en el examen de la teoría ontológica de la *República*, del *Filebo* y del *Timeo*. Y es que de las palabras de Aristóteles se deduce, entre otras cosas, que Platón en su actividad docente planteaba la pregunta del *Timeo* —la pregunta de por qué el Bien no existe solo— y ofrecía como respuesta, al modo que lo hace también en el *Filebo*, una explicación causal de *toda* la realidad y de la *interconexión* de toda la realidad; se deduce que estructuraba esta explicación en dos momentos: uno de reducción de todos los seres a los principios y otro de derivación de todos los seres a partir de los principios; que llamaba a estos principios el Uno (ἓν) y la Díada Indefinida (ἀόριστος δυάς); y que los identificaba, respectivamente, como hace también en la *República*, con la Idea del Bien y la Idea del Mal, en la medida en la que uno lo concibe como el principio de un determinado orden en el universo y el otro como el principio de los desórdenes.⁵

6.2. INTERPRETACIÓN ESOTERISTA DEL BIEN

6.2.1. *Preámbulo*

Pero antes de entrar en ello, ahondemos en lo que hemos dicho en el capítulo tercero

⁴ Hablamos de ensayos a tenor del carácter «tentativo» que parecen revestir las explicaciones metafísicas de Platón según el relato que Aristóteles hace de ellas en los libros finales de la *Metafísica*. Por lo demás, en *Met. M* 8, 1084a 31 Aristóteles utiliza *πειρῶνται*, «ensayan [sus explicaciones]», en referencia a los platónicos. Cabe recordar también que la teoría platónica de los principios últimos de la realidad tendría, a juicio de R. FERBER, un estatuto doxástico, inconcluso y aporético, lo cual habría empujado a Platón a dejarla inédita. Es la tesis manejada en *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?* (Sankt Augustin: Academia Verlag, 1991). En cambio, desde el esoterismo de la escuela tuinguesa se oponen frontalmente a la tesis de que Platón abrigara un concepto agnóstico de la filosofía. Puede verse al respecto la discusión crítica de Krämer con Ferber en H. J. KRÄMER, «Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons», en *Perspektiven der Philosophie*, 16 (1990), pp. 89 ss. En el trabajo «¿Ha sostenido Platón en la "enseñanza no escrita" una "metafísica dogmática y sistemática"? Algunas observaciones sobre el *status quaestionis*», en *Méthexis*, 6 (1993), pp. 41 ss., R. FERBER complementa sus puntos de vista, frente a las críticas de Krämer, con nuevas consideraciones.

⁵ Lo anunciado no quiere decir que parezca razonable compartir los puntos de vista extremos de H. F. Cherniss y de otros helenistas que niegan la existencia de «las doctrinas no escritas». Entre estos puntos de vista está la idea de que en la Academia «Platón no expuso ninguna física o filosofía natural, aparte de lo escrito en el *Timeo*, y tampoco les dio a sus estudiantes o compañeros ninguna exégesis adicional sobre las doctrinas que había consignado en sus diálogos» (H. F. CHERNISS, *The Riddle of the Early Academy*, p. 72).

sobre la lectura tubinguesa de Platón con algunas observaciones generales sobre la argumentación esoterista relativa al Bien.

6.2.2. *Lectura esoterista del Bien*

Comencemos recordando que la finalidad última de las investigaciones de esta corriente hermenéutica es, en palabras de Krämer,

la coordinación y la iluminación recíproca de la tradición literaria y de la tradición indirecta (originariamente oral), la cual incluye, sin embargo, el progresivo análisis inmanente de la literaria y la síntesis —posibilitada de ese modo— que conduce a un panorama total de la filosofía platónica.⁶

En este sentido, la intención de Krämer en el libro que inaugura la etapa más reciente de la discusión sobre la relación entre los *Diálogos* y la información que da Aristóteles de los pensamientos metafísicos de Platón es ofrecer una lectura comparativa a través del examen de aquéllos y de la tradición indirecta.⁷ El principal resultado al que llega esta lectura es que

en la doctrina del ser concebido como κόσμος-τάξις del *Gorgias*, en la estructura del alma y del Estado en la *República*, en la τέχνη-norma del *Político*, en la estructura de valor ética y natural del *Filebo* y en la medida política y ética de las *Leyes* (proemio general) está presente el modo universal de ser de cualquier ser, que fluye del fundamento primero del Uno (ἓν) y lo múltiple (ἄπειρον πλῆθος), o sea, lo Grande-Pequeño (ἀόριστος δυάς).⁸

El meollo de la interpretación propuesta por Krämer y por los otros exponentes de esta corriente interpretativa es la idea de que la principal tesis de la enseñanza «interna a la Academia» de Platón es la identificación del Uno con el Bien.⁹ Para ello se apoyan en Aristóteles, quien transmite, como sabemos, la ecuación platónica con toda claridad al afirmar, por ejemplo, que

⁶ H. J. KRÄMER, «La imagen antigua de Platón y la nueva», p. 96.

⁷ H. J. KRÄMER, *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*, pp. 28 ss. y 481 ss. Entre la bibliografía anterior a la aparición del libro de Krämer dedicada a la relación que hace Aristóteles de la enseñanza oral de Platón podemos recordar el amplio estudio de L. ROBIN, *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. Étude historique et critique* (Paris: Félix Alcan, 1908), los dos trabajos, de finales de los años cuarenta, de C. J. DE VOGEL, «La dernière phase de la philosophie de Platon et l'interprétation de Léon Robin» y «Problems concerning Plato's later doctrine», ambos reproducidos en *Philosophia*, vol. I: *Studies in Greek Philosophy* (Assen: Van Gorcum, 1970), pp. 243–255 y 256–292, respectivamente, y los análisis y comentarios de D. W. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, pp. 209 ss., del año 1951.

⁸ H. J. KRÄMER, *op. cit.*, pp. 471–472.

⁹ Entre los muchos lugares que se podrían citar, creemos que será suficiente con remitir a H. J. KRÄMER, *op. cit.*, p. 427, K. GAISER, «Plato's Enigmatic Lecture "On the Good"», en Th. A. SZLEZÁK (hrsg. von), *Konrad Gaiser. Gesammelte Schriften*, p. 273 y Th. A. SZLEZÁK, *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, p. 120.

entre los que afirman que existen entidades inmóviles, algunos dicen que el Uno mismo es el Bien mismo, ya que piensan que la entidad de éste consiste, sobre todo, en ser Uno. (*Met.* N 4, 1091 b 13–15.)

O al afirmar, en una reflexión que también hemos visto en su momento, que

a partir de números, <demuestran> que la justicia y la salud son un bien, pues éstas son órdenes y números, y a los números y a las mónadas pertenece el Bien, dado que el Uno es el Bien mismo. (*Eth. Eud.* A 8, 1218 a 18–21.)

En un movimiento argumentativo que va más lejos, los esoteristas sostienen también que sólo sustituyendo el Bien de la obra fundamental de Platón por el Uno de «las llamadas doctrinas no escritas» (ἐν τοῖς λεγομένοις ἀγράφοις δόγμασιν) (*Phys.* Δ 2, 209 b 14–15)

se alcanza un simple concepto fundamental a partir del cual las diferentes funciones del Bien (ἀγαθόν) se dejan fácilmente deducir: el Uno originario produce por doquier en las cosas unidad, ser-uno, unitariedad que, bajo *el aspecto ontológico*, se presenta como delimitación, identidad y durabilidad; bajo *el aspecto axiológico*, como orden de las partes de un todo; bajo *el aspecto gnoseológico*, como determinación, delimitación e identidad.¹⁰

Según esta escuela, este «Uno originario» habría que definirlo, siguiendo el testimonio aristotélico, como «la medida exactísima, esto es, absolutamente privada de partes, de la primera multiplicidad y del número».¹¹ Que el Uno es «medida» significa principalmente que es «criterio», en el sentido axiológico de «norma» y «límite» que equilibra los extremos.¹² Su función como principio formal del ser frente al principio material representado por la Díada Indefinida puede sintetizarse en tres verbos: ἰσάζειν, περατοῦν, ὀρίζειν, «igualar», «limitar», «determinar».¹³ He aquí algunos lugares de la

¹⁰ H. J. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 b 3–d 2*, p. 32. El autor mantiene que las funciones del Bien no se pueden explicar de atenerse únicamente al texto platónico en otros muchos lugares. Por ejemplo, en «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509 b», especialmente pp. 29–30, y, más recientemente, en «Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504 a–511 e)», en O. HÖFFE (hrsg. von), *Platon. Politeia*, pp. 179–203.

La referencia de la *Física* es la única mención expresa de la enseñanza de Platón con el adjetivo ἄγραφος en el *corpus* aristotélico, aunque «es suficiente», como dice D. W. ROSS frente a H. F. Cherniss, «para refutar a quienes pretenden que todo lo dicho de Platón por Aristóteles procede de los diálogos» (*Teoría de las ideas de Platón*, p. 176).

¹¹ H. J. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone...*, p. 62.

¹² H. J. KRÄMER, *op. cit.*, p. 68. «“Unidad”, como género supremo y elemento último, se define como “medida” en el triple sentido de criterio, norma y límite» («Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie», en *Philosophische Rundschau*, 27 (1980), p. 37).

¹³ H. J. KRÄMER, «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509 b», p. 6 y K. GAISER, «Platons esoterische Lehre», en P. KOSLOWSKI (hrsg. von), *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie* (Zürich–München: Artemis Verlag, 1988), pp. 24–26.

Metafísica que confirman, efectivamente, el acierto de los esoteristas en esta lectura de la noción de unidad:

El «ser uno» consiste, sobre todo, en ser cierta medida, y principalmente de la cantidad y, en segundo lugar, de la cualidad. (I 1, 1053 b 4–5.)

«Uno» significa medida. (Λ 7, 1072 a 33.)

«Uno» significa que es medida de cierta pluralidad.¹⁴

Lo que ya no parece tan acertado es lo relativo al estatuto que atribuyen a la obra escrita de Platón. La relegan, como sabemos, a ser una mera introducción a la filosofía que, por lo demás, carecería de sistematicidad y de conclusividad y de la que Platón habría silenciado su verdadera filosofía desde siempre.¹⁵ En efecto, los esoteristas sostienen que Platón, en su obra escrita, oculta su teoría sobre la esencia del Bien, su teoría sobre la esencia del alma y su teoría sobre la esencia de la dialéctica.¹⁶ En el tercer capítulo de este trabajo hemos visto que una interpretación como ésta resulta poco plausible y no es fácil de sostener. Descansa, ante todo, en una lectura, a nuestro entender,

¹⁴ *Met.* N 1, 1088 a 4–5. Puede verse también *Met.* I 1, 1052 b 18 ss.

¹⁵ La posición común de la escuela es que «en Platón es lo oral lo que es sistemático, mientras que lo escrito no lo es. De ahí que no haya enseñanzas sistemáticas en los diálogos, sino tal vez sólo trazas de ellas, aludidas y expresadas indirectamente, mencionadas por medio de reservas, pistas e interrupciones deliberadas» (D. NIKULIN (ed.), *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*, p. 13). Entre los miembros de la escuela, Th. A. SZLEZÁK es quien ha investigado con mayor atención lo referente a la forma literaria y a la función «protréptico-endéctica» (H. J. KRÄMER, «La imagen antigua de Platón y la nueva», p. 98) que tienen a sus ojos los escritos platónicos. Remitimos a dos estudios suyos ya citados: *Leer a Platón* y *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. E introducimos un tercero, también minucioso, de K. GAISER: *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs* (Stuttgart: W. Kohlhammer, 1959). «La República, como todos los otros escritos de Platón», afirma H. J. KRÄMER, «puede ... ofrecer, de las doctrinas fundamentales, sólo algunas alusiones, que recuerdan las introducciones a los ἄγραφα δόγματα desarrolladas en el ámbito de la oralidad. Pero el cumplimiento real de la dialéctica platónica queda reservado al ámbito de la oralidad» (*Dialettica e definizione del Bene in Platone...*, p. 67).

En cuanto a la datación de las enseñanzas orales que estarían detrás de los *Diálogos*, es propio de la Escuela de Tübinga remontarlas al menos hasta el período medio («La imagen antigua de Platón y la nueva», p. 102) o incluso hasta el período de juventud (*Arete bei Platon und Aristoteles...*, pp. 501–502), a diferencia de las discusiones previas del tema, en las que se suele interpretar el contenido del testimonio aristotélico como un desarrollo tardío de la metafísica platónica (así, por ejemplo, D. W. ROSS, *Teoría de las ideas de Platón*, pp. 178 y 192).

¹⁶ H. J. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone...*, p. 31 y Th. A. SZLEZÁK, *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*, p. 118. En relación con la interpretación de la dialéctica platónica que defienden los profesores de Tübinga diremos que, aunque no la compartamos, pensamos que H. J. KRÄMER lleva razón cuando rechaza la lectura «abierta» o «infinitista» de la dialéctica, esto es, la idea de que la dialéctica es una tarea inacabada, incompletable y asistemática —una lectura ajena al mundo griego que nace sólo en el siglo XIX—, en favor de una lectura «cerrada» o «finitista» («Fichte, Schlegel und der Infinitismus in der Platondeutung», en *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62 (1988), pp. 583–621). Es una lástima que en los *Diálogos* sólo encuentren un Platón problemático y en «las doctrinas no escritas» un Platón dogmático.

equivocada de la filosofía platónica del lenguaje y de la reflexión del filósofo sobre los límites de la comunicación filosófica, en especial cuando se trata de hablar del Bien.¹⁷ Además, una interpretación de este tipo tiene en la práctica, pese a la finalidad expresa de la escuela tubinguesa, la consecuencia de que menosprecia el contenido filosófico de la obra escrita de Platón y vulgariza la figura del lector, cuando si algo es importante para entender a un filósofo es el lugar que ocupa su obra en el curso de la historia del pensamiento.

Ilustraremos este vaciamiento del alcance filosófico de los *Diálogos* con una reseña del principal trabajo de Th. A. Szlezák sobre la Forma del Bien en la *República*.¹⁸ Sostiene Szlezák que entre la teoría del principio insinuada en la *República* y la transmitida por la tradición indirecta existen las siguientes diferencias: Sócrates habla de una teoría del principio singular (el Bien), mientras que la tradición indirecta habla de una teoría dual (el Uno y la Díada Indefinida); Sócrates deja sin determinar la esencia del Bien, mientras que la tradición indirecta determina su contenido como lo Uno; en la *República* el Bien parece ser causa final sólo del deseo humano, mientras que en el relato de Aristóteles es causa final de todo; en aquel diálogo no se expone la proyección de la conexión del ser en su conjunto, ni siquiera el modo de actuar de la causa de todo, esto es, que el Uno forma el mundo mediante la limitación de lo ilimitado, mientras que en la enseñanza oral sí se hace; la tradición indirecta habla de Ideas–Números como primeros productos de la «generación» ontológica, mientras que la *República* no dice nada

¹⁷ Dice Th. A. SZLEZÁK: «¿En qué actitud lingüística expone Sócrates, de manera conscientemente incompleta, sus ... “opiniones” sobre lo μέγιστον μᾶθημα? ¿Se aproxima humildemente a un inefable (ἄρρητον), tantea temeroso e inseguro buscando algo de lo cual, por principio —así se asegura con gusto hoy en día—, sólo se puede hablar en forma de símiles?» (*op. cit.*, pp. 122–123). «En vez de ... su opinión, Sócrates ofrece la analogía del sol y la Idea del Bien, la aclaración de las implicaciones ontológicas y gnoseológicas de esta analogía por medio de un diagrama y, finalmente, una alegoría del ascenso al conocimiento supremo. Ofrece esto no porque ésta sea la única manera en la que se puede hablar del Bien; antes bien, Sócrates deja claro que su imagen es desciftable, traducible a un lenguaje conceptual (533 a2–3)» (*id.*, p. 119). (La segunda cursiva es nuestra.) Los análisis que nosotros hemos hecho del Bien y del pesimismo lógico platónico están en las antípodas de estas opiniones. Por otra parte, en nuestro trabajo hemos sugerido que sostener que para Platón los *Diálogos* no pasan de la categoría del juego es, en expresión de W. K. C. GUTHRIE, «injustificablemente crudo» (*Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 439), y que el motivo de verdad importante para Platón en su crítica a la escritura tiene más que ver con el significado político del libro y la bomba de relojería que eso suponía para un proyecto como el de la *República*. Una reflexión de este tipo, ¿habrá tenido algo que ver en el salto por los aires de dicho proyecto y la rendición a una propuesta en parte democrática en las *Leyes*?

¹⁸ El ya citado *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*.

al respecto; en la doctrina oral no hay ningún análogo notable del Bien en el ámbito visible.¹⁹

Pero no hay, sostiene también el intérprete, contradicción entre ambas teorías ontológicas. Más bien la teoría publicada es una «versión abreviada de la doctrina oral de los principios».²⁰ Las omisiones de Sócrates se deben a la falta de altura de su interlocutor: «Glaucón no podía seguir [las opiniones de Sócrates sobre el Bien], eso sería demasiado, cualitativa y cuantitativamente, para el “impulso actual” (533a, 506e)», escribe Szlezák recogiendo unas controvertidas palabras del diálogo.²¹ Además de no haber contradicción entre ambas teorías, hay que sostener, añade Szlezák, que están en pie de igualdad en cuanto a fiabilidad se refiere: «Tendría poco sentido querer “corregir” las noticias aristotélicas y las demás noticias sobre la teoría de los principios de Platón apoyándose en la *República*».²²

Ahora bien, parece que, de todo lo que Szlezák echa en falta en la *República*, lo único que está ausente en realidad de los *Diálogos* es —afirmamos nosotros sobre la base de los análisis hechos de la tríada formada por la *República*, el *Filebo* y el *Timeo*— la teoría de las Formas como Números y la teoría relativa a la derivación de los Números, e incluso sobre esto se podría recordar lo siguiente. Por un lado, que la noción de límite o medida numérica cumple el mismo papel en el *Filebo* que la noción de Idea en el *Timeo*. Por otro lado, que las Ideas, que confieren ser e inteligibilidad a las realidades sensibles, son «hijas» del Bien según el relato sobre el poder generador de ser y esencia que tiene el Bien en el libro sexto de la *República*.²³ Y, por otro más, que en el *Parménides* hay una página bastante significativa sobre cómo se derivan, o «se generan», del Uno las Ideas, quizás reducidas allí a Números.²⁴ Pero es verdad que en los

¹⁹ Th. A. SZLEZÁK, *op. cit.*, pp. 115 y 120–121.

²⁰ *Id.*, p. 121.

²¹ *Id.*, p. 126.

²² *Id.*, p. 119.

²³ A la luz del examen que hemos hecho del libro sexto de la *República* podemos decir que se equivocan quienes niegan la función ontológica del Bien. Valga como ejemplo en este sentido el parecer de M. ISNARDI PARENTI, según el cual el significado de la trascendencia del Bien se reduce a la idea de un «deber ser absoluto ... situado más allá de todo lo que es» («Platón y el problema de los *ágrapha*», en *Méthexis*, 6 (1993), p. 88). En su razonamiento la intérprete no tiene en cuenta que Platón sostiene que el Bien es «el mejor de los seres» (*Resp.* 532c) pensando precisamente en la idea de «un desprendimiento» y de «una fecundidad» en grado sumo, como lo demuestra el uso del término en el *Timeo*. Lo respetuoso con el texto platónico es sostener que el Bien tiene tanto una valencia ética como una ontológica (eso aparte de las valencias política y epistemológica).

²⁴ *Parm.* 143a–144a. Un comentario de esta página en relación con la enseñanza oral de Platón puede verse en E. BERTI, «Struttura e significato del *Parmenide* di Platone», en *Studi aristotelici* (Brescia: Mor-

Diálogos no hay una discusión de la teoría de las Ideas como Números de la amplitud y envergadura de la que emprende un Aristóteles, en lucha contra la Academia, en los libros finales de la *Metafísica*.²⁵ Esto es lo único que se podría aducir si se quiere sostener que hay una cierta disparidad y desproporción entre lo contado por el propio Platón en los *Diálogos* sobre su metafísica y lo contado por Aristóteles sobre el extremo con una actitud —olvida Szlezák— no siempre libre de incertidumbre.

Por el momento, podemos insistir en que nuestro estudio de la *República*, del *Filebo* y del *Timeo* ha demostrado, según creemos, que Platón propone como principios del ser tanto dos principios conformadores o de definición (el Bien y el resto de Formas) como uno de indefinición cuantitativa y cualitativa (la materia, designada con diversos nombres); que la esencia del Bien está tan perfectamente clarificada en los *Diálogos* como es posible tratándose de una cuestión tan difícil y esquiva, pues se la delimita como *un principio racional autosuficiente y generoso en grado sumo*; que, lejos de afirmar que el Bien, o la Belleza, o la Unidad, es meramente el fin del deseo humano,

celliana, 2012), pp. 394–399. Berti concluye que la doctrina de «la generación» de los Números a partir del Uno expuesta en el *Parménides* no es una respuesta satisfactoria al problema de la relación entre lo uno y los muchos (*op. cit.*, pp. 396–398). La afirmación de la participación de los Números en el Uno y la afirmación de su derivación necesaria del Uno suponen tanto como la negación del «gran descubrimiento del *Parménides*» (*id.*, p. 396), esto es, la naturaleza trascendental del Uno. Nosotros hemos tratado de mostrar que esta contradicción es el corazón mismo de la teología (y de la política y la ética) de Platón y que el filósofo trató de superarla haciendo ver que la autosuficiencia y la generosidad del Bien son predicados indisociables (de la misma forma que lo son para la teoría política y moral). Por lo demás, el descubrimiento de la naturaleza trascendental de la Idea más alta se remonta hasta el *Banquete*, como hemos demostrado en el capítulo tercero de este trabajo.

²⁵ Sintetizando los motivos de la desaprobación de Aristóteles, podemos decir que estos motivos tienen que ver en parte con el estilo enigmático (τὰ ῥηθέντα αἰνυματοῶς, decía Simplicio) en el que se pronunciaba Platón, con su tendencia al uso de metáforas para expresar figuradamente la potencia causal de los principios y, más en general, con el talante místico del filósofo y su consiguiente atracción por el juego especulativo matemático. (Las palabras de SIMPLICIO proceden de *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, edito H. DIELS [Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, MDCCCLXXXII], p. 453, línea 30.) En efecto, «la aporía más importante con que cabe enfrentarse» (*Met.* M 5, 1079b 12) en una teoría como la de las Formas es, según la protesta recurrente de Aristóteles, la de su inutilidad de cara a la explicación causal de las realidades sensibles. «Decir», afirma el filósofo, «que ellas son modelos, y que de ellas participan las demás cosas, no es sino proferir palabras vacías y formular metáforas poéticas» (*id.*, 1079b 24–26). Y en cuanto a la teoría posterior de los Números Ideales, piensa Aristóteles que los puntos de vista platónicos son «absurdos y ficciones» (M 7, 1081b 30), «ficciones», esto es, propuestas forzadas (*id.*, 1082b 3–4), como aparatosa y artificiosa es también a ojos del Estagirita la doctrina previa de las Formas (M 9, 1086a 4). (Que se trata de dos doctrinas distintas, y que en un principio Platón no identificaba las Ideas con los Números, está dicho en *Met.* M 4, 1078b 9–12.) Aparte de «las [realidades] sensibles y sometidas a continuo fluir» (M 9, 1086b 8–9), la ontología platónica acaba «amontonando», sumando un período y otro, entidades como los números matemáticos, las Ideas, los Números Ideales, los principios de lo Uno y la Díada Indefinida... En fin, en su crítica de la doctrina platónica de la ἀρχή Aristóteles «se esfuerza por obtener una representación tan poco metafórica como sea posible de lo que se piensa con la Idea del Bien» (H.-G. GADAMER, «La critique aristotélicienne de l'Idée du Bien», en *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien* [trad. de P. David y D. Saatchian. Paris: J. Vrin, 1994], p. 117).

Platón sostiene que el Bien es el deseo del cosmos en su conjunto, porque todo ser vivo busca, cada cual conforme a su propia naturaleza y a su modo particular, la serenidad y la satisfacción que confiere el ser uno; que la parte metafísica del *Filebo* y del *Timeo* ofrece un trazado global de la construcción de la realidad; y que Platón no ha dejado nunca de insistir en que lo más importante de cara a la plausibilidad de una teoría del Bien es, precisamente, *mostrar la actividad del Bien* y hacer ver, con la mayor concreción posible, cómo el ser y la generación son el producto de la participación de lo ilimitado en el límite gracias a las generosas razones del Bien. Nada se le esconde, pensamos nosotros, al lector de los *Diálogos*.

En fin, siguiendo de cerca las opiniones de Krämer, Szlezák sostiene también que el ocultamiento de los puntos centrales de la teoría del Bien que según él se opera en la *República* plantea una serie de problemas filosóficos que no encuentran respuesta en la obra de Platón: el ya mencionado de la imposibilidad de explicar las funciones del Bien; la imposibilidad también de entender en qué consiste la semejanza (ἀγαθοειδῆ) (*Resp.* 509a 3) del saber y la verdad con el Bien; la imposibilidad de explicar la relación entre el «abrirse paso, como en una batalla, a través de todas las refutaciones» (534c 1–2) y la visión del Bien; y la imposibilidad, por último, de explicar el sentido filosófico preciso de la frase de *Resp.* 508b 13 según la cual el Bien engendra el sol y, en cierto sentido, todas las cosas.²⁶

Ahora bien, todo ello ha quedado explicado, según esperamos, en este trabajo ateniéndonos a las explicaciones que ofrece el propio Platón al respecto. El primer problema en los epígrafes dedicados a las funciones del Bien; el segundo en la discusión crítica con la interpretación que ofrece Ferber de la trascendencia del Bien; el tercero vía Berti; y el cuarto amparándonos en la doctrina ontológica del *Filebo* y en el *Timeo*. Creemos, pues, que de los *Diálogos* se deduce una teoría del Bien positiva, completa y clara y que el postulado heurístico de una «cuidadosa reserva en la comunicación filosófica» por parte de Platón en su obra escrita parece poco productivo desde un punto de vista filosófico e historiográfico.²⁷ Esto último no significa, claro está, que el estudio de Platón a través de Aristóteles (y el de Aristóteles a través de Platón) no sea una magnífica y útil pauta hermenéutica.

²⁶ Th. A. SZLEZÁK, *Die Idee des Guten in Platons Politeia...*, pp. 127–131.

²⁷ Las palabras entre comillas son de Th. A. SZLEZÁK (*op. cit.*, p. 127).

6.3. TESTIMONIO DE ARISTÓTELES SOBRE EL BIEN

6.3.1. *Preámbulo*

Como anunciamos previamente, en este apartado expondremos lo substancial para nuestro tema del comentario que hace Aristóteles de la *Prinzipienlehre* de Platón. Para el caso buscamos amparo en la interpretación de los textos aristotélicos hecha por T. Calvo y E. Berti.²⁸

Pues bien, en relación con esta temática hay una idea que sobresale en el testimonio aristotélico, a saber, que, en el marco de una explicación general de la realidad de sello sistemático, Platón retrotraía o reducía los bienes a la Idea de Unidad y, a la inversa, construía o derivaba los bienes a partir de la Idea de Unidad, por medio de la dialéctica o disciplina ordenadora universal. En nuestro trabajo hemos podido confirmar que esta idea está en los *Diálogos*.

6.3.2. *Teoría platónica de los principios según el testimonio aristotélico*

Como se sabe, Aristóteles dedica enteramente a Platón un capítulo en el libro primero de la *Metafísica* —el lugar clásico del estudio de las concepciones sobre los principios y las causas primeras en las generaciones previas de pensadores que hace de punto de partida imprescindible para la exposición de la propia concepción del Estagirita—.

Tras haber explicado que la teoría de las Ideas brotó del contacto de la enseñanza heraclíteica relativa al perpetuo fluir de las cosas sensibles con la enseñanza socrática relativa a la importancia de los universales en la investigación de las virtudes éticas, Aristóteles añade que Platón introdujo una tercera clase de entes entre la esfera de las cosas sensibles y la esfera de las Ideas, «las Realidades Matemáticas» (*Met.* A 6, 987 b 15). Lo hizo, explica, porque tales realidades intermedias no parecen identificarse con las cosas sensibles, pues aquéllas son «eternas e inmóviles» (*id.*, 987 b 16–17), pero tampoco con las Ideas, ya que cada una de éstas «es solamente una y ella misma»

²⁸ En el primer caso nos referimos a la introducción, traducción y notas de la *Metafísica* (Madrid: Gredos, 1994) y en el segundo al ensayo «Le dottrine platoniche non scritte “Intorno al Bene” nelle testimonianze di Aristotele», en G. REALE (ed.), *Verso una nuova immagine di Platone*, pp. 253–294. Muy útiles nos han sido también la edición, ya mentada, de los *Fragments* preparada por Á. VALLEJO CAMPOS y su capítulo sobre «El Platón esotérico», en *Platón. El filósofo de Atenas* (Barcelona: Montesinos, 1996), pp. 78–90, así como el capítulo de W. K. C. GUTHRIE dedicado a «La metafísica “no escrita” de Platón», en su *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, pp. 435–459.

(*id.*, 987b 18), mientras que hay infinidad de números matemáticos semejantes.²⁹ Continúa entonces relatando:

Y puesto que las Formas son causas de lo demás, pensó 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.³⁰

²⁹ La obra de referencia sobre este tema es la ya citada de K. GAISER, *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der Platonischen Schule*.

³⁰ *Met.* A 6, 987 b 18–22. ἐξ ἐκείνων γὰρ κατὰ μέθεξιν τοῦ ἐνὸς τὰ εἶδη εἶναι τοὺς ἀριθμούς. La gramática de la última parte de esta frase es difícil y ha sido muy discutida. Véase el comentario de T. CALVO (ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 96, n. 36). Sea como fuere, la identificación de las Formas con los Números Ideales se ve de sobra confirmada por otros pasajes como *Met.* A 9, 991b 9; M 9, 1086 a 12; y N 3, 1090 a 16–17. (Aristóteles hace también la afirmación inversa de que «los números son Ideas» (M 8, 1084 a 7–8), «el Número es una Idea» (N 2, 1090 a 5) y «los números constituyen las ideas en sí y los principios» (*de an.* A 2, 404 b 24–25).) Por su parte, ALEJANDRO y SIMPLICIO recogen la noticia de la intercambiabilidad entre los dos tipos de entidades (en el primer caso, en *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. HAYDUCK, p. 56, líneas 2–3 y, en el segundo, en *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, edidit H. DIELS, p. 503, línea 18 y p. 455, línea 8).

Pero existe el problema conocido de que esta doctrina choca con otra, también atribuida a Platón por Aristóteles, de acuerdo con la cual Platón «construía los números sólo hasta la década» (*Phys.* Γ 6, 206 b 32–33). La idea debió de ejercer una fuerte atracción sobre Platón «por su asociación con la sagrada tetractis pitagórica y sus sobretonos musicales y místicos» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 455). «Ahora bien» —tal y como protesta Aristóteles—, «si el número tiene como límite la década, como algunos afirman, por lo pronto faltarán Ideas enseguida: así, si la Tríada es el Hombre mismo, ¿qué número será el Caballo mismo? Pues la serie de los Números Ideales alcanza hasta la Década y, por tanto, necesariamente ha de ser alguno de los números comprendidos en ellos (éstos son, en efecto, entidades e Ideas). Pero faltarán, en todo caso, Ideas (pues las especies animales son muchas más)» (*Met.* M 8, 1084 a 12–17). (En *Met.* Λ 8, 1073 a 19–21 el filósofo refiere que los platónicos no siempre hablaban de los números conforme al modelo de la tetractis, sino que otras veces lo hacían «como si fueran infinitos».)

Y está, por añadidura, la nota discordante que introduce TEOFRASTO al hablar no de identificación entre Formas y Números Ideales, sino de reconducción de aquéllas a éstos: «Platón, en su ascenso hacia los principios, parece establecer una conexión refiriendo a las ideas todas las demás cosas, y aquéllas, a su vez, a los números, <llegando> a partir de éstos hasta los principios (Πλάτων μὲν οὖν ἐν τῷ ἀνάγειν εἰς τὰς ἀρχὰς δόξειεν ἂν ἄπτεσθαι τῶν ἄλλων εἰς τὰς ἰδέας ἀνάπτων, ταύτας δ' εἰς τοὺς ἀριθμούς, ἐκ δὲ τούτων εἰς τὰς ἀρχάς)» (*Algunas cuestiones de metafísica* [trad. de M. Candel Sanmartín. Barcelona: Anthropos, 1991], p. 17. La edición del texto griego es de D. W. ROSS and F. H. FOBES (eds.), *Theophrastus. Metaphysics* [Oxford: Clarendon Press, 1929], p. 6 b, líneas 11–14.).

Una de las posibles lecturas del problema es la de J. ANNAS, *Aristotle's Metaphysics. Books M and N* (Oxford: Clarendon Press, 1976), pp. 54 ss. Ella niega que Aristóteles haya realmente atribuido a Platón la tesis de la identidad entre Formas y Números. En las afirmaciones del Estagirita al respecto el verbo «ser» podría expresar no identidad sino mera atribución. De esta manera, los Números podrían ser considerados meramente como predicados de las Ideas, lo cual sintonizaría bien con el testimonio de Teofrasto. En cuanto a las aseveraciones inversas de que «los números son Ideas», habría que entenderlas —en palabras de E. BERTI, que aprueba la interpretación de J. Annas—, «como indicaciones de que los números a los que son reducidas las ideas no son los números matemáticos, sino los números ideales, y en este sentido son también ellos ideas. También ellas, pues, son perfectamente compatibles con la doctrina de la reducción de las ideas a los números» («Le dottrine platoniche non scritte “Intorno al Bene” nelle testimonianze di Aristotele», en G. REALE (ed.), *Verso una nuova immagine di Platone*, p. 267).

Recordemos que, según el testimonio aristotélico, Platón construía dos géneros distintos de números, los Números Ideales y los matemáticos (*Met.* M 6, 1080 b 11–14 y M 9, 1086 a 11–13, entre otros lugares). Y lo hacía basándose en dos diferencias, una que tiene que ver con el rango, por así decirlo, de cada

A continuación Aristóteles pone en relación esta teoría metafísica, que recibirá por nuestra parte un comentario más abajo, con la teoría pitagórica, resaltando las afinidades y diferencias entre ambas. Por un lado, entre Platón y los pitagóricos hay sintonía en considerar que «lo Uno es, por su parte, entidad, y no se dice que es uno siendo otra cosa».³¹ Además, Platón se pronunció igual que los itálicos «en cuanto a que los Números son causas de la entidad de las demás cosas» (*id.*, 987b 24–25). Según Aristóteles, Platón justificaba esta última tesis arguyendo que las cosas sensibles son proporciones numéricas.³² Por otro lado, es propio de Platón «el haber puesto una Díada en vez de entender lo Ilimitado como uno, así como el haber afirmado que lo Ilimitado se compone de lo Grande y lo Pequeño» (*id.*, 987b 25–26). Además, Platón «sitúa los Números fuera de las cosas sensibles, mientras que aquéllos afirman que los Números se identifican con las cosas mismas y, por tanto, no sitúan las realidades matemáticas entre las Formas y lo sensible» (*id.*, 987b 27–29). La separación de lo Uno y de los Números de las cosas y la introducción de las Formas, prosigue explicando Aristóteles,

género de números y otra que tiene que ver con la combinabilidad de las unidades que componen los números de cada género. (Téngase presente que los griegos concebían el número como una pluralidad de unidades; de ahí que consideraran que el uno no es un número, sino el principio y la medida de la serie numérica: «“Uno” significa que es medida de cierta pluralidad, y “número” que se trata de una pluralidad medida y de una pluralidad de medidas (por eso, lógicamente, el uno no es un número, ya que tampoco la medida es medidas, sino que la medida y el uno son principio)» (N 1, 1088a 4–8). Puede verse también *Met.* Δ 13, 1020a 13; Z 13, 1039a 12–13; e I 1, 1053a 30. El primer número es el dos (B 3, 999a 8).)

Por un lado, mientras que los Números Ideales (la Díada Ideal, la Tríada Ideal, etcétera, hasta la Década Ideal) serían entidades «situadas por encima» de las Ideas mismas, los números matemáticos serían entidades, como decíamos, «intermedias» entre las Ideas y las cosas sensibles (E. BERTI, *ibid.*). A partir del testimonio de Teofrasto habrá de entenderse, según creemos, que en la pirámide de lo realmente real, del mundo ideal, los Números Ideales están más arriba que las Ideas, toda vez que el proceso de *reducción* ascendente va de las Ideas o esencias *particulares* (de las cosas y de los valores) a los Números: el ser de las restantes Ideas se explica desde los Números Ideales y éstos, a su vez, desde la Unidad y la Díada. Por ello cabe decir igualmente que son más universales. El problema mayor está, según creemos, en explicar cómo se produce ontológicamente no el ascenso, sino la derivación. Plotino, que es el filósofo que desarrolló de manera tan sistemática como efectiva la hermenéutica tubinguesa, entendió que el proceso es de emanación, concepto éste que ya maneja Platón en *Resp.* 508b. (Compléntese la lectura de este pasaje con la de *Symp.* 206d–e.) Por otro lado, mientras que las unidades que integran los Números Ideales son, en palabras de T. CALVO, «unidades *homogéneas dentro de cada número*, pero heterogéneas e incombinables las de cada número respecto de las de los otros números» (ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 521, n. 23), las unidades que integran los números matemáticos son «unidades *homogéneas*, combinables entre sí todas ellas» (*ibid.*) (*Met.* M 6, 1080a 17 ss.).

³¹ τὸ μὲντοι γε ἓν οὐσίαν εἶναι, καὶ μὴ ἕτερόν γε τι ὄν λέγεσθαι ἓν (A 6, 987b 22–23). «Si existe Lo Uno Mismo», explica T. CALVO, «si lo Uno es subsistente, será uno *sin ser otra cosa*, ya que su ser consistirá precisamente en ser-uno, en la unidad misma» (*op. cit.*, p. 153, n. 38).

³² Según lo que se deduce, por ejemplo, de *Met.* A 9, 991b 9–21, y que es la explicación que coincide con lo sentado en el *Filebo* y en el *Timeo*. E. BERTI considera que en *Met.* N 5, 1092b 8–13 y B 5, 1002a 4–12 Aristóteles atribuye a Platón una segunda justificación de la función causal de los números en relación con las realidades sensibles, según la cual los números serían límites (ὄροι) de las cosas. Pueden consultarse sus comentarios en *op. cit.*, pp. 260–263.

fue una consecuencia del viraje dialéctico —el que va de las cosas a los *juicios* sobre las cosas— que infundió Platón a la filosofía, al embarcarse en «la segunda navegación» que describe por primera vez en el *Fedón* y que era desconocida para los pitagóricos. El concebir el principio material como un compuesto de dos nociones se debe, por su parte, a que de la Díada «—como de una matriz (ὅσπερ ἔκ τινοῦ ἐκμαγείου)— resulta fácil generar los números, excepto los primeros» (*id.*, 987b 33–988a 1).

A esta altura de su relato Aristóteles vira de la descripción a la crítica de la teoría platónica. Tras haber terminado con esta crítica, cierra el capítulo afirmando que Platón se limitó al uso de dos causas solamente: la formal y la material. Destaca también que a sus ojos el principio formal era causa del bien y el principio material era causa del mal:

Platón, ciertamente, hizo estas distinciones acerca de las causas que estamos investigando. Es evidente, pues, por lo dicho que se sirve únicamente de dos causas, el *qué-es* y la materia (en efecto, las Formas son las causas del *qué-es* de las demás cosas, y lo Uno, a su vez, del *qué-es* de las Formas), y <a la pregunta sobre> cuál es la materia entendida como el sujeto del cual se predicen las Formas en el caso de las cosas sensibles, y del cual se predica lo Uno en el caso de las Formas, <responde> que es la Díada, lo Grande y lo Pequeño. Y atribuyó, en fin, la causa del bien y del mal, respectivamente, a uno y otro de estos principios, al igual que, como decíamos, pretendieron hacer ciertos filósofos anteriores como Empédocles y Anaxágoras.³³

Ahora bien, lo visto en los *Diálogos* en relación con el descarte de la causalidad eficiente y de la causalidad final del seno de la metafísica platónica (recuérdese en especial la exposición de la doctrina en el *Filebo*) es, por una parte, que las Formas son causas formales y finales de las cosas sensibles y, por otra, que el Bien es causa formal y eficiente (esto último sólo según lo expresado en la *República*) de las otras Formas y causa eficiente y final de las cosas sensibles. Pero es cierto que Platón es oscuro y vago en la explicación de estos puntos (sobre todo en lo relativo a la derivación de las Ideas y a la causalidad final). Además, para entender esta afirmación de Aristóteles conviene tener en cuenta los dos siguientes extremos. Por un lado, que la exposición de este libro primero de la *Metafísica* está orientada a mostrar cómo fueron descubriéndose cada una de las cuatro causas. A Platón le corresponde el descubrimiento de la causa formal, de la

³³ *Met.* A 6, 988a 7–17. Además de con el Bien y el Mal, Platón identificaba el Uno y la Díada Indefinida, respectivamente, con lo Igual y lo Desigual (Λ 10, 1075a 32–33; N 1, 1087b 5–6; N 2, 1088b 31–32; y N 4 1091b 31–32), con el Ser y el No Ser (B 3, 998b 9–10 y N 2, 1089a 5–6) y con el Reposo y el Movimiento (M 8, 1084a 34–35). En *Met.* A 7, 988b 6–16 Aristóteles reitera que los platónicos (y Empédocles y Anaxágoras) dejan fuera de alguna manera la causalidad final, y en *Met.* A 9, 992a 24–992b 1 que los platónicos pasan por alto la causa eficiente y que las Formas no alcanzan la causa final.

esencia, del qué-es. Ha de entenderse que Platón descubrió únicamente ésta. Las otras ya estaban descubiertas. Por otro lado y, muy especialmente, que la crítica aristotélica a las Ideas platónicas insiste de manera continua en que, al ser trascendentes, las Ideas no pueden ser ni causa eficiente ni causa final en ningún proceso —tampoco el Bien—, ya que están *fuera* de todo movimiento, generación y praxis. Aristóteles trató de resolver todo esto en su propia filosofía al pensar las esencias como formas *inmanentes*. De este modo, en Aristóteles la forma es causa eficiente («un hombre engendra a un hombre» (Z 7, 1032 a 25)) y es también causa final en los procesos naturales: la forma es el fin inmanente de la generación, siendo ella misma actividad inmanente cuyo fin es ella misma.

Una vez vistas las principales ideas que Aristóteles destaca en el capítulo, podemos pasar ahora a ver algunos puntos de la teoría aludida a la altura de la página 987 b, líneas 18–22, una tarea que más arriba dejamos en el tintero, y las líneas 10–14 de la página 988 a, recién citada. Podemos resumir los principales puntos de esas líneas diciendo que Aristóteles nos habla de que para Platón los elementos (στοιχεῖα) de las Ideas son los elementos de todas las cosas, distinguiendo un principio material —la Díada Indeterminada de lo Grande y lo Pequeño— y un principio formal —el Uno para las Ideas, las Ideas para las cosas sensibles—. Nos habla también de que Platón concebía «la generación» de las Formas como Números a partir de la participación del principio material en el principio formal.

Conviene repetir que el objetivo general de Platón en su enseñanza sobre los primeros principios de su ontología, de su epistemología y de su axiología es explicar, por así decirlo, *cómo y por qué hay algo aparte del Uno primero*.³⁴ Y responde postulando dos principios opuestos, sosteniendo que el Uno y la Díada Indefinida son los principios y los elementos de todas las cosas. Esto quiere decir, entre otras cosas, que el universo tiene un orden dialéctico, esto es, que es un producto de la unificación de lo mismo y lo otro o, dicho con la terminología del *Filebo*, una mezcla que participa tanto del límite como de lo ilimitado.

³⁴ «Muchos son, ciertamente, los motivos de la desviación hacia estas causas, pero el principal es la manera anticuada en que se planteaban el problema. En efecto, les parecía que todas las cosas que son se reducirían a una sola, a «Lo que es» Mismo, si no se resolvía y se salía al paso del dicho de Parménides “*pues no forzarás en absoluto eso, que sean las cosas que no son*”, y pensaban que, por el contrario, era necesario mostrar que lo que no es, es. Pues, de este modo, las cosas que son, si son muchas, podrán provenir de lo que es y de otra cosa» (*Met.* N 2, 1088 b 35–1089 a 6).

Ahora bien, en este sentido debe tenerse en cuenta también ese pensamiento que extrañaba a Simplicio, pero que es perfectamente platónico, a saber, que se conciben dialécticamente no sólo los seres sensibles y sus interconexiones, sino también, como no podía ser de otro modo, los mismos seres inteligibles y sus interconexiones.³⁵ Toda Idea es en cierto sentido «una unidad plural». Lo mismo hay que afirmar del mundo de las Ideas tomado en su conjunto.³⁶ Además, no puede olvidarse que el mundo de las Ideas es un ser vivo —ésta es una de las lecciones del *Sofista*— y que, por tanto, se puede estar seguro de que tiene que haber sido concebido por Platón a partir de la acción de un principio y elemento conformador, limitante y unificador —lo Igual, o el Bien, o la Belleza— y de un principio y elemento material, infinito e indefinido —«lo que existe además de lo Uno»—.³⁷

Este último elemento puede ser llamado «lo ilimitado» en el *Filebo* (23 c) —donde se lo define como «la naturaleza que acepta lo más y lo menos» (25 c)—, «la madre y receptáculo de lo que se genera» en el *Timeo* (51 a) —donde se lo concibe como espacio envuelto en un movimiento caótico y como materia exenta de cantidad y de cualidad en la que inhieren y de la cual se predicen las Formas— y «la Díada Indefinida» compuesta

³⁵ «Es muy verosímil» —escribe Simplicio— «que Platón dijera que el Uno y la Díada Indefinida eran principios de todas las cosas (pues este discurso es propio de los pitagóricos y Platón parece seguir a los pitagóricos en muchos puntos), pero que afirmara que la Díada Indefinida formaba parte también de los principios de las Ideas, llamándola Grande y Pequeño, teniendo éstos el significado de materia, ¿cómo puede ser ya coherente si Platón limitaba la materia solamente al mundo sensible y dice claramente en el *Timeo* que es propia del devenir y que en ella es donde deviene lo que deviene? Además, Platón afirmaba que las Ideas eran cognoscibles por medio de la inteligencia, mientras que la materia es “objeto de creencia con un razonamiento bastardo”» (ARISTÓTELES, *Fragmentos*, pp. 391–392; *Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*, edidit H. DIELS, p. 151, líneas 12–19). Pueden verse también las páginas 376–377 de los *Fragmentos* (testimonio correspondiente a la página 503, líneas 10–20, de *Simplicii in Aristotelis physicorum...*).

³⁶ Basándose conjuntamente en las fuentes platónicas y en el testimonio aristotélico, W. K. C. GUTHRIE propone, con bastante acierto a nuestro juicio, leer la enseñanza oral de Platón puesta por escrito por Aristóteles como una investigación sobre la cuestión crucial de la relación entre lo uno y lo múltiple aplicada al mundo inteligible (*Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, pp. 446–452). En relación con la explicación de la tesis de que toda Idea es una pluralidad que conserva, sin embargo, su unicidad cabría distinguir, según Guthrie, al menos cuatro sentidos distintos en que lo es. Uno en la medida en la que las Formas pueden participar unas de otras y combinarse entre sí; otro en la medida en la que son partes más específicas de un género; otro más en la medida en la que son divisibles; y un cuarto en la medida en la que una Forma «es» de algún modo los particulares que participan de su naturaleza y nombre (*op. cit.*, pp. 449–451). «Las Formas», añade el helenista, «son pluralidades (compuestas de partes), así como unidades (como todos). Pero para Aristóteles la presencia de la pluralidad implica la presencia de la materia. Vistas a través de sus ojos, por consiguiente, las Formas mismas contienen no sólo un elemento formal, sino lo que él llamaría una “materia inteligible” (ὄλη νοητή, *Metaf.* 1045a34)» (*id.*, pp. 450–451).

³⁷ τὸ παρὰ τὸ ἕν. Es una expresión de ALEJANDRO (*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. HAYDUCK, p. 56, línea 8).

por «lo Grande y lo Pequeño» en la *Metafísica*.³⁸ Pero se trata siempre, tanto en la esfera sensible como en la esfera inteligible, de la idea de una *continuidad* que está a la espera de ser algo determinado y definido, al recibir, en un caso, las Formas o límites numéricos, y, en el otro, el Uno.³⁹

El método que investiga el orden universal, la dialéctica, construye «argumentos que proceden de los principios» (*Eth. Nic.* A 4, 1095a 31) y otros que «conducen a los principios» (*id.*, 1095a 31–32). Los detalles de esta ἀναγωγή (*Met.* Γ 2, 1004b 28) y los de su regreso desde alta mar no son en absoluto fáciles de captar y requieren un estudio a fondo de todos los testimonios aristotélicos, pero de forma somera podemos decir lo siguiente.

Comenzando desde abajo *hacia* arriba, se trata de reducir toda la realidad a los primeros principios ontológicos, explicando las realidades sensibles por medio de las Ideas, las Ideas por medio de los Números y los Números por medio de los principios. En cuanto a la primera reducción se refiere, se trata de hacer de las Ideas las causas formales de las cosas sensibles, causas que infunden ser e inteligibilidad en cosas que son reducidas, como hemos visto, a proporciones numéricas. La segunda reducción consistiría en identificar las Formas con los Números, o en atribuirles un carácter numérico, o en considerarlas el producto de los Números, o en las tres cosas. No es fácil pronunciarse al respecto, como hemos constatado en la nota sobre la relación entre las Formas y los Números Ideales en el sistema platónico. Y en cuanto a la última reducción se refiere, se trataría, por un lado, de que el Uno es causa material y causa formal de los Números. En efecto, según Aristóteles, Platón habría postulado que el Uno es principio de los Números y, por medio de éstos, de todas las cosas al considerar que el Uno es parte de los Números en dos sentidos: como «lo más pequeño» (M 8, 1084b 27) que compone su ser y como predicado de todos ellos, ya que todo Número es pensado,

³⁸ *Met.* M 7, 1081a 14–15 y A 6, 987b 20, respectivamente. «Es notable», destaca Á. VALLEJO CAMPOS, «la coincidencia de vocabulario con el *Filebo* de Platón» (ARISTÓTELES, *Fragments*, p. 389, n. 43) que presenta el siguiente texto de SIMPLICIO: «La llamaba Díada Indefinida porque, al participar de lo Grande y lo Pequeño o de lo Mayor y lo Menor, reunía en sí misma lo más y lo menos. Efectivamente, en la medida en la que éstos aumentan en tensión y relajamiento, no se detienen, sino que prosiguen hacia lo indefinido de la indeterminación» (*op. cit.*, p. 389; texto correspondiente a las páginas 454–455, líneas 35–2, de *Simplicii in Aristotelis physicorum...*).

³⁹ «Se trataba más de un cambio de terminología que de substancia, siendo lo grande y lo pequeño la expresión platónica para el elemento infinito, o al menos indeterminado, que carecía del *kósmos* impuesto por el número y la medida» (W. K. C. GUTHRIE, *Historia de la filosofía griega*, vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*, p. 441).

como hemos visto, como una pluralidad de unidades.⁴⁰ Eso por un lado. Por el otro, se trataría de que Platón postuló la Díada Indefinida como segundo principio del ser porque de este modo resultaba fácil salvaguardar la multiplicidad de los Números (y de los seres en general).⁴¹

Esto nos lleva, finalmente, al camino inverso *desde* arriba hacia abajo. Se trata ahora de una deducción lógica en cadena de todas las cosas a partir de los principios, explicando el modo en el que «se generan» los Números Ideales y, por tanto, todas las cosas a partir de aquéllos. El tema, decíamos, es complejo, y lo es especialmente en lo relativo a los detalles de la derivación de los Números. Lo que podemos decir, por el momento, es que Aristóteles recoge la idea de que *los Números se construyen por duplicación*; de ahí que, según su testimonio, Platón atribuyera a la Díada Indefinida una función específicamente duplicadora.⁴² Para Aristóteles «lo Grande y lo Pequeño» tiene por función

⁴⁰ Véase *Met.* M 8, 1084 b 23–32. He seguido la orientación de E. BERTI («Le dottrine platoniche non scritte “Intorno al Bene” nelle testimonianze di Aristotele», en G. REALE (ed.), *Verso una nuova immagine di Platone*, pp. 271–272). En los *Diálogos* de Platón yo no he podido encontrar sugerencia alguna de que la Unidad pueda ser elemento constitutivo, material, de los seres.

⁴¹ Véase *Met.* A 6, 987 b 33–988 a 1 y N 2, 1088 b 35–1089 a 6. «Aquél [el Uno]», escribe Aristóteles en otro lugar, «no produce nada, y ésta [la Díada Indefinida], a su vez, es productora de cantidad, ya que su naturaleza consiste en ser causa de la multiplicación de las cosas que son» (M 8, 1083 a 13–14).

⁴² Este segundo principio «tiene la virtud de duplicar lo que recibe» (M 7, 1082 a 14–15). Puede verse también *Met.* M 8, 1083 b 35–36. Este aspecto del testimonio aristotélico suele ilustrarse acudiendo al comentario de ALEJANDRO. Lo recordaremos también nosotros: «Él cree que la Díada es divisoria de todo aquello a lo que se le aplica. Por eso la llamaba también duplicadora, ya que, al convertir en dos cada una de las cosas a las que se aplica, en cierto modo la divide y no permite que quede como estaba. Esta división es la generación de los números. De igual manera que las matrices y los moldes convierten en semejantes todas las cosas que se ajustan a ellos, también la Díada, como si fuese una especie de matriz, se hace generadora de los números posteriores a ella, convirtiendo en dos y duplicando cada cosa a la que se le aplica. Efectivamente, al aplicarse al uno, lo convierte en dos (pues dos veces uno es dos), al aplicarse al dos, lo convierte en cuatro (pues dos veces dos es cuatro) y, al aplicarse al tres, lo convierte en seis (pues dos veces tres es seis), y de igual forma en los demás casos» (ARISTÓTELES, *Fragmentos*, pp. 385–386; *Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. HAYDUCK, p. 57, líneas 3–11). Como se ve, Alejandro toma ἐκμαγεῖον tanto por «sustancia plástica» como por «molde» (τύπος). Ahora bien, aunque en los *Diálogos* hay usos del término en este último sentido (*Theaet.* 194 d y 194 e, *Leg.* 800 b y 801 d), no tienen relación con la presente temática. Además, cabe recordar que en el *Filebo* y el *Timeo* Platón no sostiene que la materia sea molde o forma de los seres, sino la pluralidad indefinida que está a la espera de que la Razón estampe en ella οἱ τύποι, las Formas, los límites, las cantidades numéricas definidas de las cosas. Lo que sí afirma es que el receptáculo es, aparte del espacio (χώρα) (*Tim.* 52 a y 52 d) y la sustancia plástica (ἐκμαγεῖον) (50 c), las copias (μμήματα) (*ibid.*) (ἀφομοιώματα) (51 a) de los moldes de los seres. Esto parece hacer más verosímil la idea de que en las lecciones matemáticas de Platón «lo Grande y lo Pequeño» debió de hacer de *principio pasivo de la pluralidad de los números*, mientras que se reservaría al Uno la función de *principio activo de tal o cual Forma o pluralidad determinada*. Por ejemplo, el número dos tendría por materia dos unidades y por Forma «la Dualidad».

D. W. ROSS duda, quizás con razón, de que la atribución de una función duplicadora a la Díada Indefinida sea una posición que fuera de hecho sostenida por Platón: «No tenemos ninguna garantía de que la expresión “duplicación”, como función de lo Grande y Pequeño, se remonte hasta Platón. ¿No la usará Aristóteles por un malentendido, como el de creer que lo Grande y lo Pequeño de Platón son dos cosas y

duplicar y *el Uno tiene por función igualar*. Así, se nos dice que en la Academia el primer número, la Díada Ideal, se construía «a partir de lo Grande y lo Pequeño, cuando, siendo éstos desiguales, vienen a igualarse».⁴³ La atribución al Uno de la función de corregir la desigualdad confirma la idea cardinal propugnada en los *Diálogos* según la cual lo racional es corregir el exceso y el defecto construyendo una condición intermedia. Y nos alienta a seguir confiando en que el concepto más básico en la concepción platónica del Bien no es el del mero Uno, como sostienen los estudiosos esoteristas, sino el de una Razón en acción —trascendente pero implicada en la construcción del dos— que para Platón fue siempre, por así decirlo, un dos (como mínimo) en uno, por más que la quiera llamar, como es lógico por otro lado, con la denominación del primer principio del número.

El modelo académico de «generación» de los Números, advertía Aristóteles, no es fácil de aplicar a «los primeros» (A 6, 987b 34), expresión con la que se refiere, cabe presumir, a los números primos.⁴⁴ El parecer de Aristóteles es que la esencia duplicadora de la Díada Indefinida hace que sólo se puedan derivar de ella convenientemente el dos y sus potencias: «Parece» —protesta— «que los mismos principios, lo Grande y lo Pequeño, se quejan a gritos como si se los trajera por los pelos: pues no es posible que se genere número alguno, en absoluto, excepto el que resulta por duplicación a partir del Uno» (N 3, 1091a 9–12). En relación con los defectos del modelo académico de cons-

no una cosa indefinida? Si estamos en lo cierto al suponer esto, entonces la función de lo Grande y Pequeño no era, estrictamente, la de duplicación (aunque su *primer* cometido fuera proporcionar la materia para la formación del número 2), sino la de proporcionar una pluralidad ilimitada sobre la que el Uno, el principio de determinación, impusiera las sucesivas especificaciones y produjera así los sucesivos números. En un pasaje Aristóteles habla, efectivamente, de lo Grande y Pequeño como “dador de pluralidad”» (*Teoría de las ideas de Platón*, pp. 240–241). Ross se refiere al pasaje *Met.* M 8, 1083a 13–14, ya citado, en el que Aristóteles usa ποσοποιόν y no el habitual δυοποιόν. No hay que perder de vista, agrega, que Platón era muy enigmático en su forma de expresarse y que ello daba pie, lógicamente, a malentendidos: «Las autoridades antiguas concuerdan en que con las lecciones de Platón sobre el Bien sus oyentes se quedaban adivinando su sentido» (*op. cit.*, p. 241).

⁴³ *Met.* N 4, 1091a 24–25. También puede consultarse *Met.* M 7, 1081a 23–25; M 8, 1083b 23–25; y M 8, 1083b 30–32. Para «la generación» de la Tétrada, puede consultarse *Met.* M 7, 1081b 21–22; M 7, 1082a 13–14; y M 7, 1082a 33–34. Y, para la de la Óctada, *Met.* M 7, 1082a 29–31.

⁴⁴ Sostienen que se trata de los números primos, entre otros helenistas, T. CALVO (ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 97, n. 39) y D. W. ROSS (*Teoría de las ideas de Platón*, pp. 223–224). Este último, que secunda la interpretación de W. VAN DER WIELEN (*De ideegetallen van Plato* [Amsterdam: Centen, 1941], p. 131), sostiene en relación con el número dos —el cual es, como hemos visto, el primer ejemplo de la derivación académica de los Números y es un número primo— que «Platón siguió una clasificación pitagórica, según la cual los números primos eran una subdivisión de los impares, y el 2 no era un número primo» (*op. cit.*, p. 225). ALEJANDRO interpreta que Aristóteles se refiere con ἕξω τῶν πρώτων a los números impares (*Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*, edidit M. HAYDUCK, p. 57, línea 12).

trucción de los Números Aristóteles señala también, y con ello cerramos, que otro defecto es que en él «la generación» de los impares queda en el aire: los platónicos «no afirman, desde luego, que haya generación del número impar» (N 4, 1091 a 23).

6.4. CRÍTICA DE LA CONCEPCIÓN ACADÉMICA DEL BIEN EN *ÉTICA EUDEMIA* A 8

6.4.1. *Preámbulo*

Por último, haremos una revisión de las aporías que llevan a Aristóteles a criticar la Idea del Bien en el capítulo octavo del libro primero de la *Ética eudemia*.⁴⁵ Esta crítica resulta pertinente para nuestros fines tanto por el valor que tiene en sí misma, al proceder de Aristóteles, como por lo mucho que ayuda a entender con mayor claridad y exactitud una parte de lo que Platón quiso decir con su teoría del Bien. El meollo de la crítica está en que Aristóteles niega que exista la Idea del Bien y que, incluso en el caso de que existiera, fuera de utilidad para la política. Y en ambos casos lo hace acusando a los académicos, principalmente, de haber caído en *una concepción univocista del Bien* que desatendería la multitud de significados que posee el término en la realidad concreta. Daremos cuenta de los argumentos aristotélicos al respecto y, además, examinaremos si los mismos responden a lo que enseñan los *Diálogos* sobre la Idea del Bien o si se atienen a la intención de Platón en este tema. En este último sentido, la crítica de Aristóteles al Bien platónico resulta un enigma desconcertante.⁴⁶

⁴⁵ Acudiremos también al capítulo paralelo de la *Ética nicomáquea* y al capítulo que abre los *Magna moralia* cuando sea menester que los textos se aclaren los unos por los otros o que se complementen entre sí.

⁴⁶ Pero antes de comenzar, haremos una breve reseña de la principal bibliografía que se ha escrito sobre este tema. Uno de los trabajos existentes sobre la materia es el de D. J. ALLAN, «Aristotle's Criticism of Platonic Doctrine Concerning Goodness and the Good», en *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64 (1963–1964), pp. 273–286, el cual presenta una comparación de las semejanzas y diferencias entre la crítica contra la Idea del Bien de la *Ética nicomáquea* y la de la *Ética eudemia*.

Otro es el ensayo de E. BERTI, «Molteplicità e unità del bene secondo *Etica Eudemea* I 8», en *Studi aristotelici*, pp. 195–220, que trata de ofrecer una solución al problema que supone la afirmación aristotélica en *Eth. Eud.* A 8, 1217 b 34–35 relativa a la inexistencia no sólo de una ciencia única del bien, sino también de una ciencia única del ser. Frente a H. F. CHERNISS, que sostuvo que esta afirmación entra en contradicción con «su doctrina constante y sentada de que *hay* algo como una ciencia única del “ser”» (*Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*, pp. 237–239, n. 143), Berti argumenta que no se trata más que de una aparente contradicción, la cual, además, es susceptible de ser disuelta sin necesidad de recurrir a una hipótesis evolutiva, algo a lo que recurre, por su parte, G. E. L. OWEN («Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle», en I. DÜRING and G. E. L. OWEN (eds.), *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957* [Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1960], pp. 163–190). La hipótesis de Berti es que la doctri-

6.4.2. La pregunta por los sentidos del término «el bien»

Lo que se ha de investigar, comienza Aristóteles, es «qué es el Bien supremo y en cuántos sentidos se emplea la palabra».⁴⁷ La primera parte de esta afirmación se entiende a la luz del análisis precedente que ha hecho sobre la felicidad; ese análisis aboca a que a esta altura de la obra se deba plantear la pregunta en cuestión. Lo que resulta más difícil es ver por qué afirma también que es menester plantearse como problema cuántos son los sentidos en los que se usa la expresión τὸ ἄριστον.

En el caso de Platón, al que preocupa también, como hemos visto, este último problema, se trata de que un filósofo tiene la obligación de saber poner su vista en los múltiples y distintos bienes reales para elevarse a partir de ellos hasta una visión de conjunto *del* Bien, de lo que se mantiene idéntico a través de todos los bienes, de aquella única

na de la homonimia πρὸς ἓν aplicada al ser (y al bien), que es la condición de posibilidad de la ontología aristotélica, está ya presente en la *Ética eudemia*.

Un tercero es el análisis de F. BRAVO, «Le Bien, est-il indéfinissable? Le point de vue d'Aristote dans sa critique contre l'Idée platonicienne du Bien. À propos des *Principia Ethica* de G. E. R. Moore», en *Les Études philosophiques*, 3 (1994), pp. 307–331. Su principal conclusión es que para Aristóteles lo bueno es indefinible en virtud de la irreductible complejidad inanalizable del concepto y que por eso el problema filosófico pertinente no es el de preguntar por su definición, sino sólo por πῶς λέγεται.

Por su parte, el trabajo de J. BRUNSCHWIG, «EE I 8, 1218a 15–32 et le περὶ τὰγαθοῦ», en P. MORAUX und D. HARLFINGER (hrsg. von), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21.–29. August 1969)* (Berlin: Walter de Gruyter, 1971), pp. 197–222, se divide en dos partes dedicadas, respectivamente, a una clarificación de la estructura lógica del pasaje en cuestión y a una discusión sobre si la autoría de la doctrina criticada por Aristóteles recae en Platón, en los pitagóricos o en Jenócrates. Su conclusión es «que nuestro texto de la EE apunta a la teoría platónica de los principios, tal y como estaba expuesta en el περὶ τὰγαθοῦ, y que las críticas que dirige a esta teoría figuraban en la obra que Aristóteles había escrito con este título» (*op. cit.*, p. 222).

En cuanto al trabajo de H.-G. GADAMER, «La critique aristotélicienne de l'Idée du Bien», en *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, pp. 110–132, contiene una revisión de los argumentos aristotélicos contra la Idea del Bien tendente a señalar los límites de la crítica aristotélica y que, pese a ésta, en los planteamientos éticos y metafísicos del propio Aristóteles sobreviven en buena medida la forma y el fondo de la problemática platónica de la dialéctica universal del Bien.

Está también el trabajo de H. SEGVIC, «Aristotle on the Varieties of Goodness», en *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 37 (2004), pp. 151–176. Pretende ser una explicación del sentido de la crítica de Aristóteles a la teoría platónica del Bien, a la teoría del bien común y a la teoría hedonista de Eudoxo. Según esta lectura, el objetivo de Aristóteles en lo relativo a la discusión con Platón es demostrar que la pretensión platónica de encontrar una explicación unitaria del Bien no puede más que fracasar, debido a «la riqueza de los tipos de consideración usados en las prácticas evaluativas cotidianas y seguidos en las formas de actuar cotidianas» (*op. cit.*, p. 154). Este mismo objetivo es extensible al examen de las otras dos teorías rechazadas.

Un séptimo es el de G. VERBEKE, «La critique des idées dans l'Éthique Eudémienne», en P. MORAUX und D. HARLFINGER (hrsg. von), *op. cit.*, pp. 135–156, cuyo propósito es el de «descubrir los caracteres propios de la moral aristotélica» (*op. cit.*, p. 143, n. 28) a través del examen de la crítica de las Ideas tal y como se presenta en el capítulo octavo del libro primero de la *Ética eudemia*.

Contamos, por último, con el excelente comentario de M. WOODS, *Aristotle's Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII* (Oxford: Clarendon Press, 1982), pp. 66–92, a cuyas aclaraciones y tesis debe mucho el apartado que ahora comenzamos.

⁴⁷ τί τὸ ἄριστον, καὶ λέγεται ποσαχῶς (*Eth. Eud.* A 8, 1217 b 1). Literalmente: «qué es lo mejor, y de cuántas maneras se lo llama <así>».

cosa que hay en todos ellos y por la cual se les da el nombre de bienes.⁴⁸ Y en el caso de Aristóteles, se trataría igualmente, según creemos, del problema de determinar si hay algo común a la pluralidad de usos y significaciones del término «el bien». En el capítulo paralelo de la *Ética nicomáquea* hay una pista en este sentido, cuando Aristóteles afirma de pasada que el problema del tipo de unidad que debe atribuirse al bien no puede resolverse apelando a una pura y simple homonimia, a la hipótesis de un mismo nombre prestándose a designar, por pura convención sin base natural alguna, cosas bien diferentes las unas de las otras. «Desde luego, no se parece» —advierte— «a las cosas que son homónimas por azar (ἀπὸ τύχης ὁμωνύμοις)» (A 6, 1096 b 26–27). Descartados los extremos de la sinonimia y de la homonimia fortuita, en este mismo lugar insinúa dos posibles soluciones al problema. Una primera es la que explicaría o que los distintos bienes conforman una cierta unidad porque todos derivan de uno de ellos (ἀφ' ἑνὸς εἶναι) (*id.*, 1096 b 27), que haría de principio de todos los otros, o que conforman una cierta unidad porque todos ellos están orientados a un único fin (πρὸς ἓν ἅπαντα συντελεῖν) (*id.*, 1096 b 27–28). La otra solución es la que explicaría que los bienes constituyen una unidad por analogía (κατ' ἀναλογίαν) (*id.*, 1096 b 28). Como veremos más abajo, la solución que reconduce la multiplicidad de sentidos del bien a «una cierta unidad de convergencia» es, según creemos, una de las estrategias que sigue Platón a la hora de reconducir la pluralidad de usos del término a una unidad que la haga comprensible.⁴⁹ En sus escritos se dan los dos movimientos, el de derivación a partir del Uno (ἀφ' ἑνός) y el de referencia al Uno (πρὸς ἓν). Lo primero, que todos los bienes derivan de la Idea del Bien —tesis que será retomada en el emanatismo neoplatónico—, parece fundamental en Platón. Más aún, seguramente Aristóteles tiene en mente a Platón cuando propone esta posible solución que él rechaza, según creemos, conservando, en cambio, la idea de la homonimia «por referencia a una sola cosa y una sola naturaleza» (πρὸς ἓν καὶ μίαν τινὰ φύσιν) (*Met.* Γ 2, 1003 a 33–34).

6.4.3. *Tres posibles concepciones del Bien supremo*

En el lugar de la *Ética eudemia* que nos ocupa en estas páginas el objetivo de Aristóteles es el de someter a examen tres posibles concepciones del Bien supremo

⁴⁸ Se recordará que en las *Leyes* se dice que la clave de la contemplación de esta u otra multiplicidad cualquiera se cifra en discernir «cómo y en qué sentido son una unidad» (ὅπως ἓν τε καὶ ὅπη) (966 a). Puede consultarse toda la lección dialéctica que da Platón allí en *Leg.* 965 b–966 a.

⁴⁹ La expresión entre comillas es de T. CALVO (ARISTÓTELES, *Metafísica*, p. 162, n. 4).

(τὸ ἄριστον) (*Eth. Eud.* A 8, 1217b 1). Una de ellas es la que identifica el Bien mismo (αὐτὸ τὸ ἀγαθόν) (*id.*, 1217b 3) con la Idea del Bien (ἰδέα τοῦ ἀγαθοῦ) (*id.*, 1217b 6). Otra es aquella que lo identifica con el predicado común y no separado de todos los bienes (τὸ κοινὸν ἀγαθόν) (*id.*, 1218a 38). Y la tercera, que es la concepción propuesta por el propio Aristóteles frente a las otras dos, es aquella según la cual el Bien mismo es aquello que, entre todas las cosas que el hombre ha de hacer, constituye el fin final de las acciones humanas.⁵⁰ A nosotros la única concepción que nos concierne examinar aquí es la primera.

6.4.4. Examen de la propuesta platónica

6.4.4.1. Dos observaciones generales

Comenzaremos por recordar dos datos de carácter general. Por un lado, que la crítica de la *Ética eudemia* contra la Idea del Bien se inscribe en la crítica de la *Metafísica* contra la doctrina general de las Ideas. La discusión sobre la Idea del Bien es una aplicación particular de esa otra discusión general que «manda a paseo las Ideas» (τὰ ... εἶδη χαιρέτω) (*Anal. Post.* A 22, 83a 32–33) por considerarlas a todas «música celestial» (τερεισίματά) (*id.*, 83a 33). Por otro lado, que en la filosofía de Platón la teoría de las Ideas nace con el ánimo de cumplir dos funciones principalmente: ofrecer una solución al problema de los universales y ser una teoría de la causalidad formal, final y eficiente alternativa a las teorías de corte mecanicista.

6.4.4.2. Dos requisitos para ser el Bien mismo

Pues bien, Aristóteles explica que los platónicos proponen identificar el Bien mismo con la Idea del Bien porque esta Idea satisface los dos requisitos necesarios para que algo pueda ser considerado como el mejor de los bienes, esto es, los criterios de ser *el primer principio* de los bienes y *la causa* de los demás bienes.⁵¹ Como hemos visto a lo largo de este trabajo, si algo hay importante para Platón en la condición del Bien, y de cara a su explicación, es, en efecto, que el Bien es, ante todo, ἀρχή καὶ δύναμις. Aristóteles explica también las razones que aducen los platónicos para fundamentar su punto

⁵⁰ τὸ ... οὗ ἕνεκα ὡς τέλος (*Eth. Eud.* A 8, 1218b 9–10), τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν (*id.*, 1218b 11–12). La expresión αὐτὸ τὸ ἀγαθόν es lenguaje platónico, pero Aristóteles la utiliza para referirse también a su propia propuesta de definición del Bien.

⁵¹ «El Bien en sí ... es aquel que es el primero de los bienes y que es causa con su presencia de que los demás sean bienes (αὐτὸ ... εἶναι τὸ ἀγαθὸν ᾧ ὑπάρχει τό τε πρῶτον εἶναι τῶν ἀγαθῶν καὶ τὸ αἰτίῳ τῇ παρουσίᾳ τοῖς ἄλλοις τοῦ ἀγαθὰ εἶναι)» (*id.*, 1217b 3–5).

de vista. Dice así:

Pues, <según dicen>, es de ella [la Idea del Bien], sobre todo, de la que se afirma con verdad que es el Bien (pues las otras cosas se dice que son bienes por participación y semejanza con ella) y que es el primero de los bienes. Y es que, si se elimina lo participado, se eliminan también las cosas que participan de la Idea, y que reciben su nombre de ella. Pues ésta es, <según dicen>, la relación que hay entre lo anterior y lo posterior. De modo que el Bien en sí es la Idea del Bien. Y <añaden> que ésta está separada de las cosas que participan de ella, como lo están también las otras Ideas.⁵²

Según estas palabras, se trata, por un lado, de que para los platónicos la Idea del Bien es el primer principio de los bienes porque ella podría existir sin los otros bienes pero los otros bienes no podrían existir sin ella. De ahí que piensen que la Idea del Bien tiene, en este sentido, «prioridad» sobre los demás bienes. Aquí conviene no perder de vista la teoría ontológica de la *Dimensionsfolge*, así como la teoría de la absoluta autosuficiencia del Bien, según la cual éste es un bien distinto y por encima de cualquier otro. Por otro lado, si para los platónicos la Idea del Bien es la causa de los bienes, es porque sólo a ella conviene, hablando con propiedad, el atributo de la bondad, esto es, porque sólo a ella puede aplicársele tal atributo de modo primario y en el más estricto y pleno sentido de la palabra, mientras que a los otros «bienes» les conviene sólo de forma derivada y en la medida en la que «participan» y «se asemejan», en mayor o menor grado, a la Idea del Bien. En este sentido, pues, también podría hablarse de «prioridad» de la Idea del Bien sobre los otros bienes.

6.4.4.3. *Inexistencia e inutilidad práctica de la Idea del Bien*

El examen a fondo, continúa Aristóteles, de la opinión platónica, que está fundada sobre la doctrina de las Ideas, tiene su lugar propio en un estudio de carácter más lógico, como es la dialéctica, que político, como es el que le ocupa en las *Éticas*, «pues los argumentos» —agrega— «que son a la vez refutativos y generales no pertenecen a ninguna otra ciencia».⁵³ Con todo, de forma breve puede decir:

⁵² μάλιστα τε γὰρ τὰγαθὸν λέγεσθαι κατ' ἐκείνης ἀληθῶς (κατὰ μετοχὴν γὰρ καὶ ὁμοίότητα τὰλλα ἀγαθὰ ἐκείνης εἶναι), καὶ πρῶτον τῶν ἀγαθῶν· ἀναιρουμένου γὰρ τοῦ μετεχομένου ἀναιρεῖσθαι καὶ τὰ μετέχοντα τῆς ιδέας, ἃ λέγεται τῷ μετέχειν ἐκείνης, τὸ δὲ πρῶτον τοῦτον ἔχειν τὸν τρόπον πρὸς τὸ ὕστερον. ὥστ' εἶναι αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὴν ιδέαν τοῦ ἀγαθοῦ· καὶ γὰρ χωριστὴν εἶναι τῶν μετεχόντων, ὥσπερ καὶ τὰς ἄλλας ιδέας (*id.*, 1217b 8–15).

⁵³ οἱ γὰρ ἅμα ἀναιρετικοὶ τε καὶ κοινοὶ λόγοι κατ' οὐδεμίαν εἰσὶν ἄλλην ἐπιστήμην (*id.*, 1217b 18–19). Tiene que tratarse de una referencia al equivalente de la dialéctica platónica en la obra del Estagirita, esto es, la metafísica aristotélica.

En primer lugar, que afirmar la existencia de una Idea no solamente del Bien, sino también de cualquier otra cosa, es hablar de manera abstracta y vacía. ... Y, en segundo lugar, que aun concediendo que existan Ideas y, en particular, la Idea del Bien, quizá ésta no tenga utilidad ni para la vida buena ni para las acciones.⁵⁴

Estas dos frases sintetizan lo principal de la crítica aristotélica contra la teoría platónica. Veremos a continuación la serie de razonamientos que las respaldan.

6.4.4.4. *Serie de argumentos aristotélicos contra la Idea del Bien y objeciones platónicas*

6.4.4.4.1. *Primer y segundo argumento*

Según el *primer* argumento, «el bien ... se dice de muchas maneras, tantas como el ser».⁵⁵ Las distintas significaciones de «ser» son las significaciones correspondientes a la tabla de las categorías.⁵⁶ Luego, a cada categoría corresponde una significación distinta de «bien». Las siguientes: para la entidad, la Inteligencia, esto es, el dios;⁵⁷ para la cualidad, lo justo; para la cantidad, la medida debida; para el tiempo, el momento propicio; para el movimiento, el que enseña y el que es enseñado.⁵⁸ De ahí Aristóteles concluye que,

así como el ser no es uno respecto de las categorías mencionadas, tampoco el bien <lo es>, y no hay una ciencia única ni del ser ni del bien.⁵⁹

⁵⁴ ὅτι πρῶτον μὲν τὸ εἶναι ἰδέαν μὴ μόνον ἀγαθοῦ ἀλλὰ καὶ ἄλλου ὁτιοῦν λέγεται λογικῶς καὶ κενῶς. ... ἔπειτ' εἰ καὶ ὅτι μάλιστ' εἰσὶν αἱ ἰδέαι καὶ ἀγαθοῦ ἰδέα, μὴ ποτ' οὐδὲ χρήσιμος πρὸς ζῶην ἀγαθὴν οὐδὲ πρὸς τὰς πράξεις (*id.*, 1217 b 20–25).

⁵⁵ πολλαχῶς ... λέγεται καὶ ἰσαχῶς τῷ ὄντι τὸ ἀγαθόν (*id.*, 1217 b 25–26).

⁵⁶ Recordemos que en la *Metafísica* Aristóteles sostiene que hay una correspondencia entre los significados de «ser» y las categorías. «Se dice» —escribe allí— «que *son por sí mismas* todas las cosas significadas por las distintas figuras de la predicación: en efecto, cuantas son las maneras en que ésta se expresa, tantas son las significaciones de “ser”. Ahora bien, puesto que, de los predicados, unos significan *qué-es*, otros una cualidad, otros una cantidad, otros alguna relación, otros un hacer o un padecer, otros dónde y otros cuándo, “ser” significa lo mismo que cada uno de ellos (καθ' αὐτὰ ... εἶναι λέγεται ὅσαπερ σημαίνει τὰ σχήματα τῆς κατηγορίας: ὁσαχῶς γὰρ λέγεται, τοσανταχῶς τὸ εἶναι σημαίνει. ἐπεὶ οὖν τῶν κατηγορουμένων τὰ μὲν τί ἐστὶ σημαίνει, τὰ δὲ ποιόν, τὰ δὲ ποσόν, τὰ δὲ πρὸς τι, τὰ δὲ ποιεῖν ἢ πάσχειν, τὰ δὲ πού, τὰ δὲ ποτέ, ἐκάστῳ τούτων τὸ εἶναι ταῦτό σημαίνει)» (Δ 7, 1017 a 22–27). En las *Categorías* se enumeran un total de diez predicamentos (4, 1 b 26–27).

⁵⁷ Pensamos que en ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός (*Eth. Eud.* A 8, 1217 b 30–31) καὶ no tiene un valor conjuntivo sino epxegético.

⁵⁸ τὸ ἀγαθὸν ἐν ἐκάστῃ τῶν πτώσεων ἐστὶ τούτων, ἐν οὐσίᾳ μὲν ὁ νοῦς καὶ ὁ θεός, ἐν δὲ τῷ ποιῶ τὸ δίκαιον, ἐν δὲ τῷ ποσῶ τὸ μέτριον, ἐν δὲ τῷ πότε ὁ καιρός, τὸ δὲ διδάσκον καὶ τὸ διδασκόμενον περὶ κίνησιν (*id.*, 1217 b 29–33).

⁵⁹ ὥσπερ οὖν οὐδὲ τὸ ὄν ἐν τί ἐστὶ περὶ τὰ εἰρημένα, οὕτως οὐδὲ τὸ ἀγαθόν, οὐδὲ ἐπιστήμη ἐστὶ μία οὔτε τοῦ ὄντος οὔτε τοῦ ἀγαθοῦ (*id.*, 1217 b 33–35). En la *Ética nicomáquea* Aristóteles emplea el mismo argumento de que el bien se dice o se predica en los mismos sentidos que lo que es, concluyendo de ahí que «es evidente que no podría ser común un bien general y único, pues no podría decirse en todas las categorías, sino en una sola (δηλον ὡς οὐκ ἂν εἴη κοινόν τι καθόλου καὶ ἕν· οὐ γὰρ ἂν ἐλέγετ' ἐν πάσαις

Esta primera argumentación puede interpretarse en el sentido siguiente.⁶⁰ Se basa en sostener que el uso del término «el bien» es semejante al uso del verbo «ser» en la medida en la que ambos se usan en la pluralidad de sentidos que corresponden a la tabla de las distintas figuras de la predicación. Lo que lleva a Aristóteles a entender que el uso del término «el bien» se puede poner en paralelo con el uso del verbo «ser» es su carácter de predicado: de las cosas decimos que *son* buenas, luego las cosas *serán buenas* según el tipo de ser que posean. Si las cosas son de distintas maneras, serán buenas también de otras tantas maneras. De aquí nuestro filósofo extrae la conclusión de que no hay un género de bien que «contenga» los distintos géneros de bienes existentes ni una única ciencia del bien bajo cuya órbita caiga la investigación de todos los distintos bienes, de forma parecida a como no hay un género de ser que «contenga» los distintos géneros de cosas existentes ni —sostiene a la altura de la *Ética eudemia*— una única ciencia del ser.⁶¹ Además, conviene reparar en que el hecho de que los ejemplos dados por Aristóteles sean todos bienes *intrínsecos* parece apuntar también a que su tesis es que, para algunas cosas, ser un bien es ser un caso de virtud, para otras ser un bien es ser un caso de medida debida, y así con los otros casos, sin que pueda hablarse de que los distintos géneros de bienes están subordinados a un género supremo que los abraza a todos —la Idea del Bien, en la lectura de Aristóteles—. (Tal vez sería más atinado hablar de ser el mejor bien en cada caso más que de ser un bien, porque la inteligencia divina es el mejor género de entidad que pueda haber, las virtudes la mejor cualidad, la medida debida la mejor cantidad, etcétera.) «El punto será entonces», dicho en palabras de M. Woods,

que ser un bien consiste unas veces en ser una cierta clase de sustancia; otras veces en ser una cierta clase de cualidad; otras, una cierta clase de cantidad. Se sigue de esto que *no puede haber un rasgo genérico abstraible común a todos los bienes: dar un logos o especificación de qué es lo que hace que algo sea un bien será esencialmente diferente en casos diferentes*; unas veces la especificación será «ser una sustancia que...», otras veces «ser una cualidad que...».⁶²

ταῖς κατηγορίαις, ἀλλ' ἐν μιᾷ μόνῃ» (A 6, 1096 a 27–29). También en los *Magna moralia* se dice que el bien se da en todas las categorías (A 1, 1183 a 9–12).

⁶⁰ Es la interpretación propuesta por M. WOODS, *Aristotle's Eudemean Ethics. Books I, II, and VIII*, pp. 70–75, que es, a nuestro juicio, la más convincente de todas las que se han propuesto.

⁶¹ «No es posible que “uno” y “lo que es” sean géneros de las cosas que son (οὐχ οἷόν ... τῶν ὄντων εἶναι γένος οὔτε τὸ ἐν οὔτε τὸ ὄν)» (*Met.* B 3, 998 b 22). «“El ser” no es la entidad de nada, pues “lo que es” no es un género (τὸ ... εἶναι οὐκ οὐσία οὐδενί· οὐ γὰρ γένος τὸ ὄν)» (*Anal. Post.* B 7, 92 b 13–14).

⁶² M. WOODS, *op. cit.*, p. 73. (La cursiva es nuestra.)

En la *Ética nicomáquea* Aristóteles afianza su punto de vista previniendo de que la distinción entre fines y medios, que tan importante papel tiene en la teoría platónica del Bien, en nada debilita su argumento. En el sentido siguiente:

Sin embargo, sobre lo antes dicho puede suscitarse una cierta disputa por el hecho de que los platónicos no han argumentado sobre toda suerte de bien, sino que son las cosas que se persiguen y desean por ellas mismas las que se llaman bienes según una única Forma (καθ' ἑν εἶδος), mientras que aquellas que las producen o que las conservan o que impiden que sus opuestas se produzcan reciben el nombre de bienes por causa de aquéllas y en otro sentido. Es evidente entonces que los bienes se dirán tales en dos sentidos: unos por sí mismos, y otros por éstos. Separemos, pues, de los bienes útiles los que son bienes por sí mismos y examinemos si se dicen tales según una única Idea (κατὰ μίαν ιδέαν). Mas, ¿qué bienes supondría uno que lo son por sí mismos? ¿No serán todos los que se persiguen incluso estando separados de los otros, como el tener juicio, el ver y algunos placeres y honores? Porque, incluso si perseguimos éstos por causa de otra cosa, con todo podría uno situarlos entre los que son bienes por sí mismos. ¿O acaso ningún otro lo es sino la Idea del Bien? En tal caso la Forma (τὸ εἶδος) estará vacía. Mas, si también éstos pertenecen a los que son bienes por sí mismos, la definición del bien tendrá que manifestarse en todos ellos, lo mismo que la de la blancura se manifiesta tanto en la nieve como en el albayalde. Pero las definiciones del honor, de la prudencia y del placer son distintas y difieren en tanto que bienes. Por consiguiente, no existe el bien como algo común que se predique según una única Idea.⁶³

El filósofo prolonga su primer argumento adjuntando un *segundo* basado en el hecho de que hay distintas ciencias de los distintos bienes —incluso de los pertenecientes a la misma categoría— y no una sola ciencia, lo cual indica que ni la dialéctica platónica es la ciencia de todos los bienes ni hay una noción unívoca y única de bien. Dice así:

Ni siquiera las cosas que se llaman bienes dentro de una misma categoría, pongamos por caso la oportunidad y la medida debida, son objeto de una única ciencia, sino que una ciencia estudia una oportunidad y una medida debida y otra, otras. Así, la medicina y la gimnasia estudian la oportunidad y la medida debida en relación con la alimentación, mientras que la estrategia las estudia en relación con las acciones guerreras, y lo mismo ocurre en relación con otra clase de acciones. De manera que difícilmente podría ser objeto de una única ciencia el contemplar el Bien mismo.⁶⁴

⁶³ ἕτεροι καὶ διαφέροντες οἱ λόγοι ταύτη ἢ ἀγαθὰ. οὐκ ἔστιν ἄρα τὸ ἀγαθὸν κοινόν τι κατὰ μίαν ιδέαν. (*Eth. Nic.* A 6, 1096 b 8–26).

⁶⁴ ἀλλ' οὐδὲ τὰ ὁμοιοσημόνως λεγόμενα ἀγαθὰ μιᾶς ἐστι θεωρῆσαι, οἷον τὸν καιρὸν ἢ τὸ μέτριον, ἀλλ' ἑτέρα ἕτερον καιρὸν θεωρεῖ καὶ ἑτέρα ἕτερον μέτριον, οἷον περὶ τροφήν μὲν τὸν καιρὸν καὶ τὸ μέτριον ἰατρικὴ καὶ γυμναστικὴ, περὶ δὲ τὰς πολεμικὰς πράξεις στρατηγία, καὶ οὕτως ἑτέρα περὶ ἑτέραν πράξιν, ὥστε σχολῆ αὐτὸ γε τὸ ἀγαθὸν θεωρῆσαι μιᾶς (*Eth. Eud.* A 8, 1217 b 35–1218 a 1).

El texto paralelo de la *Ética nicomáquea* es el siguiente:

Puesto que de las cosas que se predicán según una única Idea (κατὰ μίαν ιδέαν) hay una única ciencia, también habría una única ciencia de todos los bienes. Ahora bien, hay muchas ciencias incluso de las cosas que caen bajo una única categoría, por ejemplo, la de oportunidad, que en la guerra la estudia la estrategia y en la enfermedad la medicina, y la de la medida debida, que en la alimentación la estudia la medicina y en el ejercicio la gimnástica.⁶⁵

Tenemos, pues, que si en el primer argumento Aristóteles niega la existencia de la Idea del Bien amparándose en la irreductible diversidad categorial del bien, y colige de ahí de pasada que tampoco existe la ciencia platónica que se ocupa de ella, en este segundo argumento niega la existencia de tal ciencia universal del Bien amparándose esta vez en el dato empírico de la diversidad de ciencias existentes, de lo cual la conclusión tácita es que la Idea del Bien tampoco existe. Como se apunta en el texto recién citado, el principio aristotélico que juega aquí, que también es un principio platónico, es el de que solamente puede haber unidad de ciencia cuando se determina unívocamente un género. Casi da la impresión de que el verdadero caballo de batalla de Aristóteles en su crítica de Platón es, más que la Idea del Bien, la dialéctica o ciencia transgénica que investiga *περὶ παντός* (*Resp.* 533b).

6.4.4.1.1. *Objeciones*

Contrastemos ahora estas dos críticas con lo que nos han enseñado los *Diálogos* al respecto. Comencemos por resaltar que los ejemplos de bienes enumerados por Aristóteles, esto es, la divinidad concebida como Inteligencia, la justicia, la medida debida, el momento oportuno y el proceso educativo, son bienes intrínsecos o cosas que son necesaria y esencialmente bienes también según los *Diálogos*. E igualmente cierto es que también en la filosofía de Platón la diferencia que hay entre ellos es de género, no de especie, es decir, para Platón los bienes enumerados no son especies diferentes de un género, sino realidades pertenecientes a géneros diferentes.

Ahora bien, Platón *no* sostiene que la Forma del Bien haya de entenderse como el género común que subsume a todos los diferentes géneros de bienes. *La definición de la Forma del Bien corresponde al sentido que tiene el término en la categoría aristotélica de la entidad.* En efecto, ¿cuál es si no la *única* definición posible de la Forma del Bien

⁶⁵ *Eth. Nic.* A 6, 1096a 29–34. El uso del término «ciencia» tiene aquí un sentido muy laxo que incluye técnicas como la gimnasia.

según el recorrido por los *Diálogos* trazado en este trabajo? La de un Bien concebido como la causa primera del movimiento del universo y de todo proceso de generación y como la mejor causa inteligente capaz de obrar ordenando. Sus tres atributos más llamativos son una autosuficiencia, una impasibilidad y una generosidad tomados en un sentido absoluto y sin restricciones.

Pero es que, además —replicaría Platón también—, el hecho de que todo bien caiga en una u otra categoría o género último no tiene por qué significar que no hay posibilidad de identificar algún rasgo único presente en cualesquiera de las realidades en cuestión que permita describirlas a todas como bienes. En efecto, en la lectura prescriptiva de Platón, ¿qué cosas alcanzan el estatuto de bienes? Cosas, recordémoslo una vez más, como la autosuficiencia y la completud de la naturaleza, la educación y el saber, el comunismo, el socialismo y la justicia, la amistad, las virtudes, la sobriedad, la autosuficiencia, la generosidad y la serenidad del alma, la salud y el vigor del cuerpo, el alimento necesario y provechoso para la salud, la belleza y la armonía de la obra de arte, el carácter útil y duradero de la herramienta, etcétera. Lógicamente, todas estas cosas tienen cada una su propio *λόγος*, su propia definición. Ahora bien, tienen algo en común que hace que Platón las llame bienes, a saber, que todas son *producto* de una cierta *ordenación inteligente* sólo gracias a la cual es posible la realización de la *finalidad* para la que fueron pensadas. El tipo de orden o bien particular del que se trate en cada caso estará en función del género de cosa que sea, pero todas pueden ser reducidas —en el marco general de una ontología que lo reduce todo a estructuras matemáticamente expresables— a *órdenes o unidades orgánicas orientadas a ciertos fines*, y por esto pueden ser descritas como bienes.

¿Y cuál es —se preguntará— la relación entre la Forma del Bien y los distintos géneros de bienes particulares? No es, insistimos, la que hay entre el género y sus especies, sino la que hay precisamente entre un primer principio causal, eficiente y final a la vez, y sus efectos.

Sabemos que Platón atribuye a la Forma del Bien una cuádruple función causal ética, política, epistemológica y ontológica. Según la primera de estas funciones, el Bien es el principio de la felicidad individual. Según la segunda, el principio de la felicidad social. Según la tercera, el principio productor, orientador y fundamentador del saber. Y, según la cuarta, el principio del orden y de la preservación de la vida del universo. Se trata de

cuatro funciones distintas que, no obstante, Platón *unifica* en una única Idea —a la que distingue por encima de todas las demás por su *primogenitura* y por su *potencialidad causal*—. Y las unifica en una única Idea porque se trata en los cuatro casos, como hemos explicado en su momento, de la concepción según la cual *el Bien es el principio unificador de toda realidad y la unidad es el fin universal*. Debe tenerse en cuenta que a ojos de Platón el orden, esto es, la cooperación concertada y armoniosa entre las distintas partes de un todo con vistas al gobierno de la razón sobre lo irracional, es uno y lo mismo en las tres grandes escalas de orden que son el alma, la sociedad y el universo. Y que *la unidad no se origina por azar sino, bien al contrario, como producto de la razón*, ya sea la razón cósmica o la porción de ésta de la que participa el hombre. Se trate de la esfera de orden que se trate, no puede hablarse —esta es la tesis de Platón— de unidad, y por ende tampoco de vida, de saber, ni de felicidad, allí donde no hay una razón en acción. De ahí que nosotros pensemos, a diferencia de los esoteristas, que «el concepto fundamental» que puede explicar las funciones del Bien no es el de Uno sino el de Razón.

Pero no nos desviemos de nuestra pregunta. Entre las cuatro funciones o acepciones que cubre el término «el Bien», una de ellas, la ontológica, tiene cierta preeminencia sobre las otras en la medida en la que estas últimas se explican por aquélla. En efecto, Platón entiende que, para plantear la posibilidad de la ciencia y la verdad, es menester partir del axioma de que el universo es producto de una ordenación racional. Además, la definición del Bien es a la vez la definición de la finalidad de la vida humana, dado que la naturaleza y los atributos de la divinidad son considerados como una especie de modelo y de ideales últimos para la vida del hombre. La Forma que es el primer principio causal eficiente de los seres debe ser también el fin último del deseo de los seres.⁶⁶

Concretando algo más este último aspecto del tema, que es el que interesa para la discusión entre discípulo y maestro en el terreno ético, podemos recordar el papel causal final que tiene la felicidad en la filosofía de Platón. Hemos visto a Platón sostener que es un punto de partida que no precisa demostración que la felicidad es el fin universal, autosuficiente y perfecto de la vida. La felicidad consiste a sus ojos en los sentimientos de quietud y libertad interior que procura la unificación interior del alma. Esta unificación debe ser *el ideal regulativo último* al que nos atengamos en todo lo que hacemos en

⁶⁶ Hemos visto que en el libro sexto de la *República* esta prioridad del sentido ontológico del término se expresa en la culminación de la exposición con la identificación del Bien con la divinidad.

la vida. Así entendido, el Bien actúa, explicábamos más arriba, como un principio unificador, esto es, como un principio protector de la virtud del alma y como la explicación, la razón o la causa que hace que las cosas sean buenas o malas, dependiendo de que contribuyan al ejercicio de la virtud, produciéndolo o conservándolo, o de que lo entorpezcan. Ahora bien, la felicidad es lo que es, he aquí otra tesis de Platón, ciertamente algo oscura, porque es parte del orden teleológico del universo. Por eso la ética no puede desgajarse —le replicaría a Aristóteles— de la ontología. Y lo mismo cabe decir —añadiría— de la política, cuyo ideal regulativo último es en este caso la unificación de los hombres y a cuya luz Platón valora, como hemos visto, la idoneidad o no de las distintas leyes y medidas políticas posibles.

Por último, no debe olvidarse que Platón formula la relación entre el principio del Bien entendido en su sentido ético y político y los demás géneros de bienes humanos en términos de una jerarquía, natural a sus ojos, en la que todo tiene por fin el gobierno de la razón. Lo hace en las *Leyes*, donde armoniza e integra los distintos géneros de bienes estableciendo una ordenación jerárquica entre ellos según la cual se clasifican en bienes del alma y bienes del cuerpo. El ejercicio de los primeros es condición necesaria para el buen ejercicio de los segundos. Dentro de ambos géneros de bienes existe, a su vez, otra ordenación jerárquica. En cuanto a los bienes menores se refiere, va a la cabeza la salud, le sigue la belleza, por delante de la fuerza física y del dinero, que es el último. En cuanto a los bienes mayores se refiere, *el primero es la razón*; el segundo, la templanza; el tercero, la justicia; y el cuarto, el valor. *Los bienes del cuerpo miran a los bienes del alma y estos últimos miran todos a la hegemonía de la razón* (631b–d). En fin, adviértase que estos bienes, que son todos *fin*es en sí mismos, se vuelven *medio*s en comparación con el ejercicio de la razón o fin de fines en la filosofía de Platón.

Preguntémonos ahora cuál sería la réplica de Platón a la segunda de las críticas aristotélicas. Cabe suponer que Platón alegraría que el hecho de que haya distintas ciencias de los distintos bienes, ciencias como la medicina, la estrategia y la gimnasia en los ejemplos puestos por Aristóteles, y no una sola, no tiene por qué significar que no se pueda establecer una única ciencia que se ocupe universalmente del Bien común, legitimada, además, para situarse por encima de todas las otras.

Una ciencia unitaria de lo que es bueno entendida en este sentido, la dialéctica, es posible —aduciría Platón— porque el orden teleológico es, como hemos señalado más

arriba, uno y el mismo en las tres grandes escalas de orden que son el alma, la sociedad y el universo. Y la investigación de estas cosas puede revestirse de cierta unidad cuando se afrontan desde el punto de vista que venimos comentando: concibiéndolas como el producto de la razón y como orientadas todas ellas a un fin único, al gobierno de la razón. Esta vocación de hacerse con *una visión orgánica y perfecta de todo lo que es bueno*, y la capacidad de refutar racionalmente cualquier crítica que pueda presentarse contra tal visión, es lo que se supone que hace de la dialéctica la ciencia soberana a la que se subordinan las ciencias particulares interesadas cada una por algún bien específico.

Recordemos que los contenidos de la dialéctica platónica se dividen en tres grandes áreas: la de la física matemática, en la cual se incluye también la investigación de los principios de la biología y de la medicina; la de la ciencia política, en la cual se incluyen la economía, la educación y la ética; y el área más fundamental de la lógica, la filosofía del lenguaje y la ontología. En el presente contexto, en el que la crítica a la Idea del Bien se desarrolla en un marco ético, el problema de la dialéctica concierne únicamente a su dimensión política.

Pues bien, en este sentido, la dialéctica aparece, ya desde el *Cármides*, como un saber necesario para el bienestar humano; como un saber, por otra parte, distinto de todos los demás e implicado en discernir el verdadero fin de la vida humana; y como un saber, por otra, con potestad para orientar los fines de los otros saberes. Y es que Platón quiere que la dialéctica sea el saber normativo de los fines de todas y cada una de las actividades sociales, de la articulación de todos ellos y de su supeditación al Bien común, esto es, la unión entre los hombres.

Ahora bien, el hecho de que todos estos fines deban subordinarse, cada uno a su modo particular, al fin de fines, a la Idea del Bien, con el significado en este caso de la felicidad colectiva en los términos que Platón la concibe, es razón suficiente para sostener que son el objeto de una ciencia *unitaria*, la política. Aquí sucede lo mismo que hemos mencionado más arriba a propósito de la jerarquización de los bienes, esto es, que aunque los bienes que persiguen las distintas artes y ciencias son *fines* en sí mismos, son a la vez, de forma indirecta, *medios* de un fin común. Pero esto hace posible que la dialéctica en su dimensión política sea la ciencia universal del Bien humano.

6.4.4.2. Tercer argumento

Tal y como se expone en la *Ética nicomáquea*, el tercer argumento de Aristóteles contra la Idea del Bien dice así:

Los que introdujeron esta opinión [la doctrina de las Ideas] no ponían Ideas para aquellas cosas en las que se dice que hay lo anterior y lo posterior. De ahí que tampoco pusieran una Idea de los números. Pero el bien se predica tanto en la categoría del qué-es como en la cualidad y en el con-relación-a-algo, y lo que es por sí mismo y la entidad son anteriores por naturaleza a lo con-relación-a-algo (esto, en efecto, parece algo sobreañadido y concurrente de la entidad). De manera que no podría haber una Idea común para ellos.⁶⁷

Mas podría uno preguntarse qué entienden ellos por «cada cosa misma» (αὐτοέκαστον), si es que en «el hombre mismo» (αὐτοανθρώπων) y en «el hombre» (ἀνθρώπων) es una y la misma la definición (ὁ αὐτὸς λόγος) del hombre, ya que, en tanto que hombre, no habrá diferencia. Mas, si es así, tampoco la habrá del bien en tanto que bien. Pero es que, además, tampoco por ser eterno va a ser más bien, puesto que tampoco es más blanco lo duradero que lo efímero. (A 6, 1096a 34–1096b 5.)

El pasaje paralelo de la *Ética eudemia* está en mal estado. Es el siguiente:

De las cosas que tienen un anterior y un posterior no hay algo común fuera de ellas ni separado de ellas. Pues si <lo hubiera>, entonces habría algo anterior a lo que es primero. Y es que lo común y separado es anterior porque, con su supresión, se suprimiría también lo que es primero. Por ejemplo, si el doble es el primero de los múltiplos, el predicado común «múltiplo» no puede existir como una cosa separada <de ellos>, ya que <si lo hiciera> sería anterior al doble. * * * * * Si resulta que lo común es la Idea, es decir, si se hace de lo común algo separado. Pues si la justicia es un bien, también <lo es> la valentía. Por consiguiente, dicen ellos, existe un Bien mismo, añadiendo la expresión «mismo» a la noción común. Pero ¿qué podría significar esto sino que es eterno y separado? Sin embargo, lo que es blanco durante días no es más blanco que lo que lo es un solo día, de suerte que <el bien no es más bien por ser eterno ni> el bien común es idéntico a la Idea, puesto que <lo> común se da en todos.⁶⁸

⁶⁷ οἱ ... κομίσαντες τὴν δόξαν ταύτην οὐκ ἐποίουν ιδέας ἐν οἷς τὸ πρότερον καὶ ὕστερον ἔλεγον, διόπερ οὐδὲ τῶν ἀριθμῶν ιδέαν κατεσκευάζον· τὸ δ' ἀγαθὸν λέγεται καὶ ἐν τῷ τί ἐστι καὶ ἐν τῷ ποιῶ καὶ ἐν τῷ πρὸς τι, τὸ δὲ καθ' αὐτὸ καὶ ἡ οὐσία πρότερον τῇ φύσει τοῦ πρὸς τι (παραφυάδι γὰρ τοῦτ' εἶοικε καὶ συμβεβηκότι τοῦ ὄντος)· ὥστ' οὐκ ἂν εἴη κοινὴ τις ἐπὶ τούτοις ιδέα (*Eth. Nic.* A 6, 1096a 17–23).

⁶⁸ εἶτι ἐν ὅσοις ὑπάρχει τὸ πρότερον καὶ ὕστερον, οὐκ ἔστι κοινόν τι παρὰ ταῦτα, καὶ τοῦτο χωριστόν. εἴη γὰρ ἂν τι τοῦ πρώτου πρότερον· πρότερον γὰρ τὸ κοινὸν καὶ χωριστόν διὰ τὸ ἀναιρουμένου τοῦ κοινοῦ ἀναιρεῖσθαι τὸ πρῶτον. οἷον εἰ τὸ διπλάσιον πρῶτον τῶν πολλαπλασίων, οὐκ ἐνδέχεται τὸ πολλαπλάσιον τὸ κοινῆ κατηγορούμενον εἶναι χωριστόν· ἔσται γὰρ τοῦ διπλασίου πρότερον, * * * * * εἰ συμβαίνει τὸ κοινὸν εἶναι τὴν ιδέαν, οἷον εἰ χωριστόν ποιήσειε τις τὸ κοινόν. εἰ γὰρ ἐστι δικαιοσύνη ἀγαθόν, καὶ ἀνδρεία. ἔστι τοίνυν, φασίν, αὐτὸ τι ἀγαθόν. τὸ οὖν αὐτὸ πρόσκειται πρὸς τὸν λόγον τὸν κοινόν. τοῦτο δὲ τί ἂν εἴη πλὴν ὅτι αἰδίων καὶ χωριστόν; ἀλλ' οὐθὲν μᾶλλον λευκὸν τὸ πολλὰς ἡμέρας λευκὸν τοῦ μίαν ἡμέραν· ὥστ' οὐδὲ <τὸ ἀγαθὸν μᾶλλον ἀγαθὸν τῷ αἰδίων εἶναι· οὐδὲ> δὴ τὸ κοινὸν ἀγαθὸν ταῦτὸ τῇ ιδέᾳ· πᾶσι γὰρ ὑπάρχει <τὸ> κοινόν (*Eth. Eud.* A 8, 1218a 1–15).

En cuanto a la *primera* parte de este argumento se refiere, podemos comentar lo siguiente. En la forma que se presenta en la *Ética nicomáquea*, el argumento es, en esquema, que los platónicos reconocen que no existen Ideas de las cosas en las que hay sucesión (τὸ πρότερον καὶ ὕστερον). Ahora bien, entre distintos tipos de bienes se da una sucesión tal. Así, el bien relativo —bien en la categoría de relación, como lo útil—, es esencialmente posterior al bien en la categoría de sustancia. Luego, no puede existir una Idea del Bien.

Y en la forma que se presenta en la *Ética eudemia*, el argumento es, en esquema, que de las cosas que mantienen relaciones de prioridad y posterioridad, por ejemplo, los múltiplos, no hay un predicado común por encima y separado de ellas, esto es, una Idea platónica, pues si la hubiera, el primer miembro de la secuencia estaría precedido por la Idea, lo cual no tiene sentido. En este caso Aristóteles especifica cuál es la justificación que ofrecen los platónicos de la tesis de la prioridad de la Idea: para ellos la Idea es primera porque, si se destruye la Idea, se destruye lo que participa de ella, pero no al revés. E ilustra su argumento con el ejemplo del doble: la Idea del múltiplo no puede existir, ya que sería primera y, por tanto, el doble no sería ya el primer múltiplo; el primer múltiplo sería «el múltiplo mismo». Lo mismo ocurre con la Idea del número en el ejemplo de la *Ética nicomáquea*. Es de suponer que Aristóteles esperaba que el lector entendiera por el contexto que los bienes son también un caso de cosas ordenadas conforme a la secuencia de lo anterior y posterior y que, por tanto, no tiene sentido proponer la existencia de una Idea del Bien. Si los distintos géneros de bienes cayeran bajo una misma Idea, la Idea sería anterior a lo que es primero por naturaleza, esto es, el bien en la categoría de la entidad, lo cual es absurdo. Por otra parte, puede tratarse también, naturalmente, de que Aristóteles enunciara la aplicación al caso del bien en las lagunas que presenta el texto.

En cuanto a la *segunda* parte del argumento se refiere, podemos comentar lo siguiente. En los términos que se presenta en la *Ética nicomáquea*, el argumento se pregunta por el significado de la expresión «cada cosa misma» (αὐτοέκαστον) en boca de los platónicos con la mira de mostrar que la adición por su parte del prefijo αὐτός al concepto de bien es superflua. ¿Qué diferencia podría haber si no, por ejemplo, entre la expresión «el hombre mismo» y la expresión «el hombre» cuando en ambos casos se trata de una misma definición (ὁ αὐτὸς λόγος), esto es, de la representación de una

misma esencia o naturaleza? Lo mismo se puede sugerir, colige Aristóteles, del caso del bien. El añadido «mismo» a la expresión «el bien» es una superfluidad inútil. Pero es que, además —apostilla—, si lo que se quiere dar a entender con la adición del prefijo es que la Idea es un bien eterno, mientras que los particulares que participan de ella son bienes efímeros, tampoco en este caso se añade ninguna nota nueva al concepto de bien, pues «tampoco por ser eterno va a ser más bien» (A 6, 1096 b 3–4). La conclusión del argumento es, pues, que el concepto de bien no puede ser una Idea y, más en general —según cabe presumir—, que la Idea del Bien no se puede identificar con el Bien supremo a cuya búsqueda va Aristóteles.⁶⁹

Y en los términos que se presenta en la *Ética eudemia*, el argumento llama la atención sobre la costumbre platónica de construir la hipóstasis del Bien a partir del hecho de que distintas virtudes puedan ser descritas correctamente como bienes. Aristóteles replica que el añadido «mismo» que los platónicos adjuntan a la definición del bien compartida por las virtudes no significa otra cosa que la Idea es eterna y también —añade aquí a diferencia de lo hecho en la *Ética nicomáquea*— separada. Pero la mera eternidad no es un privilegio que pueda hacer de la Idea del Bien algo mejor que, ni distinto de, los otros bienes. Luego, lo que se predica en común de todos los bienes no puede ser una Idea.⁷⁰ La última frase del argumento parece querer decir que el contrasentido de la teoría platónica está en que la Idea del Bien es tanto un predicado universal como una sustancia; o, dicho de otra manera, que no es coherente que el bien sea considerado como un atributo que se predica en común de todos los bienes y que a la vez se lo «separe» y se lo trate como una de sus propias instancias.

6.4.4.2.1. *Objeciones*

Sobre este tercer argumento cabe hacer las siguientes puntualizaciones. En primer lugar, la suposición de la existencia de la Idea del Bien conduciría a la contradicción apuntada

⁶⁹ Para interpretaciones distintas de este pasaje, puede verse la edición de R. A. GAUTHIER et J. Y. JOLIF, *L'Éthique à Nicomaque* (Louvain–Paris: Publications universitaires de Louvain–Éditions Béatrice–Nauwelaerts, 1959), t. II, 1ère p., pp. 41–42 y la de J. A. STEWART, *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1892), vol. I, pp. 81–83.

⁷⁰ En otro lugar se lee: «La Idea es algo separado e independiente, mientras que lo común está presente en todas las cosas. Por tanto, no es lo mismo que lo que está separado, pues lo que está separado y es independiente por naturaleza no puede estar presente en todas las cosas» (*Mag. Mor.* A 1, 1182b 12–16). Por lo demás, en un pasaje de la *Ética nicomáquea* posterior a los citados Aristóteles parece tener en mente que la teoría platónica es doble: la Idea del Bien es «un bien que se predica en común <de los bienes> o uno que está separado y es independiente» (ἐν τι τὸ κοινῆ κατηγορούμενον ἀγαθὸν ἢ χωριστὸν αὐτό τι καθ' αὐτό) (A 6, 1096b 32–33).

por Aristóteles solamente si la Idea fuera anterior al primer miembro de la serie de los bienes. Pero la Idea del Bien no es anterior a la categoría que tiene primacía sobre las demás; como se ha señalado, por «el Bien» Platón entiende precisamente lo significado por la categoría de la entidad (la divinidad concebida como Inteligencia).

En segundo lugar, en este tercer argumento, tal y como se presenta en la *Ética eudemia*, Aristóteles parece presuponer que hay un rasgo común a los distintos bienes, punto que en el primero de sus argumentos contra la Idea platónica pretendía echar por tierra.⁷¹

En tercer lugar, como Aristóteles mismo explicaba más arriba (*Eth. Eud.* A 8, 1217b 8–10), el uso por parte de Platón de la frase «el Bien mismo» expresa la convicción de que la Idea es el único objeto al que conviene el predicado general asociado a ella en el sentido primario y más propio del término, mientras que los particulares son llamados bienes de forma derivada y sólo gracias a que «participan» o «se asemejan» en alguna medida a la perfección que representa la Idea. Ahora bien, lo que distingue a la Idea del Bien del resto de bienes no es meramente que aquélla sea una realidad eterna, como parece sugerir Aristóteles, sino que es una Razón que posee, como se sostiene en el *Filebo*, una autosuficiencia y una perfección absolutas, lo cual, por lo demás, la hace ser el objeto del deseo universal.

Y, en cuarto lugar, hemos de decir una palabra sobre el acento que pone Aristóteles en que los platónicos hacen de las esencias χωριστὰ εἶδη y, más en particular, sobre lo que se refiere a su crítica al carácter χωριστόν de la Idea del Bien y a la consecuencia que saca a partir de ahí, según la cual la Idea del Bien no puede ser ni causa eficiente ni causa final en ningún proceso. Que el Bien exista «como algo separado y existente ello mismo por sí» (*Met.* Λ 10, 1075 a 12–13) no significa que la naturaleza no participe de orden y medida. Como hemos visto a lo largo de este trabajo, en la filosofía de Platón el principio del orden universal es trascendente, pero el orden es inmanente al mundo.

6.4.4.4.3. *Críticas ulteriores*

Prosigamos con el comentario del pasaje 1218 a 15–32 de la *Ética eudemia*. En este lugar Aristóteles lanza una crítica contra *el método filosófico* utilizado por Platón (y por los platónicos) para justificar dos tesis nucleares de su pensamiento presentes en los

⁷¹ Es algo que apunta M. WOODS (*Aristotle's Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII*, p. 80).

Diálogos. Empecemos por avanzar cuáles son estas tesis. Una es la de que *las cosas son bienes sólo en la medida en la que son órdenes y números*. Otra es la tesis de que *el Bien mismo es el Uno*. Al final del pasaje Aristóteles completa su discurso introduciendo un tercer motivo para la crítica: la tesis platónica de que *todo lo existente tiende hacia un solo Bien*.

Como ha mostrado J. Brunschwig, el pasaje está estructurado en tres partes distintas pero interconectadas entre sí tanto por la unidad de las objeciones aristotélicas como por la unidad de la doctrina criticada.⁷² La primera parte del pasaje es la siguiente:

Pero deberían mostrar <la naturaleza> del Bien mismo de manera opuesta a como lo hacen ahora. Pues, actualmente, partiendo de cosas sobre las que no hay acuerdo en que posean bondad, muestran que son bienes cosas sobre las que hay acuerdo en que lo son. A partir de números, <demuestran> que la justicia y la salud son un bien, pues éstas son órdenes y números, y a los números y a las mónadas pertenece el Bien, dado que el Uno es el Bien mismo. En cambio, deberían partir de cosas sobre las que hay acuerdo <en que son bienes>, tales como la salud, la fuerza y la moderación, <para demostrar> que lo bello está presente todavía más en las cosas inmóviles. Y es que todas estas cosas son <ejemplos de> orden y quietud; de manera que si <unas [la justicia, la salud, etcétera] son buenas>, las otras [las cosas inmóviles] lo son más aún, ya que poseen estas cualidades [orden y quietud] de forma preeminente.⁷³

He aquí la segunda parte del pasaje:

Arriesgada es también la demostración que establece que la Unidad es el Bien mismo con el argumento de que los números tienden a ella, pues no explican claramente de qué manera lo hacen, sino que lo afirman de una manera demasiado superficial. Y, además, ¿cómo puede uno suponer que hay deseo en cosas que no tienen vida? Deberían estudiar a fondo este problema y no aceptar irreflexivamente lo que no es fácil de creer ni aun con una explicación razonada.⁷⁴

⁷² Cf. J. BRUNSCHWIG, «EE I 8, 1218a 15–32 et le *περὶ τὰγαθοῦ*», en P. MORAUX und D. HARLFINGER (hrsg. von), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21.–29. August 1969)*, pp. 200 ss. Este trabajo de Brunschwig nos ha sido de mucha utilidad en la comprensión de este pasaje.

⁷³ ἀνάπαλιν δὲ καὶ δεικτέον ἢ ὡς νῦν δεικνύουσι τὸ ἀγαθὸν αὐτό. νῦν μὲν γὰρ ἐκ τῶν ἀνομολογούμενων ἔχειν τὸ ἀγαθόν, ἐξ ἐκείνων τὰ ὁμολογούμενα εἶναι ἀγαθὰ δεικνύουσιν, ἐξ ἀριθμῶν, ὅτι ἡ δικαιοσύνη καὶ ἡ ὑγίεια ἀγαθόν· τάξεις γὰρ καὶ ἀριθμοί, ὡς τοῖς ἀριθμοῖς καὶ ταῖς μονάσιν ἀγαθὸν ὑπάρχον διὰ τὸ εἶναι τὸ ἐν αὐτὸ ἀγαθόν. δεῖ δ' ἐκ τῶν ὁμολογούμενων, οἷον ὑγείας ἰσχύος σωφροσύνης, ὅτι καὶ ἐν τοῖς ἀκινήτοις μᾶλλον τὸ καλόν. πάντα γὰρ τάδε τάξεις καὶ ἡρεμία· εἰ ἄρα, ἐκείνα μᾶλλον· ἐκείνοις γὰρ ὑπάρχει ταῦτα μᾶλλον (*Eth. Eud.* A 8, 1218a 15–24). (Traducción modificada.)

⁷⁴ παράβολος δὲ καὶ ἡ ἀπόδειξις ὅτι τὸ ἐν αὐτὸ τὸ ἀγαθόν, ὅτι οἱ ἀριθμοὶ ἐφίενται· οὔτε γὰρ ὡς ἐφίενται λέγονται φανερώς, ἀλλὰ λίαν ἀπλῶς τοῦτο φασί, καὶ ὄρεξιν εἶναι πῶς ἂν τις ὑπολάβοι ἐν οἷς ζωὴ μὴ ὑπάρχει; δεῖ δὲ περὶ τούτου πραγματευθῆται, καὶ μὴ ἀξιῶν μηθὲν ἀλόγως, ἃ καὶ μετὰ λόγου πιστεῦσαι οὐ ῥάδιον (*id.*, 1218a 24–30).

Y la tercera dice así:

Y no es verdad que todo lo existente tienda a un único Bien, porque cada cosa aspira a su propio bien: el ojo, a la visión; el cuerpo, a la salud; y lo mismo ocurre con lo demás.⁷⁵

Como hemos podido leer, Aristóteles abre el pasaje anunciando que el error que va a formular en el método seguido por los platónicos se refiere a la demostración que tiene por *objeto* el Bien mismo (la definición de su esencia, cabe suponer), pero de esta demostración en particular no se habla hasta la segunda parte del pasaje. Además, aunque en la primera parte menciona que el Uno es el Bien —con el ánimo de que se entienda que esta identificación sirve a los platónicos de premisa para establecer que los números son bienes (no se olvide que cada número es la *unidad* de una multiplicidad)—, el objeto de la demostración allí es otro.

Pues bien, en sus dos críticas metodológicas, desarrollada una en la primera parte del pasaje y la otra en la segunda, Aristóteles subraya el desatino lógico de Platón y los platónicos en la elección de las premisas de sus demostraciones.

En el primer caso incurren en el desatino lógico de partir de algo como los números, sobre lo cual no hay acuerdo en que tengan nada que ver con el Bien, para demostrar a partir de ahí que ciertas cosas como la justicia y la salud son buenas. Aristóteles subsana el error señalando que la idea de que los números son bienes (o la idea de que la belleza se da de forma preeminente en la esfera de las cosas inmóviles) no es una idea obvia y requiere demostración. El método correcto sería el que tomara por premisa lo que los platónicos toman por conclusión, esto es, que la salud y la justicia son bienes porque poseen orden y quietud, y a partir de ella demostrara que cosas inmóviles como los números son bienes en mayor grado, ya que poseen orden y quietud en mayor grado aún que aquéllas.

En el segundo caso el yerro está en poner la idea de «un finalismo aritmético», por así decirlo, para demostrar a partir de ahí que la naturaleza del Bien consiste en la Unidad. Una vez más, la premisa de que se parte es dudosa, en este caso porque no es fácil hablar de deseo en cosas sin vida como son los números.

Como Brunschwig apunta con claridad, si los platónicos usan el principio de la tendencia de los números hacia el Uno para determinar la esencia del Bien mismo, es

⁷⁵ τό τε φάναι πάντα τὰ ὄντα ἐφίεσθαι ἐνός τινος ἀγαθοῦ οὐκ ἀληθές· ἕκαστον γὰρ ἰδίου ἀγαθοῦ ὀρέγεται, ὀφθαλμὸς ὄψεως, σῶμα ὑγιείας, οὕτως ἄλλο ἄλλου (*id.*, 1218a 30–32).

porque piensan que los números son la esencia de todo ser y que, por tanto, el objeto de su deseo es el objeto del deseo de todo ser.⁷⁶ (Recuérdese que la deseabilidad universal es una de las propiedades esenciales del Bien.) Esto conduce a la tercera parte del pasaje, en la que Aristóteles censura la tesis platónica de un deseo universal por el Bien, oponiéndole la idea de que cada ser tiene su propio bien específico.

6.4.4.4.3.1. *Objeción*

En relación con esta última crítica cabe recordar que la lección que arrojan los *Diálogos* es que el orden natural está orientado conjuntamente hacia el Bien, pero también que cada uno de los seres tiene su bien connatural (y su correspondiente mal connatural), como se establece, por ejemplo, en *Resp.* 608 d–609 a, y que tiende hacia aquel único fin universal a su modo particular. Además, en el caso concreto del ser humano, son varias las formas naturales y culturales en las que se manifiesta la tendencia hacia «lo imperecedero».⁷⁷

6.4.4.4.4. *Críticas finales*

«Dificultades como éstas» —escribe Aristóteles en referencia a todas las aporías vistas— «comportan que ciertamente no hay algo que sea el Bien mismo, y también que <un bien tal> no es útil para la política, que tiene su propio bien, del mismo modo que las otras disciplinas, por ejemplo, la gimnasia el bienestar físico» (*Eth. Eud.* A 8, 1218 a 33–35). Como hemos escrito más arriba, estas líneas sintetizan la carga principal de la crítica de Aristóteles contra la Idea del Bien.

En relación con el argumento de que la Idea platónica del Bien no es útil para la ciencia política porque cada ciencia persigue un bien específico —la felicidad en el caso de la política— puede recordarse que en los *Magna moralia* se dice que Platón

se equivocó, pues mezcló la virtud con el estudio del Bien, sin razón, ya que no hacía al caso. Efectivamente, si se habla sobre el ser y la verdad no se puede reflexionar sobre la virtud, ya que nada tienen en común una cosa y la otra.⁷⁸

⁷⁶ J. BRUNSCHWIG, «EE I 8, 1218 a 15–32 et le περί τὰγαθοῦ», en P. MORAUX und D. HARLFINGER (hrsg. von), *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik...*, pp. 206–207.

⁷⁷ *Symp.* 208 e. Sobre el tema puede verse *Symp.* 208 c ss.

⁷⁸ *Mag. Mor.* A 1, 1182 a 26–30. Más adelante se vuelve a apuntar que el Bien no es un principio «apropiado ni pertinente» (*id.*, 1083 b 4) para la política. H.-G. GADAMER ha escrito que la crítica de Aristóteles a la Idea del Bien «tiene por blanco en cada uno de los tres tratados la pretensión ontológica universal de Platón» («La critique aristotélicienne de l'Idée du Bien», en *L'Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*, p. 112).

En la *Ética eudemia* Aristóteles pone punto final a este ciclo de críticas con una alusión a un posible dilema desarrollado en otro lugar de su obra.⁷⁹ Y con un último argumento contra la Idea platónica. Dice así:

Además, <está> también lo expresado en el tratado: o la Forma misma del Bien no es útil a ninguna ciencia o es útil igualmente a todas. Y, además, no es realizable.⁸⁰

Finalmente, tanto lo primero como lo segundo puede vincularse con un último pasaje, de la *Ética nicomáquea*, en el que Aristóteles considera la objeción según la cual, aunque el Bien no sea realizable, con todo su conocimiento merecería la pena en calidad de guía y modelo para conocer mejor los bienes que sí son realizables:

Quizá a alguien podría parecerle que es mejor conocerlo con vistas a los bienes adquiribles y realizables. Pues si lo tenemos como modelo (*παράδειγμα*), conoceremos mejor también los que son bienes para nosotros, y si los conocemos, los lograremos. Desde luego que este razonamiento tiene una cierta persuasividad, pero parece estar en desacuerdo con las ciencias. En efecto, aunque todas tienden a algún bien y buscan suplir su carencia, dejan de lado el conocimiento *del* Bien. Y, sin embargo, no sería razonable que todos los artesanos ignorasen tamaña ayuda y no la buscaran. Aunque, por otra parte, es también incierto en qué se iban a beneficiar un tejedor o un albañil con vistas a su propia técnica por conocer este Bien en sí, o cómo iba a ser mejor médico o estratega el que hubiera contemplado la Idea misma. Y es que es manifiesto que tampoco el médico examina la salud de esta manera, sino la salud del hombre, o quizá más bien la de un hombre particular, ya que cura a individuos. (A 6, 1096b 35–1097a 13.)

En cuanto al argumento que tiene en apariencia la forma de un dilema, se trataría del siguiente.⁸¹ El conocimiento de la Forma del Bien, suponiendo que esta Forma existe, es de utilidad o para todas las ciencias o para ninguna. Para mostrar que no es útil a todas las ciencias es suficiente con ofrecer un contraejemplo. Así, no es útil a todas las ciencias, y, por consiguiente, por la primera disyunción, no es útil a ninguna. Lo que justificaría la primera disyunción, sugiere Woods, es la idea de Aristóteles de que si todo bien lo es en última instancia en virtud de su relación con la Forma del Bien, ningún bien particular puede ser reconocido como tal excepto por quien conozca la Forma.

⁷⁹ E. BERTI piensa que puede tratarse de una alusión al *Protréptico* o a otra obra destinada a la lectura («Molteplicità e unità del bene secondo *Etica Eudemea* I 8», en *Studi aristotelici*, p. 209). M. WOODS, de una alusión al *Sobre la filosofía*, al *Sobre las Ideas* o al *Sobre el Bien* (*Aristotle's Eudemean Ethics. Books I, II, and VIII*, p. 84).

⁸⁰ ἔτι καὶ τὸ ἐν τῷ λόγῳ γεγραμμένον· ἢ γὰρ οὐδεμιᾶ χρήσιμον αὐτὸ τὸ τοῦ ἀγαθοῦ εἶδος ἢ πάσαις ὁμοίως· ἔτι οὐ πρακτόν (*Eth. Eud.* A 8, 1218a 36–38).

⁸¹ Sigo en esto el comentario de M. WOODS (*Aristotle's Eudemean Ethics. Books I, II, and VIII*, pp. 84–85).

Y en cuanto al otro argumento se refiere, se trataría de que la Forma del Bien no es realizable y de que, por tanto, no puede actuar como un genuino fin de la acción humana. Que éste parece ser el sentido del asunto lo apuntaría el pasaje según el cual

al bien se lo llama <así> de muchas maneras, y una de ellas es la belleza. Además, un bien es realizable y otro no. El bien realizable es aquel con vistas al cual se actúa; pero el que existe en las cosas inmóviles no es de esa clase.⁸²

El bien objeto de la investigación ética en curso es un bien que es humano tanto en el sentido de que es un bien *para* el hombre —no para los dioses ni para las bestias— como en el sentido de que es un bien alcanzable *por* el hombre.⁸³ La felicidad «es el más grande y mejor de los bienes humanos» en ambos sentidos.⁸⁴ «Aquello con vistas a lo cual se persigue algo como fin» (*Eth. Eud.* A 8, 1218b 9–10), dice Aristóteles,

es mejor que, y causa de, los bienes que le están subordinados, y también el primero de todos ellos. Luego, éste debe ser el Bien mismo, el que constituye el fin de todas las cosas que ha de hacer el hombre. Esto es lo que constituye el objeto de la ciencia soberana entre todas las ciencias, que es política, economía y sabiduría.⁸⁵

6.4.4.4.1. *Objeciones*

En relación con el reproche de la inutilidad de la Idea del Bien para la ciencia política Platón podría contestar apelando a la idea pitagórica de que lo humano es indisociable de lo cósmico. A sus ojos la reflexión política tiene, por ende, que integrarse en la reflexión metafísica, entre otras cosas porque la política se basa en el estudio de algunos hechos muy generales sobre la naturaleza humana y su función en el todo.

Finalmente, en relación con la crítica de que el Bien no es *πρακτός* Platón sostendría con toda seguridad que la autosuficiencia, la quietud y la generosidad *absolutas* que se le presuponen al Bien no son, en efecto, realizables por el hombre. Ahora bien, sostendría también que no por ello pierden nada de su valor como ideales morales para el hombre. De lo que se trata es de aproximarse a esa autosuficiencia, a esa quietud y

⁸² πολλαχῶς τὸ ἀγαθόν, καὶ ἔστι τι αὐτοῦ καλόν, καὶ τὸ μὲν πρακτὸν τὸ δ' οὐ πρακτόν. πρακτὸν δὲ τὸ τοιοῦτον ἀγαθόν, τὸ οὐ ἔνεκα. οὐκ ἔστι δὲ τὸ ἐν τοῖς ἀκινήτοις (*Eth. Eud.* A 8, 1218b 4–6). H. SEGVIC llama la atención con acierto sobre este pasaje («Aristotle on the Varieties of Goodness», p. 155). Sobre la relación entre la bondad y la belleza en Aristóteles puede verse también *Met.* M 3, 1078a 31–1078b 5.

⁸³ *Eth. Eud.* A 7, 1217a 22–40. A. KENNY, *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle* (Oxford: Clarendon Press, 1978), p. 197.

⁸⁴ μέγιστον εἶναι καὶ ἄριστον τοῦτο τῶν ἀγαθῶν τῶν ἀνθρωπίνων (*id.*, 1217a 21–22).

⁸⁵ τὸ ... οὐ ἔνεκα ὡς τέλος ἄριστον καὶ αἴτιον τῶν ὑφ' αὐτὸ καὶ πρῶτον πάντων. ὥστε τοῦτ' ἂν εἴη αὐτὸ τὸ ἀγαθὸν τὸ τέλος τῶν ἀνθρώπων πρακτῶν. τοῦτο δ' ἔστι τὸ ὑπὸ τὴν κυρίαν πασῶν. αὕτη δ' ἔστι πολιτικὴ καὶ οικονομικὴ καὶ φρόνησις (A 8, 1218b 9–14).

a esa generosidad en la medida que lo permiten la naturaleza humana y el mundo humano, y a sabiendas siempre de que el resultado no está en absoluto garantizado. Por eso cuando Platón habla del esfuerzo de asimilación a la deidad que debe hacer el hombre en su opinión, tiene la cautela de acompañar sus palabras con expresiones del tipo εἰς ὅσον δυνατόν, κατὰ τὸ δυνατόν y ὅτι μάλιστα.⁸⁶ Por tanto, creemos que para Platón el Bien no es totalmente πρακτός si la forma verbal se toma en el sentido de posibilidad («realizable»), pero sí lo es si se toma en el sentido de obligación («que ha de practicar el hombre»).

⁸⁶ *Resp.* 383 c, 500 d, 613 b, *Theaet.* 176 b y *Leg.* 716 c.

CONCLUSIONES

7.1. PREÁMBULO

LEGADOS en este punto al final de nuestra investigación, es el momento de hacer balance de la misma, recapitulando aquí las principales conclusiones alcanzadas a lo largo de estas páginas de un modo que nos permita al fin elevarnos a una visión sinóptica del Bien en Platón.

7.2. DOS DIRECTRICES METODOLÓGICAS CRUCIALES EN LA TEORÍA PLATÓNICA DEL BIEN

En nuestra andadura por los textos platónicos hemos hallado al menos dos *constantes* de una importancia vital para pensar la hermenéutica del Bien. De un lado, la directriz metodológica según la cual el tema debe afrontarse desde la óptica de la capacidad de la Idea del Bien para ser *principio* (ἀρχή) primero y *potencia* (δύναμις) universal. Hemos asistido a una teoría del Bien volcada en auspiciar, ante todo, el talento *principal* y *causal* de la Idea del Bien por medio de la descripción de su campo de acción y de sus efectos. Aleccionados por ello, sus lectores hemos hallado así una guía de lectura de la letra platónica eficaz que nos ha permitido comprender cuál es la acepción nuclear de la expresión. De otro lado, la también directriz metodológica según la cual el tema debe afrontarse desde una conciencia lúcida de que ni la condición *quebradiza* del lenguaje ni la condición *cimera* de un principio que no termina de prestarse a examen permiten un ejercicio dialéctico distinto al de columbrar la potencia causal del Bien con el apoyo de *analogías sensoriales*. Falsa es —prevenía el filósofo— la idea de que ojos mortales podrían ver y conocer adecuadamente un principio que, cuando se lo mira de frente, produce la noche en pleno mediodía (*Leg.* 897d–e). El pesimismo lógico empuja a la reflexión sobre el Bien a rodear por la única vía posible de *lo alegórico*. Pero a la vez la necesidad de recurrir a las sombras que arroja el atardecer acaba ampliando potentemente los límites y las posibilidades de la reflexión filosófica en torno al Bien y llevando a una orgullosa y refinada exploración literaria al primer plano de la escena. Así, en los momentos dialécticos cruciales hemos visto pasar ante nosotros varios

símiles que describen elocuentemente la fecunda actividad y los efectos de la más silenciosa de las Ideas con una claridad magistral y con un deseo de seducción que no ocultan, sin embargo, cierto ánimo dubitativo e irónico en un Platón cuyo temperamento moral le lleva en ocasiones a cobijar sus palabras —escritas sólo para almas que tienen oídos para lo inefable— bajo cierto tono enigmático.

7.3. SENTIDO DEL PROYECTO PLATÓNICO DEL BIEN

La *esencia* del Bien —nos invita a pensar— es *lo que hace*, y la tarea de la dialéctica consiste en mostrarlo al lector describiendo la exuberante actividad de la Idea y sus productos. El programa platónico se propone como meta al respecto la de ofrecer una explicación verosímil del origen y de la inteligibilidad del orden genérico del universo partiendo de una única Idea, a la que encomienda una función ética y política además de epistemológica y ontológica. A la Idea del Bien va el filósofo en busca de una respuesta a la pregunta por la finalidad de la vida tanto individual como colectiva y de una respuesta a la pregunta tanto por la posibilidad del saber y la verdad como por el sentido del origen y la constitución del universo. Nuestra responsabilidad como lectores recaía entonces en hacernos a su vez la pregunta por lo que ha de ser el Bien para poder realizar la cuádruple función por la que el filósofo está decidido a batallar y la manera concreta en la que se ha de entender. Pero esa inmensa interrogación no termina de despejarse en los libros centrales de la *República*. Por eso entendimos que era imprescindible abrir un espacio más allá de ellos por el que poder rastrear «las huellas del Bien» (*Resp.* 462 a) y sacar conclusiones a partir de ellas. Sinteticemos la concepción de cada una de esas funciones y las claves de la respuesta de Platón al interrogante «¿qué es el Bien?»

7.4. VISIÓN DE CONJUNTO DE LA UNIDAD Y LA MULTIPLICIDAD DEL BIEN

7.4.1. Sinopsis del cuádruple significado del Bien

7.4.1.1. Síntesis del significado ético de la Idea del Bien

En primer lugar, el despliegue de la potencia ética de la Idea del Bien toma como punto de partida una concepción del ser humano como ser racional —como animal de medios y fines— con la mira de descubrir cuál es *el verdadero fin* de la existencia del hombre.

CONCLUSIONES

En este esfuerzo Platón se ve asaltado por la preocupación de desmentir la tesis hedonista —tesis, a su entender, terrible, vergonzosa y desgraciada— para poder abrir paso a la aceptación de la tesis contrapuesta del Bien. Entre el filósofo y el placer media un abismo, y esta parte de la teoría es en cierto sentido una declaración de guerra contra la sensualidad en aras de la paz que representa la consagración a la vida neutra de la inteligencia inmune al dolor y al placer. El verdadero fin de la existencia humana no puede estar —clama— en la mera experiencia del placer sensual —eterna génesis *insaciable* y esencialmente aneja al dolor—, sino en la práctica de las virtudes cardinales, tal y como se definen en la *República*, y en la vida contemplativa.

Al amparo de las reflexiones hipocráticas sobre la salud, Platón arguye que la virtud del hombre, como la salud, es *el producto de un cierto orden y concierto natural*, el que consiste en este caso en la cooperación armoniosa de las distintas partes del alma que se produce cuando cada una de ellas cumple su función específica. Además, el paralelismo entre la salud y la virtud se usa socráticamente con el fin de dar fuerza persuasiva a una propuesta de εὐδαιμονία que se quiere bien objetivo para el conjunto de la humanidad. Si la virtud es «una cierta salud, belleza y bienestar del alma» (444d–e), parece sensato, se viene a decir, preferirla a la injusticia o enfermedad del alma que vuelve la vida una especie de muerte lenta. Pero la virtud así entendida es también *el fin natural* al que responde el nacimiento del hombre y su paso por la tierra. En ello se guarda la preciosa enseñanza —clave del humanismo platónico— de que la dignidad del hombre está en la potencia de una razón que quiere enmendar y educar en lo posible nuestra incalculable y terrible irracionalidad con la ayuda imprescindible de una inmensa valentía y de toda la fuerza de los buenos sentimientos.

Hemos visto asimismo que en esta filosofía el ideal moral de autocontrol racional es una regla de vida generadora de *unidad* interior y de estabilidad. La primera obligación del que en verdad es hombre —es la exigencia de Platón— es *hacerse amigo de sí mismo*. Y a este afán de dureza y de limpieza consigo mismo —uno es para sí el *enemigo* más cercano y más terrible— debe supeditarse *todo* lo que haga en la vida, o bien porque sus hábitos, actitudes y acciones contribuyan a tocar «la sinfonía de su alma» (591d), o bien porque rehúyan lo que la haga desafinar o la ponga en peligro. Se pretende de esta manera forjar una *autosuficiencia* capaz de resguardar en lo posible, por un lado, la libertad y la paz interiores del individuo frente a la tempestad de sí

mismo y de todo lo que no está en su poder; y capaz de proteger, de otro, el libre desarrollo de una vida consagrada a la investigación de las Ideas, la vida gozosa que contribuye a su vez a relativizar la necesidad de las demás cosas y de las demás personas. A cambio, Platón promete el Bien —aquí «el Bien» significa la felicidad con uno mismo o el disfrute de un sentimiento de quietud e impassibilidad del alma, pese a las desgracias que nos depare el destino, todo lo estable y continuo que sea posible durante la *totalidad* de una vida—. Entregarse a sí mismo al destino sin oponer resistencia —eso es, como decía Sócrates en un pasaje maravilloso del *Gorgias*, «lo generoso y lo bueno» (512d)—, reteniendo en el ánimo la única verdad necesaria: «que no existe mal alguno para el hombre bueno» (*Apol.* 41c–d).

7.4.1.2. Síntesis del significado político de la Idea del Bien

En segundo lugar, el despliegue de la potencia política de la Idea del Bien toma como punto de partida una explicación del origen y la constitución de la sociedad basada en dos hechos naturales fundamentales, como son la falta de autarquía del individuo humano para producir sus medios de vida y la sociabilidad natural del hombre, con la mira de descubrir cuál es *el verdadero fin* de la existencia de la sociedad.

En este terreno los pensamientos y deseos de Platón están dirigidos de forma expresa a condenar principalmente la política oligárquica en las tres especies —militarista, liberal y absolutista— que distingue en los libros octavo y noveno de la *República*. Según la tesis central de estos libros, pero que está ya desenvainada en parte en el *Gorgias* contra todo lo que encarna la figura de Calicles y vuelve a la carga en las *Leyes* y en algunas meditaciones de la *Carta VII*, dicha concepción y práctica de la vida pública son tres rasgos esenciales de las clases ricas hechos política. Se trata de la sordidez, de la brutalidad y del latrocinio a lo grande contra los muchos —el rebaño infame— por medio de las leyes y del resto del aparato estatal secuestrado por los pocos —una manada de lobos insaciables con el colmillo ensangrentado con la privatización, la deuda y la fiscalidad—. También por medio de una política exterior basada igualmente en la dominación o en el asesinato para robar y el vuelo raudo e inalcanzable del oro y la plata en «libre» circulación. Pero la sustancia y la meta de la más grande de las tareas no es en absoluto —reta Platón a duelo a dicha concepción— la de arrebatarse lo ajeno y apropiarse de los ciudadanos mismos. Es la de crear las condiciones materiales

CONCLUSIONES

y culturales que hagan posible el cumplimiento del verdadero fin de la ciudad, esto es, *la unión entre los hombres* con vistas al Bien —aquí «el Bien» significa la felicidad colectiva de un nosotros que ha sido articulado políticamente logrando que comparta *unas mismas alegrías y unas mismas penas* ante las mismas vicisitudes—.

En efecto, la política a la manera de Platón se entiende como el saber *sinóptico* de los fines que ha de perseguir la ciudad para tener una convivencia virtuosa, pacífica y auto-suficiente en su *cooperación* unitaria a la hora de satisfacer las necesidades reales de sus miembros y el resto de sus derechos. Esta idea de la política va unida a una concepción de la cultura que la concibe como *domesticación* de las furias del interés privado y del afán de abusar (*πλεονεξία*) gracias a los esfuerzos del lenguaje de la razón —«la sabia persuasión» (*Tim.* 48a)— por sobreponerse al instinto y a la animalidad. Por lo demás, hemos visto que en esta concepción tiene un papel esencial la idea de ordenar y concertar la ciudad con arreglo al principio de función específica. Platón ofrece de este principio una doble justificación, pragmatista y naturalista, si bien es cierto que, en las *Leyes*, lo arroja por la borda, en su aplicación particular a la vida política, para remar más lejos hacia la democratización parcial de la vida pública. Desde estas alturas, el filósofo lanza sus rayos contra la «política» oligárquica —contra un tipo de régimen y de carácter que arrodilla gustosa y subrepticamente, según la imagen que dibuja Platón, a la razón y a la valentía —convertida de león en mono (*Resp.* 590b)— a los pies de la codicia (553c–d)—, rayos tales como, por ejemplo, los de ser indeciblemente sediciosa, perversa e impía.

La principal conclusión a la que llega Platón en este terreno es que lo *único* racional y eficaz para aproximarse al ideal regulativo del Bien en su acepción política es la política comunista, o en su defecto algo menos difícilmente realizable como la política socialista, construida y gobernada por un Consejo auténticamente *aristocrático*, esto es, un Consejo compuesto netamente por los mejores, por filósofos que, por un lado, no tengan propiedades ni negocios y estén sujetos a la más severa *sobriedad* de por vida, y que, por otro, hayan demostrado la entrega intelectual más excelente, honesta y valiente. Se trata del único *modo de vida* —aquel que resume el llamamiento esperanzado de Platón a «la vuelta a la vida en los tiempos de Crono»— que puede servir de hacha para cortar lo que, en su paseo por la historia, el filósofo identifica como la raíz última de todo *el* problema de la política y del fatal y enloquecido devenir histórico en su tota-

lidad, esto es, según leímos, la concentración del poder económico, militar y político en manos de las clases dominantes por desposesión de las clases dominadas.

A este respecto los escritos platónicos traen al mundo por vez primera buena parte de los valores y de los principios rectores constantes en la tradición intelectual comunista. El parto político da a luz también un minucioso programa económico y educativo acomodado a tal tipo de valores y principios que incluye tanto líneas de actuación estratégicas muy generales —pensadas para todos los tiempos— como medidas más coyunturales. Pero se trata de un programa práctico nacido —esto otro resulta también decisivo para el sentido de la tarea que se propuso Platón— no sólo como arma de defensa y ataque contra el desorden oligárquico, sino a la vez como curación del desorden democrático, igualmente aquejado, según un hondo y lúcido diagnóstico político y psicológico de esta filosofía, por «un mal morboso de insatisfacción e insaciedad» (*Leg.* 714a) salvo que sin posibilidades reales de darle rienda suelta. En el caso de esta otra dimensión del Bien, Platón no deja de prometer a los dialécticos —«unos perros duros» (*Resp.* 422d)— la victoria final, que es para él un destino pese a su extrema dificultad y a la mala condición de la naturaleza humana, en la guerra universal por el Bien —en la guerra ideológica, comunicativa y didáctica universal por imponer, en contra de los hombres oligárquicos y de sus ideas, la definición hegemónica de la felicidad colectiva—, convencido, por otra parte, de que no existe otra *salvación* para el género desventurado ante la enormidad del desafío que tiene ante sí.

7.4.1.3. Síntesis del significado epistemológico de la Idea del Bien

En tercer lugar, el despliegue de la potencia epistemológica de la Idea del Bien se puede compendiar en dos ideas fundamentales en la teoría platónica del conocimiento, a saber, la propuesta de un principio del orden sistemático total de las Ideas y la concepción paralela de la dialéctica como elevación a una visión del mundo *sub specie aeternitatis*.

Acompañando a Platón en su labor de brindar una explicación del origen del saber y de la verdad, así como de la relación exacta de dependencia que guardan la inteligencia y lo aprehendido por ella con su causa originaria, le hemos visto alimentar la idea de que el Bien es la condición de posibilidad del saber por cuanto es el principio productor de la verdad de la cosa conocida y de la comprensión de la inteligencia. Y acompañándolo a su vez en la labor de determinar cuál es la relación de la filosofía con las cien-

CONCLUSIONES

cias, le hemos visto acariciar la idea de que la dialéctica es el único saber en el sentido fuerte de la palabra, esto es, un saber universal, necesario y racionalmente fundado, en la medida en la que solamente la dialéctica se eleva hasta «el principio de todo» (511 b). La Idea del Bien se propone en esta ocasión como el principio último fundamentador del saber, aunque se piense por otra parte que el saber del principio supremo queda fuera del alcance del hombre o que cabe a lo sumo esperarlo en la forma de una especie de fogonazo, tras haber frotado los elementos lógicos y ontológicos del conocimiento unos contra los otros trabajosamente (*Ep.* VII 344 b–c). Repasémoslo más de cerca.

El uso de la expresión «la Idea del Bien» rezuma en este contexto —primera idea fundamental del «momento» epistemológico de nuestro tema— la creencia en una suerte de *garantía* del orden racional del mundo inteligible —mundo concebido como un ζῶον o todo dotado de una unidad orgánica y completa— y del orden del mundo sensible remedo de aquél —mundo este otro concebido como un κόσμος o todo racional ordenado teleológicamente—. Dicho de otra manera, Platón parece pensar que la Idea del Bien es una suerte de potencia preservadora del orden y concierto racional entre las Formas que es menester presuponer para hablar de conocimiento.

Nos ha parecido que éste es el significado último de «la segunda navegación» dada a conocer en el *Fedón* y aplicada en la escuela del *Timeo*. El universo natural puede ser entendido sólo si se lo contempla a la luz de las Ideas —infundidas de una causalidad formal y final— y, en última instancia, de la Idea del Bien, esto es, si en su estudio se está interesado en alumbrar *la función específica* que todo está llamado a realizar. La dialéctica es, en este sentido, un método investigador que se orienta por una concepción del objeto como unidad orgánica o conjunto de partes interrelacionadas para la realización de un τέλος y por la regla de explicar la función de cada una de esas partes y el modo en el que todas convergen a *la utilidad principal* del objeto o *el bien* del todo.

Ahora bien, el método dialéctico está comprometido con una teoría de la causalidad que aspira a alcanzar *una visión panorámica del Bien común a todas las cosas*. Y es que la voluntad de reunir y de pensar en unidad lo que de otro modo es fragmento, imperfección y oscuridad tiene que extenderse forzosamente a la totalidad de lo real. Según comentábamos, la función de los seres, aquella actividad propia que les hace ser lo que son y cuya realización adecuada los vuelve buenos, está determinada por el lugar que ocupan en el universo y este lugar depende de las relaciones con todo lo demás. De ahí

que solamente si se llegara a conocer la articulación del todo, se podría captar plenamente la actividad de la parte. En este otro sentido, la expresión «la Idea del Bien» sería —segunda idea fundamental del «momento» epistemológico de nuestro tema— permeable de alguna manera a la idea de *un conjunto unificado de todas las Ideas y de sus relaciones lógicas*, y la ciencia dialéctica lo sería a su vez a la del ideal de una visión sinóptica del orden racional que gobierna el universo y de la finalidad de cada cosa. Este vuelo universal del saber dialéctico y su potente aleteo confutatorio permiten a Platón pensarlo como el único saber que es realmente tal, motivo que le permite a su vez situarlo «en lo más alto, como una especie de remate de las demás enseñanzas» (*Resp.* 534e).

7.4.1.4. *Síntesis del significado ontológico de la Idea del Bien*

En cuarto lugar, el despliegue de la potencia ontológica de la Idea del Bien pone en el cálamo la voluntad de sondear el origen y la razón última del orden y la belleza del universo.

La preocupación última de este sondeo por parte de un Platón que se dice a sí mismo, desoyendo a los sofistas, que no es posible que el universo sea un lugar azaroso, arbitrario y ajeno a la inteligencia humana es, como hemos visto de la mano del *Timeo* y de las *Leyes*, la de poder invocar la *objetividad* del proyecto ético y político propuesto, fundamentándolo en última instancia en una explicación ontológica que persuade de la esencial racionalidad del universo.

Se trata en este instante de recuperar la Idea del Bien en tanto que causa última del ser de todos los seres. La clave para comprender esta faceta de la Idea del Bien la da una vez más el principio de función específica. Tal y como supusimos que se podía acaso interpretar esta dimensión del libro sexto de la *República*, se trata de poner como comienzo que la Idea del Bien hace que el resto de Ideas sean paradigmas unitarios y perfectos y que las cosas tengan, a través de la acción causal formal y final de aquéllas, el orden y la estructura que tienen. Algo es, decíamos más arriba, su función específica y el fin trazado depende del lugar que ocupa en el mundo; pero el orden y concierto del mundo depende a su vez de la Idea del Bien, la fuente y el principio causal último de ese orden, en el que es necesario *acabar* —así lo entiende Platón— para poder demostrar que la naturaleza es racional e inteligible.

CONCLUSIONES

Hemos podido constatar que detrás de las distintas figuras teológicas que planean en los *Diálogos* —el Bien del *Fedón*, la Idea de la Belleza del *Banquete*, la Idea del Bien de la *República*, lo Uno del *Parménides*, el artesano divino del *Sofista*, la causa universal del *Filebo*, el demiurgo del *Timeo* y el artífice del mundo de las *Leyes*— late una misma concepción fuertemente unitaria que orbita en torno a la idea de una *Razón* determinada como *principio de orden y gobierno del universo* con vistas a la realización de lo mejor en términos universales.

Una característica de esta concepción ontológica es, según hemos observado, la de que proyecta a todas las cosas el modelo de explicación de la acción humana por la creencia del sujeto sobre lo mejor que toma la palabra en el *Fedón*: en ella la voluntad inteligente se convierte en la causa en general. De acuerdo con ello, hemos visto a Platón reclamar que una verdadera explicación del universo debe acoger la distinción entre causas finales y concausas físicas: estas últimas, carentes por sí mismas de *significado*, son las condiciones de las que se sirve la Inteligencia para sus propósitos, que serían lo único que volvería inteligibles los procesos naturales.

Sintetizando al extremo la trama y el detalle de la cosmogénesis que narra el *Timeo*, y que es idéntica en esencia al cuadro metafísico que pinta el *Filebo*, podemos traer a la memoria que el nacimiento del universo se representa como el feliz resultado de la implantación de relaciones matemáticas en el caos indefinido e irracional por obra de una Inteligencia determinada a lograr *la autosuficiencia, la plenitud y la unidad indisoluble de la naturaleza*. No cabe duda de que, si algo es definitorio del eterno geómetra, es el gusto que muestra por introducir *proporción y medida debida* en aquello que carece de ellas.

Por otro lado, precisemos que Platón hace coincidir en esta noción de Razón una causalidad *final* a la par que una causalidad eficiente última del universo. El Bien es, en este otro sentido, el objeto de una deseabilidad universal, lo cual se traduce en que todo ser busca alcanzar, a su manera particular y siempre según las posibilidades abiertas por su naturaleza, la serena satisfacción que únicamente la propia *unidad* puede regalar. En relación con ello cabría no olvidar tampoco que en la erótica filosófica de Platón uno de los efectos propios de la Idea de la Belleza es el de *incitar* a la procreación —nótese que la idea viene de labios de un asceta— tanto sensual como espiritual.

Platón llega a esta concepción del Bien arrastrado por un sentimiento de admiración ante la belleza del cosmos y por una meditación sobre la regularidad, el ritmo y la finalidad predominantes en la naturaleza, la cual induce a sospechar que «cálculos de tan maravillosa precisión» (*Leg.* 967b) como aquellos a los que responden los seres celestes y los procesos naturales no pueden deberse a potencias carentes de inteligencia. Pero el filósofo elabora también, como hemos visto, al menos dos argumentaciones con las que quiere reforzar la verosimilitud del postulado de la existencia y la soberanía de la Razón. Una —desplegada en el *Filebo* y en el *Timeo*— es la que viene a decir que la inteligencia inmanente al cosmos no puede ser sino una autoproyección de la Inteligencia trascendente al cosmos. La otra —esgrimida en las *Leyes* contra la teoría presocrática y sofística de la azarosidad del universo— es la que se ocupa de glorificar la prioridad del alma —«la moción más antigua y más poderosa de todas» (895b)— por encima de la antigüedad de los elementos. Bien mirado, el principio general del que pende la teoría sofística en cuestión, esto es, el principio de la antítesis excluyente entre φύσις y νόμος, se revela como un pensamiento espurio. Naturaleza y arte son de algún modo lo mismo —así estoca una muñeca dialécticamente más fina— y tanto una como el otro son producto de la Razón, que es *lo primero de todo*, lo primero tanto en la escala temporal como en la escala del bien, pues el ejercicio racional es la manifestación más alta, perfecta y valiosa de la naturaleza. Vista desde la óptica de las funciones epistemológica y ontológica adscritas al Bien, la filosofía de Platón es una viva exhortación a confiar en la racionalidad del universo y en el poder apofántico de la dialéctica.

Toda esta potencialidad y dignidad explicativa de la dialéctica del Bien hace que Platón confiera a la Idea del Bien un estatuto trascendental único. Hemos creído entender, en efecto, que Platón vincula expresamente la trascendencia de la Idea del Bien a su condición de primer principio y condición de posibilidad del ser y del saber y a la necesidad metodológica de que el desasosiego dialéctico que suscita la fundamentación de la ontología y de la epistemología pueda apaciguarse alcanzando un «fundamento no fundado».¹

Nos ha parecido que tanto la *República* como el *Banquete* desaprueban una lectura neoplatónica que oscurezca por completo la idea de la sustancialidad y de toda posible inteligibilidad de la Idea del Bien, sin que haya de colegirse por ello que se ponen

¹ Le tomo a F. WOLFF la expresión entre comillas (*L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens*, p. 249).

CONCLUSIONES

en entredicho ni la desconfianza platónica hacia el lenguaje, que termina abocando al filósofo a una teología negativa, ni el reconocimiento de un intenso *páthos* místico compartido por «el divino» con sus seguidores neoplatónicos. Justamente este *páthos* nos ha ayudado a comprender que la tesis de la ultramundaneidad del Bien no habla del eclipse de la esencia del Bien y sí de que su esencia no puede igualarse ni rebajarse a ninguno de los sentidos en que las demás cosas participan de realidad. Se trata de un temple que hace que el filósofo sitúe lo que festeja como «lo más dichoso de cuanto es» (*Resp.* 526 e) por encima de este *deplorable* mundo y que lo libere de todo padecimiento y de toda atadura con el mundo: el Bien no debe conocer más que una serenidad y una impassibilidad eternas. Y es que un sentimiento de sublime indiferencia es lo propio de un ser incondicionalmente *autárquico* y *perfecto*. Este punto de las enseñanzas del *Filebo* es, una vez más, una proyección sobre la figura del Bien de una doctrina ética cardinal aprendida del más maravilloso de los hombres.

Pero «la bondad» de la Razón no se cifra únicamente en su unidad autosuficiente sino también en su desprendida productividad. Una palabra, para cerrar la síntesis de la función ontológica del Bien, a propósito de la pregunta del *Timeo* y de la generosidad del Bien como razón última de la existencia del universo. Según hemos visto, Platón no se contenta con asignarle al Bien la libertad e independencia de lo que tiene suficiente con conocerse y amarse a sí mismo; desea a la vez *complicarlo* en la existencia de un universo que debe ser bueno o racional —el uso del adjetivo expresa en este contexto, entre otras cosas, el deseo, de tan largo alcance metafísico, de ver el mundo como algo «lleno» de *todo* lo que podía existir—. Así, cuando se pregunta por qué existe un mundo del devenir además del eterno mundo de las Formas, encuentra en la bondad del demiurgo, esto es, en su estar libre de malevolencia contra ningún ser, el último sostén del pensamiento que ya no puede ser explicado racionalmente. Esta ausencia de envidia y de mezquindad hace del Bien «el mejor de los seres» (532 c). Pero Platón siente la contradicción con la que Aristóteles no quiso cargar e intenta superarla *deduciendo* el atributo de la generosidad del atributo de la autosuficiencia. Ésta *tiene que* dar lugar a aquélla. En nuestro trabajo hemos intentado mostrar que se trata de un punto esencial de su filosofía práctica que reaparece en el *Timeo* hipostasiado en el principio soberano cuyo corazón absolutamente libre lo hace estar por encima del mundo.

7.4.2. Sinopsis de la noción unitaria y coherente de Bien alcanzada

7.4.2.1. Preámbulo

Nos resta finalmente arrojar una mirada al camino andado en nuestro intento de hallarle cierta *unidad* a la amplitud maravillosamente vasta y audaz de una Idea del Bien que se siente poderosamente representada en el método y saber dialécticos.

7.4.2.2. Definición de la Idea del Bien

En efecto, nuestro pensamiento ha sido el de que tras las cuatro facetas que presenta la Idea del Bien es posible, sin embargo, entrever *un solo y mismo principio* produciendo sus efectos en las diferentes esferas del ser y *una sola y misma propuesta* en cuya defensa filosófica nos ha parecido que Platón pone la razón de ser de su vida y de su obra. Lo que hemos hecho a lo largo de estas páginas se puede condensar diciendo que es un intento de arrojar luz sobre la propuesta, de carácter ontológico y axiológico a la vez, según la cual *la inteligencia es y debe ser soberana*. Y hemos tratado de mostrar que el Bien es uno y el mismo principio en todos los casos partiendo de la hipótesis de que *se lo entiende en última instancia como el principio unificador de toda realidad y la unidad como el fin universal*. Ya se trate del ideal de la paz y el reposo del alma, del ideal de la justicia social y el Bien común, del ideal de un saber total y sistemático de las Ideas o del ideal de una Razón perfecta que unifica lo distinto introduciendo proporción y medida debida en la materia, la Idea del Bien es, en resumidas cuentas, *principio unificador*, y eso, reconducir cuidadosamente la multiplicidad a unidad racional, es el fin supremo para esta forma del espíritu. Rozamos con ello, por así decirlo, el corazón de la filosofía platónica o la esencia misma de la dialéctica.

7.4.2.3. Síntesis de la explicación dada de la relación entre la Idea del Bien y el resto de bienes

Creemos que la letra de los *Diálogos* certifica que la relación entre la Idea del Bien y el resto de bienes toma la forma de una relación entre un primer principio causal, a la vez eficiente y final, y sus efectos.

Los textos siguen al respecto una misma tónica afanada, ante todo, en reivindicar que la excelencia tiene mucho que ver con la construcción de orden y concierto o, dicho en griego, de τάξις y κόσμος. *Las cosas son buenas en tanto que son ordenadas*. Ésta es la tesis general por la que aboga nuestro hombre, debiendo el lector entender que el con-

CONCLUSIONES

cepto de orden es sinónimo —así lo hemos comentado a menudo— de los conceptos de unidad orgánica y de finalidad. Se nos invita así a pensar en la idea de una cooperación armoniosa entre las distintas partes o funciones de los seres con vistas al desarrollo pleno de sus capacidades propias y de sus fines propios. Por lo demás, las aleccionadoras críticas de Aristóteles a la existencia y a la utilidad de la Idea del Bien nos han brindado la ocasión de reavivar una conclusión general deducible de la ontología inspirada en las artesanías y en las matemáticas a la que se entrega Platón, esto es, la de que más allá de la tesis aristotélica de que todo lo que se dice que es un bien tiene que pertenecer a una u otra categoría o género último de bienes, tenemos la tesis platónica más fundamental de que *todo* bien es una determinada proporción numérica o el producto de la unificación que la razón (ya sea la razón humana o la razón proyectada a lo más alto) logra crear y preservar en lo posible entre los elementos dispares de este o el otro conjunto particular.

Hasta aquí a propósito de la causalidad *eficiente* de la Idea del Bien. Por lo que hace a la causalidad *final*, hay que decir que la Idea del Bien está a la altura igualmente del compromiso exigido por la dialéctica platónica de seguir siendo una y la misma Idea en las cuatro distintas funciones ética, política, epistemológica y ontológica. Pensemos en el carácter de fin universal, autosuficiente y perfecto que encierra aquello que queremos en la vida por encima de todo. Pero también en que un diálogo desinteresado y serio sobre el sentido de nuestro paso por la tierra en tanto que especie no puede sino zanjar que nada es más importante que reclamar la puesta en práctica del Bien común y de la búsqueda de la perfectibilidad de la naturaleza humana por medio de la formación y la cultura. Y sigamos ahora meditando sobre la llamada de la epistemología platónica a encontrar buenas razones para no ver en el orden general del universo el resultado de un accidente, de un disparate o de un capricho, sino el resultado de lo que *debía ser tal y como es*. Es menester *detener* en algún principio la necesidad de remontarse a ulteriores razones sobre el por qué del orden y la constitución del universo, y las almas platónicas lo hacen en el Bien. En ese Bien, reparemos por último, del que se piensa que no conoce por qué ni para qué, pues —ya lo avistamos en su lugar— la perfecta felicidad que representan su autarquía y su desprendimiento son la justificación misma de su existencia. De esta manera, podemos concluir confiadamente que, se aborde desde el ángulo que se aborde, la Idea del Bien es siempre puerto en el que las preguntas de la razón por

el por qué y el para qué tocan a su fin y, en este sentido, destino en el que el desasosiego intelectual y anímico del filósofo puede volverse finalmente serenidad.

7.4.2.4. *Algunas notas útiles*

Una interpretación del Bien en estos términos es la única que puede, según creemos, hacerse cargo de la explicación de las funciones del Bien y la única que cuenta con el apoyo del *conjunto* de los textos platónicos. Y para una mejor comprensión de la misma, decíamos también, conviene traer al recuerdo algunas consideraciones como las siguientes.

En primer lugar, el orden o unidad en que piensa Platón vale igualmente para cualquiera de los tres dominios o niveles de la reflexión filosófica —hombre, ciudad y universo—. La idea es que hay un único orden que gobierna el universo según el cual todo está pensado para hacer posible el ejercicio libre y dominador de la razón sobre lo irracional y que sólo porque es así se puede hablar de crear racionalidad en la parte civil o en la parte personal. De ahí la presencia recurrente en los *Diálogos* de una óptica pitagórica que se niega a desvincular la reflexión sobre lo humano de la reflexión sobre lo cósmico. Y de ahí en parte también que Platón persevere, como ha quedado dicho en el diálogo con Aristóteles, en que se puede pensar la dialéctica con garantías de que es una ciencia *unitaria* teniendo como tiene por objeto de estudio «definido» al orden universal.

En segundo lugar, Platón toma como punto de partida la idea ampliamente expuesta en las páginas que hemos dejado atrás de que *el orden puede existir en virtud de la razón pero no en virtud del azar*. Ningún tipo de unidad puede florecer, viene a decirnos, allí donde no está presente la esforzada y paciente labor de la razón divina, cósmica y humana. Esto quiere decir que la definición platónica de la noción de Bien pasa por la idea de algo vivo como es la Razón más que por la idea de algo inmóvil como la Unidad. La Idea del Bien es, por decirlo una última vez, lo que Platón llama «la Inteligencia que todo lo ha ordenado» (νοῦς ... τὸ πᾶν διακεκοσμηκῶς) (*Leg.* 966 e) y a lo que atribuye la voluntad de que «haya una realidad feliz en la vida del todo».² La razón cósmica, por su parte, es «una autoproyección» de esa figura trascendente y la razón humana, por la suya, «una partícula» más o menos potente de la razón cósmica.

² τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαιμόνων οὐσία (*Leg.* 903 c).

CONCLUSIONES

Y en tercer y último lugar, merece recordarse que Platón recoge aquí en parte lo que Anaxágoras, los pitagóricos y Sócrates sembraron en relación con este tema. Nos ha parecido que el Bien platónico es en cierto sentido el fruto lógico de la síntesis entre el $\nu\omicron\upsilon\nu \pi\acute{\alpha}\nu\tau\alpha \delta\iota\alpha\kappa\omicron\sigma\mu\epsilon\acute{\iota}\nu$ de la filosofía de Anaxágoras, la proporción matemática enseñada por la escuela pitagórica y convertida en esencia del quehacer del dios y la atribución a la divinidad en brazos de Platón de ciertos rasgos del hombre que encarna la esencia del sabio, de ciertos rasgos de la personalidad y del pensamiento de Sócrates.

7.5. UNA ÚLTIMA OBSERVACIÓN

En fin, deseamos reiterar, ya para concluir, que somos conscientes de que recrear la unidad de la teoría del Bien supone sólo —los *Diálogos* nos lo ha enseñado— un pequeño paso en el desvelamiento del misterio que ha rodeado siempre a la filosofía platónica. Porque el verdadero enigma que ésta plantea no es el de la esencia del Bien ni tampoco el de la esencia del alma. Es el de la esencia de la dialéctica. Por eso lo más decisivo —y sin duda lo más difícil— para tratar de entender a Platón no es tanto hilvanar una idea unitaria y coherente del Bien cuanto pespuntar una idea unitaria y coherente de la dialéctica. Por lo demás, es tesis platónica que todo lo que se pueda decir del Bien —por más que la inescrutabilidad del Bien no equivalga en absoluto al descarte de la relevancia teórica y práctica de la búsqueda de la idea más querida— tendrá forzosamente el estatuto de las meras imágenes confusamente adivinadas y quedará siempre *más acá* del Bien.

BIEN ET PRINCIPE CHEZ PLATON

TRADUCTION FRANÇAISE D'UNE
PARTIE DE LA THÈSE

Nous incluons ici la traduction française de l'introduction et des conclusions, ainsi que les résumés en français des cinq chapitres et de l'appendice de ce travail doctoral.

INTRODUCTION

DE L'ANTIQUITÉ nous est parvenu le récit qu'Aristote se plaisait souvent à raconter de ce qui arriva à Platon lors d'une conférence consacrée au Bien. La majorité de l'auditoire fut déçue lorsque Platon, au lieu de discourir, comme on s'y attendait, sur les biens vantés par le sens commun, tels la richesse, la santé ou la force, se plongea dans un discours mathématique qui culmina avec une orgueilleuse et extatique identification du Bien avec l'Un¹. En raison de cette obscurité perçue par les Anciens à propos de la conception du Bien élaborée par le philosophe, l'expression « le Bien de Platon » (τὸ Πλάτωνος ἀγαθόν), pour désigner les choses inconnues ou difficiles, devint proverbiale. On trouve des échos de cette réception jusque sur la scène de la comédie attique².

Mais même dans les réflexions au ton chaleureux au sein du cercle académique, Platon ne fut pas épargné de critiques. En effet, déjà Aristote lui-même entreprit de renverser les aspirations de la mystérieuse hypothèse de Platon. Sur la base de l'ambiguïté de la notion de Bien, il donna des raisons contre son existence et l'inexcusable vacuité métaphorique qui l'accompagnait. Cela constitue le premier jalon d'une série de critiques du Bien platonicien qui se sont succédées depuis lors³.

Dans le présent travail, notre intention est d'essayer une reconstruction de la proposition platonicienne qui permette de décrire la nature du Bien avec clarté et précision. Nous soutenons l'idée que le Bien présente une importante complexité sémantique qui, tout en prenant acte de la plurivocité, et du caractère contradictoire même, de la notion, n'empêche pas toutefois de concilier les diverses significations et fonctions que le

¹ On peut consulter le récit dans *Aristoxeni Elementa harmonica*, R. DA RIOS recensuit (Romae : Typis Publicae Officinae Polygraphicae, MDCCCLIII), livre II, sections 30–31.

² Nous prenons l'observation de J. M. PABÓN et M. FERNÁNDEZ-GALIANO : PLATÓN, *República* (trad. de J. M. Pabón et M. Fernández-Galiano. Madrid : Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997), vol. II, p. 209, n. 2. Le poète comique Amphis faisait dire à un esclave la phrase « Je ne sais pas moins ce qu'il est, oh maître!, que je ne connais le Bien de Platon » (*Comicorum Atticorum Fragmenta*, vol. II, pars I : *Novae Comoediae Fragmenta*, edidit Th. KOCK [Lipsiae : In aedibus B. G. Teubneri, MDCCCLXXXIV], p. 237, fr. 6. La traduction est de J. DENIS, *La comédie grecque* [Paris : Hachette, 1886], t. II, p. 368.).

³ Cependant, et malgré ce fait, nous considérons la philosophie d'Aristote comme un bon prolongement d'une partie de la théorie platonicienne du Bien.

philosophe y façonne. Nous trouverons sans doute des aspects variés, voire opposés, au sein d'un Bien qui ne fut jamais tout à fait un. Mais nous trouverons également de puissantes raisons qui mettent en évidence l'effort grandiose de Platon pour unifier la plus complexe de ses Idées, de sorte qu'une seule Idée pût rendre compte de l'existence et de la structure de l'univers, du savoir et du bonheur humain, autant individuel que collectif. Ce besoin d'expliquer l'unité de la théorie platonicienne du Bien nous a mené à proposer, en tant qu'hypothèse centrale de cette recherche, l'idée selon laquelle le Bien fut conçu par Platon comme le principe de l'ordre du monde, de la science et de l'homme.

Les preuves qui confirment nos intuitions herméneutiques à partir de notre lecture de Platon ont été sciemment déduites des *Dialogues* eux-mêmes — et sans égard à la spéculation autour des supposées « doctrines non écrites ». Considérant cette démarche comme l'unique méthode réellement profitable pour approcher le Bien, nous avons ainsi examiné l'ensemble des conceptions et raisonnements des écrits platoniciens. Par conséquent, le Platon qui nous occupe est fondamentalement l'auteur des *Dialogues*, dont les mots n'ont cessé de nourrir la pensée et l'imagination des générations postérieures de philosophes.

Il apparaît donc que, principalement à la lumière de dix *Dialogues* emblématiques — le *Lysis*, le *Gorgias*, le *Phédon*, le *Banquet*, la *République*, le *Parménide*, le *Politique*, le *Philèbe*, le *Timée* et les *Lois* —, Platon nous a enseigné à reconnaître dans leur ensemble tous les éléments de sa théorie du Bien. Non sans hésitations et savantes réserves, il guide le lecteur à travers une théorie cependant limpide et systématique qui déconseille vivement les lectures du type ésotérique ainsi que d'autres à l'intention excessivement ironique ou aporétique.

À cet égard, tout au long de cinq chapitres, nous avons tenté d'offrir au lecteur un itinéraire cohérent et significatif à travers la polysémie et les principes du Bien. Celui-ci combine une étude minutieuse suivant la dialectique particulière à chaque dialogue, avec une autre plus globale qui permet de concevoir aussi bien les dires de Platon comme un tout que la finalité dernière de la praxis philosophique dans sa vie. Le parti-pris théorique sous-jacent à cette démarche est celui selon lequel toute lecture philosophique — de Platon ou d'autres penseurs — doit assumer la responsabilité d'une reconstruction de l'unité systématique de sa pensée et de sa finalité dernière.

Nous ne concluons pas cette introduction sans exprimer notre dette envers tous les travaux qui ont influencé notre recherche de différentes manières. Et envers ceux des travaux qui soutiennent des points de vue analogues aux nôtres sur différents aspects du platonisme, et dans lesquels nous avons trouvé le soutien et la confiance pour défendre notre position ; et envers ceux des travaux qui embrassent des points de vue différents, lesquels nous ont aidé à reconsidérer et à préciser nos propres positions.

**BREF RÉSUMÉ DU
CHAPITRE PREMIER
LA CONCEPTION DU BIEN DANS LE *GORGIAS***

NOUS commençons notre recherche en rendant compte de la conception platonicienne du Bien (τὸ ἀγαθόν) telle qu'elle apparaît dans le *Gorgias*. Pour la première fois, et parallèlement à sa défense de quelques-unes des thèses les plus caractéristiques de Socrate, Platon fait dans cette œuvre une série d'affirmations sur la nature du Bien qui ont une importance capitale pour notre projet.

En effet, l'une des quatre fonctions que le philosophe attribue à la Forme du Bien dans le livre VI de la *République*, la fonction normative et téléologique du Bien comme fin de toute action humaine, est défendue en détail dans le *Gorgias*. Dans ce dialogue antérieur, nous trouvons déjà l'identification de ce Bien universel ou τέλος des actions humaines avec la pratique de la vertu (ἀρετή), que Platon considère, suivant son maître, comme étant la condition nécessaire et suffisante du bonheur et du contentement de l'homme. L'efficacité persuasive de son argumentation dépend en grande partie de deux analogies provenant du maître. D'une part, une analogie entre la vertu de l'âme et la santé du corps ; d'autre part, un parallélisme entre l'excellence de l'âme et l'excellence des artefacts. Dans les deux cas, les notions ultimes qui sont à la base de toute l'argumentation sont celles d'ordre (τάξις) et d'arrangement (κόσμος). Mais dans le *Gorgias* nous trouvons une autre clé pour comprendre le thème du Bien : il s'agit de la critique de l'hédonisme et de l'apologie de l'idéal socratique de modération et sérénité de l'âme. Finalement, Platon offre une série d'observations sur l'ordre et l'arrangement dans les artisanats extrêmement instructives pour comprendre la signification de la notion de Bien, ici et dans l'ensemble de son œuvre. En effet, nous pouvons déduire de ses réflexions les deux propriétés principales de l'essence du Bien : l'idée de finalité,

comprise dans le sens de perfection ou « œuvre achevée et complétée », et l'idée d'unité dans son acception d'« harmonie ». La thèse centrale du philosophe est déjà celle selon laquelle le Bien est produit par l'instauration d'un certain ordre et la création d'une disposition harmonieuse entre les parties d'un tout.

**BREF RÉSUMÉ DU
CHAPITRE DEUXIÈME
LE VRAI ATLAS DU MONDE. LE BIEN ET
LA SECONDE NAVIGATION DANS LE *PHÉDON***

DANS LE *PHÉDON*, le Bien est conçu comme *la cause efficiente première et la cause finale dernière de l'univers* — cause qui lui donne son unité et son sens et le préserve en vie — par opposition aux causes matérielles. Cet aspect du terme est sûrement le plus essentiel aux yeux du philosophe grec et implique une certaine hypothèse fondamentale sur l'ordre général des choses, à savoir, que l'univers est un κόσμος, un ensemble de parties ordonnées selon une structure et un plan rationnels où tout est engendré en vue d'un but. La seule façon de comprendre la vraie structure du monde — et, par là, de rendre compte de la beauté et de l'ordre universel — est de le contempler à la lumière du Bien. Celle-ci est la signification essentielle de « la seconde navigation » en quête des vraies causes de la génération et de la corruption des êtres, dont il est parlé dans ce dialogue. Au moyen de celle-ci, Platon se détourne de la philosophie qui avait conduit, dans les systèmes de Leucippe et Démocrite, à une conception rigoureusement mécaniciste de l'ordre de la nature, et annonce la direction téléologique qu'il souhaite donner à la recherche physique de son temps. On résume ainsi les points essentiels de sa proposition : Platon expose, d'une part, une méthode logique pour la validation ou pour la réfutation des hypothèses au moyen de l'analyse ordonnée de leurs conséquences ou de leurs présuppositions. D'autre part, il énonce une théorie de la causalité qui fait des Idées les vraies causes des êtres et conçoit l'Idée du Bien en termes d'une puissance (δύναμις) qui consiste à organiser l'ordre du monde de la meilleure façon possible : une sorte de vrai Atlas qui « relie » (συνδῆι) (*Phaed.* 99c), « soutient et gouverne » (συνέχει) (*ibid.*) l'univers. Le Bien platonicien vient ainsi à assumer la fonction de principe organisateur du monde que possédait le νοῦς dans la philosophie d'Anaxagore. Dans ce chapitre nous proposons donc une lecture classique

du dialogue qui a, en outre, l'avantage de préserver la continuité du *Phédon* à la *République*, le *Philèbe*, le *Timée* et le dixième livre des *Lois*.

**BREF RÉSUMÉ DU
CHAPITRE TROISIÈME
LE BIEN DANS LA *RÉPUBLIQUE***

L E BUT du présent chapitre est celui de mettre en lumière la théorie du Bien telle qu'elle est présentée dans la *République*. Ce dialogue est particulièrement important pour notre recherche, dans la mesure où Platon y confère une position centrale à l'Idée du Bien et élucide largement et en profondeur le rapport entre le Bien et l'action morale et politique, le savoir et l'être.

Dans ce dialogue de maturité, le mot « le Bien » comprend une multiplicité de notions distinctes mais étroitement liées entre elles. De même que dans le reste des chapitres, nous procédons ici à la mise en lumière de tous les usages ou significations liés au mot et de toutes les différentes fonctions théoriques qu'ils remplissent au sein de cette œuvre. Or, dans l'examen du complexe contenu sémantique du mot et des arguments déployés, nous ne nous limitons pas à analyser le *locus classicus* de la discussion du Bien. Loin d'analyser seulement les livres centraux de la *République*, nous essayons de parcourir et d'explorer « toutes les voies » (*Parm.* 136e) de l'œuvre qui peuvent conduire au Bien. Cette démarche repose sur la conviction selon laquelle, faute d'une analyse et d'une vision totale, il n'est pas possible d'aborder correctement notre problématique. Ces sentiers traversent donc l'ensemble de la doctrine politique de Platon, ce qui inclut les versants représentés par l'éthique, l'économie et les thèses sur l'éducation ; sans oublier les apports complémentaires réunis dans d'autres œuvres comme les *Lois*, le *Politique*, le *Banquet* ou le *Lysis*, tout aussi indispensables pour élucider les énigmatiques et audacieuses affirmations exprimées dans les livres centraux de la *République* à propos du Bien.

Conformément à ce point de vue, la présentation du chapitre est structurée en deux parties. Une première partie consacrée à l'exposition succincte de nos pistes de recherche dans le champ de la philosophie politique de Platon afin de parvenir à une meilleure compréhension du Bien ; puis une seconde partie où l'on expose l'essentiel de notre commentaire des livres centraux de la *République*.

Dans l'examen de la philosophie politique de Platon, le premier point de notre analyse que nous souhaitons souligner est celui qui concerne le lien entre l'enthousiasme de Platon pour un certain type de primitivisme et sa théorie du Bien. La thèse que nous soutenons, en suivant une piste tracée par Platon lui-même, interprète le portrait fait dans la *République* de ce qu'il appelle « une cité saine » (*Resp.* 372 e) comme *la copie la plus parfaite possible de l'Idée du Bien dans le monde social et politique*. En revanche, l'idéal politique hautement développé et complexe que la *République* prône finalement n'est qu'un *palliatif* de ce que Platon considère comme un état historique anomal, malheureux et malade de l'humanité à cause du luxe et de la guerre ; un idéal, du reste, dont on ne peut pas du tout garantir que son application pratique ne dégénère en injustice. Mais cet exercice d'analyse de « la vie primitive » préconisée par Platon, c'est-à-dire d'une société ordonnée conformément au principe de spécialisation fonctionnelle et caractérisée par un mode de vie modeste et sobre exempt de richesses et de guerres éclaire la portée des prétendues sympathies primitivistes de Platon. Celles-ci sont en fait savamment exprimées dans le ton ironique caractéristique de Socrate. En ce qui concerne cette portée, nous méditons dans notre travail sur les suppositions éclairées de l'anthropologie platonicienne et sur la ferme critique faite contre l'irrationalisme moral et politique.

Un second point est dédié à l'examen du système éducatif conçu pour l'enfance et la jeunesse. On met ici l'accent aussi sur le refus par Platon de l'irrationalisme et sur sa défense de la sobriété comme base fondamentale de l'autodiscipline et la capacité rationnelle de se dominer. Ce sujet intéresse notre recherche pour diverses raisons. En premier lieu, parce que l'éducation est, dans les mots de Platon, « le premier des plus beaux biens » (*Leg.* 644b) et, par conséquent, elle doit être tenue pour une instance du Bien. En deuxième lieu, parce que l'éducation conçue pour les auxiliaires est la base première de la plus haute culture de l'esprit, dirigée à la connaissance de la Forme du Bien et pensée exclusivement pour le groupe supérieur des philosophes. Troisièmement, parce que l'analyse de ce sujet nous permet, en même temps que nous avançons dans l'archéologie de l'essence de la justice — le thème central de la *République* —, d'en extraire quelques notions centrales de l'éthique et de l'esthétique de Platon et même de laisser entrevoir quelque chose de sa théologie. Enfin, parce que la clarification des principes généraux de la réflexion platonicienne sur l'éducation et de son application

concrète nous permet de saisir la dépendance de tous ces principes vis-à-vis d'un principe plus fondamental pour cette philosophie, synonyme du Bien pour l'homme et pour l'État, à savoir, le principe selon lequel tout dans la vie de l'individu et de la cité doit viser à créer sa propre unité et à la conserver.

Nous poursuivons en essayant de démontrer que tout le modèle politique et moral — et, en particulier, la définition de justice — proposé par Platon peut et doit être apprécié comme une sorte d'instance ou de « dévoilement » partiel de la nature intrinsèque de la Forme suprême.

À cet égard, nous commençons par fournir une explication des grands principes qui orientent la philosophie politique de Platon et de la finalité suprême que la politique a à ses yeux. Ces principes sont l'idée selon laquelle seule la vertu peut procurer le bonheur et celle qui accorde à l'État la tâche primordiale de civiliser et de moraliser la vie de ses membres au moyen d'une régulation déterminée de l'économie et de l'éducation. Ces deux principes dépendent d'un troisième qui est le plus important de toute la pensée de Platon. Nous nous référons à la thèse de *la suprématie de la Raison*. À ce sujet, Platon affirme que le monde est gouverné par un ordre rationnel qui est le même pour l'individu, pour la cité et pour l'univers en général.

La conception générale de la science politique que l'on infère des trois œuvres principales du philosophe sur le sujet fait consister cette science avant tout dans *un savoir unifier les contradictions sociales*, et cela dans le but ultime de promouvoir le bonheur de toute la cité. En ce sens, nous nous arrêtons sur l'analyse du concept platonicien de bonheur et son étroite liaison avec le principe de spécialisation fonctionnelle, étant donné que le philosophe fait consister le bonheur dans la satisfaction procurée par la réalisation de la fonction sociale à laquelle on est destiné par nature et par éducation. Un moment sans doute important de notre travail est constitué par l'explication du sens du principe de spécialisation fonctionnelle et de la double justification que Platon donne dudit principe. Cette justification tourne autour du problème de ce qui convient pour augmenter l'efficacité et le rendement de la production dans la cité, et autour du principe selon lequel la nature n'offre à chacun que la possibilité d'accomplir de manière optimale un seul type de travail.

On aborde ensuite la politique économique défendue par le philosophe dans la *République* et dans les *Lois*. Platon accorde une importance majeure à l'organisation et

à la régulation correcte de l'économie puisqu'elle est, avec l'éducation, la base qui détermine et change tout dans la vie des hommes et des cités. Et il n'y a à ses yeux qu'un régime économique juste et bon : le communisme économique et matrimonial. Ce régime décrit dans la *République*, sert de ciment et de garantie au système éducatif proposé et avec lequel il se trouve en parfait accord. L'implantation d'un tel système économique et social est pour le philosophe *la plus nécessaire et la meilleure des causes de l'unité et de la justice dans la cité*. C'est pourquoi nous nous livrons à la tâche d'étudier les principes et les mesures à caractère économique qu'il défend, dans lesquels sont reconnaissables « les traces du Bien », comme lui-même le suggère (*Resp.* 462a). Dans ce bref *compendium* du chapitre nous nous contentons simplement de les énumérer.

À ce stade de sa réflexion, Platon pose d'un côté l'axiome selon lequel la liberté équivaut chez la plupart des hommes à l'irrationalisme et à la *πλεονεξία* ; puis, d'un autre côté, il pose l'axiome selon lequel l'égalité est une valeur bien plus importante que la liberté, parce que ce n'est qu'en parvenant à imposer une juste égalité économique parmi les hommes qu'on pourrait parler sensément de la concorde et l'unité spirituelle, autrement dit, de « la communauté des joies et des peines » (462b), qui est essentielle pour le maintien d'un ordre social et politique juste.

Cette suprématie accordée à la valeur de l'égalité conduit Platon à un premier principe, selon lequel l'économie doit se soumettre à la politique. Et ceci — voici un deuxième principe — afin de rendre la cité capable de procurer ce qui est strictement nécessaire à une vie modeste, sobre et le plus autarcique possible en son unité — et non pour la rendre aussi grande et riche que possible. Un troisième principe pose que toute la richesse de la cité doit être soumise à l'intérêt général et appartenir en dernière instance à l'ensemble des citoyens. Ce principe conduit à un quatrième selon lequel toute vraie politique doit veiller à ce que tous les biens nécessaires demeurent publics et communs tout au long du temps.

En ce qui concerne les mesures à caractère économique défendues par le philosophe, on peut mentionner la socialisation des moyens de production et leur redistribution égalitaire, l'abolition des dettes, la confiscation de la richesse pour la destiner aux fins d'une politique sociale, la création d'un registre *public* de toutes les propriétés, une politique fiscale progressive et une forte régulation du marché.

D'autre part, nous continuons de combler l'insuffisance et l'obscurité de la description du contenu de l'Idée du Bien par une explication de la conception de l'Idée de la justice et de sa relation étroite, bien que difficile, avec l'Idée suprême du Bien. Comme suggéré précédemment, notre thèse à ce sujet revient à affirmer que la justice peut être entendue comme une instance du Bien. Et cela non seulement parce que la justice est une vertu ou excellence de l'âme et de la cité, mais aussi parce que cette conception de la justice a comme idée centrale celle d'*un certain ordre ou une certaine unité* entre les parties d'un tout ; ordre qui rend possible la santé et le bien-être du tout en question. C'est pourquoi l'on peut dire que l'Idée du Bien est une Idée plus générale et plus fondamentale que celle de justice, et de même plus « sublime » (μέγας) (504d). Plus générale parce que la définition de l'Idée de la justice présuppose les Idées d'unité et bonté ; et plus sublime en raison du sens donné par le Bien ou le bonheur à la pratique de la vertu.

Nous concluons notre recherche sur le Bien à partir de la philosophie politique de Platon par une interprétation de l'« histoire idéale du mal » élaborée dans les livres VIII et IX de la *République*⁴. Il s'agit d'une section du dialogue pensée par Platon comme un complément nécessaire pour bien comprendre ce qui est défendu dans la *République* et donner enfin une réponse à la question posée dans ce dialogue. Telle est la raison qui nous a poussé à l'inclure dans notre examen.

Nous avons exposé jusqu'ici la première partie du chapitre 3 de notre travail. Nous abordons maintenant la deuxième partie de ce chapitre, consacrée à notre interprétation des livres centraux de la *République*. Cette partie est structurée en deux moments : un premier qui traite du thème, controversé actuellement, de la *forme* choisie par le philosophe pour exposer sa théorie du Bien, et un deuxième qui traite du *contenu* de cette théorie.

En ce qui concerne le premier point, on rappellera que les spécialistes de l'École de Tübingen et d'autres hellénistes ont soutenu, pour différentes raisons, que l'exposition de l'Idée du Bien faite dans la *République* ne peut être considérée comme une explication ni satisfaisante ni définitive. Pour notre part, nous pensons que, tant les lectures ésotériques que les lectures entièrement ironiques et aporétiques sur le thème du Bien sont difficiles à accepter pour de nombreuses raisons exposées dans notre travail. En

⁴ L'expression entre guillemets « ideal history of evil » est de R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato* (London : Macmillan, 1922), p. 295.

outre, nous croyons être en mesure de démontrer l'existence d'une théorie du Bien dans les livres centraux de la *République* ; théorie aussi concrète et claire que le permettent d'être autant la nature fuyante de la matière abordée que le caractère essentiellement défectueux de l'instrument dont on doit forcément se servir pour tenter d'éclairer la nature du Bien, c'est-à-dire le langage.

À ce point, notre tâche consiste à apporter une série d'arguments qui n'ont pas été pris en compte dans le débat des commentateurs sur ce problème d'interprétation, mais qui se révèlent utiles pour le considérer correctement et le dissoudre. Certains de ces arguments concernent l'influence du type d'expérience religieuse dont Platon participe, ainsi que de son appartenance à la tradition philosophique héraclitienne, sur la façon de traiter le thème du Bien. D'autres concernent le problème du rapport entre la philosophie du langage, l'ontologie et la théorie de la connaissance chez Platon, le problème plus spécifique de la langue écrite et, finalement, la conception du dialogue philosophique comme œuvre d'art. Nous expliquons ici succinctement la philosophie du langage contenue dans le *Cratyle* et dans l'*excursus* philosophique de la *Lettre VII*. L'objectif est de montrer l'une des conséquences qui en dérivent, à savoir : que *l'Idée du Bien ne peut être décrite d'une manière littérale*. Bien au contraire, la seule façon d'affronter le sujet est de se représenter le Bien en s'aidant d'analogies sensibles. D'où le fait que Platon expose dans la *République* jusqu'à trois allégories bien éloquentes : celle du soleil, celle de la ligne et celle de la caverne, au moyen desquelles il exprime ses intuitions sur l'activité et les puissances propres au Bien. Notre but principal dans ce chapitre est, évidemment, d'éclaircir au mieux la signification de ces allégories et leurs relations mutuelles.

On aboutit ainsi à l'exposition du contenu de la théorie du Bien. À ce sujet, nous commençons par constater que pour Platon le Bien est une Idée ou essence intelligible, « le Bien en soi » (αὐτὸ ἀγαθόν) (507b). On procède ensuite à examiner les implications de cette affirmation.

Ce premier pas nous aide à mieux comprendre le sens de l'une des grandes, mais aussi des plus obscures, thèses de la théologie de Platon : celle de la transcendance du Bien. Car, si le Bien est une *Idée*, la thèse de la transcendance à l'égard de l'être et du savoir ne peut pas signifier que le Bien n'a pas de substantialité ni d'intelligibilité. Platon veut plutôt dire que la thèse de la plus haute éminence et supériorité du Bien à

l'égard du reste des réalités éternelles et immuables est liée, entre autres choses, à *la condition de principe du Bien et à sa supérieure puissance explicative, c'est-à-dire aux fonctions causales que Platon attribue au premier principe de la réalité*. En d'autres termes, on dégage de l'analogie du soleil l'idée selon laquelle la transcendance du Bien à l'égard des plans ontologique et épistémologique répond au fait que *le Bien est le principe et la condition de possibilité de l'être et du savoir et, en tant que tel, est « au delà » ou « par-dessus » l'un et l'autre*. En ce qui concerne en particulier le sens de l'énigmatique sentence sur la transcendance du Bien, il convient de dire que Platon prend soin de préciser quelle est la nuance différentielle qu'il faut marquer entre le Bien et le reste des êtres intelligibles : « le Bien » — écrit-il — « n'est pas lui-même essence, mais quelque chose qui est encore au-delà de l'essence *en dignité et en puissance*. » (509 b). Par ailleurs, nous examinons aussi le discours de Diotime dans le *Banquet* en rapport avec ce thème. Dans ce discours, Platon avait déjà abordée attentivement l'impassibilité et l'isolement transcendantal dont jouit l'Idée de la Beauté. C'est pourquoi ce texte aide à saisir le sens précis qu'on doit donner à la thèse de la transcendance et imperturbabilité de l'Idée qui deviendrait le dieu éternellement distant et introverti — et, par conséquent, infécond — d'Aristote, et l'ineffable dieu ultramondain — et cependant fécond et procréateur — des néoplatoniciens. Finalement, nous complétons ce point avec une révision critique de quelques lectures contemporaines contraires à l'interprétation néoplatonicienne de *Resp.* 509b et d'autres favorables à elle.

Notre étape suivante consiste à montrer que cette supériorité du Bien en antériorité, puissance et capacité à produire certains effets est ce qui intéresse le plus Platon au sujet d'un principe de la nature du Bien. Cela détermine tant la forme que le contenu de son exposé. Si ce qui intéresse le plus Platon de la Forme suprême est justement ce qu'elle permet d'expliquer, il semble logique que dans son exposé il se concentre sur la description de son activité et des effets de son action causale. *L'essence du Bien est ce qu'il fait, c'est son activité, son efficacité et son pouvoir ; et elle est mise en évidence pour le lecteur grâce à la description de son action et de ses produits*. Cette tâche philosophique ne peut se réaliser qu'au moyen d'analogies sensibles, comme il a été déjà mentionné. À cet effet, le philosophe se voit forcé de les multiplier dans un souci de clarté et de patience pédagogiques.

L'interprète de Platon est ici invité à tirer une conséquence. Si Platon pose le problème du Bien dans ces termes, il devient donc utile d'examiner les fins et les effets pratiques qu'il attend de ce postulat, « les intérêts », comme il dit (507 a), produits par le Bien, et les usages concrets qu'il en fait dans sa philosophie.

Platon confie alors à la puissance du Bien une quadruple fonction éthique, politique, épistémologique et ontologique. En premier lieu, l'Idée du Bien est ce que « toute âme poursuit et dont elle fait la fin de tous ses actes » (505 d–e) et ce « qu'elle doit contempler à tout prix » (526 e) pour pouvoir donner un sens à sa propre vie⁵. Deuxièmement, le Bien est l'Idée que toute âme doit contempler pour savoir qu'est-ce qu'est un gouvernement politique juste et légitime et conférer son sens à la vie humaine collective. En troisième lieu, l'Idée du Bien est aussi ce qui rend possible le savoir, dans la mesure où sa « lumière » rend le monde intelligible et l'homme intelligent. Enfin, le Bien est ce qui rend possible la vie de l'univers et sa continuelle conservation dans l'être.

Néanmoins, bien que Platon répartit l'Idée du Bien dans ces quatre idées ou conceptions distinctes, il est également vrai, aussi étrange que cela puisse paraître, qu'*elles sont inséparables et confluent en une seule idée générale*. C'est ce qu'une leçon dialectique des *Lois* rappelle : le bon est une multiplicité, mais en même temps une unité (*Leg.* 966 a). Ainsi, si on laisse échapper comment et dans quel sens il en est ainsi — avertit Platon — on ne saisira jamais suffisamment son essence⁶.

Prenant bonne note de cette observation, on infère que, quant à la compréhension de ce sujet, on se doit d'une part de distinguer et d'expliquer avec clarté et précision chacune des fonctions spécifiques que le philosophe assigne au Bien. D'autre part, il faut se demander quel concept peut unir des choses à première vue si dissemblables et sans rapport entre elles comme le sont un premier principe du bonheur humain, dans son double et inséparable aspect individuel et collectif, un premier principe de la science et la vérité et un premier principe de l'être et la constitution de l'univers. Car — on se permettra d'insister sur ce fondement —, dans une pensée unitaire comme celle de Platon, les dimensions éthique, politique, épistémologique et ontologique du Bien ne sont pas des choses distinctes et sans rapport entre elles, mais *une et la même activité montrant ses effets en plusieurs sphères de la réalité*. La clé de cette unification peut

⁵ La traduction est d'É. Chambry (PLATON, *Œuvres Complètes*, t. VII, 1ère p.: *La République* [Paris : Les Belles Lettres, 1931]).

⁶ *Leg.* 966 a y 965 c–e.

être trouvée, comme le démontra Nettleship d'une manière magistrale, dans les critères propres à la vision téléologique de l'être, présente non seulement chez Platon, mais aussi dans la pensée grecque en général⁷. Cette partie de notre travail est, évidemment, sa partie centrale.

Le dernier point important pour clarifier la conception platonicienne du Bien que nous examinons correspond à la formation supérieure exposée dans le livre VII de la *République*. Comme on sait, l'objectif de ce cycle d'enseignements est de forcer l'élève à acquérir le savoir des Idées et l'appréhension immédiate et intuitive de l'Idée du Bien, ce qui seul, aux yeux de Platon, peut légitimer l'exercice de la fonction de gouvernement de la cité.

À ce sujet, une de nos premières tâches est d'exposer les principes de base qui orientent l'élaboration du plan d'études en mathématiques et en dialectique. Un de ces principes est celui selon lequel la progression réelle dans l'apprentissage de l'élève doit se mesurer non seulement à la maîtrise qu'il doit acquérir des contenus propres à chacune des différentes disciplines mathématiques, mais aussi à sa capacité à acquérir *une vision synoptique* des traits communs et des rapports mutuels de ces disciplines⁸.

Notre étude du livre VII est divisée en deux parties principales. Une première est consacrée à expliquer les raisons du rapport étroit que Platon établit entre étude des mathématiques et vision de l'Idée du Bien. La seconde est dédiée à expliquer la description de la dialectique et son application à la définition du Bien présente dans l'important passage *Resp.* 531d–535a.

En ce qui concerne la première partie, Platon soutient que les mathématiques sont une discipline *propédeutique* à la dialectique et le contact direct de l'âme avec le Bien. L'étude des mathématiques, nous dit-il, « est une étude utile ... pour la recherche du beau et du bon » (*Resp.* 531c). Pour notre part, nous passons en revue les différentes raisons théoriques, pratiques et scolaires qui incitent à leur étude. Toutes étant importantes, la principale est la raison philosophique suivante : les mathématiques

⁷ R. L. NETTLESHIP, *Lectures on the Republic of Plato*, pp. 218 sqq.

⁸ Pour essayer de pénétrer le sens dudit principe, nous nous aidons des travaux de K. GAISER, « Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften », dans Th. A. SZLEZÁK (hrsg. von), *Konrad Gaiser. Gesammelte Schriften* (Sankt Augustin : Academia Verlag, 2004), pp. 137–176 ; M. F. BURNEYAT, « Plato on Why Mathematics is Good for the Soul », dans T. SMILEY (ed.), *Mathematics and Necessity. Essays in the History of Philosophy* (Oxford : Oxford University Press, 2000), pp. 1–81 ; É. DE STRYCKER, « L'idée du Bien dans la “ République ” de Platon », dans *L'Antiquité classique*, 39 (1970), pp. 450–467 ; et H. J. KRÄMER, *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di « Repubblica » VII 534 b 3–d 2* (trad. d'E. Peroli. Milano : Vita e Pensiero, 1989).

peuvent faciliter le détachement de l'élève à l'égard du corps et les sens et encourager la foi en l'existence de l'ordre éternel des Formes. On attend surtout des mathématiques qu'elles aident l'apprenti philosophe à surmonter ses points de vue subjectifs et passionnels et à maîtriser au mieux sa propre individualité en faveur d'une vision plus objective et juste de la réalité. C'est pourquoi on dit qu'elles tendent « à faire acquérir plus facilement une vision d'ensemble de l'Idée du Bien »⁹.

On avance ensuite vers le fond de la question du rapport des mathématiques avec l'Idée du Bien. Nous nous demandons donc si les mathématiques ont une fonction simplement instrumentale dans l'effort philosophique de connaître le Bien, ou si sous « son charme ... extraordinaire » (528d) se cache autre chose. Car, s'il est vrai que dans le curriculum philosophique les mathématiques sont subordonnées à la dialectique, ces sciences semblent aussi avoir, en un certain sens, leur propre raison d'être indépendante, ne serait-ce que parce qu'elles sont partie constituante (c'est au moins le cas de certains concepts mathématiques) de ce que le philosophe comprend par le Bien. On pourrait dire que selon Platon l'instruction mathématique est un bien avant tout en raison des effets qu'elle a sur l'apprentissage de la dialectique, mais aussi en partie en elle-même. Cette idée peut être particulièrement bien constatée dans le *Philèbe* et le *Timée*, dans lesquels la présence d'une vision mathématique de la réalité et d'une conception fortement mathématique du Bien est très significative. Nous proposons, plus concrètement, que les concepts de proportion mathématique, harmonie musicale et délimitation jouent un rôle remarquable dans la compréhension du Bien, dans la mesure où il s'agit de principes qui reconduisent le chaos à l'ordre (τάξις et κόσμος), c'est-à-dire dans la mesure où ils reconduisent la pluralité à l'unité. Et être principe d'unité dans la pluralité, c'est cela justement qui définit l'action du Bien.

Quant à notre deuxième partie, nous nous occupons, comme nous l'avons noté plus haut, d'offrir une explication du projet de dialectique que Platon défend dans les livres centraux de la *République*. Nous proposons d'entendre que, à cet endroit, Platon conçoit la méthode dialectique au sens socratique du terme, c'est-à-dire comme la puissance pour réfuter ou éviter la réfutation des hypothèses sur l'être et, en particulier, sur l'être par excellence¹⁰. Nous essayons aussi d'expliquer le sens que peut avoir le fait que

⁹ πρὸς τὸ ποιεῖν κατιδεῖν ῥᾶον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ιδέαν (*Resp.* 526e).

¹⁰ Dans cette partie de notre recherche nous nous appuyons sur les travaux de T. CALVO MARTÍNEZ, « Diálogo y racionalidad : el modelo "socrático" », dans Á. ÁLVAREZ GÓMEZ y R. MARTÍNEZ CASTRO

Platon attribue au savoir dialectique deux caractéristiques si importantes que celles d'aspirer à être un savoir universel et d'avoir une potentialité critique invincible. Nous pensons que la recherche de l'universalité dans ce sens n'est qu'une autre preuve de la recherche de l'Unité. En plus d'expliquer comment doit s'entendre exactement la méthode qui conduit au savoir du Bien, nous nous demandons quelle définition du Bien présuppose le passage en question. À ce sujet, nous proposons l'idée que Platon concevait le Bien comme la source première du mouvement de l'univers et comme la meilleure cause intelligente capable d'agir en ordonnant, c'est-à-dire en unifiant ce qui est différent au moyen de l'introduction de la proportion et de l'harmonie entre les parties d'un tout. Nous terminons ainsi la présentation du troisième chapitre.

**BREF RÉSUMÉ DU
CHAPITRE QUATRIÈME
LE *PHILÈBE* ET LA THÉORIE DU
BIEN DANS L'HOMME ET DANS L'UNIVERS**

L'ÉTUDE du *Philèbe* est fondamentale pour la compréhension de la théorie platonicienne du Bien. Parmi les points que nous traitons dans le présent chapitre, les suivants méritent d'être soulignés.

Dans ce dialogue, Platon attribue au Bien trois propriétés qui deviendront classiques dans l'éthique d'Aristote, à savoir, la perfection suprême, l'autosuffisance absolue et la désirabilité universelle. Ces propriétés jouent un rôle décisif dans la solution du problème posé dans le dialogue dès lors qu'elles sont utilisées comme critères pour établir que le Bien humain ne peut pas consister exclusivement ni en plaisir ni en prudence, mais plutôt dans l'idéal d'une vie harmonieuse qui jouisse de la pratique de l'un et l'autre.

Mais la vieille question socratique du Bien dans la vie humaine est établie dans le *Philèbe* sans perdre de vue l'essence générale du Bien dans l'univers. Considérée dans sa plus grande généralité, une théorie de l'être et de ses causes est élaborée dans cette œuvre — théorie présentée dans le *Philèbe* d'une façon différente du reste de la

(eds.), *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque* (Santiago de Compostela : Universidade de Santiago de Compostela, 1998), pp. 335–354 et de E. BERTI, « L'Idée del Bene in relazione alla dialettica », dans G. REALE and S. SCOLNICOV (eds.), *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good* (Sankt Augustin : Academia Verlag, 2002), pp. 307–317.

production platonicienne. Il s'agit d'une explication ontologique selon laquelle la réalité est conçue comme une matière brute, sans quantité ni qualité, comme une « simple *continuité* et rien d'autre », qui est constamment déterminée grâce à l'action formatrice de la Raison¹¹.

Dans cette théorie, nous pouvons repérer les traits caractéristiques de la conception de Platon à propos du Bien suprême. En effet, selon la perspective ouverte par les pythagoriciens et par Socrate, trois des quatre principes cosmiques que le philosophe propose afin d'expliquer la genèse, la constitution et l'ordre général de l'univers sont représentatifs du Bien. On se réfère aux principes de la limite (τὸ πέρας), avec lequel Platon désigne les relations mathématiques de l'univers en général, du mixte (τὸ μεικτόν), avec lequel il se réfère au monde du devenir dans son ensemble, et de la cause universelle (τὸ πάντων αἴτιον), par laquelle il désigne une puissance démiurgique qui impose des limites ou mesures numériques sur l'illimité (τὸ ἄπειρον), c'est-à-dire le principe d'infinitude quantitative et d'indéfinition qualitative de l'être. Les trois premiers principes ont un clair lien avec le Bien, dans la mesure où l'idée d'un ordre cosmique qui rend possible la vie des espèces résonne en eux.

Cette théorie de l'être est complétée par une réflexion autour du Bien conçu comme cause finale de l'univers. En effet, dans le cadre d'une critique des positions hédonistes aussi précoce que le *Gorgias*¹², Platon élabore une classification duelle des êtres en termes de moyens et fins. Il soutient ensuite la thèse d'un finalisme intrinsèque à la réalité qui se manifeste dans le phénomène du devenir.

Finalement, les réflexions qui concluent le *Philèbe* confirment les thèses sur le Bien figurant dans la section dédiée aux quatre causes de l'être. Ce fait montre que la perspective adoptée par Platon est double : le Bien est compris à la fois comme cause et comme effet mixte. La vie mixte célébrée dans le dialogue est une image du Bien. Le Bien s'y révèle en quelque sorte dans la mesure où la vie consacrée à la recherche rationnelle des essences est *la vie la plus parfaite et autosuffisante*, celle dans laquelle la raison humaine peut se développer pleinement et dans laquelle on éprouve moins le besoin des autres choses et des autres personnes. Le Bien s'y révèle d'une certaine

¹¹ L'expression entre guillemets « simple *continuity* and nothing more » est de R. G. BURY, *The Philebus of Plato* (Cambridge : Cambridge University Press, 1897), p. XLVII.

¹² En accord avec cette critique, la simple recherche du plaisir ne peut pas donner un sens à l'existence de l'homme — le plaisir n'étant qu'un moyen pour obtenir quelque chose d'autre, il n'est jamais une fin ou un bien en soi.

façon aussi dans la mesure où ses plaisirs « divins » font d'elle *la vie la plus souhaitable*. En revanche, *le Bien proprement dit est la cause* sous-jacente à la bonté de la vie mixte.

Cette cause est conçue, à son tour, comme un *principe* auquel on confie une double tâche : celle d'agir comme cause formelle, et comme cause efficiente. Le premier rôle est celui rempli par la triple notion de beauté, symétrie et vérité, introduite par Platon dans le but de saisir l'Idée évasive qu'il cherche à distinguer de toutes les autres Idées. Selon le schème quadruple, c'est la fonction qui développe la limite, le principe salvateur en vertu duquel le mixte devient bon, tandis que la fonction de cause agente concerne la cause universelle dont les effets sont la mesure et la symétrie et, au moyen de celles-ci, le bien, la beauté et la vérité.

Il s'agit de deux principes causaux du bon mixte différents mais interdépendants. Car, étant une *puissance* organisatrice et vivificatrice, le Bien n'est concevable que dans l'action, et donc, à l'aide de notions qui décrivent son activité et ses effets salutaires. En définitive, Platon se représente le Bien comme une espèce d'agent parfaitement rationnel qui reconduit autant que possible le chaos à l'ordre au moyen de son instrument privilégié : la limite ou mesure numérique. Les conséquences de cette action sont la beauté, la symétrie et la vérité desquelles participe « ce » monde. Un monde qui, tel que nous le voyons dans la dernière étape de notre voyage, apparaît dans le *Timée* comme le meilleur et le plus beau chef-d'œuvre.

BREF RÉSUMÉ DU CHAPITRE CINQUIÈME BONTÉ ET CRÉATION DANS LE *TIMÉE*

L'EXAMEN du *Timée* est aussi d'une grande importance pour nos objectifs. En effet, le principe général auquel répond le sens dernier du mythe de la construction de l'univers raconté dans ce dialogue n'est autre que la principale hypothèse qui anime notre travail : le Bien doit être conçu comme le principe de l'ordre de l'univers.

Le dialogue le plus cité par Aristote et celui qui a influencé le plus la pensée européenne postérieure est la réalisation du programme complet d'explication téléologique de la nature dont Platon avait énoncé les grandes lignes dans le *Phédon*. Continuant la tradition présocratique, Platon conçut à ce sujet une philosophie naturelle qui devait se

développer dans le *Timée*, le *Critias* et l'*Hermocrate*. Tel qu'il est annoncé au début du *Timée*, ce projet prétendait expliquer l'origine et la constitution de l'univers et des espèces naturelles, de la meilleure des sociétés imaginables et de l'homme. Si le deuxième dialogue resta à mi-chemin et si le dernier ne fut jamais écrit, le premier en revanche parvient à dire entièrement ce qu'Anaxagore ne dit qu'à moitié. En ce sens, le *Timée* suppose une continuité avec le travail des premiers cosmologues grecs mais en même temps une rupture avec ceux-ci, dans la mesure où Platon rompt avec la perspective mécaniste adoptée par la plupart des premiers philosophes et particulièrement avec le point de vue matérialiste du grand Démocrite.

Dans cette partie de notre recherche nous élaborons un commentaire de l'activité de chacun des trois principes cosmologiques proposés par Platon — la figure du démiurge, le modèle des Formes éternelles et le principe de la matière informe et irrationnelle —, suivi d'une interprétation du sens général de la cosmogénèse et l'anthropogénèse du *Timée*. Et cela toujours avec l'objectif final de déduire de cette partie de la philosophie platonicienne sa conception du Bien.

Il s'agit donc d'un dialogue qui prolonge le *Phédon* mais aussi la *République*. En effet, il rend compte, tout en les débusquant, des raisons de l'obscur suggestion de la *République* selon laquelle le Bien est la source dynamique qui engendre le monde de l'espace et du temps¹³. Ceci constitue sûrement l'apport décisif et le plus distinctif du *Timée* par rapport à la conception générale du Bien chez Platon. Comme dans d'autres dialogues, la notion de Bien est utilisée ici avec des significations différentes. L'une d'elles est cependant exaltée dans ce dialogue avec une attention particulière : celle de *fécondité* ou *productivité* du Bien. En effet, le trait qui attire le plus l'attention de la généreuse « bonté » du démiurge — ou l'éternelle Raison autodiffusive qui met de l'ordre dans la φύσις — est celui d'être *la raison dernière à laquelle obéit l'existence du monde sensible*. À ce sujet, nous abordons la question de Platon « pourquoi y a-t-il un monde sensible en plus du monde intelligible ? » en suggérant une interprétation du sens de la réponse de Platon.

C'est à cet aspect qu'est lié notre commentaire de la théorie de la plénitude du cosmos, c'est-à-dire la théorie qui postule que le monde du devenir doit être composé de tous les types d'êtres possibles. En ce sens, il est rappelé que la plénitude et la complète

¹³ *Resp.* 509 b y 517 c.

autosuffisance physique de la nature sont les deux idées principales qui appuient la croyance platonicienne en la rationalité et l'excellence du monde.

Cet usage de la notion de bonté entendue comme générosité repose d'ailleurs sur le principe de raison suffisante — cela étant dit dans une terminologie qui n'est pas platonicienne mais qui cependant synthétise l'essentiel du sujet. Il s'agit d'un principe qui fonctionne comme prémisse de base du raisonnement de Platon et qui le guide dans toute sa théorie de la cosmogénèse. Le philosophe part effectivement du postulat selon lequel le monde sensible *doit* être le produit d'une Raison — non d'un hasard aveugle — soumise à une série d'exigences éthiques et esthétiques. Tout ceci dans le but ultime de démontrer son idée la plus chérie et fondamentale, à savoir, que *le plan général des choses est basé sur un fondement rationnel ainsi que sur un ordre éthique et esthétique conformément auxquels tout ordre politique et moral doivent être érigés*. Ainsi dans la *République*. La nécessité de notre chapitre s'explique, entre autres, par l'exigence de déceler le sens de cette thèse.

BREF RÉSUMÉ DE L'APPENDICE L'AUTRE PLATON ?

IL EST BIEN CONNU que « les ésotéristes » accordent une grande importance à la tradition indirecte relative à la doctrine platonicienne du Bien et des principes, en faisant un large usage d'elle pour reconstruire « la nouvelle image de Platon » qu'ils revendiquent¹⁴. Nous avons cru nécessaire d'écrire un appendice à ce sujet. Il comprend les trois parties suivantes.

Partant d'une des thèses qu'en toute modestie nous avons cherché à démontrer dans notre travail — à savoir, qu'une théorie positive, complète et claire du Bien peut être déduite des *Dialogues* —, dans la première partie de l'appendice nous saisissons l'occasion pour approfondir les considérations critiques faites dans le troisième chapitre à propos de l'argumentation ésotériste relative au Bien et à l'existence de doctrines non écrites chez Platon.

¹⁴ L'expression entre guillemets « la nueva imagen de Platón » appartient à H. J. KRÄMER, « La imagen antigua de Platón y la nueva », dans *Méthexis*, 6 (1993), p. 93.

La seconde partie développe le but principal de l'appendice, consistant à rendre compte de ce qui est substantiel dans le témoignage aristotélicien en relation à la conception platonicienne du Bien. Cela nous permet, en outre, de corroborer une bonne partie de nos analyses concernant la théorie ontologique de la *République*, du *Philèbe* et du *Timée*. En effet, à partir des propos d'Aristote, on déduit, entre autres choses, que Platon, dans sa tâche d'enseignant, soulevait la question du *Timée* — la question de savoir pourquoi le Bien n'est pas le seul à exister — et qu'il offrait comme réponse, à la manière dont il le fait aussi dans le *Philèbe*, une explication causale de toute la réalité et de l'*interconnexion* de toute la réalité. On déduit également qu'il structurait cette explication en deux parties : l'une de réduction de tous les êtres aux principes, et l'autre de dérivation de tous les êtres à partir des principes. Il nommait ces principes l'Un (ἕν) et la Dyade Indéfinie (ἀόριστος δυάς). Il les aurait identifiés, comme il le fait aussi dans la *République*, avec l'Idée du Bien et l'Idée du Mal respectivement, l'un étant conçu comme le principe d'un ordre déterminé dans l'univers, et l'autre comme le principe des désordres.

L'appendice comporte aussi une dernière partie consacrée à la révision des apories qui mènent Aristote à critiquer l'Idée du Bien dans le chapitre 8 du livre I de l'*Éthique à Eudème*¹⁵. Cette critique provenant d'Aristote s'avère pertinente pour nos objectifs, tant par sa valeur en soi, que par tout ce qu'elle permet de clarifier concernant l'interprétation d'une partie de la théorie platonicienne du Bien. Le cœur de cette critique est qu'Aristote nie que l'Idée du Bien existe et, même si elle existait, qu'elle puisse être utile à la politique. Dans les deux cas il accuse les Académiciens principalement d'être tombés dans *une conception univoque du Bien* qui négligerait la multitude de significations que possède le terme dans la réalité concrète. Dans notre travail nous interrogeons les arguments aristotéliciens sur ce sujet : répondent-ils à l'enseignement des *Dialogues* sur l'Idée du Bien ? S'en tiennent-ils à l'intention de Platon à ce propos ? Nous proposons une série d'objections aux critiques d'Aristote nous appuyant sur les résultats obtenus par notre lecture des *Dialogues*.

¹⁵ Nous recourons aussi à l'examen du chapitre parallèle de l'*Éthique à Nicomaque* et à celui du chapitre qui ouvre les *Magna moralia*.

CONCLUSIONS

7.1. PRÉAMBULE

ARRIVÉE au point final de notre recherche, nous récapitulons ici les conclusions principales dégagées au long de ces pages d'une façon qui nous permette finalement de nous élever à une vision synoptique du Bien chez Platon.

7.2. DEUX RÈGLES MÉTHODOLOGIQUES CRUCIALES DANS LA THÉORIE PLATONICIENNE DU BIEN

Tout au long de notre traversée des textes platoniciens nous avons trouvé au moins deux *constantes* d'une importance vitale pour penser l'herméneutique du Bien. D'un côté, la règle méthodologique selon laquelle ce sujet doit être abordé dans l'optique de la capacité de l'Idée du Bien à être *principe* (ἀρχή) premier et *puissance* (δύναμις) universelle. Nous avons vu se dessiner une théorie du Bien vouée à promouvoir, avant tout, la capacité *principielle* et *causale* de l'Idée du Bien au moyen de la description de son champ d'action et de ses effets. Ainsi instruit, le lecteur trouve un guide de lecture efficace de l'écriture platonicienne permettant de comprendre l'acception centrale de l'expression. D'un autre côté, cette autre règle méthodologique selon laquelle, pour aborder ce sujet lucidement, il faut savoir que, ni la condition *maladive* du langage ni la nature intrinsèquement fuyante de ce principe suprême ne permettent un exercice dialectique autre que celui d'entrevoir la puissance causale du Bien au moyen d'*analogies sensibles*. C'est une idée fautive — prévenait le philosophe — que des yeux mortels puissent voir et connaître de manière satisfaisante un principe qui, quand on le regarde en face, produit la nuit en plein midi (*Leg.* 897d–e). Le pessimisme logique pousse la réflexion sur le Bien à se tourner vers la seule voie possible de *l'allégorique*. Mais à la fois la nécessité de recourir aux ombres du couchant finit par étendre puissamment les limites et les possibilités de la réflexion philosophique autour du Bien et par stimuler le raffinement littéraire. Ainsi, dans les moments dialectiques cruciaux on voit défiler devant nos yeux plusieurs *comparaisons* qui décrivent éloquemment la féconde activité et les effets de la plus silencieuse des Idées avec une clarté magistrale et un désir de séduction qui, cependant, ne cachent pas un brin de doute et d'ironie d'un Platon dont le tempérament

moral mène parfois à envelopper ses mots — écrits seulement pour des âmes qui ont des oreilles pour l'ineffable — d'un certain ton énigmatique.

7.3. SENS DU PROJET PLATONICIEN DU BIEN

D'une part, l'*essence* du Bien — nous invite-il à penser — est *ce qu'il fait*. D'autre part, la tâche de la dialectique consiste à le montrer au lecteur en décrivant l'exubérante activité de l'Idée et ses produits. Le programme platonicien se propose comme but d'offrir une explication vraisemblable de l'origine et de l'intelligibilité de l'ordre général de l'univers à partir d'une seule Idée à laquelle il confie une fonction épistémologique et ontologique mais aussi une fonction éthique et politique. Le philosophe fait appel à l'Idée du Bien alors qu'il est en quête d'une réponse à la question de la finalité de la vie tant individuelle que collective et d'une réponse à la question tant de la possibilité du savoir et de la vérité que du sens de l'origine et de la constitution de l'univers. Notre responsabilité en tant que lecteurs était alors de nous poser à notre tour la question de ce que le Bien doit être pour pouvoir réaliser la quadruple fonction soutenue par le philosophe ainsi que la manière concrète dans laquelle il doit être compris. Cette grande interrogation n'est pas cependant entièrement répondue dans les livres centraux de la *République*. C'est pourquoi nous avons considéré indispensable d'ouvrir un espace de réflexion au-delà de ces livres à travers lequel suivre « les traces du Bien » (*Resp.* 462 a) et en tirer des conclusions. Synthétisons donc la conception de chacune de ces fonctions et les clefs de la réponse de Platon à l'interrogation « qu'est-ce que *le* Bien ? ».

7.4. VISION D'ENSEMBLE DE L'UNITÉ ET LA MULTIPLICITÉ DU BIEN

7.4.1. *Synopsis de la quadruple signification du Bien*

7.4.1.1. *Synthèse de la signification éthique de l'Idée du Bien*

En premier lieu, le déploiement de la puissance éthique de l'Idée du Bien prend comme point de départ une conception de l'être humain comme être rationnel, c'est-à-dire comme un animal qui se propose des fins et qui utilise des moyens, afin de découvrir quel est *le vrai but* de l'existence de l'homme.

Dans cet effort, Platon se voit assailli par le souci de démentir la thèse hédoniste

— thèse à son avis terrible, honteuse et malheureuse — pour pouvoir ouvrir la voie à l'acceptation de la thèse opposée à propos de la nature du Bien. Entre le philosophe et le plaisir s'ouvre un abîme. Cette partie de la théorie est, dans un certain sens, une déclaration de guerre à la sensualité en faveur de la paix que représente le fait de se consacrer à la vie neutre de l'intelligence délivrée de la douleur et du plaisir. Le vrai but de l'existence humaine — clame-t-il — ne peut pas être dans la simple expérience du plaisir sensuel — éternelle genèse *insatiable* et essentiellement rattachée à la douleur — mais plutôt dans la pratique des vertus cardinales, telles qu'elles sont définies dans la *République*, et dans la vie contemplative.

En s'appuyant sur les réflexions hippocratiques sur la santé, Platon soutient que la vertu de l'homme, comme la santé, est *le produit d'un certain ordre et arrangement naturel*, celui qui consiste dans ce cas dans la coopération harmonieuse des différentes parties de l'âme qui a lieu quand chacune d'elles accomplit la fonction qui lui est propre. En outre, le parallélisme entre la santé et la vertu est utilisé à la manière socratique dans le but de donner de la force persuasive à une proposition d'εὐδαιμονία qui veut être un bien objectif pour l'ensemble de l'humanité. Si la vertu est « une certaine santé, beauté et bien-être de l'âme » (444 d–e), il semble judicieux — il dit — de la préférer à l'injustice ou maladie de l'âme qui fait de la vie une espèce de mort au ralenti. Mais la vertu ainsi conçue est aussi *le but naturel* auquel répond la naissance de l'homme et son passage sur la terre. Là réside le précieux enseignement — clef de l'humanisme platonicien — selon lequel la dignité de l'homme est dans la puissance d'une raison qui veut corriger et éduquer le plus possible notre irrationalité sans limites à l'aide indispensable d'un immense courage et de toute la force des bons sentiments.

Nous avons vu aussi que dans cette philosophie l'idéal moral de maîtrise de soi est une règle de vie génératrice d'*unité* intérieure et de stabilité. La première obligation d'un vrai homme — telle est l'exigence de Platon — est de *devenir l'ami de soi-même*. Et à cet effort de dureté et de propreté envers soi-même — chacun est pour soi l'*ennemi* le plus proche et le plus terrible — doit se soumettre *tout* ce qu'il fait dans la vie, ou bien parce que ses habitudes, attitudes et actions contribuent à jouer « la symphonie de son âme » (591 d), ou bien parce qu'elles évitent ce qui provoque son désaccord ou la menace. On prétend de cette manière forger une *autosuffisance* capable, d'un côté, de protéger le plus possible la liberté et la paix intérieures de l'individu face à son propre

dérèglement et aux revers du sort ; et d'un autre côté, capable de protéger le libre développement d'une vie consacrée à la recherche des Idées, la vie heureuse qui contribue à son tour à relativiser la nécessité des autres choses et des autres personnes. En échange, Platon promet le Bien — ici « le Bien » signifie le bonheur avec soi-même — ou la jouissance d'un sentiment de quiétude et d'impassibilité de l'âme — malgré les malheurs que le destin nous réserve — le plus stable et continu possible pendant la *totalité* d'une vie. S'abandonner soi-même au destin sans opposer résistance — c'est, comme disait Socrate dans un passage merveilleux du *Gorgias*, « le généreux et le bon » (512d) —, retenant dans l'esprit la seule vérité nécessaire : « qu'il n'y a pas de mal possible pour l'homme de bien »¹⁶.

7.4.1.2. *Synthèse de la signification politique de l'Idée du Bien*

En deuxième lieu, le déploiement de la puissance politique de l'Idée du Bien prend comme point de départ une explication de l'origine et de la constitution de la société afin de découvrir quel est *le vrai but* de l'existence de la société. Cette explication est basée sur deux faits naturels fondamentaux : le manque d'autarcie de l'individu humain pour produire ses moyens de vie et la sociabilité naturelle de l'homme.

En ce domaine, les pensées et les désirs de Platon sont destinés de manière explicite à condamner principalement la politique oligarchique dans les trois espèces — militariste, libérale et absolutiste — qu'il distingue dans les livres VIII et IX de la *République*. Selon la thèse centrale de ces livres, cette conception et cette pratique de la vie publique sont trois caractéristiques essentielles des classes riches converties en catégorie politique¹⁷. Il s'agit de la sordidité, de la brutalité et de la rapacité imposées contre la multitude — le troupeau infâme — par une minorité — un troupeau de loups insatiables aux crocs ensanglantés avec la privatisation, la dette et la fiscalité. Ils le font au moyen des lois et du reste de l'appareil de l'État séquestré par eux et au moyen d'une politique extérieure basée également sur la domination ou sur l'assassinat commis pour piller et sur la « libre » circulation de l'or et de l'argent. Mais la substance et le but de la plus grande des tâches n'est pas du tout celui de s'emparer du bien d'autrui et de s'approprier des citoyens eux-mêmes. Cette finalité est de créer les conditions

¹⁶ *Apol.* 41c–d. Trad. de M. Croiset (PLATON, *Œuvres Complètes*, t. I : *Introduction, Hippias Mineur, Alcibiade, Apologie de Socrate, Euthyphron, Criton* [Paris : Les Belles Lettres, 1920]).

¹⁷ Thèse en partie déjà exposée dans le *Gorgias* contre tout ce que la figure de Calliclès incarne et qui revient dans les *Lois* et dans quelques remarques de la *Lettre VII*.

matérielles et culturelles qui rendent possible l'accomplissement du vrai but de la cité, à savoir, *l'union entre les hommes* en vue du Bien. Ici « le Bien » signifie le bonheur commun d'une collectivité qui a été unie politiquement à travers le partage *des mêmes joies et des mêmes peines* devant les mêmes vicissitudes.

En effet, la politique selon Platon est le savoir *synoptique* des fins à poursuivre par la cité afin d'avoir une vie en commun selon la vertu, pacifique et autosuffisante dans sa *coopération* unitaire pour satisfaire les besoins réels de ses membres et le reste de ses droits. Cette idée de la politique est liée à une conception de la culture conçue comme une *domestication* des furies de l'intérêt privé et de la voracité (*πλεονεξία*) grâce aux efforts du langage de la raison — « la sage persuasion » (*Tim.* 48 a) — pour vaincre l'instinct et l'animalité. D'ailleurs, nous avons vu que dans cette conception l'idée d'ordonner et d'arranger la cité conformément au principe de fonction spécifique joue un rôle essentiel. Platon offre une double justification pragmatique et naturaliste de ce principe, bien que dans les *Lois* il l'abandonne, dans son application particulière à la vie politique, afin de pouvoir démocratiser partiellement la vie publique. Depuis ces hauteurs, le philosophe lance ses foudres contre la « politique » oligarchique — contre un type de régime et de caractère qui jettent volontairement et subrepticement par terre, selon l'image de Platon, la raison et le courage — transformé de lion en singe (*Resp.* 590b) — aux pieds de l'avarice (553c–d). Parmi ses critiques les plus fréquentes, on trouve celle d'être une conception séditeuse, perverse et impie.

La principale conclusion à laquelle Platon parvient en ce domaine est que le *seul* moyen rationnel et efficace pour s'approcher de l'idéal régulateur du Bien dans son acception politique est la politique communiste, ou à défaut quelque chose de moins difficilement réalisable comme la politique socialiste, construite et gouvernée par un Conseil authentiquement *aristocratique*. Ce Conseil est composé par les meilleurs, par des philosophes qui, d'une part, n'ont de propriétés ni d'affaires commerciales et qui sont assujettis le long de leur vie à la plus stricte *sobriété*, et qui, d'autre part, font preuve du dévouement intellectuel le plus excellent, honnête et courageux. Il s'agit du seul *mode de vie* — à savoir, celui qui résume l'appel plein d'espoir de Platon au « retour à la vie au temps de Cronos » — qui peut couper ce que, dans sa promenade à travers l'histoire, le philosophe identifie comme la racine dernière de tout *le* problème de la politique et du néfaste et affolé devenir historique dans son ensemble. Ce

problème est, d'après ce que nous avons lu, la concentration du pouvoir économique, militaire et politique aux mains des classes dominantes par dépossession des classes dominées.

À cet égard, les écrits platoniciens apportent pour la première fois une bonne partie des valeurs et des principes directeurs qui deviendront constants dans la tradition intellectuelle communiste. L'œuvre platonicienne donne naissance aussi à un minutieux programme économique et éducatif adapté à ce type de valeurs et de principes qui inclut aussi bien des lignes stratégiques très générales ou pensées pour tous les temps que des mesures plus conjoncturelles. Mais il s'agit d'un programme pratique conçu non seulement comme arme de défense et d'attaque contre le désordre oligarchique, mais aussi comme remède au désordre démocratique. Ceci est aussi décisif pour le sens de la tâche que se proposa Platon. Selon un profond et lucide diagnostic politique et psychologique de Platon, la démocratie est un type de régime également atteint d'un « mal morbide d'insatisfaction et insatiabilité » (*Leg.* 714 a), mais un régime sans possibilités réelles de laisser libre cours à ce mal. Dans le cas de la dimension politique du Bien, Platon promet aux dialecticiens — « des chiens durs » (*Resp.* 422 d) — la victoire finale, malgré son extrême difficulté et la mauvaise condition de la nature humaine, dans la guerre universelle pour le Bien. Il s'agit d'une guerre idéologique, oratoire et didactique universelle pour imposer, contre les hommes oligarchiques et leurs idées, la définition hégémonique du bonheur collectif. Platon est convaincu, d'autre part, qu'il n'existe pas d'autre *salut* pour le genre malheureux devant l'énormité du défi qu'il doit affronter.

7.4.1.3. Synthèse de la signification épistémologique de l'Idée du Bien

En troisième lieu, le déploiement de la puissance épistémologique de l'Idée du Bien peut se résumer en deux idées fondamentales dans la théorie platonicienne de la connaissance, à savoir, la proposition d'un principe de l'ordre systématique total des Idées et la conception parallèle de la dialectique comme élévation à une vision du monde *sub specie aeternitatis*.

Dans sa quête de l'origine du savoir et de la vérité, ainsi que du rapport exact de dépendance que gardent l'intelligence et ce qui est appréhendé par elle avec leur cause originaires, Platon soutient l'idée que le Bien est la condition de possibilité du savoir en tant que principe producteur de la vérité de la chose connue et de la compréhension de

l'intelligence. De autre part, dans sa tâche de déterminer le rapport de la philosophie avec les sciences, Platon établit l'idée que la dialectique est le seul savoir au sens fort du mot, c'est-à-dire un savoir universel, nécessaire et rationnellement fondé, dans la mesure où seule la dialectique s'élève jusqu'au « principe du tout » (511 b). L'Idée du Bien est proposée à ce stade comme le principe dernier qui sert de fondement du savoir, même si Platon pense d'autre part que le savoir du principe suprême est hors de la portée de l'homme, ou qu'on peut tout au plus l'espérer sous la forme d'une étincelle, après avoir frotté péniblement les uns contre les autres éléments logiques et ontologiques de la connaissance (*Ep.* VII 344 b–c). Revoyons cela de plus près.

L'usage de l'expression « l'Idée du Bien » dégage dans ce contexte la croyance en une sorte de *garantie* de l'ordre rationnel du monde intelligible — un monde conçu comme un ζῶον ou un tout doté d'une unité organique et complète — et de l'ordre du monde sensible qui imite celui-là — un monde conçu comme un κόσμος ou un tout rationnel ordonné téléologiquement. Autrement dit, Platon semble penser que l'Idée du Bien est une sorte de puissance préservatrice de l'ordre et de l'arrangement rationnel entre les Formes qu'il faut présupposer pour parler de l'existence de la connaissance. Celle-ci est la première idée fondamentale du « moment » épistémologique de notre thème.

Il nous a semblé que c'est dans cette idée que réside la signification ultime de « la seconde navigation » annoncée dans le *Phédon* et appliquée dans le *Timée*. L'univers naturel ne peut être compris qu'en le contemplant à la lumière des Idées — porteuses d'une causalité formelle et finale — et, en dernière instance, de l'Idée du Bien, c'est-à-dire si l'étude de l'univers se focalise sur la compréhension de *la fonction spécifique* que tout être est appelé à réaliser. La dialectique est, dans ce sens, une méthode de recherche guidée par une conception de l'objet comme unité organique ou un ensemble de parties interconnectées pour la réalisation d'un τέλος et par la règle qui explique la fonction de chacune de ces parties et la manière selon laquelle elles confluent dans *l'utilité principale* de l'objet ou *le bien* du tout.

Or, la méthode dialectique est engagée dans une théorie de la causalité qui aspire à atteindre *une vision panoramique du Bien commun à toutes les choses*, compte tenu du fait que la volonté de réunir et de penser dans son unité ce qui autrement est fragment, imperfection et obscurité doit forcément s'étendre à la totalité du réel. Nous avons

commenté que la fonction des êtres, l'activité propre qui les fait être ce qu'ils sont et dont la réalisation adéquate les rend bons, est déterminée par le lieu qu'ils occupent dans l'univers et que ce lieu dépend lui-même des rapports avec tout le reste. C'est pourquoi ce n'est qu'en parvenant à connaître l'articulation du tout qu'on pourrait saisir pleinement l'activité de la partie. Dans cet autre sens, l'expression « l'Idée du Bien » serait — seconde idée fondamentale du « moment » épistémologique de notre thème — identique, d'une certaine manière, de l'idée d'*un ensemble unifié de toutes les Idées et de leur relations logiques*, et la science dialectique à son tour serait identique de celle de l'idéal d'une vision synoptique de l'ordre rationnel qui gouverne l'univers et de la finalité de chaque chose. Cette universalité du savoir dialectique et sa capacité à tout réfuter permettent à Platon de le penser comme le seul savoir qui est réellement tel, motif qui lui permet de le placer « au plus haut, comme une espèce de couronnement du reste des enseignements » (*Resp.* 534e).

7.4.1.4. Synthèse de la signification ontologique de l'Idée du Bien

En quatrième lieu, le déploiement de la puissance ontologique de l'Idée du Bien exprime la volonté de sonder l'origine et la raison dernière de l'ordre et la beauté de l'univers. La préoccupation dernière de cette investigation de la part de Platon, qui se dit, faisant la sourde oreille aux sophistes, qu'il n'est pas possible que l'univers soit un lieu aléatoire, arbitraire et étranger à l'intelligence humaine, est, comme nous avons vu dans le *Timée* et dans les *Lois*, celle de pouvoir invoquer l'*objectivité* du projet éthique et politique proposé en le fondant en dernière instance sur une explication ontologique qui persuade de l'essentielle rationalité de l'univers.

Il s'agit maintenant de reprendre l'Idée du Bien en tant que cause dernière de l'être de tous les êtres. La clef pour comprendre cet aspect de l'Idée du Bien est donnée, une fois de plus, par le principe de fonction spécifique. Comme nous supposons qu'on peut interpréter cette dimension du livre VI de la *République*, on peut dire que Platon pose comme principe que l'Idée du Bien produit les autres Idées comme des paradigmes unitaires et parfaits et donne aux choses, au moyen de leur action causale à la fois formelle et finale, l'ordre et la structure qui est la leur. Nous disions plus haut que les êtres se définissent par leur fonction spécifique et que la finalité qui leur est attribuée dépend du lieu qu'ils occupent dans le monde ; mais l'ordre et l'arrangement du monde dépendent

à leur tour de l'Idée du Bien, la source et le principe causal dernier de cet ordre, auquel il est nécessaire — ainsi l'entend Platon — d'*aboutir* pour pouvoir démontrer que la nature est rationnelle et intelligible.

Nous avons pu constater que derrière les diverses figures théologiques qui sont dans les *Dialogues* — le Bien du *Phédon*, l'Idée de la Beauté du *Banquet*, l'Idée du Bien de la *République*, l'Un du *Parménide*, l'artisan divin du *Sophiste*, la cause universelle du *Philèbe*, le démiurge du *Timée* et l'artisan du monde des *Lois* — est présente une même conception fortement unitaire qui peut être réduite à l'idée d'une *Raison* déterminée comme *principe d'ordre et gouvernement de l'univers* en vue de la réalisation du meilleur en termes universels.

Une caractéristique de cette conception ontologique est, comme nous avons déjà remarqué, qu'elle projette sur toutes les choses le modèle d'explication de l'action humaine basée sur la décision d'un sujet sur le meilleur qui est défendue dans le *Phédon* : la volonté intelligente devient ainsi la cause en général. Conformément à cela, nous avons vu que Platon demande qu'une vraie explication de l'univers doit accueillir la distinction entre causes finales et causes physiques : ces dernières, dépourvues par elles-mêmes de *signification*, sont les conditions dont se sert l'Intelligence pour réaliser ses desseins, tandis que ces desseins sont les seules à rendre intelligibles les processus naturels.

En synthétisant à l'extrême la trame et le détail de la cosmogénèse que raconte le *Timée*, et qui est identique en essence au tableau métaphysique que peint le *Philèbe*, nous pouvons rappeler que la naissance de l'univers se représente comme l'heureux résultat de l'implantation de relations mathématiques dans le chaos indéfini et irrationnel par l'action d'une Intelligence décidée à obtenir *l'autosuffisance, la plénitude et l'unité indissoluble de la nature*. Si quelque chose peut définir l'éternel géomètre, c'est sans doute le goût qu'il montre pour introduire *la proportion et la juste mesure* là où elles font défaut.

Par ailleurs, précisons que Platon fait coïncider en cette notion de Raison une causalité *finale* doublée d'une causalité efficiente dernière de l'univers. Le Bien est, dans cet autre sens, l'objet d'une désirabilité universelle, ce qui revient à dire que tout être cherche à atteindre, à sa manière particulière et toujours selon les possibilités ouvertes par sa nature, la sereine satisfaction que seule son *unité* peut offrir. À cet égard, il

convient de ne pas oublier non plus que dans l'érotique philosophique de Platon un des effets propres à l'Idée de la Beauté est celui d'*inciter* à la procréation — notons que l'idée vient de la bouche d'un ascète — tant sensuelle que spirituelle.

Platon arrive à cette conception du Bien porté par un sentiment d'admiration devant la beauté du cosmos et par une méditation sur la régularité, le rythme et la finalité prédominants dans la nature. Ces faits induisent à soupçonner que « des calculs d'une si merveilleuse précision » (*Leg.* 967b) comme ceux auxquels répondent les êtres célestes et les processus naturels ne peuvent pas être dû à des puissances dépourvues d'intelligence¹⁸. Mais le philosophe élabore aussi, comme nous l'avons vu, au moins deux argumentations avec lesquelles il veut renforcer la vraisemblance du postulat de l'existence et la souveraineté de la Raison. L'une est déployée dans le *Philèbe* et le *Timée*. Selon cette argumentation, l'intelligence immanente au cosmos ne peut être qu'une auto-projection de l'Intelligence transcendante au cosmos. L'autre est formulée dans les *Lois* contre la théorie présocratique et sophistique du caractère fortuit de l'univers. Cette autre argumentation s'occupe de glorifier la priorité de l'âme ou « le plus ancien et le plus puissant de tous les changements » (895b) par-dessus l'antiquité des éléments. À bien y regarder, le principe général dont dépend la théorie sophistique en question, à savoir, le principe de l'antithèse selon laquelle s'excluent φύσις et νόμος, se révèle comme une pensée fictive. La nature et l'art sont en quelque sorte la même chose, et tant l'une que l'autre sont le produit de la Raison, qui est *le premier de tous les êtres*, le premier tant à l'échelle temporelle qu'à l'échelle du bien, puisque l'exercice rationnel est la manifestation la plus haute, parfaite et précieuse de la nature. Vue selon l'optique des fonctions épistémologique et ontologique assignées au Bien, la philosophie de Platon est une vive exhortation à avoir confiance dans la rationalité de l'univers et dans le pouvoir apophantique de la dialectique.

Toute cette potentialité et dignité explicative de la dialectique du Bien fait que Platon confère à l'Idée du Bien un statut transcendantal unique. Nous avons cru comprendre, en effet, que Platon lie expressément la transcendance de l'Idée du Bien à sa condition de premier principe et condition de possibilité de l'être et du savoir et à la nécessité

¹⁸ La traduction des mots entre guillemets est de L. Brisson et J.-F. Pradeau (PLATON, *Les Lois. Livres VII à XII* [Paris : Garnier Flammarion, 2006]).

méthodologique que l'inquiétude dialectique que suscite la fondation de l'ontologie et de l'épistémologie puisse s'apaiser en atteignant un « fondement non fondé »¹⁹.

À ce sujet, il nous a semblé que la *République* comme le *Banquet* s'opposent à une lecture néoplatonicienne qui obscurcisse complètement l'idée de la substantialité et de toute intelligibilité de l'Idée du Bien. Cela ne signifie pas, cependant, qu'on puisse mettre en doute la méfiance platonicienne à l'égard du langage, qui finit par mener le philosophe à une théologie négative. Cela ne signifie non plus qu'on puisse mettre en doute la reconnaissance d'un intense *páthos* mystique partagé par le philosophe « divin » avec les néoplatoniciens. Ce *páthos* justement nous a aidé à comprendre que la thèse de la transcendance du Bien ne parle pas de l'éclipse de l'essence du Bien mais du fait que son essence ne peut pas s'égaliser ni se rabaisser à aucun des sens dans lesquels le reste des choses participent de la réalité. Il s'agit d'un état d'esprit qui fait que le philosophe situe ce qu'il fête comme « le plus heureux de tous les êtres » (*Resp.* 526e) au-dessus de ce *déplorable* monde et que le libère de toute souffrance et de toute attache avec le monde : le Bien ne doit connaître qu'une sérénité et une impassibilité éternelles²⁰. Car un sentiment de sublime indifférence est le propre d'un être inconditionnellement *autarcique* et *parfait*. Ce point des enseignements du *Philèbe* est, une fois de plus, une projection sur la figure du Bien d'une doctrine éthique cardinale apprise du plus merveilleux des hommes.

Mais « la bonté » de la Raison ne se résout pas uniquement en son unité auto-suffisante mais aussi en sa productivité désintéressée. Un mot, pour clore la synthèse de la fonction ontologique du Bien, à propos de la question du *Timée* et de la générosité du Bien comme raison dernière de l'existence de l'univers. Selon ce que nous avons vu, Platon ne se contente pas d'assigner au Bien la liberté et l'indépendance de ce qui n'a besoin que de se connaître et de s'aimer soi-même ; il souhaite en même temps l'*impliquer* dans l'existence d'un univers qui doit être bon ou rationnel — l'usage de l'adjectif « bon » ou « rationnel » exprime dans ce contexte, parmi d'autres choses, le désir, de si longue portée métaphysique, de voir le monde comme quelque chose de « plein » de *tout* ce qui pouvait exister. Ainsi, quand il se demande pourquoi il existe un monde du

¹⁹ J'emprunte l'expression entre guillemets à F. WOLFF, *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens* (Paris : PUF, 2000), p. 249.

²⁰ La traduction de l'expression platonicienne est d'É. Chambry (PLATON, *Œuvres Complètes*, t. VII, 1ère p.: *La République*).

devenir en plus du monde éternel des Formes, il trouve dans la bonté du démiurge, c'est-à-dire dans son être libre de malveillance contre aucun être, le dernier soutien de la pensée qui ne peut déjà être expliquée rationnellement. Cette absence d'envie ou de mesquinerie fait du Bien le « plus excellent de tous les êtres »²¹. Mais Platon perçoit la contradiction à laquelle Aristote refusa de céder et tente de la surmonter *en déduisant* l'attribut de la générosité de l'attribut de l'autosuffisance. Celle-ci *doit* donner lieu à celle-là. Dans notre travail nous avons tenté de montrer qu'il s'agit d'un point essentiel de sa philosophie pratique qui réapparaît dans le *Timée* projeté sur le principe souverain dont la liberté absolue le situe au-dessus du monde.

7.4.2. Synopsis de la notion unitaire et cohérente du Bien

7.4.2.1. Préambule

Il nous reste finalement à jeter un regard sur le chemin parcouru dans notre tentative de trouver une certaine *unité* à l'ampleur merveilleusement vaste et audacieuse d'une Idée du Bien puissamment représentée dans la méthode et le savoir dialectiques.

7.4.2.2. Définition de l'Idée du Bien

En effet, nous avons soutenu que derrière les quatre aspects présentés par l'Idée du Bien, il est possible d'entrevoir *un seul et même principe* produisant ses effets dans les différentes sphères de l'être. De même, nous avons soutenu que derrière les quatre dimensions de la théorie platonicienne du Bien, il y a *une seule et même proposition philosophique*, dans la défense de laquelle il nous a semblé que Platon place la raison d'être de sa vie et de son œuvre. Ce que nous avons fait au long de ces pages peut se résumer comme une tentative pour élucider la proposition, autant ontologique qu'axiologique, selon laquelle *l'intelligence est et doit être souveraine*. Nous avons tenté de montrer que le Bien est un et le même principe dans tous les cas en partant de l'hypothèse qu'*il est compris en dernière instance comme le principe unificateur de toute réalité et l'unité est comprise comme le but universel*. Son sens varie selon le contexte : le Bien est l'idéal de la paix et du repos de l'âme dans l'éthique, ou l'idéal de la justice sociale et du Bien commun dans la politique, ou l'idéal d'un savoir total et systématique des Idées dans la théorie de la connaissance, ou l'idéal d'une Raison parfaite qui unifie

²¹ *Resp.* 532c. La traduction est d'É. Chambry (*ibid.*).

ce qui est distinct en introduisant la proportion et la juste mesure en la matière dans l'ontologie. Mais dans tous les cas, le Bien est, en fin de compte, *principe unificateur*. Il est important de ne pas oublier que le fait de reconduire soigneusement la multiplicité à l'unité rationnelle est le but suprême pour cette forme de l'esprit. Nous atteignons ainsi le cœur de la philosophie platonicienne ou l'essence même de la dialectique.

7.4.2.3. Synthèse de l'explication donnée du rapport entre l'Idée du Bien et le reste des biens

Nous croyons que les *Dialogues* montrent que le rapport entre l'Idée du Bien et les autres biens adopte la forme d'un rapport entre un premier principe causal, à la fois efficient et final, et ses effets.

À ce sujet, les textes adoptent un même ton destiné avant tout à montrer que l'excellence a beaucoup à voir avec la construction d'ordre et d'arrangement ou, dit en grec, de τάξις et κόσμος. *Les choses sont bonnes en tant qu'elles sont ordonnées*. Celle-ci est la thèse générale pour laquelle plaide Platon, le lecteur devant entendre que le concept d'ordre est synonyme — tel que nous l'avons souvent commenté — des concepts d'unité organique et de finalité. Platon nous invite ainsi à penser à l'idée d'une coopération harmonieuse entre les diverses parties ou fonctions des êtres en vue du développement plein de leurs capacités propres et de leurs fins propres. Du reste, les critiques instructives d'Aristote vis-à-vis de l'existence et de l'utilité de l'Idée du Bien nous ont offert l'occasion de revenir sur une conclusion générale déductible de l'ontologie inspirée des artisanats et des mathématiques qu'élabore Platon. Nous la rappelons : au-delà de la thèse aristotélicienne que tout ce qu'on dit être un bien doit appartenir à l'une ou l'autre catégorie ou genre dernier de biens, il y a la thèse platonicienne plus fondamentale selon laquelle *tout* bien est une proportion arithmétique déterminée ou le produit de l'unification que la raison (soit la raison humaine ou la raison projetée sur le plus haut) réussit à créer et à préserver autant que possible entre les éléments différents de tel ou tel ensemble particulier.

Jusqu'ici nous n'avons traité que de la causalité *efficiente* de l'Idée du Bien. En ce qui concerne la causalité *finale*, il faut dire que l'Idée du Bien est également à la hauteur de l'engagement exigé par la dialectique platonicienne. En effet, l'Idée du Bien continue d'être une et la même Idée dans les quatre fonctions éthique, politique, épistémologique et ontologique. Pensons au caractère de finalité universelle, autosuffisante et

parfaite qui renferme ce qu'on souhaite dans la vie par-dessus tout. Mais aussi au fait qu'un dialogue désintéressé et sérieux sur le sens de notre passage sur la terre en tant qu'espèce ne peut que conclure résolument que rien n'est plus important que de réclamer la mise en œuvre du Bien commun et de la recherche de la perfectibilité de la nature humaine au moyen de la formation et la culture. Méditons maintenant sur l'appel de la théorie platonicienne de la connaissance à trouver de bonnes raisons pour ne pas voir dans l'ordre général de l'univers le résultat d'un accident, d'une absurdité ou d'un caprice, mais le résultat de ce qui *devait être tel qu'il est*. Il faut *arrêter* à quelque principe la nécessité de remonter à des raisons ultérieures sur le pourquoi de l'ordre et de la constitution de l'univers. Les esprits platoniciens le font au Bien. A ce Bien, notons-le finalement, dont on pense qu'il n'a ni pourquoi ni « en vue de quoi », puisque — nous l'avons noté ailleurs — le parfait bonheur que représentent son autarcie et sa générosité sont la justification même de son existence. De cette manière nous pouvons conclure que, abordée sous tous les angles, l'Idée du Bien est toujours le point d'arrivée où les questions de la raison sur le pourquoi et le « en vue de quoi » touchent à leur fin. Dans ce sens, l'Idée du Bien est le destin dans lequel « l'inquiétude » intellectuelle et spirituelle du philosophe peut devenir enfin sérénité.

7.4.2.4. *Quelques notes utiles*

Nous pensons que seul ce type d'approche permet d'expliquer les fonctions du Bien et de s'appuyer sur *l'ensemble* des textes platoniciens. Pour une meilleure compréhension de ce type d'approche, nous le disions aussi, il convient de rappeler les considérations suivantes.

En premier lieu, l'ordre ou l'unité auquel pense Platon vaut également pour n'importe quel des trois domaines ou niveaux de la réflexion philosophique — homme, cité et univers. L'idée est qu'il y a un seul ordre qui gouverne l'univers selon lequel tout est pensé pour rendre possible l'exercice libre et « dominateur » de la raison sur ce qui est irrationnel. C'est uniquement grâce à l'existence de cet ordre qu'on peut parler de créer une rationalité dans la partie civile ou dans la partie personnelle. D'où la présence récurrente dans les *Dialogues* d'une optique pythagoricienne qui se refuse à détacher la réflexion à propos de ce qui est humain de la réflexion à propos de ce qui est cosmique. D'où aussi, en partie, le fait que Platon persévère, comme nous l'avons dit dans le

dialogue avec Aristote, dans l'idée qu'on peut penser la dialectique avec des garanties d'être une science *unitaire* compte tenu du fait qu'elle a comme objet d'étude « défini » l'ordre universel.

En deuxième lieu, Platon prend comme point de départ l'idée amplement exposée dans les pages précédentes selon laquelle *l'ordre peut exister en vertu de la raison mais non en vertu du hasard*. Aucune sorte d'unité ne peut prospérer, en vient-il à dire, si le soigneux et patient travail de la raison divine, cosmique et humaine n'est pas présent. Cela veut dire que la définition platonicienne de la notion de Bien passe par l'idée de quelque chose de vivant comme est la Raison plus que par l'idée de quelque chose d'immobile comme l'Unité. L'Idée du Bien est, pour le dire une dernière fois, ce que Platon appelle « l'Intelligence qui a tout ordonné » (νοῦς ... τὸ πᾶν διακεκοσμηκῶς) (*Leg.* 966e) et ce à quoi il attribue la volonté qu'il y « ait une réalité heureuse dans la vie du tout »²². La raison cosmique, quant à elle, est « une autoprojection » de cette figure transcendante. Pour sa part, la raison humaine est « une particule » plus ou moins puissante de la raison cosmique.

En troisième et dernier lieu, il importe de rappeler que Platon récolte ici en partie ce qu'Anaxagore, les pythagoriciens et Socrate ont semé au sujet de ce thème. Il nous a semblé que le Bien platonicien est en un certain sens le fruit logique de la synthèse entre le νοῦν πάντα διακοσμεῖν de la philosophie d'Anaxagore, la proportion mathématique enseignée par l'école pythagoricienne et convertie en essence de l'occupation du dieu et l'attribution à la divinité par Platon de certaines propriétés de l'homme qui incarne l'essence de la sagesse, de certaines propriétés de la personnalité et de la pensée de Socrate.

7.5. UNE DERNIÈRE OBSERVATION

Finalement, nous souhaitons répéter, pour conclure, que nous sommes consciente que la reconstruction de l'unité de la théorie du Bien ne représente qu'un petit pas dans le dévoilement du mystère qui a toujours entouré la philosophie platonicienne. Les *Dialogues* nous l'ont appris : la véritable énigme posée par la philosophie de Platon ne concerne pas l'essence du Bien ni non plus l'essence de l'âme ; c'est celle de l'essence de la dialectique. C'est pourquoi le plus décisif, et sans doute le plus difficile, pour

²² τῷ τοῦ παντὸς βίῳ ὑπάρχουσα εὐδαίμων οὐσία (*Leg.* 903c).

essayer de comprendre Platon n'est pas tant de reconstruire une idée unitaire et cohérente du Bien que de reconstruire une idée unitaire et cohérente de la dialectique. Du reste, c'est une thèse platonicienne que tout ce qu'on peut dire du Bien — même si l'inscrutabilité du Bien ne revient en aucun cas à écarter l'importance théorique et pratique de sa recherche — aura forcément le statut de simples images confusément entrevues et demeurera toujours *en deçà* du Bien.

BIBLIOGRAFÍA

I. EDICIONES

- Alexandri Aphrodisiensis in Aristotelis Metaphysica commentaria*. Edidit Michael Hayduck. [Commentaria in Aristotelem Graeca, vol. I.] Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, MDCCCXCI.
- Aristotelis Ethica Eudemia. Eudemi Rhodii Ethica. Adjecto De virtutibus et vitiis libello*. Recognovit Franciscus Susemihl. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, MDCCCLXXXIV.
- Aristotelis Opera*. Edidit Academia Regia Borusica. 5 vol. Berolini: Apud Georgium Reimerum, 1831–1870. [Reimpr. Berlin: Walter de Gruyter, 1960–1987.]
- Aristotle's Metaphysics*. A revised text with introduction and commentary by William David Ross. 2 vols. Oxford: Clarendon Press, 1981. [1ª ed. 1924.]
- Aristoxeni Elementa harmonica*. Rosetta da Rios recensuit. Romae: Typis Publicae Officinae Polygraphicae, MDCCCCLIII.
- Comicorum Atticorum Fragmenta*. Edidit Theodorus Kock. Vol. II. Pars I: *Novae Comoediae Fragmenta*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, MDCCCLXXXIV.
- Comicorum Atticorum Fragmenta*. Edidit Theodorus Kock. Vol. III. Pars II: *Novae Comoediae Fragmenta*. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, MDCCCLXXXVIII.
- DIELS, Hermann; KRANZ, Walther. *Die Fragmente der Vorsokratiker*. 3 Bde. Zehnte Auflage. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1961.
- Iamblichi Protrepticus. Ad fidem codicis Florentini*. Edidit Hermenegildus Pistelli. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, MDCCCLXXXVIII.
- PLATON. *Œuvres Complètes*. 14 tomes. Paris: Les Belles Lettres, 1920–1951.
- Platonis Opera*. Recognovit brevique adnotatione critica instruxit Ioannes Burnet. 5 vol. Oxonii: E Typographeo Clarendoniano, 1967–1968. [1ª ed. 1900–1907.]
- The Philebus of Plato*. Edited with introduction, notes and appendices by Robert Gregg Bury. Cambridge: Cambridge University Press, 1897.
- The Republic of Plato*. Edited with critical notes, commentary and appendices by James Adam. 2 vols. 2nd ed. Cambridge: Cambridge University Press, 1963. [1ª ed. 1902.]
- Plutarchi Moralia*. Vol. IV: *Quaestiones convivales. Amatorius. Amatoriae narrationes*. Recensuit et emendavit Curtius Hubert. Leipzig: BSB B. G. Teubner, 1971.
- RADERMACHER, Ludwig (hrsg. von). *Artium scriptores. (Reste der voraristotelischen Rhetorik)*. Wien: Österreichische Akademie der Wissenschaften in Kommission bei Rudolf M. Rohrer, 1951.

- Simplicii in Aristotelis physicorum libros quattuor priores commentaria*. Edidit Hermannus Diels. [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. IX.] Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, MDCCCLXXXII.
- Simplicii in Aristotelis de caelo commentaria*. Edidit Ioannes L. Heiberg. [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. VII.] Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, MDCCCLXXXIII.
- Syriani in Metaphysica commentaria*. Edidit Guilelmus Kroll. [*Commentaria in Aristotelem Graeca*, vol. VI.] Berolini: Typis et impensis Georgii Reimeri, MCMII.
- THEOPHRASTUS. *Metaphysics*. Edited by William David Ross and Francis Howard Fobes. Oxford: Clarendon Press, 1929.
- Tragicorum Graecorum Fragmenta*. Recensuit Augustus Nauck. Editio secunda. Lipsiae: In aedibus B. G. Teubneri, MDCCCLXXXIX.

II. TRADUCCIONES

- ALCIDAMANTE. *Orazioni e frammenti*. Trad. a cura di Guido Avezù. *Bollettino dell'Istituto di filologia greca*. Università di Padova, Supplemento 6. Roma: «L'Erma» di Bretschneider, 1982.
- ALCIDAMANTE DE ELEA. *Testimonios y fragmentos*. ANAXÍMENES DE LÁMPSACO. *Retórica a Alejandro*. Trad. de Juan Luis López Cruces, Javier Campos Daroca y Miguel Ángel Márquez Guerrero. Madrid: Gredos, 2005.
- ARISTÓTELES. *Tratados de lógica (Órganon)*. Trad. de Miguel Candel Sanmartín. 2 vols. Madrid: Gredos, 1982.
- *Física*. Trad. de Guillermo R. de Echandía. Madrid: Gredos, 2002. [1ª ed. 1995.]
- *Acerca del cielo. Meteorológicos*. Trad. de Miguel Candel Sanmartín. Madrid: Gredos, 1996.
- *Acerca del alma*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 2003. [1ª ed. 1978.]
- *Metafísica*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994.
- *Aristotle's Metaphysics. Books M and N*. Trans. by Julia Annas. Oxford: Clarendon Press, 1976.
- *L'Éthique à Nicomaque*. Trad. par René Antoine Gauthier et Jean Yves Jolif. T. I y t. II, 1ère p. Louvain–Paris: Publications universitaires de Louvain–Éditions Béatrice–Nauwelaerts, 1958 y 1959.
- *Ética a Nicómaco*. Trad. de José Luis Calvo Martínez. Madrid: Alianza, 2001.
- *Ética*. Trad. de Julio Pallí Bonet. Madrid: Gredos, 2007. [1ª ed. 1982.]
- *Aristotle's Eudemian Ethics. Books I, II, and VIII*. Trans. by Michael Woods. Oxford: Clarendon Press, 1982.
- *Política*. Trad. de Manuela García Valdés. Madrid: Gredos, 2007. [1ª ed. 1982.]

BIBLIOGRAFÍA

- *Retórica*. Trad. de Quintín Racionero. Madrid: Gredos, 1999. [1ª ed. 1990.]
- *Poética. Magna moralia*. Trad. de Teresa Martínez Manzano y Leonardo Rodríguez Duplá. Madrid: Gredos, 2011.
- *Fragmentos*. Trad. de Álvaro Vallejo Campos. Madrid: Gredos, 2005.
- Los filósofos presocráticos*. Trad. de Conrado Eggers Lan *et al.* 3 vols. Madrid: Gredos, 1978–1980.
- Los filósofos presocráticos. Selección de testimonios y fragmentos*. Trad. de José García Roca. 2ª ed. Valencia: Universidad de Valencia, 2012. [1ª ed. 1994.]
- HESÍODO. *Obras y fragmentos*. Trad. de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez. Madrid: Gredos, 2000.
- HOMERO. *Iliada*. Trad. de Emilio Crespo Güemes. Madrid: Gredos, 1991.
- *Odisea*. Trad. de José Manuel Pabón. Madrid: Gredos, 1982.
- ISÓCRATES. *Discursos*. Trad. de Juan Manuel Guzmán Hermida. 2 vols. Madrid: Gredos, 1979–1980.
- JENOFONTE. *Recuerdos de Sócrates. Apología o Defensa ante el jurado. Simposio o el Convite*. Trad. de Agustín García Calvo. Madrid: Alianza, 1967.
- Liber de causis*. Trad. de Rafael Águila Ruiz *et al.* Bilbao: Universidad del País Vasco, 2001.
- PLATÓN. *Obras completas*. Trad. de María Araujo *et al.* 2ª ed. Madrid: Aguilar, 1981. [1ª ed. 1966.]
- *Diálogos*. Trad. de Eduardo Acosta Méndez *et al.* 9 vols. Madrid: Gredos, 2003. [1ª ed. 1981.]
- *Œuvres Complètes*. Trad. réalisée sous la direction de Luc Brisson. Paris: Flammarion, 2008.
- *The Dialogues of Plato*. Trans. by Benjamin Jowett. Vols. I y IV. 3rd ed. New York–London: Macmillan, 1892.
- *Five Dialogues: Euthyphro, Apology, Crito, Meno, Phaedo*. Trans. by George Maximilian Anthony Grube. 2nd ed. Indianapolis–Cambridge: Hackett Publishing, 2002.
- *Gorgia*. Trad. di Stefania Nonvel Pieri. Napoli: Loffredo Editore, 1991.
- *Fedón. Fedro*. Trad. de Luis Gil Fernández. Madrid: Alianza, 2001. [1ª ed. 1995.]
- *Banquete*. Trad. de Luis Gil Fernández. 2ª ed. Madrid: Tecnos, 2006. [1ª ed. 1998.]
- *The Republic of Plato*. Trans. by Francis Macdonald Cornford. London: Oxford University Press, 1941.
- *República*. Trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. 3 vols. 4ª ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1997. [1ª ed. 1949.]
- *La Repubblica*. Trad. di Mario Vegetti. 7 vol. Napoli: Bibliopolis, 1998–2007.
- *Sofista*. Trad. de Antonio Tovar. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970. [1ª ed. 1959.]

- *Plato's Examination of Pleasure. A Translation of the Philebus, with Introduction and Commentary* by Reginald Hackforth. Cambridge: Cambridge University Press, 1945.
- *Philebus and Epinomis*. Translated by Alfred Edward Taylor; edited by Raymond Klibansky with the cooperation of Guido Calogero and A. C. Lloyd. London–Edinburgh–Paris: Thomas Nelson and Sons, 1956.
- *Plato's Cosmology. The Timaeus of Plato Translated with a Running Commentary* by Francis Macdonald Cornford. Indianapolis–Cambridge: Hackett, 1997. [1ª ed. London: Kegan Paul, Trench, Trubner & Co., 1937.]
- *Cartas*. Trad. de Margarita Toranzo. Madrid: Instituto de Estudios Políticos, 1970. [1ª ed. 1954.]
- *Leyes*. Trad. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. 3ª ed. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999. [1ª ed. 1960.]
- *Les Lois*. Trad. par Luc Brisson et Jean-François Pradeau. T. I: *Livres I à VI* y t. II: *Livres VII à XII*. Paris: Garnier Flammarion, 2006.
- PLOTINO. *Enéadas*. Trad. de Jesús Igal. 3 vols. Madrid: Gredos, 1982.
- PLUTARCO. *Obras morales y de costumbres (Moralia)*. Vol. IV: *Charlas de sobremesa*. Trad. de Francisco Martín García. Madrid: Gredos, 1987.
- PROCLO. *The Elements of Theology*. Trans. by Eric Robertson Dodds. Oxford: Clarendon Press, 1933.
- *Elementos de teología*. Trad. de Francisco de P. Samaranch. 2ª ed. Buenos Aires: Aguilar, 1975. [1ª ed. 1965.]
- PSEUDO-ARISTÓTELES. «Problemas relativos a la prudencia, la inteligencia y la sabiduría». En: *Problemas*. Trad. de Ester Sánchez Millán. Madrid: Gredos, 2004.
- SAN AGUSTÍN. *Confesiones*. 2ª ed. Madrid: Tecnos, 2007. [1ª ed. 2006.]
- Sofistas. Testimonios y fragmentos*. Trad. de Antonio Melero Bellido. Madrid: Gredos, 1996.
- TEOFRASTO. *Algunas cuestiones de metafísica*. Trad. de Miguel Candel Sanmartín. Barcelona: Anthropos, 1991.

III. LÉXICO

- DES PLACES, Edouard. *Lexique de la langue philosophique et religieuse de Platon*. 2 vols. Paris: Les Belles Lettres, 1970. [1ª ed. 1964.]
- LIDDELL, Henry George; SCOTT, Robert. *A Greek–English Lexicon*. 8th ed. New York: Harper & Brothers, 1897. [1ª ed. Oxford: Oxford University Press, 1843.]

IV. ESTUDIOS

- ADAM, James. *The Vitality of Platonism and Other Essays*. Cambridge: at the University Press, 1911.
- ALLAN, Donald James. «Aristotle's Criticism of Platonic Doctrine Concerning Goodness and the Good». *Proceedings of the Aristotelian Society*, 64 (1963–1964), pp. 273–286.
- ALLEN, Reginald Edgar (ed.). *Studies in Plato's Metaphysics*. London: Routledge & Kegan Paul, 1965.
- ANNAS, Julia. *An Introduction to Plato's Republic*. Oxford: Clarendon Press, 1985. [1ª ed. 1981.]
- «Understanding and the Good: Sun, Line, and Cave». En: Richard KRAUT (ed.). *Plato's Republic. Critical Essays*. Lanham: Rowman & Littlefield, 1997, pp. 143–168.
- AUSLAND, Hayden W. «On Reading the Dialogues Esoterically». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 69–82.
- BALTES, Matthias. «Is the Idea of the Good in Plato's *Republic* Beyond Being?». En: Mark JOYAL (ed.). *Studies in Plato and the Platonic Tradition*. Aldershot–Brookfield (USA)–Singapore–Sydney: Ashgate, 1997, pp. 3–23.
- BARKER, Ernest. *The Political Thought of Plato and Aristotle*. New York–London: G. P. Putnam's Sons–Methuen & Co., 1906.
- BERTI, Enrico. *La filosofia del «primo» Aristotele*. Milano: Vita e Pensiero, 1997. [1ª ed. Padova: Cedam, 1962.]
- «Molteplicità e unità del bene secondo *Etica Eudemea* I 8». En: *Studi aristotelici. Nuova edizione riveduta e ampliata*. Brescia: Morcelliana, 2012, pp. 195–220. [1ª ed. L'Aquila: Japadre, 1975.]
- «Struttura e significato del *Parmenide* di Platone». En: *Studi aristotelici*, pp. 361–399.
- «Le dottrine platoniche non scritte “Intorno al Bene” nelle testimonianze di Aristotele». En: Giovanni REALE (ed.), pp. 253–294. [1ª ed. Napoli: Suor Orsola Benincasa, 1991.]
- «L'oggetto dell' εἰκὼς μῦθος nel *Timeo* di Platone». En: Tomás CALVO and Luc BRISSON (eds.), pp. 119–131.
- «L'Idea del Bene in relazione alla dialettica». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 307–317.
- BIRAL, Alessandro. *Platone e la conoscenza di sé*. Roma–Bari: Laterza, 1997.
- BLUCK, Richard Stanley. «ὑποθέσεις in the *Phaedo* and Platonic Dialectic». *Phronesis*, 2 (1957), pp. 21–31.

- BOSSI, Beatriz. *Saber gozar. Estudios sobre el placer en Platón: Protágoras, Gorgias, Fedón*, República, Filebo. Madrid: Trotta, 2008.
- BOUTET, Rudolf. «La critique de l'idée du Bien entre l'EN et l'EE». *Ithaque*, 13 (2013), pp. 1–24.
- BRAVO, Francisco. «Le Bien, est-il indéfinissable? Le point de vue d'Aristote dans sa critique contre l'Idée platonicienne du Bien. À propos des *Principia Ethica* de G. E. R. Moore». *Les Études philosophiques*, 3 (1994), pp. 307–331.
- BRISSON, Luc. «Presupuestos y consecuencias de una interpretación esoterista de Platón». *Méthexis*, 6 (1993) (Suplemento), pp. 13–36.
- «L'approche traditionnelle de Platon par H. F. Cherniss». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 85–97.
- BROCHARD, Victor. *Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*. Paris: Félix Alcan, 1912.
- BRUN, Jean. *Platón y la Academia*. Trad. de Alfredo Llanos. Barcelona: Paidós, 1992.
- BURNYEAT, Miles Fredric. «Plato on Why Mathematics is Good for the Soul». En: Timothy SMILEY (ed.). *Mathematics and Necessity. Essays in the History of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press, 2000, pp. 1–81.
- BURY, Robert Gregg. «On the use of δύναμις and φύσις in Plato». *Classical Review*, VIII, 7 (1894), pp. 297–300.
- BRUNSCHWIG, Jacques. «EE I 8, 1218 a 15–32 et le περὶ τὰγαθοῦ». En: Paul MORAUX und Dieter HARLFINGER (hrsg. von). *Untersuchungen zur Eudemischen Ethik. Akten des 5. Symposium Aristotelicum (Oosterbeek, Niederlande, 21.–29. August 1969)*. Berlin: Walter de Gruyter, 1971, pp. 197–222.
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás. «Socrates' First Speech in the *Phaedrus* and Plato's Criticism of Rhetoric». En: Livio ROSSETTI (ed.). *Understanding the Phaedrus. Proceedings of the II Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1992, pp. 47–60.
- *De los sofistas a Platón: política y pensamiento*. Madrid: Ediciones Pedagógicas, 1995.
- «El sujeto en el pensamiento griego». En: Vicente SANFÉLIX VIDARTE (ed.). *Las identidades del sujeto*. Valencia: Pretextos, 1997, pp. 59–72.
- «Sócrates». En: Carlos GARCÍA GUAL (ed.). *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Trotta, 1997, pp. 113–129.
- «Diálogo y racionalidad: el modelo "socrático"». En: Ángel ÁLVAREZ GÓMEZ y Rafael MARTÍNEZ CASTRO (eds.). *En torno a Aristóteles. Homenaje al Profesor Pierre Aubenque*. Santiago de Compostela: Universidade de Santiago de Compostela, 1998, pp. 335–354.
- «El sistema platónico de las virtudes en las *Leyes*». En: Francisco LISI (ed.). *Plato's Laws and its Historical Significance*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2000, pp. 12–23.

BIBLIOGRAFÍA

- «El concepto de cultura en el pensamiento griego». En: Joan Bautista LLINARES y Nicolás SÁNCHEZ DURÁ (eds.). *Ensayos de filosofía de la cultura*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2002, pp. 59–79.
- «Le plaisir dans les dialogues de Platon: pour une lecture synchronique». En: René LEFEBVRE et Alonso TORDESILLAS (éds.). *Faiblesse de la volonté et maîtrise de soi*. Rennes: Presses universitaires de Rennes, 2009, pp. 31–42.
- «La dialéctica platónica: ¿método o saber?». *Hypnos*, 30 (2013), pp. 1–15.
- CALVO, Tomás; BRISSON, Luc (eds.). *Interpreting the Timaeus–Critias. Proceedings of the IV Symposium Platonicum. Selected Papers*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1997.
- CANTO-SPERBER, Monique. «Le bon platonicien et le Bien de Platon». En: *Le style de la pensée : Recueil de textes en hommage à Jacques Brunschwig*. Réunis par Monique Canto-Sperber et Pierre Pellegrin. Paris: Les Belles Lettres, 2002, pp. 67–112.
- CASTAÑEDA, Héctor-Neri. *La teoría de Platón sobre las formas, las relaciones y los particulares en el Fedón*. Trad. de Margarita M. Valdés. México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1976.
- CATTANEI, Elisabetta. «La matematica e il Bene. Alcune note su Platone, *Repubblica* VI–VII». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 157–175.
- CHÂTELET, François. *El pensamiento de Platón*. Trad. de José Manuel García de la Mora. Barcelona: Labor, s.a.
- CHERNISS, Harold Fredrik. «On Plato's *Republic* X 597 b». *American Journal of Philology*, 53 (1932), pp. 233–242.
- «The Philosophical Economy of the Theory of Ideas». *The American Journal of Philology*, 57 (1936), pp. 445–456.
- *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy*. New York: Russell & Russell, 1962. [1ª ed. Baltimore: Johns Hopkins Press, 1944.]
- *The Riddle of the Early Academy*. New York–London: Garland Publishing, 1980. [1ª ed. University of California Press, 1945.]
- «Some War-Time Publications Concerning Plato». En: *Selected Papers*. Leiden: E. J. Brill, 1977, pp. 142–216.
- COLLI, Giorgio. *Platón político*. Trad. de Jordi Raventós. Madrid: Siruela, 2008.
- CORNFORD, Francis Macdonald. «Mathematics and Dialectic in the *Republic* VI–VII». *Mind*, 41 (1932), pp. 37–52 y 173–190.
- *La filosofía no escrita y otros ensayos*. Trad. de Antonio Pérez Ramos. Barcelona: Ariel, 1974.
- *Platón y Parménides*. Trad. de Francisco Jiménez García. Madrid: Visor, 1989.
- *La teoría platónica del conocimiento*. Trad. de Néstor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto. Barcelona: Paidós, 1991.

- CROMBIE, Ian MacHattie. *An Examination of Plato's Doctrines*. Vol. II: *Plato on Knowledge and Reality*. London: Routledge & Kegan Paul, 1963.
- CROSS, Robert Craigie; WOZZLEY Anthony Douglas. *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*. London: Macmillan, 1964.
- DERRIDA, Jacques. «La farmacia de Platón». En: *La diseminación*. Trad. de José Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos, 1975, pp. 93–260.
- DIÈS, Auguste. *Autour de Platon. Essai de critique et d'histoire*. 2ème éd. Paris: Les Belles Lettres, 1972. [1ª ed. Beauchesne, 1926.]
- «Notice». En: PLATON. *Œuvres Complètes*. T. IX, 2ème p.: *Philèbe*. Paris: Les Belles Lettres, 2002, pp. VII–CXII. [1ª ed. 1941.]
- DIXSAUT, Monique. *Métamorphoses de la dialectique dans les dialogues de Platon*. Paris: Vrin, 2001.
- DODDS, Eric Robertson. *Los griegos y lo irracional*. Trad. de María Araujo. Madrid: Alianza, 2001. [1ª ed. 1980; ed. orig. Revista de Occidente, 1960.]
- DORTER, Kenneth. *Form and Good in Plato's Eleatic Dialogues*. Berkeley–Los Angeles–Oxford: University of California Press, 1994.
- DROZ, Geneviève. *Los mitos platónicos*. Trad. de David Chiner. Barcelona: Labor, 1993.
- DUDLEY, John. «God as a Foundation of Plato's and of Aristotle's Ethics». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 395–406.
- EGGERS LAN, Conrado. «La filosofía de Platón». En: Carlos GARCÍA GUAL (ed.), pp. 131–159.
- FERBER, Rafael. *Platos Idee des Guten*. Zweite Auflage. Sankt Augustin: Academia Verlag Richarz, 1989. [1ª ed. 1983.]
- *Die Unwissenheit des Philosophen oder Warum hat Plato die "ungeschriebene Lehre" nicht geschrieben?* Sankt Augustin: Academia Verlag, 1991.
- «¿Ha sostenido Platón en la "enseñanza no escrita" una "metafísica dogmática y sistemática"? Algunas observaciones sobre el *status quaestionis*». *Méthexis*, 6 (1993) (Suplemento), pp. 37–53.
- «Für eine propädeutische Lektüre des *Politicus*». En: Christopher ROWE (ed.). *Reading the Statesman. Proceedings of the III Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 1995, pp. 63–75.
- «The Absolute Good and the Human Goods». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 187–196.
- «L'idea del bene è o non è trascendente? Ancora su ἐπέκεινα τῆς οὐσίας». En: Mauro BONAZZI e Franco TRABATTONI (a cura di). *Platone e la tradizione platonica. Studi di filosofia antica*. Milano: Cisalpino, 2003, pp. 127–149.
- FERRARI, Franco. «Statuto ontologico e forma di casualità: l'idea del Bene nella *Repubblica*». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 265–282.

BIBLIOGRAFÍA

- FESTUGIÈRE, André-Jean. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. 2ème éd. Paris: Vrin, 1950. [1ª ed. 1936.]
- *Libertad y civilización entre los griegos*. Trad. de Manuel E. Ferreyra. Buenos Aires: Eudeba, 1972.
- FIELD, Guy Cromwell. *Plato and his Contemporaries. A Study in Fourth-Century Life and Thought*. 2nd ed. London: Methuen, 1948. [1ª ed. 1930.]
- FINDLAY, John Niemeyer. *Plato: the Written and Unwritten Doctrines*. London–New York: Routledge & Kegan Paul–Humanities Press, 1974.
- FRIEDLÄNDER, Paul. *Platon*. Bd. I: *Seinswahrheit und Lebenswirklichkeit*. Berlin: Walter de Gruyter, 1964. [1ª ed. 1928.]
- *Platon*. Bd. III: *Die platonischen Schriften. Zweite und Dritte Periode*. Berlin: Walter de Gruyter, 1960.
- GADAMER, Hans-Georg. *Platos dialektische Ethik und andere Studien zur platonischen Philosophie*. Hamburg: Felix Meiner, 1968.
- «Die Dialektik des Guten im *Philebus*». En: *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg: C. Winter, 1978, pp. 64–76.
- «La critique aristotélicienne de l’Idée du Bien». En: *L’Idée du Bien comme enjeu platonico-aristotélicien*. Trad. par Pascal David et Dominique Saadjan. Paris: J. Vrin, 1994, pp. 110–132.
- GADAMER, Hans-Georg; SCHADEWALD, Wolfgang (hrsg. von). *Idee und Zahl. Studien zur platonischen Philosophie*. Heidelberg: C. Winter, 1968.
- GAISER, Konrad. *Protreptik und Paränese bei Platon. Untersuchungen zur Form des platonischen Dialogs*. Stuttgart: W. Kohlhammer, 1959.
- *Platons ungeschriebene Lehre. Studien zur systematischen und geschichtlichen Begründung der Wissenschaften in der platonischen Schule*. Stuttgart: Ernst Klett Verlag, 1962.
- «Platons esoterische Lehre». En: Peter KOSLOWSKI (hrsg. von). *Gnosis und Mystik in der Geschichte der Philosophie*. Zürich–München: Artemis Verlag, 1988, pp. 13–40.
- *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*. Trad. di Vincenzo Cicero. Milano: Vita e Pensiero, 1998.
- «Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften». En: *Konrad Gaiser. Gesammelte Schriften*. Hrsg. von Thomas Alexander SZLEZÁK. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2004, pp. 137–176.
- «Plato’s Enigmatic Lecture “On the Good”». En: *Konrad Gaiser. Gesammelte Schriften*, pp. 265–294.
- GARCÍA BACCA, Juan David. *Lecciones de historia de la filosofía*. Caracas: Ediciones de la Biblioteca de Caracas. Universidad Central de Venezuela, 1972.

- GERSON, Lloyd P. «The Development of the Doctrine of the Good and Plato's Development». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 379–391.
- GIL FERNÁNDEZ, Luis. «Notas al *Fedro*». *Emerita*, 24 (1956), pp. 311–330.
- «De nuevo sobre el *Fedro*». *Emerita*, 26 (1958), pp. 215–221.
- «El *lógos* vivo y la letra muerta. En torno a la valoración de la obra escrita en la Antigüedad». *Emerita*, 27 (1959), pp. 239–268.
- «Divagaciones en torno al mito de Theuth y de Thamus». En: *Transmisión mítica*. Barcelona: Planeta, 1975, pp. 99–120.
- GILL, Christopher. «Critical Response to the Hermeneutic Approach from an Analytic Perspective». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 211–222.
- GOLDSCHMIDT, Victor. «La Ligne de la *République* et la classification des sciences». *Revue internationale de philosophie*, IX, 32 (1955), pp. 237–255.
- GÓMEZ ROBLEDO, Antonio. *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. México: Fondo de Cultura Económica–UNAM, 1974.
- GRUBE, George Maximilian Anthony. *El pensamiento de Platón*. Trad. de Tomás Calvo Martínez. Madrid: Gredos, 1994. [1ª ed. 1973.]
- GUTHRIE, William Keith Chambers. *Orpheus and Greek Religion*. London: Methuen, 1952. [1ª ed. 1935.]
- *Los filósofos griegos*. Trad. de Florentino M. Torner. México: Fondo de Cultura Económica, 2003. [1ª ed. 1953.]
- *Historia de la filosofía griega*. Vol. I: *Los primeros presocráticos y los pitagóricos*. Trad. de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2004. [1ª ed. 1984.]
- *Historia de la filosofía griega*. Vol. III: *Siglo V. Ilustración*. Trad. de Joaquín Rodríguez Feo. Madrid: Gredos, 2003. [1ª ed. 1988.]
- *Historia de la filosofía griega*. Vol. IV: *Platón. El hombre y sus diálogos: primera época*. Trad. de Álvaro Vallejo Campos y Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1998. [1ª ed. 1990.]
- *Historia de la filosofía griega*. Vol. V: *Platón. Segunda época y la Academia*. Trad. de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 2000. [1ª ed. 1992.]
- *Historia de la filosofía griega*. Vol. VI: *Introducción a Aristóteles*. Trad. de Alberto Medina González. Madrid: Gredos, 1999. [1ª ed. 1993.]
- HACKFORTH, Reginald. «Plato's Divided Line and Dialectic». *The Classical Quarterly*, 36 (1942), pp. 1–9.
- HADOT, Pierre. *¿Qué es la filosofía antigua?* Trad. de Eliane Cazenave Tapie Isoard. México: Fondo de Cultura Económica, 1998.
- *Ejercicios espirituales y filosofía antigua*. Trad. de Javier Palacio. Madrid: Siruela, 2006.

BIBLIOGRAFÍA

- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Lecciones sobre la historia de la filosofía*. Trad. de Wenceslao Roces. Vol. II. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. [1ª ed. 1955.]
- *Lecciones sobre la filosofía de la historia universal*. Trad. de José Gaos. Madrid: Alianza, 2004. [1ª ed. Revista de Occidente, 1975.]
- *Lecciones sobre Platón*. Trad. de Sergio Albano. Buenos Aires: Quadrata, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. «La doctrina platónica de la verdad». En: *Hitos*. Trad. de Helena Cortés y Arturo Leyte. Madrid: Alianza, 2000.
- JAEGER, Werner. *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. [1ª ed. 1957.]
- KAHN, Charles H. «Plato on What is Good». *Veritas*, 49 (2004), pp. 627–640.
- «Dialectic, Cosmology, and Ontology in the *Philebus*». En: John DILLON and Luc BRISSON (eds.). *Plato's Philebus. Selected Papers from the Eighth Symposium Platonicum*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2010, pp. 56–67.
- KENNY, Anthony. *The Aristotelian Ethics. A Study of the Relationship between the Eudemian and Nicomachean Ethics of Aristotle*. Oxford: Clarendon Press, 1978.
- KIRK, Geoffrey Stephen; RAVEN, John Earle; SCHOFIELD, Malcolm. *Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos*. Trad. de Jesús García Fernández. 2ª ed. Madrid: Gredos, 1987. [1ª ed. por G. S. Kirk y J. E. Raven, 1970.]
- KOYRÉ, Alexandre. *Introducción a la lectura de Platón*. Trad. de Víctor Sánchez de Zavala. Madrid: Alianza, 1966.
- KRANZ, Walter. «Kosmos als philosophischer Begriff frühgriechischer Zeit». *Philologus*, 93 (1938–1939), pp. 430–448.
- «Kosmos». *Archiv für Begriffsgeschichte*, 2 (1958), pp. 3–282.
- KRÄMER, Hans Joachim. *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Amsterdam: P. Schippers, 1967. [1ª ed. Heidelberg: C. Winter, 1959.]
- «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, *Politeia* 509b». *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 51 (1969), pp. 1–30.
- «Neues zum Streit um Platons Prinzipientheorie». *Philosophische Rundschau*, 27 (1980), pp. 1–38.
- *Platone e i fondamenti della metafisica. Saggio sulla teoria dei principi e sulle dottrine non scritte di Platone con una raccolta dei documenti fondamentali in edizione bilingue e bibliografia*. Trad. di Giovanni Reale. Milano: Vita e Pensiero, 1989. [1ª ed. 1982.]
- *La nuova immagine di Platone*. Trad. di Anna Pensa. Napoli: Bibliopolis, 1986.
- «Fichte, Schlegel und der Informatismus in der Platondeutung». *Deutsche Vierteljahrschrift für Literaturwissenschaft und Geistesgeschichte*, 62 (1988), pp. 583–621.

- *Dialettica e definizione del Bene in Platone. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VII 534 b 3–d 2*. Trad. di Enrico Peroli. Milano: Vita e Pensiero, 1989.
- «Zur aktuellen Diskussion um den Philosophiebegriff Platons». *Perspektiven der Philosophie*, 16 (1990), pp. 85–107.
- «La imagen antigua de Platón y la nueva». *Méthexis*, 6 (1993) (Suplemento), pp. 93–110.
- «Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis (Buch VI 504 a–511 e)». En: Otfried HÖFFE (hrsg. von). *Platon. Politeia*. Berlin: Akademie Verlag, 1997, pp. 179–203.
- KUCHARSKI, Paul. «La conception de l'art de la mesure dans le *Politique*». En: *Aspects de la spéculation platonicienne*. Paris–Louvain: Nauwelaerts, 1971, pp. 231–257.
- LAFRANCE, Ivon. «Deux lectures de l'idée du Bien chez Platon: *République* 502 c–509 c». *Laval théologique et philosophique*, 62 (2006), pp. 245–266.
- LLEDÓ, Emilio. «Introducción general». En: PLATÓN. *Diálogos*. Vol. I. Madrid: Gredos, 2003, pp. 7–135. [1ª ed. 1981.]
- LÓPEZ CRUCES, Juan Luis. «Anfís sobre Platón (fr. 13 K.-A)». *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios griegos e indoeuropeos*, 18 (2008), pp. 159–175.
- LOVEJOY, Arthur Oncken. *La gran cadena del ser*. Trad. de Antonio Desmots. Barcelona: Icaria, 1983.
- LOVEJOY, Arthur Oncken; BOAS, George. «Plato and Primitivism». En: *Primitivism and Related Ideas in Antiquity*. Baltimore–London: The John Hopkins University Press, 1997, pp. 155–168. [1ª ed. 1935.]
- MARRADES, Julián; SANFÉLIX, Vicente. «Naturaleza y alcance del método lógico del *Fedón*». *Revista de Filosofía*, VI, 10 (1993), pp. 267–284.
- MARROU, Henri-Irénée. *Historia de la educación en la Antigüedad*. Trad. de Yago Barja de Quiroga. 2ª ed. Madrid: Akal, 2004. [1ª ed. 1985.]
- MAS TORRES, Salvador. *Téchne. Un estudio sobre la concepción de la técnica en la Grecia clásica*. Madrid: UNED, 1995.
- MCCORMICK, Peter. «The Ethics of Virtue and Plato on Ethical Harmony». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 197–210.
- MELLING, David J. *Introducción a Platón*. Trad. de Antonio Guzmán Guerra. Madrid: Alianza, 1991.
- MIGLIORI, Maurizio. «L'idea del bene nel *Filebo*». En: Gabriella ALMANZA CIOTTI, Sandro BALDONCINI e Giulia MASTRANGELO LATINI (a cura di). *Studi in memoria di Antonio Possenti*. Pisa–Roma: Istituti editoriali e poligrafici internazionali, 1998, pp. 429–457.
- «Sul Bene. Materiali per una lettura unitaria dei dialoghi e delle testimonianze indirette». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 115–149.

BIBLIOGRAFÍA

- MOREAU, Joseph. «Le platonisme de l'«Hippias majeur»». *Revue des études grecques*, 54 (1941), pp. 19–42.
- *L'âme du monde de Platon aux stoïciens*. Hildesheim: Georg Olms, 1965.
- MUELLER, Ian. «Mathematical Method and Philosophical Truth». En: Richard KRAUT (ed.). *The Cambridge Companion to Plato*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006, pp. 170–199. [1ª ed. 1992.]
- NATALI, Carlo. «Le cause del *Timeo* e la teoria delle quattro cause». En: Tomás CALVO and Luc BRISSON (eds.), pp. 207–213.
- NETTLESHIP, Richard Lewis. «Plato's Conception of Goodness and the Good». En: *Philosophical Lectures and Remains*. Vol. I. London: Macmillan, 1897, pp. 237–394.
- *Lectures on the Republic of Plato*. London: Macmillan, 1922.
- NIKULIN, Dmitri (ed.). *The Other Plato. The Tübingen Interpretation of Plato's Inner-Academic Teachings*. Albany: State University of New York Press, 2012.
- NUÑO MONTES, Juan Antonio. *El pensamiento de Platón*. 2ª ed. México: Fondo de Cultura Económica, 1988. [1ª ed. 1963.]
- NUSSBAUM, Martha Craven. *La fragilidad del bien. Fortuna y ética en la tragedia y la filosofía griega*. Trad. de Antonio Ballesteros. Madrid: Visor, 1995.
- OWEN, Gwilym Ellis Lane. «Logic and Metaphysics in Some Earlier Works of Aristotle». En: Ingemar DÜRING and Gwilym Ellis Lane OWEN (eds.). *Aristotle and Plato in the Mid-Fourth Century. Papers of the Symposium Aristotelicum held at Oxford in August, 1957*. Göteborg: Elanders Boktryckeri Aktiebolag, 1960, pp. 163–190.
- PÉPIN, Jean. *Idées grecques sur l'homme et sur Dieu*. Paris: Les Belles Lettres, 1971.
- PHILONENKO, Alexis. *Leçons platoniciennes*. Paris: Les Belles Lettres, 1997.
- POPPER, Karl Raimund. *La sociedad abierta y sus enemigos*. Trad. de Eduardo Loedel. Barcelona–Buenos Aires–México: Paidós, 1957.
- *Conjeturas y refutaciones: el desarrollo del conocimiento científico*. Trad. de Néstor Míguez y Rafael Grasa. Barcelona–Buenos Aires–México: Paidós, 1983.
- «Los libros y las ideas». En: *En busca de un mundo mejor*. Trad. de Jorge Vigil Rubio. Barcelona–Buenos Aires–México: Paidós, 1994, pp. 133–141.
- «Acerca de un capítulo poco conocido de la historia del Mediterráneo». En: *En busca de un mundo mejor*, pp. 142–154.
- PUHVEL, Jaan. «The Origins of Greek *Kosmos* and Latin *Mundus*». *American Journal of Philology*, 97 (1976), pp. 154–167.
- RACIONERO, Quintín. «Introducción». En: ARISTÓTELES. *Retórica*. Madrid: Gredos, 1999, pp. 7–152. [1ª ed. 1990.]
- RADICE, Roberto. «Il 'principio senza nome' da Platone a Plotino. Una traccia di ricerca». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 150–156.

- REALE, Giovanni. «En qué consiste el nuevo paradigma histórico-hermenéutico en la interpretación de Platón». *Méthexis*, 6 (1993) (Suplemento), pp. 131–149.
- «The One-Good as the Load-bearing Concept in Plato's Protology in Particular in the *Republic* and in its Relations to the Demiurge». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 29–48.
- *Por una nueva interpretación de Platón. Relectura de la metafísica de los grandes diálogos a la luz de las «Doctrinas no escritas»*. Trad. de María Pons Irazazábal. Barcelona: Herder, 2003.
- REALE, Giovanni (a cura di). *Verso una nuova immagine di Platone*. Milano: Vita e Pensiero, 1994.
- REALE, Giovanni; SCOLNICOV, Samuel (eds.). *New Images of Plato. Dialogues on the Idea of the Good*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2002.
- RICHARD, Marie-Dominique. *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. Paris: Cerf, 1986.
- ROBIN, Léon. *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote. Étude historique et critique*. Paris: Félix Alcan, 1908.
- «Notice». En: PLATON. *Œuvres Complètes*. T. IV, 1ère p.: *Phédon*. Paris: Les Belles Lettres, 1983, pp. VII–LXXXVI. [1ª ed. 1926.]
- *Platon*. 3ème éd. Paris: PUF, 2002. [1ª ed. Félix Alcan, 1935.]
- ROBINSON, Richard. *Plato's Earlier Dialectic*. 2nd ed. Oxford: Oxford University Press, 1953. [1ª ed. Ithaca: Cornell University Press, 1941.]
- RODIER, Georges. *Études de philosophie grecque*. Paris: Vrin, 1926.
- RODIS-LEWIS, Geneviève. *Platón y la búsqueda del ser*. Trad. de Rosa María Gálligo Fanlo. Madrid: EDAF, 1977.
- RODRÍGUEZ ADRADOS, Francisco. *Palabras e ideas. Estudios de filosofía griega*. Madrid: Ediciones Clásicas, 1992.
- DE ROMILLY, Jacqueline. *Los grandes sofistas en la Atenas de Pericles. Una enseñanza nueva que desarrolló el arte de razonar*. Trad. de Pilar Giralt Gorina. Barcelona: Seix Barral, 1997.
- ROSE, Lynn E. «Plato's Unhypothetical Principle». *Journal of the History of Philosophy*, 4 (1966), pp. 189–198.
- «The Deuteros Plous in Plato's *Phaedo*». *The Monist*, 50 (1966), pp. 464–473.
- ROSS, William David. *Teoría de las ideas de Platón*. Trad. de José Luis Díez Arias. 5ª ed. Madrid: Cátedra, 2001. [1ª ed. 1986.]
- ROWE, Christopher. «Socrates and Plato on Virtue and the Good: an Analytical Approach». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 253–264.
- SANTAS, Gerasimos. «The Form of the Good in Plato's *Republic*». En: John P. ANTON and Anthony PREUS (eds.). *Essays in Ancient Greek Philosophy*. Vol. II. Albany: State University of New York Press, 1983, pp. 232–263.

BIBLIOGRAFÍA

- «Plato's Idea of the Good». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 359–378.
- SANTAYANA, George. *Platonismo y vida espiritual*. Trad. de Daniel Moreno Moreno. Madrid: Trotta, 2006.
- SANTI, Raffaella. «The Dialectic of Good and Evil in the *Republic* and its Connections with the One and the Many». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 176–184.
- SAYRE, Kenneth M. *Plato's Analytic Method*. Chicago–London: University of Chicago Press, 1969.
- SCHUHL, Pierre-Maxime. «Le joug du Bien. Les Liens de la Nécessité et la fonction d'Hestia». En: *Le merveilleux, la pensée et l'action*. Paris: Flammarion, 1932, pp. 155–165.
- SEEL, Gerhard. *Is Plato's Conception of the Form of the Good Contradictory?* En: Douglas CAIRNS, Fritz-Gregor HERRMANN and Terry PENNER (eds.). *Pursuing the Good. Ethics and Metaphysics in Plato's Republic*. Edinburgh: Edinburgh University Press, 2007, pp. 168–196.
- SEGVIC, Heda. «Aristotle on the Varieties of Goodness». *Apeiron. A Journal for Ancient Philosophy and Science*, 37 (2004), pp. 151–176.
- SHOREY, Paul. «The Idea of Good in Plato's *Republic*: a Study in the Logic of Speculative Ethics». *Studies in Classical Philology*, I (1895), pp. 188–239.
- «A Lost Platonic Joke». *Classical Philology*, 12 (1917), pp. 308–310.
- *What Plato Said*. Chicago–London: The University of Chicago Press, 1978. [1ª ed. 1933.]
- SILLITTI, Giovanna. «Al di là della sostanza. Ancora su *Resp.* VI 509 b». *Elenchos* (1980), pp. 225–244.
- SNELL, Bruno. *El descubrimiento del espíritu. Estudios sobre la génesis del pensamiento europeo en los griegos*. Trad. de Joan Fontcuberta i Gel. Barcelona: Acantilado, 2007.
- SOLMSEN, Friedrich. *Plato's Theology*. Ithaca–New York: Cornell University Press, 1942.
- SOUILHÉ, Joseph. *Étude sur le terme δόναμις dans les dialogues de Platon*. Paris: Félix Alcan, 1919.
- STARK, Rudolf. *Aristotelesstudien. Philologische Untersuchungen zur Entwicklung der aristotelischen Ethik*. München: C. H. Beck, 1972. [1ª ed. 1954.]
- STEWART, John Alexander. *Notes on the Nicomachean Ethics of Aristotle*. Vol. I. Oxford: Clarendon Press, 1892.
- STOCKS, John Leofric. «The Divided Line of Plato *Rep. VI*». *Classical Quarterly*, 9 (1911), pp. 73–88.

- DE STRYCKER, Émile. «L'idée du Bien dans la "République" de Platon». *L'Antiquité classique*, 39 (1970), pp. 450–467.
- SZLEZÁK, Thomas Alexander. *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie: Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialogen*. Berlin–New York: Walter de Gruyter, 1985.
- «Oralità e scrittura della filosofia. Il nuovo paradigma nell'interpretazione di Platone». En: Giovanni REALE (a cura di), pp. 93–126.
- *Leer a Platón*. Trad. de José Luis García Rúa. Madrid: Alianza, 1997.
- *Die Idee des Guten in Platons Politeia. Beobachtungen zu den mittleren Büchern*. Sankt Augustin: Academia Verlag, 2003.
- «La Idea del Bien como *arché* en la *República* de Platón». En: Raúl GUTIÉRREZ (ed.). *Los símiles de la República VI–VII de Platón*. Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, 2003, pp. 87–105.
- TAYLOR, Alfred Edward. *Plato: The Man and His Work*. 6th ed. London: Methuen, 1955. [1ª ed. 1926.]
- *A Commentary on Plato's Timaeus*. Oxford: Clarendon Press, 1928.
- TOVAR, Antonio. *Un libro sobre Platón*. Madrid: Espasa Calpe, 1956.
- TRABATTONI, Franco. «L'orientamento al bene nella filosofia di Platone». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 294–304.
- VALLEJO CAMPOS, Álvaro. *Mito y persuasión en Platón*. Sevilla: Er. Revista de filosofía, 1993.
- «Conflicto en torno al *lógos*. El concepto de *téchnē* y la crítica filosófica de la retórica». *Er. Revista de filosofía*, 15 (1993), pp. 9–42.
- «El *Fedro* y la retórica de Aristóteles». *Méthexis*, 7 (1994), pp. 71–90.
- *Platón. El filósofo de Atenas*. Barcelona: Montesinos, 1996.
- «No, it's not a Fiction». En: Tomás CALVO and Luc BRISSON (eds.), pp. 141–148.
- VÁZQUEZ, Juan; GUIÁN, Esperanza. *Aproximación analítica al pensamiento platónico*. Santiago de Compostela: Universidad de Santiago de Compostela, 1982.
- VEGETTI, Mario. «Nell'ombra di Theuth. Dinamiche della scrittura in Platone». En: Marcel DETIENNE (a cura di). *Sapere e scrittura in Grecia*. Roma–Bari: Laterza, 1989, pp. 201–227.
- «L'idea del bene nella *Repubblica* di Platone». *Discipline Filosofiche*, 1 (1993), pp. 207–229.
- «Cronache platoniche». *Rivista di Filosofia*, LXXXV, 1 (1994), pp. 109–129.
- «Dialogical Context, Theory of Ideas and the Question of the Good in Book VI of the *Republic*». En: Giovanni REALE and Samuel SCOLNICOV (eds.), pp. 225–236.
- «*Beltista eiper dynata*. Lo statuto dell'utopia nella *Repubblica*». En: PLATONE. *La Repubblica*. Vol. IV, pp. 107–147.

BIBLIOGRAFÍA

- «*Megiston mathema*. L'idea del "buono" e le sue funzioni». En: PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V, pp. 253–286.
- «Dialectica». En: PLATONE. *La Repubblica*. Vol. V, pp. 405–433.
- *Quindici lezioni su Platone*. Torino: Einaudi, 2003.
- *La ética de los antiguos*. Trad. de María José Rico Martínez. Madrid: Síntesis, 2005.
- *Guida alla lettura della Repubblica di Platone*. Quarta edizione. Roma–Bari: Laterza, 2007. [1ª ed. 1999.]
- VERBEKE, Gerard. «La critique des idées dans l'Éthique Eudémienne». En: Paul MORAUX und Dieter HARLFINGER (hrsg. von), pp. 135–156.
- VIDAL-NAQUET, Pierre. «El mito del *Político*. Las ambigüedades de la Edad de Oro y la historia». En: *Formas de pensamiento y formas de sociedad en el mundo griego. El cazador negro*. Trad. de Marco-Aurelio Galmarini. Barcelona: Península, 1983, pp. 329–347.
- VLASTOS, Gregory. «Reasons and Causes in the *Phaedo*». *The Philosophical Review*, 78 (1969), pp. 291–325.
- «On Plato's Oral Doctrine». En: *Platonic Studies*. New York: Princeton University Press, 1981, pp. 379–403.
- DE VOGEL, Cornelia Johanna. «La dernière phase de la philosophie de Platon et l'interprétation de Léon Robin». En: *Philosophia*. Vol. I: *Studies in Greek Philosophy*. Assen: Van Gorcum, 1970, pp. 243–255. [1ª ed. Amsterdam: North-Holland, 1948.]
- «Problems concerning Plato's later doctrine». En: *Philosophia*. Vol. I: *Studies in Greek Philosophy*, pp. 256–292. [1ª ed. *Mnemosyne*, 1949.]
- «Encore une fois: le Bien dans la *République* de Platon». *Zetesis* (1973), pp. 40–57.
- VOLTAIRE. *Traité de métaphysique*. En: *Œuvres Complètes de Voltaire*, vol. 22: *Mélanges I*. Paris: Garnier Frères, 1879.
- WIELAND, Wolfgang. «Platon und der Nutzen der Idee. Zur Funktion der Idee des Guten». *Allgemeine Zeitschrift für Philosophie*, 1 (1976), pp. 18–33.
- WIGGINS, David. «Teleology and the Good in Plato's *Phaedo*». En: Julia ANNAS and Michael WOODS (eds.). *Oxford Studies in Ancient Philosophy*. Oxford–New York: Oxford University Press, 1986, pp. 1–18.
- VON WILAMOWITZ-MOELLENDORFF, Ulrich. *Platon*. Bd. I: *Sein Leben und seine Werke*. Fünfte Auflage. Berlin: Weidmannsche Verlagsbuchhandlung, 1959. [1ª ed. 1919.]
- VON WILPERT, Paul. «Platons Altersvorlesung über das Gute». *Philosophisches Jahrbuch*, 59 (1949), pp. 1–13.
- WITTGENSTEIN, Ludwig. *Aforismos. Cultura y Valor*. Trad. de Elsa Cecilia Frost y Javier Sádaba. Madrid: Espasa Calpe, 2004. [1ª ed. 1995.]
- WOLFF, Francis. *Aristote et la politique*. Paris: PUF, 1991.
- *Socrate*. 4ème éd. Paris: PUF, 2000. [1ª ed. 1985.]

BIEN Y PRINCIPIO EN PLATÓN

— *L'être, l'homme, le disciple. Figures philosophiques empruntées aux Anciens.* Paris: PUF, 2000.

ZELLER, Eduard. *Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung.* Bd. II.1: *Sokrates und die Sokratiker. Plato und die alte Akademie.* Leipzig: Fues's Verlag (R. Reisland), 1876.