

LA DOCTRINA PLATÓNICA DEL ALMA EN LA ‘REPÚBLICA’

Andrés Suzzarini Baloa*
Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
suzzarini_andres@hotmail.com

Resumen

Este trabajo trata de la doctrina platónica del alma contenida en tres diálogos: el *Fedón*, la *República* y el *Timeo*. Siguiendo el orden temporal en que estos textos fueron escritos, intentamos mostrar en ellos la evolución de la doctrina y asimismo la conformación de un pensamiento teológico religioso de tipo racionalista. Aquí se expone específicamente la doctrina sobre el alma que Platón desarrolla en su diálogo la *República*.

Palabras clave: Ideas. Alma. Individuo. Estado. Virtud. Justicia. Educación. Conocimiento.

THE PLATONIC DOCTRINE OF THE SOUL IN THE ‘REPUBLIC’ DIALOGUE

Abstract

This work deals with the platonic doctrine of the soul contained in three dialogues: the *Fedon*, the *Republic* and the *Timeo*. Following

***Andrés Suzzarini Baloa.** Licenciado y Magíster en Filosofía, doctorando en Filosofía. Imparte sus enseñanzas en la Maestría de Filosofía y en el Departamento de Filosofía (ULA), en el área de Lógica y Filosofía. Es autor de numerosos artículos, y conferencista en diversos Congresos filosóficos.

Este trabajo está estrechamente vinculado con dos publicados anteriormente: *Una introducción a la doctrina platónica del alma* (en *Dikaiosyne* No. 16), y *La doctrina platónica del alma en el diálogo el Fedón* (*Dikaiosyne* No. 17).

Fecha de recepción del artículo: 14.01.2007

Fecha de aceptación: 20.03.2007

the temporal order in which such texts were written we shall attempt to show through them the evolution of the doctrine and likewise the formation of a religious theological thought of rationalistic type. Here, it is treated the doctrine concerning the soul that Plato develops in the Republic dialogue.

Key words: Ideas. Soul. Individual. State. Virtue. Justice. Education. Knowledge.

Según la cronología de Wilamowitz la *República* fue escrita en el curso de veinte años durante los cuales Platón ejercía sus funciones docentes al frente de la Academia, hasta poco antes de su segundo viaje a Sicilia (Gómez Robledo, A., p. 85). Al parecer, para las redacción definitiva del diálogo se habría utilizado un texto más antiguo, correspondiente a la fase en la cual Platón no se había trazado aún el propósito de exponer sus propias convicciones filosóficas, sino la defensa de la doctrina y la persona de su maestro Sócrates, y que resulta ser el libro primero del diálogo definitivo (Ídem., p. 82). La tesis de Wilamowitz de la construcción separada y muy anterior del primer libro con respecto a los nueve siguientes de la *República* no es unánime entre los especialistas (Nuño: *El Pensamiento de Platón*, p. 159). Algunos han señalado la ausencia de una unidad profunda en la composición; Robin (*Platón*, p.30) no ve buenas razones para ello. Considera que el libro primero «ofrece un preludio a una vasta composición donde la precisión de las divisiones atestigua, por el contrario, el arte con el cual el plan ha sido trazado». En todo caso, se encuentra una casi completa unanimidad en considerar los nueve subsiguientes libros como escritos con posterioridad a la redacción del *Fedón*, del cual desarrollaría las tesis fundamentales, en especial lo relativo a la doctrina del alma.

El libro primero de la *República* presenta en principio una investigación acerca de la correcta definición de la justicia. Fracasado ese primer intento de definición se establece, sin embargo, y esta vez constituyendo un punto de partida, que la justicia es una virtud del alma, por lo cual cualquier definición tendría que buscarse precisamente considerando al alma como objeto previo de investigación. Pero no sólo en el alma se encuentra la justicia, sino también en la ciudad (Estado), y siendo la ciudad un objeto que por sus dimensiones ofrecería mayores facilidades para establecer lo que es en ella la justicia, podríamos luego determinar lo que es la justicia en el alma por un principio de analogía: si tanto en el alma como en la ciudad se encuentra la justicia, la idea

de justicia ha de ser la misma en ambas. Puesto que la justicia es virtud de la ciudad, así como también lo es del alma, una ciudad donde no haya justicia no sería en propiedad una ciudad; por ello sólo podemos estudiar la justicia en la ciudad justa. Para ello debemos, ya que no conocemos un modelo terrestre que corresponda a la ciudad justa, imaginarla, construir su diseño como legisladores. En la elaboración del diseño nos encontramos con que la ciudad, para que sea tal ciudad, debe estar constituida por tres clases de ciudadanos: la clase de los gobernantes, la clase de los trabajadores y finalmente una clase auxiliar de los gobernantes encargada de la seguridad y estabilidad de la ciudad. Esas tres clases constituirían las tres partes de la ciudad. Ganada para la investigación el dato de las partes componentes de la ciudad, hemos de pasar a considerar si una estructura semejante puede ser reconocida en el alma. En efecto la investigación nos ha de mostrar que el alma tiene una estructura análoga a la de la ciudad. Así como podemos reconocer en la ciudad tres clases, tres partes componentes, también en el alma encontramos una parte que gobierna, otra que obedece y otra auxiliar de la primera. La determinación del alma como un compuesto constituye un elemento de desarrollo con respecto a la doctrina anteriormente presentada en el *Fedón*, donde esto no se había considerado.

En términos generales se ha dicho que la justicia es virtud propia del alma, y propia también de la ciudad. Pero decir que es propia no es todavía decir lo que ella es. Sabemos que una ciudad justa será aquella que esté correctamente gobernada, y estará correctamente gobernada aquella ciudad donde cada ciudadano cumpla aquella tarea para la cual por naturaleza se encuentra previamente preparado, lo cual determina su pertenencia a una determinada clase social. De tal manera, por naturaleza se ha de ser gobernante, auxiliar o gobernado, y en el sometimiento voluntario a estas precisas funciones por parte de aquellos a quienes cada una corresponde ha de consistir la justicia en la ciudad. A su vez, para el sometimiento voluntario de las clases, se ha de cumplir para cada una de ellas una virtud particular: A la clase gobernante le corresponderá la virtud de la sabiduría; a la clase auxiliar, la valentía; y a la clase gobernada la virtud, que comparte juntamente con las dos primeras, de la templanza. De manera análoga, en el alma se encuentran tres partes, a cada una de las cuales corresponde una determinada función, de gobernar, ayudar a gobernar o ser gobernada, y correlativamente, las mismas virtudes mencionadas. De la plena realización de la virtud propia de cada parte del alma y consecuentemente del cumplimiento de la respectiva función, se inferirá lo que es en ella, así como en la ciudad, la justicia. La ciudad justa, puesto que depende del

cumplimiento por parte de cada una de las clases que la componen de la precisa función para la cual están por naturaleza destinadas, y éstas a su vez están compuestas por hombres también predispuestos para integrarse en una de ellas según propia naturaleza y para una sola función, no podría estar integrada sino por hombres justos, es decir, por almas justas. El hombre justo, por su parte, en la medida en que es de alguna manera educado por una ciudad, sólo por casualidad podría formarse en una ciudad no justa. Sócrates sería el ejemplo excepcional formado por una ciudad injusta, a la cual rinde, sin embargo, todos los deberes que ha de rendir el hombre virtuoso. Atenas, la ciudad de Sócrates, no es una excepción. Ninguna de las ciudades terrestres existentes corresponde al modelo de la ciudad justa ideal, por lo cual su realización dependerá del propósito consciente de parte del legislador filósofo.

El propósito de construir una modélica ciudad justa constituye un deber del filósofo. Si en el plano de lo ético encontramos en el *Fedón* la definición de la conducta personal del filósofo, durante su vida y ante su muerte, como una obligación determinada por una regla de vida para la purificación del alma, regla que es la filosofía, la cual puede ser considerada como un compromiso ético ante sí mismo, en la *República* encontraremos que la conducta del filósofo ha de definirse como compromiso también con respecto a sus conciudadanos y según la misma regla.

Las obligaciones básicas del filósofo con respecto a sus conciudadanos han de ser las de gobernante y educador. La de gobernante es la principal tarea del filósofo si se debe ser consecuente con la tesis fundamental de la *República* de que las ciudades sólo estarán bien gobernadas cuando gobiernen los filósofos o los gobernantes se hagan filósofos. La educación será una necesaria consecuencia de su labor de gobernante, pues tanto la continuidad del gobierno de los filósofos, como la estabilidad misma de la ciudad han de depender de la educación de cada clase social para el correcto ejercicio de la correspondiente función. Mientras que se materialice la modélica ciudad terrena, el filósofo Sócrates, personaje dialogante de la *República*, ha de fungir de primer legislador, al trazar el diseño físico y moral de esa ciudad, y asimismo, junto a sus colaboradores, educar de una manera peculiar a la primera generación de ciudadanos.

La educación de los ciudadanos de la ciudad sabiamente regida está destinada a desarrollar en cada clase e individuo de ella la virtud que les es propia por naturaleza y según la función correspondiente, virtud y función compatibles

con la definición alcanzada de virtud. Por ello el educador se ocupará previamente en determinar la naturaleza propia del alma de cada ciudadano para de tal manera dar la educación específica correspondiente. Sin embargo el programa de estudios desplegado en la *República* está dirigido exclusivamente a la formación del alma de los filósofos gobernantes y sus auxiliares. Lo correspondiente a los gobernados, por la naturaleza propia de sus oficios, de artesanos, comerciantes, etc., que son aprendibles por simple aplicación como aprendices, no ha de ocupar la atención del legislador.

Será pues el alma de naturaleza filosófica la que ha de ser objeto del plan educativo de la ciudad ideal. Aunque el objeto de la educación es el alma, el programa educativo debe contener ejercicios y prescripciones higiénicas especialmente dirigidas a fortalecer y desarrollar el cuerpo. Esta educación del cuerpo será completamente distinta de aquel entrenamiento y alimentación apropiados para la formación del atleta de competencia, aunque ciertamente no sea menos exigente, puesto que el propósito es distinto. Quiere la educación corporal concurrir a la mejor educación del alma filosófica, a la vez que preparar adecuadamente a los auxiliares para las actividades de defensa de la ciudad, tanto de sus probables enemigos externos como de los internos. Pero para los filósofos gobernantes, como para los auxiliares soldados por igual, toda educación estará mirando al alma como su objetivo. El cuerpo, habitáculo temporal del alma, no puede serle a ésta indiferente; mientras mejor funcione él, mejor podrá funcionar ella. El funcionamiento del cuerpo será correcto sólo en la medida en que facilite el cumplimiento correcto de las funciones del alma filosófica, y por ello, de la tarea del gobernante.

El segundo aspecto de la educación ha de ser la música, que comprende tanto el canto, la danza y la ejecución de instrumentos como las artes literarias. Esta educación constituye una primera parte de los estudios dirigidos exclusivamente al alma.

El tercer aspecto ha de ser la educación propiamente filosófica, que tiene como objeto conducir al alma hacia la contemplación de las ideas, y a la más alta de ellas, la idea de *bien*. Esta educación filosófica se constituye de acuerdo con las especies de conocimiento, que se relacionan con las funciones de la parte gobernante del alma. La primera es el conocimiento de las ciencias matemáticas, que se corresponde con la función discursiva de la razón: al estudio de las matemáticas se le atribuye una función propedéutica para el estudio de la ciencia superior, es decir, la dialéctica o ciencia del bien. Esta ciencia es la ciencia

superior, pues tiene como propósito precisamente la idea máxima, la idea de bien, la cual no es captada ya por la parte discursiva de la razón, sino por la parte puramente contemplativa.

La educación del alma filosófica exigirá una previa selección con el fin de establecer quiénes son aquellos que poseen en verdad un alma filosófica. Son ellos los únicos para quienes ha de instituirse el plan educativo de la ciudad. Las condiciones básicas que han de tomarse en cuenta tienen que ver con la disposición física, el carácter y la inteligencia. Los que han de ser educados deberán mostrar que tienen la necesaria disposición corporal, constancia para perseverar en las tareas y memoria para retener lo aprendido. Todos los seleccionados pasarán a recibir el previsto programa educativo dirigido al perfeccionamiento corporal, y una vez superado éste, educación musical elemental. Una segunda selección buscará descartar a aquellos que no hayan mostrado aptitudes suficientes para iniciarse en el estudio propiamente filosófico de las matemáticas, y finalmente encontrar aquella minoría de mayores méritos y capacidades dignos de recibir la educación dialéctica.

La educación dialéctica, o estudio de la ciencia del bien, tiene como propósito conducir al alma hacia la contemplación de la idea máxima, aquella que es en último caso la causa del ser y principio de organización de todos los demás entes. El proceso de formación dialéctica parte del supuesto de la existencia en el alma de diversas funciones de relación con los entes, funciones que se encontrarían graduadas según una escala de los entes que responderían en ellos a niveles de realidad y de verdad, y en el alma, a niveles de conocimiento. La escala de realidad y verdad correspondiente a los entes es presentada por Platón mediante la analogía con una línea recta seccionada asimétricamente en dos segmentos y luego cada segmento a su vez seccionado en otros dos segmentos según la misma proporción utilizada en la primera operación de sección, resultando así finalmente la línea cortada en cuatro segmentos. Si imaginamos la línea trazada en forma vertical como una escala ascendente, en el peldaño más bajo, correspondiente al nivel más bajo de realidad y verdad de los entes, encontramos los reflejos y sombras que proyectan los objetos visibles sobre cosas tales como el agua o superficies pulidas. En el segundo nivel de realidad y verdad encontramos los entes visibles mismos. El primero y el segundo nivel corresponden pues a los entes puramente visibles. El tercer nivel corresponde a los entes matemáticos; el cuarto, finalmente a las ideas supremas, y entre

ellas, la más alta de la jerarquía, la idea de *bien*. A la tercera y cuarta secciones de la línea corresponden así los entes del mundo inteligible.

Correlativamente a los distintos niveles de los entes representados en la línea, en el alma se encuentran presentes cuatro funciones correspondientes a cuatro niveles de relación de conocimiento: la fe, la opinión, el conocimiento discursivo y el conocimiento puramente contemplativo. Pero en estricto sentido, sólo los dos últimos pueden ser llamados *conocimiento*.

En el espíritu del legado socrático, en la República se inicia una investigación que busca establecer la definición de una precisa virtud: la justicia. En distintos diálogos, ha intentado Platón llegar a definiciones de las virtudes, que son enumeradas por primera vez en el diálogo *Protágoras*, aparentemente como serie total de las virtudes principales (*Protágoras*, 349 b.) Tales virtudes son sabiduría, templanza, valentía, fortaleza, justicia y piedad (*sofía, sofrosine, andreía, dikaiosine, osiotes*), acerca de las cuales se discute si son manifestaciones de una unitaria y única virtud, tal como piensa Sócrates, o si son por el contrario independientes entre sí, lo cual no queda finalmente claro. En la obra platónica no aparece una explícita decisión en torno a la posible unidad de la virtud. Sin embargo, existen fundados indicios para suponer que tal unidad es un hecho. Esto sostiene Gómez Robledo al referirse a la investigación planteada en el diálogo *Laques* en torno a la virtud de la valentía, donde se intenta establecer la definición de la misma. Al margen de otros resultados queda claro que: «...el valor, como cualquier virtud, es una ciencia o un saber, y que, por tanto, no hay entre el valor y la sabiduría la completa diferencia que reclamaba Protágoras, como se ve éste obligado a reconocerlo en el diálogo que lleva su nombre, con lo que parece imponerse la tesis de la unidad radical de la virtud.» (Gómez Robledo, p. 105).

La palabra *virtud*, con la cual traducimos la griega *areté*, tiene en español una connotación casi exclusivamente ética, de la cual no carece en griego pero que tampoco es exclusiva. La fuente documental más antigua donde se puede encontrar el término son los poemas homéricos, donde es utilizado para designar el ideal caballeresco de la nobleza guerrera que realiza las gestas descritas en la *Iliada* y la *Odisea*. De tal manera, el término empezará por designar fundamentalmente la valentía y el sentido del honor militares. Pero ya en esos tiempos y mucho más en tiempos posteriores el sentido se ampliará para designar todo tipo de *excelencias*: «El concepto de *areté* es usado con frecuencia por

Homero, así como en los siglos posteriores, en su más amplio sentido, no sólo para designar la excelencia humana, sino también la superioridad de seres no humanos, como la fuerza de los dioses o el valor y la rapidez de los caballos nobles» (Jaeger, 1962, p. 21).

Sólo de manera muy restringida el término tiene en Homero el sentido de cualidad moral o espiritual que adquirirá más tarde. Aunque Platón ha de dirigir sus investigaciones hacia la determinación de las virtudes especialmente como excelencias de carácter moral, estas investigaciones estarán orientadas por la comprensión del concepto en toda su gama de sentidos como *perfección*. Así llegará a hablar en la *República* de la *areté* de los perros, los caballos o el ojo (Ibídem, p. 21). Caballos, perros y ojo manifestarán su *areté* en la medida en que sean perfectamente caballos, perros y ojo, perfectos física y funcionalmente.

Pero todas estas virtudes, en cuanto son virtudes humanas, tanto para Platón, como para su maestro Sócrates, son conocimientos, son conceptos que han de investigarse en el alma. Por esa investigación se ha de determinar cuál debe ser el comportamiento humano en cada situación concreta. Precisamente esta determinación conceptual busca establecer una ética y una política como ciencia, y luego como sistema normativo. Ética y política pueden ser ciencias porque el alma es capaz de discernir entre el bien y el mal, y pueden ser normativas, porque siempre puede escoger entre uno y otro. Esto es posible sólo para el alma humana, es decir para el alma incorporada en cuerpo humano, pero no para todas las almas humanas. Las almas de los hombres tomadas individualmente ofrecen particulares posibilidades de aproximarse o alejarse del bien. Son estas diferencias entre los hombres el fundamento de los distintos papeles que cada uno cumple o debe cumplir en la vida ciudadana. Sólo el hombre es político, habitante de ciudad y sometido a sus leyes; no lo son los animales. De allí que sea el alma, incorporada temporalmente en cuerpo humano, el objeto de la preocupación moral de Platón.

Pero las virtudes presentes en el alma no son exclusivamente de ella. Si la justicia es virtud propia del alma, también lo es de la ciudad. Aunque el propósito sea la investigación de lo que es la justicia en el alma humana, debería hacerse primeramente esa investigación en la ciudad, por ser más fácil, por las dimensiones de la ciudad, apreciar en ella el *eidos* de la justicia, que será el mismo *eidos* de la justicia en el alma. Así como puestos a leer el mismo contenido de un texto en caracteres grandes o pequeños, preferimos leer en caracte-

res grandes, por facilitar éstos la lectura, así también el mayor tamaño de la ciudad permitiría observar como en una ampliación el *eidos* de la justicia (*Rep.* 368 c-369 d). La investigación arroja al final como resultado que lo justo es «hacer cada uno su quehacer» (*Rep.* 433 a) y de ninguna manera el que a otro corresponda. Así, la justicia viene a ser el fundamento de la ciudad correctamente regida en cuanto que ella es la norma fundamental del orden social; pero ella es también dependiente de ese orden, dependiente de las naturalezas distintas de los ciudadanos y de las clases en que ellos se agrupan, y dependiente de las virtudes estrictamente correspondientes a cada uno de los ciudadanos y clases integrantes de la ciudad: «...la ciudad nos pareció justa cuando las tres clases de naturalezas que en la misma están cada una hace lo suyo; aparte de que era temperada, valiente y sabia por causa de esos tres mismos géneros...» (*Rep.* 435 b).

La justicia será la condición necesaria para que la ciudad, que por la presencia de la justicia será bien regida, sea buena y feliz. A la bondad y felicidad de la ciudad contribuyen asimismo las otras tres virtudes de sabiduría, valentía y temperancia (*sofía, andreía y sofrosine*). Cada una de estas virtudes corresponde con carácter eminente respectivamente a cada una de las clases sociales. La sabiduría es virtud propia de la clase gobernante, y la forma más alta de ella es la filosofía, que en términos prácticos es la ciencia que corresponde al gobernante (*Rep.* 429 a). La valentía es virtud propia de la clase de los guardianes, o clase auxiliar de los gobernantes, virtud que, como hemos ya visto se vincula especialmente con el valor militar. Finalmente, la ciudad, que es sabia por la sabiduría de sus gobernantes y valiente por la valentía de sus guardianes, ha de ser temperante por la común temperancia de sus tres clases manifestada en el común acuerdo entre gobernantes y gobernados «sobre quienes han de gobernar» (*Rep.* 431 d) La temperancia, *sofrosine*, es lo que llama Sócrates el conocimiento de sí mismo. «Pero al lado de esta primera acepción, y porque todo va junto en la vida espiritual, la *sofrosine* significa también, además del conocimiento, el dominio de sí mismo, sobre todo de los apetitos sensuales del amor y la gula,..(Gómez Robledo, p. 99).

Realizada la investigación acerca de la justicia en el conjunto de la ciudad, y determinadas la presencia en ella de tres clases con tres funciones definidas y asimismo tres virtudes correspondientes, resulta ahora necesario realizar idéntica operación, considerando al alma como objeto de ella. Se ha de juzgar «acerca del alma, sobre si tiene en sí misma esos tres eidos o no» (*Rep.* 435 c).

Es decir, juzgar si las mismas virtudes o vicios correlativos que se presentan en la ciudad han de presentarse también en el alma individual del hombre, por lo cual el *eidós* de justicia sería el mismo tanto en la ciudad justa como en el hombre justo. Creemos que existen hombres sabios, o amantes de la sabiduría, hombres valientes y hombres temperantes. Si existen en efecto, y deberían existir necesariamente en la ciudad rectamente regida, por razón de ellos serían las ciudades sabias, valientes y temperantes. Y la ciudad, a su vez, sería la que a ellos daría sabiduría, valentía y temperancia, «...que no de otra parte sino de ella nos vienen» (*Rep.* 435 e). Pero debemos considerar si tales virtudes, o naturalmente los vicios correlativos se hacen presentes: «...cada una de estas cosas con una sola parte del alma o, por ser tres, otra cosa con otra parte: que aprendemos con una, encorajinámonos con otra de las nuestras; mas apetece con una tercera lo referente a alimentación y engendramiento, y lo hermanado con esto; o con toda el alma hacemos cada una de tales cosas cuando nos entregamos a ellas» (*Rep.* 436 a).

Se trata entonces de determinar si el alma es un algo único sin partes, o si por el contrario tiene distintas partes con distintas funciones para cada una de ellas. Se trata de saber si cada uno de los actos humanos se encuentran regidos por el alma en su totalidad, o estos actos son funciones de sus partes perfectamente definidas. Si el alma tuviese partes, sería obviamente un compuesto, que es lo que pretende establecer Platón. En efecto, piensa que el alma es un ente compuesto por tres partes: una parte racional, una irascible y finalmente una parte apetitiva (*Rep.* 439 d-e). Las distintas partes del alma se manifiestan precisamente en la conducta del alma misma, que a su vez se manifiesta en la conducta del hombre. La parte apetitiva del alma es aquella que se manifiesta por medio de los deseos y por la búsqueda de la satisfacción de tales deseos o apetencias. El hambre y la sed, por ejemplo, hacen tender al alma hacia la satisfacción por obra de comida o bebida. Hambre y sed son en Platón apetencias por antonomasia; habla, sin embargo, también del apetito sexual y algunos otros. De hecho se refiere solo a apetitos apremiantes. Sin embargo la parte apetitiva del alma se manifiesta en todo tipo de deseo, aun en el deseo de satisfacer la curiosidad de contemplar cosas horribles (*Rep.* 339 e). Pero vemos que los deseos pueden ser reprimidos. Puedo tener hambre o sed, apetencias que son de comida y bebida, y puedo asimismo abstenerme de comer o beber por motivos diversos: porque lo considero inconveniente para mi salud, porque la misericordia me mueve a darlo a otro más necesitado. Al abstenerme voluntariamente de comida o bebida, estoy realizando un acto de represión del

apetito. Este acto de represión es obra de la parte racional del alma, y obra por medio de la cual ella se manifiesta como parte del alma. No puede ciertamente la parte apetitiva del alma tener hambre o sed y a la vez rechazar alimento o bebida, pues no es posible que «a lo mismo según lo mismo y respecto de lo mismo le afecten cosas contrarias o que las sea o que las haga» (*Rep.* 436 e). Por ello es necesario que corresponda a una facultad distinta, a una parte distinta del alma, la función de represión, esto es, a la parte racional. El deseo y su represión hacen manifestar en el alma una fundamental oposición entre la parte apetitiva y la parte racional.

La parte tercera del alma, parte irascible, que contiene el «*eidos* del coraje», es parte intermediaria entre lo racional y lo apetitivo, que unas veces se pone del lado de la una, otras veces, del lado de la otra. Cuando la parte irascible se pone del lado de la razón, el alma actúa de la mejor manera, más virtuosa y temperante, pero cuando se pone del lado de lo apetitivo, actúa el alma de manera viciosa e intemperante. De esa manera, es esta parte mediadora la que determina en el alma el predominio, bien de lo apetitivo, bien de lo racional; en fin de cuentas, del comportamiento virtuoso o del comportamiento vicioso.

De esta manera ha establecido Platón un paralelismo claro entre el alma y la ciudad. Ambas están constituidas por tres partes, y estas partes se comportan entre sí de manera semejante en alma y ciudad. El comportamiento virtuoso, es decir, la realización plena del *eidos* de una y otra depende de que sus partes respectivas realicen las funciones que por naturaleza les están predeterminadas, que cada una haga su «quehacer» sin tratar de usurpar las funciones que corresponden a las otras. En una y otra, una parte debe gobernar, otra debe obedecer, y una parte tercera, también gobernada pero con funciones de intermediación, debe actuar, en ciudad buena y justa y en alma buena y justa, como auxiliar de la parte gobernante. Cuando no ocurre así, alma y ciudad son malas e injustas.

La investigación en torno a lo que es la justicia ha partido de la consideración preliminar de que ella es por una parte virtud propia del alma, por otra, que es también virtud propia de la ciudad; y desde allí se ha alcanzado la definición de justicia, que es la misma tanto para la ciudad como para el alma del hombre. La justicia consiste en que cada parte cumpla con la función que le es correspondiente, lo cual resulta en el correcto funcionamiento de la ciudad y del alma, y por ello también resultan ambas ser virtuosas. El correcto funcionamiento del alma es lo que hace al hombre virtuoso, lo que hace que sea plena-

mente hombre. Correcto funcionamiento del alma significa sujeción de las partes apetitiva e irascible a la parte racional, de la misma manera que el correcto funcionamiento de la ciudad consiste en la obediencia de los gobernados a los gobernantes. Esta no es solamente una analogía entre dos entidades que sean entre sí independientes. Resulta obvio que no podemos concebir una ciudad sin ciudadanos, pero tampoco un ciudadano fuera del marco de la ciudad, de manera que ciudad y ciudadano son interdependientes, a tal punto, que el ciudadano justo debe serlo de ciudad justa, y ciudad justa, de ciudadanos justos. Cuando la ciudad funciona correctamente, el alma de cada ciudadano está funcionando también correctamente: a los gobernantes el principio racional presente en sus almas los lleva a gobernar; a los gobernados, el mismo principio, a obedecer.

La pertenencia a una clase no es azarosa. La pertenencia a una determinada clase proviene de una predisposición natural. Se es gobernante por naturaleza; también por naturaleza, gobernado. La disposición natural de los hombres para gobernar o ser gobernados se encuentra relacionada con la disposición, también natural, para los oficios: «...no nace cada uno de nosotros grandemente semejante a otro cualquiera, sino diferente por naturaleza cada uno diferente para su quehacer» (*Rep.* 370 a).

Por naturaleza, según Platón, se es artesano: zapatero, médico, soldado; o filósofo. Si la ciudad justa es aquella en la cual cada clase cumple con sus correspondientes oficios, asimismo en el alma cada parte de ella ha de cumplir plenamente su función. Pero la ciudad y el alma, libradas a sí mismas, difícilmente podrán ser virtuosas, ser ciudad justa o alma justa. En la ciudad ideal, que ha de ser fundada en la tierra, se hace necesario previamente educar a los futuros habitantes (*Rep.* 376 c-e). De tal manera esta educación será externa, inducida previamente a la existencia misma de la ciudad, y hecha con plena conciencia del legislador, vale decir, del educador, con el propósito precisamente de formar la primera generación de ciudadanos justos de la ciudad justa. Más tarde, para las generaciones posteriores, la ciudad misma ha de ser educadora. Pues la ciudad por sí misma, aun la ciudad terrena ya existente, es siempre, quiera o no, educadora, pues ella forma, consciente o inconscientemente, para bien o para mal, la manera de ser de sus ciudadanos: «...¿no hemos de convenir necesariamente en que en cada uno de nosotros están los mismos *eidoses* y apasionamientos que en la ciudad? porque no de otra parte sino de ella nos vienen» (*Rep.* 435 e).

Ha quedado claro que tal educación podría no estar deliberada, conscientemente programada por la ciudad terrena. En tal caso, la educación sería equiparable al efecto que pudieran tener las simples experiencias no dirigidas, o las que necesariamente ha de tener cualquier ambiente físico o social en particular. Precisamente, la ausencia de un plan educativo, y de todo tipo de plan, hace que la vida de la ciudad terrena anterior sea azarosa, simple conglomerado de hombres e intenciones. En ella la realización de la virtud propia de la ciudad es improbable, y la existencia del hombre virtuoso, algo puramente casual, por encontrarse en ellas la educación y el cultivo de la vida virtuosa libradas a la accidental iniciativa de cada quien, sin vinculación orgánica con fin alguno de la ciudad y «a despecho del régimen político de cada una» (*Rep.* 520 a-b).

Pues el hombre podría ser considerado, si bien como la más alta creación a la vez viviente y mortal, también como el ente que siempre tiene en riesgo su propia virtud, su capacidad de ser plenamente hombre. Que perro o caballo lleguen a ser plenamente perro o caballo, no parece presentar mayor problema; se limitan a ser caballo y perro, y sin más hacen patente su virtud. Ello porque en el animal la parte racional es inexistente o casi inexistente; lo fundamentalmente determinante en él es lo apetitivo y lo irascible. No ejerciendo en ellos lo racional ningún papel, o muy escaso, lo irascible se encuentra necesariamente sólo al servicio de lo apetitivo, y ello viene a constituir la base de la realización virtuosa del animal, tanto del animal educable como del no educable. Pero en el hombre la presencia de la parte racional, con una específica función de rectoría sobre lo apetitivo y lo irascible, hace especialmente problemática la realización de la virtud humana. Problemática, por la inestable relación entre las tres partes del alma. Siendo la parte racional la parte rectora, no siempre cumple esa función; por el contrario, con frecuencia la declina en la parte apetitiva, la cual sirviéndose de lo irascible como auxiliar, aparta al alma de aquello a lo que ella naturalmente debe tender, hacia lo bueno y bello, y la desvía hacia lo malo y feo. Así se hace el alma viciosa. Para que con seguridad el alma se oriente hacia la virtud, no basta la superioridad esencial de lo racional; es necesario que el alma sea educada, bien educada. Para que esté bien educada se precisa que la educación esté dotada de un propósito, que no puede ser otro en la ciudad bien regida que la preparación para la vida virtuosa.

En la ciudad la educación se encuentra fundada en la disposición natural de cada quien para un oficio preciso, y el oficio determina en cuál clase de la

jerarquía social ha de ubicarse el individuo. La disposición natural para un oficio resulta ser entonces disposición natural para pertenecer a una determinada clase. La educación de los artesanos, es decir, de la clase inferior, no requiere mayor elucidación: ella se basta con la espontánea influencia de la ciudad o el simple entrenamiento con los artesanos expertos. Consideraciones especiales sí merece la educación de los gobernantes y sus auxiliares. Para ellos ha de elaborarse un minucioso programa educativo que comienza con una rigurosa selección. La selección busca establecer si, en verdad, por naturaleza estos hombres están dotados para ser gobernantes y auxiliares (*Rep.* 412 b), seleccionando «de entre aquellos los mejores.» (*Rep.* 412 c). Gobernantes y auxiliares tendrán en principio una educación común, después de la cual ha de establecerse quiénes son precisamente los gobernantes y quiénes precisamente los auxiliares. Esta educación en común comprende actividades gimnásticas dirigidas en particular al perfeccionamiento del cuerpo, y actividades musicales dirigidas al perfeccionamiento del alma; pero ambas, finalmente, «parecen haberse establecido sobre todo en favor del alma» (*Rep.* 410 c).

En la educación musical ha de incluirse lo relativo al razonamiento, además de lo que llamamos comúnmente lo propiamente musical, como el canto la danza y la ejecución de instrumentos. Lo relacionado con el razonamiento contempla el análisis del discurso en los mitos y demás obras de los poetas, por lo que se refiere a lo dicho acerca de los dioses y los héroes, por una parte; y por otra, a lo dicho acerca de los hombres. Ello con miras a establecer qué es lo que el ciudadano ha de creer acerca de dioses y hombres, y cuál es el valor de la verdad, en el entendido de que hay discursos verdaderos y discursos falsos. En fin, qué es lo que ha de creer quien se prepara para gobernante o auxiliar en la ciudad, y por tanto, qué es lo que habrá de enseñárseles, impidiendo «...que los niños escuchen a cualquiera de los que inventan mitos sobre lo que sea, y reciban en sus almas opiniones las más de las veces contrarias a aquellas que, cuando lleguen a mayores juzgaremos deban tener...» (*Rep.* 377 b).

El análisis de las obras que tratan acerca de los dioses, parte de la consideración de la suma perfección ontológica y moral de lo divino. En primer lugar, Dios es bueno. Porque Dios es bueno, y lo bueno no puede ser causa de males, Dios sólo puede ser causa de lo bueno. Por eso no ha de permitirse en la ciudad que se diga que los dioses son causas de maldades y por ello de malos ejemplos: «Esta, pues, sería una de las leyes y normas acerca de los dioses, según la

cual habrán de hablar quienes hablen, y poetizar los poetas: que el dios no es causa de todo sino de los bienes...» (*Rep.* 380 c).

Que si se admite que la divinidad es causa del mal, o de los males, ello podría estimular a los ciudadanos a hacer el mal por imitar a los dioses. En segundo lugar, hay que decir que Dios es inmutable. Dios no sólo es bueno, sino lo mejor posible. Suponiendo que algo bueno cambie, al cambiar lo hará para mal o para algo mejor. Dios no puede querer cambiar para mal, ni puede cambiar más que por sí mismo, en el cual caso Dios sería causa de mal, y esto lo hemos negado antes. Tampoco puede hacerse algo mejor, porque él ya «está siendo de la absolutamente mejor manera posible» (*Rep.* 381 b). No se permitirá entonces en la ciudad a quien quiera decir que los dioses son cambiantes, pues los hombres, por imitar a los dioses, querrán ser también cambiantes, y su alma no será adecuada para buen ciudadano: «... En cuanto al alma, ¿no es la más varonil y sensata a la que menos perturba y altera lo que pasa fuera?» (*Rep.* 381 a).

En tercer lugar, Dios no miente. Dios no puede ser sino como es. Si consideramos que pudiera presentársenos de un modo distinto a como es, estaríamos equivocados, porque Dios aborrece la mentira, pues es un acto de maldad el cual no puede esperarse de la suprema bondad divina: «...que ser engañado en lo más importante de uno mismo y en las cosas más importantes nadie voluntariamente lo quiere, sino que lo más temido de todo es que de eso se apodere la mentira...» (*Rep.* 382 a).

Dios es, pues, supremamente bueno, es inmutable y rechaza la mentira. Esta enseñanza permite la persistencia de la ciudad en el respeto a la divinidad como fundamento de la estabilidad social: el respeto al orden de la ciudad es a la vez respeto al orden divino. El respeto al orden social y al orden divino fundamenta, por otra parte, el carácter de la relación de la verdad con el alma.

Dios no es causa del mal ni de la mentira. Pero la mentira y el mal existen. Para el hombre, el mal es la carencia de la realización virtuosa; es estar viviendo la vida viciosa. Esto último ocurre cuando en el alma las partes actúan desacordadamente y no cumple cada una su función propia. Cuando la parte apetitiva asume la función rectora, y la razón, en lugar de rectora se hace obediente. La razón no solamente debe cumplir una función rectora con consecuencias prácticas de orden ético y político; ella es también la parte con la cual el alma conoce. El conocimiento llega a ser incorrecto cuando en él algo es

tomado como lo que no es: se produce así el engaño. Pero en verdad un conocimiento incorrecto no es un conocimiento; el engaño es lo contrario del conocimiento, es ignorancia, es tomar como conocimiento lo que no es conocimiento.

Debemos relacionar conocimiento y ciencia: La ciencia es una potencia del alma (*Rep.* 477 d), precisamente potencia de conocer. Sólo es posible conocer lo que *es*, es decir, el ente; no puede haber conocimiento sino de lo que es; de lo que *no es* sólo puede haber ignorancia. Lo ente se opone a lo no ente; y asimismo, la ciencia a la ignorancia. Así como la ciencia se opone a la ignorancia se opone también a la opinión. Como la ciencia, la opinión es también una potencia: potencia de opinar. Pero no tiende hacia lo ente, hacia lo que es, ni tampoco hacia lo no ente, hacia lo que no es. Tiende más bien a objetos ubicados entre lo que es y lo que no es (*Rep.* 478 d). De tal manera la opinión no es conocimiento, pero tampoco ignorancia. Aquello hacia lo que tiende no es ente ni no-ente, aunque participa a la vez de ambos, de ente y no ente, y hemos de llamarlo ser opinable (*Rep.* 478 d).

Conocimiento hay de la idea, de aquello que permanece por siempre único e idéntico; opinión, por el contrario, hay de aquello que es múltiple y mutable. Lo único e idéntico constituye el mundo de lo inteligible, al cual se accede por medio de la razón; lo múltiple y mutable constituye el mundo de lo sensible, al cual se accede por medio de los sentidos. Sólo quien se consagra a la filosofía puede realmente llegar a conocer. En la ciudad ideal, donde sólo los filósofos son gobernantes, la realización de la justicia, de la perfecta armonía de las clases, exige que, al lado de los que realmente conocen, existan quienes, sin dejar de ser virtuosos, porque su virtud principal es la obediencia, se limiten a tener opiniones, lo que podríamos llamar conocimiento aparente del ser opinable. A ellos no podría corresponder el conocimiento, conocimiento en propiedad, de las ideas, el cual está exclusivamente reservado al filósofo. Característico del ser opinable es lo verosímil, lo parecido en mayor o menor grado a la verdad, pero no verdadero, que lo verdadero es lo propio del conocimiento, no de la opinión: que las cosas bellas son semejantes a lo bello, pero no lo bello mismo, y siendo semejantes a lo bello, no son bellas plenamente, sino a la vez semejantes a lo feo mismo (*Rep.* 479 a). Pero artesanos y vigilantes no han de preocuparse por mayor o menor verosimilitud, su actividad práctica, que se despliega dentro del ámbito de lo opinable y sensible, por lo que se refiere a las funciones respectivamente establecidas para ellos, no ha de plantearles ta-

les problemas, menos aun lo relativo a la verdad misma, que es cosa propia de gobernantes filósofos: «...a ellos toca, de natural, tratarse con la filosofía y gobernar la ciudad; pero a los otros, ni tratarse con ella, y seguir a los gobernantes» (*Rep.* 474 b).

Por lo que se refiere a las creencias y la conducta moral de quienes están llamados a obedecer, ellas han de ser establecidas por los gobernantes, en cuanto filósofos legisladores. En ese respecto, los legisladores no han de atenerse necesariamente a la verdad o a lo verosímil, sino a lo conveniente. El gobernante ha de establecer leyes y creencias que posibiliten la permanencia y estabilidad de la ciudad: «...a la verdad hay que ponerla en grande estima (...); pero los particulares que ni la toquen (...). A los gobernantes de la ciudad les pertenece, caso de pertenecer a algunos, lo de mentir a los enemigos o a los ciudadanos en favor de lo beneficioso a la ciudad...» (*Rep.* 389 b).

Podríamos suponer así una contradicción entre el carácter vicioso de la mentira y la necesidad de mentir por conveniencia política, por razones de Estado. Pero ello más bien nos replantea el problema de la virtud propia de cada hombre en relación con su función social, de la virtud propia de cada clase social y de la virtud propia, en general, de cada ente. Virtud propia del filósofo gobernante es el amor por el conocimiento; y virtud propia del conocimiento, la verdad. Virtud propia del gobernado, la opinión; de la opinión, la conveniencia. Aunque lo verosímil sea una característica de lo opinable, no corresponde al hombre, en cuanto ciudadano, establecer el grado de lo verosímil, sino vivir de acuerdo con la opinión más conveniente para la totalidad de la ciudad, opinión implantada por los filósofos gobernantes.

Si bien Platón no intenta una descripción exhaustiva de los distintos estadios del alma, es decir, de su situación precisa en relación con las distintas especies animales en las que se ve obligada a incorporarse, se podría entender que en cada caso de incorporación se produciría una mayor o menor presencia, una mayor o menor atenuación de las facultades correspondientes a las distintas partes del alma. Por ser el hombre el ente animal de mayor complejidad, y donde se da la más clara manifestación y el más perfecto equilibrio de esas facultades, y en fin, por ser el hombre como ente político uno de los objetos de mayor importancia en la especulación platónica, es que el estudio del alma de los entes mortales se concentra en el estudio del alma incorporada en el hombre. No faltan sin embargo alusiones precisas que llevan a pensar que todas las

partes del alma se encontrarían, de manera larvada al menos, en las mas disímiles especies. Dos referencias notables podemos destacar en el texto de la República. Discutiendo una de las definiciones de la justicia que aporta Polemarco, según la cual la justicia consiste en «favorecer a los amigos y dañar a los enemigos» (*Rep.* 334 b), siempre que el amigo sea bueno, y el enemigo, malo; o en otras palabras, «tratar bien al amigo que en realidad sea bueno; mas hacer mal al enemigo que, en realidad, sea malo» (*Rep.* 335 b), establece Sócrates una analogía por vía de ejemplificación y reducción al absurdo, entre el trato dado al perro o al caballo de cría y el dado al hombre, por una parte, y el resultado que en unos y otro se producen. Cualquier animal, sea perro o caballo, como en nuestro ejemplo, que no sea bien tratado, es decir adecuadamente tratado con miras a obtener la máxima presencia de sus posibilidades, se volverá más bien un mal animal, no será mejor, sino peor. Se volverán peores los perros respecto de la virtud de los perros, los caballos, respecto a la virtud de los caballos. Asimismo, los hombres, «tratados mal, hácense peores para la virtud humana» (*Rep.* 335 c). De tal manera, al tratar mal aun hombre, lo mismo que al caballo o al perro, sea él bueno o malo, lo estaríamos haciendo peor de lo que es. Y si ese trato le viniera del hombre justo, el hombre justo estaría haciendo mal, lo cual resultaría contradictorio, pues no es propio del hombre justo hacer el mal.

No es relevante, para el caso que aquí tratamos, la cabal elucidación del concepto de justicia, lo que importa es la posibilidad de comparar al hombre y al animal con respecto a un trato similar del que puedan ser objeto. El resultado de un trato semejante es un comportamiento semejante en hombre y animal. El trato, por otra parte, debe vincularse con la educación de que pueden ser pacientes hombres y animales: Que la educación, aún la que parece dirigida específicamente al cuerpo, está dirigida al alma y para bien del alma, es algo explícito con respecto al hombre; que está dirigida al alma del animal educable es algo que podemos inferir. Una segunda referencia de la *República* puede mostrarnos más claramente esta relación. Establecida la necesidad de un ejército de guardianes para construir la ciudad ideal, se establece también la necesidad de seleccionar para este oficio, el más importante después del de gobernante, a los hombres más a propósito. De nuevo se hace aquí una analogía entre hombre y animal. La naturaleza del hombre destinado para guardián ha de ser semejante a la naturaleza del perro destinado para la guardia de rebaño o de casa. Así hombre guardián y perro guardián no han de diferir en naturaleza precisamente en eso de ser guardianes: «ambos (...) (hombre y perro) han

de ser agudos de percepción y ligeros para perseguir lo percibido, y fuertes, a su vez, si hay que luchar para apoderarse de ello (...). Y además, valientes si de pelear se trata...»(*Rep.* 375 a).

Pero no sólo han de tener en común percepción, fortaleza y valentía. Platón hace notar también en el perro cualidades que parecerían en principio reservadas exclusivamente al hombre, y precisamente al hombre de naturaleza filosófica. El perro de guardia, sin embargo, parece mostrar también una cierta naturaleza filosófica que se manifiesta en una cierta capacidad de entendimiento y discernimiento: «...el futuro guardián necesita, además, esto: de ser animoso, el que venga además de natural ser filósofo (...) Ve aun esto en los perros: (...) Que cuando ve a un desconocido se enfurece, aun sin haberle pasado nada de malo; mas cuando a un conocido, hácele zalemas aunque nada de bueno haya recibido de él (...). Evidentemente, tal comportamiento es filosófico (...), no discierne entre aspecto amigo y enemigo por otra cosa que por aprehender a aquel y desconocer a éste. Y ¿cómo por cierto, no ser amante de aprehender cuando deslinda por conocimiento y desconocimiento entre lo doméstico y lo extraño? (*Rep.* 376 a – 376 b).

Podemos pues suponer en el animal, seguramente en relación con su complejidad, y sin ignorar diferencias fundamentales, tal como en el hombre una cierta capacidad o naturaleza racional. Pero si hay diferencias entre alma de animal y alma de hombre, asimismo hay diferencias entre almas de animales, de caballo y perro, por ejemplo, o entre perro y perro, del mismo modo que entre hombre y hombre. Un perro, por sus particulares dotes aleatorias puede ser más o menos capaz que otro perro de recibir entrenamiento, vale decir, educación; un hombre, más o menos que otro hombre, por particulares y aleatorias dotes, y mayor o menor educación, puede ser capaz de gobernar la ciudad, de vigilarla, o de construir zapatos o ruedas de carreta.

Circunscribiéndonos ahora estrictamente a lo relativo al alma del hombre, destaquemos nuevamente que ella viene en cada hombre dispuesta para una determinada función dentro de la ciudad, y que esa predisposición a ella le viene por naturaleza. Pero como alma humana que es, ella mantiene, a pesar de la diferencia señalada, características comunes presentes en todas las almas humanas. Se trata ahora, sin embargo, de lo relativo a la formación de los filósofos gobernantes y sus auxiliares, pues como ya dijimos la educación de los artesanos no ha de presentar complicaciones importantes. Los que han de ser filósofos deben compartir con los que han de ser vigilantes el ser «patente-

mente capaces de guardar leyes e instituciones de ciudades» (*Rep.* 484 b) y, asimismo, la inteligencia y la dedicación suficientes para aplicarse al estudio de las ciencias que han de capacitarlos para sus funciones. Por la señalada capacidad y su dedicación a la ciencia, los guardianes y los gobernantes filósofos serán aquellos «...que hayan conocido lo ente de cada cosa» (*Rep.* 484 d). Como para cada oficio cada ciudadano, los futuros gobernantes y vigilantes han de mostrar ya desde niños su predisposición natural para guardar leyes e instituciones, a fin de que la ciudad pueda entonces educar su naturaleza.

El filósofo ha de ser entonces, en su juventud, vigilante, por ser esta una fase previa de su definitiva función; luego, como filósofo y gobernante, vigilante permanente y por excelencia. Cuando haya cumplido junto con el resto de los vigilantes esa función correspondiente a la fase previa de su preparación, recibirá una educación especial correspondiente a sus especiales dotes. Entre estas han de destacarse como principalísimas su interés por el conocimiento verdadero, por lo inteligible, y su escasa inclinación por el mundo de lo opinable y sensible. La educación del filósofo se propondrá la perfección de las facultades de que por naturaleza se encuentra dotado y que han de permitirle conocer y consecuentemente gobernar, pues son la filosofía y el gobierno «una empresa que jamás podría suficientemente emprenderse si de natural no se fuera memorioso, de buen aprender, magnífico, agraciado, amante y pariente de Verdad, Justicia, Valentía y Templanza» (*Rep.* 487 a).

Durante su formación con el resto de los guardianes, el filósofo ha de hacer manifestación de su naturaleza a través de un conjunto de pruebas. De ellas deben resultar patentes su constancia en el amor a la patria, constancia que debe ser superior al placer, al dolor o al miedo (*Rep.* 503). Con respecto a las otras virtudes ya señaladas, la prueba de ellas deberá ser particularmente exigente, pues ninguna puede faltar para su formación, y la presencia de todas juntas en un sólo hombre es más bien rara. Por ejemplo, no es frecuente la conjunción de un espíritu vivaz y un carácter constante: «Por otra parte, a los caracteres constantes y no fácilmente movibles —de quienes uno se serviría por más fieles, y que en la guerra resultan difícilmente conmovibles por el miedo— les pasa lo mismo respecto de los estudios: son difícilmente movibles y difícilmente aprenden, cual si estuvieran narcotizados y están lleno de sueño y bostezos cuando deberían trabajar en firme» (*Rep.* 503 c-d).

Sólo cuando haya acreditado constancia y facilidad probadas en múltiples trabajos y estudios, podrá acceder a los estudios superiores que constituyen el

saber propio del filósofo, la «máxima enseñanza» o ciencia del Bien. El aprendiz de filósofo, si ha de ser plenamente tal y buen guardián de la ciudad, ha de saber qué cosa son justicia, templanza, valentía y sabiduría; pero este saber es necesariamente incompleto, inadecuado, si no se encuentra integrado en un saber superior, que solo es dable al verdaderamente destinado para la filosofía, siempre que se haya dedicado metódicamente a todos los saberes previos necesarios, tanto como a la búsqueda de ese mismo saber superior. «Hay, compañero, que seguir en esto el más largo rodeo y no darse menos trabajo el aprendiz que el gimnasta, o, como estábamos diciendo, no llegará jamás al final de esta Enseñanza que es la máxima y más conveniente» (*Rep.* 504 d).

Esta «máxima enseñanza» integradora hará posible que las máximas virtudes de la ciudad y del alma del ciudadano lleguen a ser fundamentos del hombre y la ciudad felices. La ciencia propia del filósofo, ciencia de vigilantes y gobernantes, conocimiento máximo, es la ciencia del bien o de lo bueno. Sabemos que aquellas cosas que se nos muestran en el mundo sensible, ya sean los objetos físicos, como piedras, plantas o animales, o aquellos tipos de objetos que apreciamos en las relaciones humanas, como la justicia, la valentía, la moderación, la bondad, etc., tienen su ser de otro ser que lo es en mayor grado y que llamamos *idea*. Piedra, planta, animal son piedra, planta, animal porque participan de la idea paradigmática respectiva. Así también, justicia, valentía, moderación. Por lo mismo el bien, lo bueno en los objetos y en los actos humanos, y todo aquello que es bueno, lo es por participación en la idea paradigmática de *bien*. Pero es además lo bueno o el bien aquello que buscamos por encima de toda otra cosa, y en toda cosa que buscamos. Buscamos justicia, bondad, valentía, moderación, porque ellos son bienes, porque participan de la idea de bien. Así el *bien*, que es el máximo propósito de la acción humana, es también el objeto de ciencia más alto, objeto de ciencia máxima.

Esta ciencia es ciencia máxima, no sólo por tener como objeto aquel que es el más importante para el hombre, sino porque tal objeto es en sí mismo objeto máximo; pues si el hombre busca los objetos, y los busca porque son buenos, busca entonces lo bueno que hay en ellos, es decir, aquello para lo cual esos objetos son buenos. Pero el objeto de ciencia máxima no es máximo sólo en el sentido de máximo objeto de interés para el hombre, sino en un sentido aún más eminente: la idea de bien es máximo objeto en la medida misma en que ella es máxima idea, la idea máxima, ubicada en la cúspide de las ideas, de la cual participan las demás ideas y por la cual los objetos y actos sensibles son

en último caso lo que son. Por ello el estudio de la ciencia del Bien ha de ser remate de todos los demás estudios; es el que da final justificación: «...la idea de lo Bueno es la máxima enseñanza de la que sirviéndose lo Justo y lo demás resultan ser útiles y provechosos (...); pero que, si no la conocemos, aún si supiéramos lo demás, sabes que de nada nos serviría esto, cual tampoco si poseyéramos algo; mas no lo Bueno. ¿O crees ser algo poseer toda clase de posesiones, menos la buena; o conocer todo lo demás, menos lo Bueno, o no conocer nada de Bello-y-Bueno? (Rep. 505 a).

Así pues, la ciencia que constituye el objeto propio de estudio del filósofo es la ciencia del Bien, de la idea del Bien. Tarea previa de toda ciencia es precisar el objeto de que ella trata. Cabría esperar entonces que tal objeto nos fuese presentado en los inicios mismos de nuestro estudio, de modo de no errar el camino. Nos encontramos, sin embargo, con una dificultad que Platón nos presenta por boca de Sócrates, al confesar éste no saber qué sea el Bien, y que es conveniente dejar por el momento de averiguar qué es «lo Bueno mismo» (Rep. 506 d). La frase «por el momento» parece indicar en el texto platónico, en primer lugar, un procedimiento literario propio del diálogo, por medio del cual se propone Platón presentar una serie de premisas para la ordenada y adecuada exposición de algo ya sabido; es decir, se trataría simplemente de algo relativo al orden de la exposición. Pero podría interpretarse también como frase que indica el estado de una investigación que aún no ha concluido, o que se encuentra apenas en sus inicios. Entenderíamos así que la ciencia del Bien es una ciencia necesaria para la cabal comprensión de todas las otras ciencias, pero que, sin embargo, se encuentra apenas en una fase puramente fundacional. Sabemos que existe un objeto sin cuyo conocimiento todo otro conocimiento resulta indigente; sabemos, asimismo, que tal objeto es de una naturaleza distinta a la de los objetos de los cuales usualmente decimos tener conocimiento, los objetos visibles y sensibles en general y los objetos matemáticos, y sabemos, finalmente, que el método o procedimiento de esa nueva ciencia es, precisamente por la naturaleza de su objeto, algo completamente distinto de lo usual. No sabemos por el momento mucho más; tan sólo que tal ciencia es la única que en propiedad es ciencia, en grado tal, que sólo por ella las otras serían ciencias, y que sólo al filósofo es dado conocerla, como condición, no sólo para el cabal conocimiento de las otras ciencias, sino también para la correcta gobernación de la ciudad.

La afirmación de que tal ciencia es posible para el filósofo como condición para el conocimiento pleno de las otras ciencias, y también para la correcta

gobernación de la ciudad, parece contener la corrección de lo expuesto anteriormente en el *Fedón*, donde Platón sostenía la imposibilidad de un conocimiento de las formas inmutables y eternas sin antes purificarnos completamente de lo corporal del alma, es decir, antes de nuestra muerte terrena. Esta tesis del *Fedón* se deriva de las peculiares relaciones de cuerpo y alma a propósito del conocimiento de «lo que es en sí» mismo. El filósofo que ha vivido realmente como filósofo ha de querer morir cuanto antes, pues ha de ir a otra vida donde estará en compañía de hombres y dioses mejores, como premio a su recta conducta (F. 63 b); pero asimismo ha de querer morir porque solamente separada del cuerpo podrá el alma conocer plenamente, pues es precisamente el cuerpo impedimento para conocer (F. 65 a-b). Así, la ciencia o conocimiento del bien sólo podría tener remate después de la muerte, después de la separación efectiva de cuerpo y alma.

Esta aparente modificación de la doctrina no parece encontrar justificación en la *República*. Para Robin (op. cit. p. 129), no hay sin embargo modificación alguna, sino más bien un replanteamiento de la doctrina a partir de un nuevo punto de vista que vendría a complementar el anterior presente en el *Fedón*. En este diálogo, el interés de Platón se centra en problemas religiosos y escatológicos, especialmente lo relativo a la purificación del alma, por lo cual se preocupa por iluminar lo relativo a la naturaleza de ésta y su parentesco con la realidad inteligible. Pero en la *Republica*, por la naturaleza de los nuevos problemas tratados, los relativos a la participación del filósofo en la vida social y el gobierno de la ciudad, siente la necesidad de prestar mayor atención al aspecto sensible del alma. Así la función de relación entre lo inteligible y lo sensible que es propia del alma es presentada ahora, por primera vez, como una doctrina claramente especificada, aunque de ella no faltan antecedentes en el *Gorgias*, por ejemplo, (493 ab), y en el propio *Fedón* (68 b).

La ciencia del Bien o de lo Bueno, es pues el conocimiento superior al que puede acceder la naturaleza filosófica, para encontrarse en condiciones apropiadas para regir la ciudad virtuosa, y es en la búsqueda de esa ciencia, y en el ejercicio de sus consecuencias éticas y políticas, en lo que consiste la vida propia del filósofo. Es conocimiento superior ciertamente porque sólo los mejor dotados están en condiciones de ocuparse de él y de apropiárselo. Pero también es superior en el sentido de que su objeto se encuentra en la cima de una relación jerárquica. Y también es superior porque ese supremo objeto de conocimiento puede ser conocido gracias a una superior facultad del alma, facultad

que se hace actual después de que se han hecho actuales las facultades inferiores. De esa manera, la comprensión de la idea del Bien resulta de un proceso; proceso que se hace posible gracias a la peculiar estructura del alma y de sus posibilidades de conocer.

Nuestra condición terrenal impide que desde un principio el conocimiento de la idea de bien sea pleno, pues, como ya hemos dicho el cuerpo ofrece dificultades para el conocimiento. Pero sí podemos, partiendo del análisis de nuestras formas de relación con los objetos visibles, apreciar el movimiento que nos llevaría desde tales objetos visibles hasta la idea superior que buscamos. No podemos pues en principio tener una relación directa con la idea de bien, pero si podemos tener de ella una relación indirecta por medio de un procedimiento de analogía.

Hemos dicho con anterioridad que la idea de bien es causa de lo bueno que se encuentra presente en lo que es bueno, es por tanto causa de lo bueno que encontramos entre los entes del mundo visible, y esto bueno en el mundo visible es entonces efecto de la idea de bien. Podemos pues tener una primera aproximación a la idea de bien, no directamente a ella, sino indirectamente por la manifestación de sus efectos en el mundo sensible. No se trata en un principio entonces de considerar el bien o lo bueno en sí mismo, sino en aquello de lo cual ella es causa: «...dejemos por el momento eso de «que es» lo Bueno mismo, porque me parece que el ímpetu que ahora llevamos no da para llegar a lo que me está pareciendo es. Mas quiero hablar de cual me parece ser la criatura de lo Bueno y lo más semejante a Ello» (*Rep.* 506 d-e).

El punto de partida para la presentación de esta «criatura de lo Bueno y lo más semejante a Ello» es el análisis de la visión. Tenemos por sabido que hay en lo sensible cosas bellas y cosas buenas, y que tales cosas son buenas y bellas por participar en lo que es bello y bueno en sí mismo; así también que cosas bellas y buenas, siendo plurales, son sensibles y captables con la misma sensorialidad, y que lo bueno y lo bello en sí mismo es único y solamente inteligible y no dable a los sentidos. Los sentidos nos ofrecen lo múltiple inestable, cuyo ser no se encuentra en él, sino en otro; sin embargo, esa inestabilidad de lo múltiple no nos la ofrecen los sentidos todos de la misma manera. Entre los sentidos destaca la vista como sentido privilegiado que nos ofrece esos entes múltiples de la mejor manera.

En toda actividad sensorial podemos apreciar un algo que percibe y un otro algo percibido; en la audición, el oído y lo audible; en la visión el ojo y lo

visto, y así para los demás actos sensoriales. Pero en el caso de la visión, además del ojo y lo visto, se requiere un tercer factor para que ella se realice, sin el cual el ojo no ve ni lo visible es visto. Este tercer factor es la luz: «Aun presente la vista en los ojos, y proponiéndose quien la tiene usarla, y presente el color en lo visible, si no está presente un tercer genero de cosa, la luz, nacida particularmente para eso mismo, ¿sabes que ni la vista verá nada, y que los colores serán invisibles?» (*Rep.* 507 d-e).

Que sea solamente la visión el único sentido que necesite de un medio para activarse, es lógicamente convicción de la época y convicción también de Platón, correspondiente con una astronomía, una física y una religión de la época, las cuales convergen aquí para destacar la doctrina platónica de las ideas y su correspondiente ciencia. El sol, astro y dios, es la fuente de la luz. Y es la luz lo que permite que la vista vea y lo visible sea visto. Pero no siendo el sol ni lo visible ni lo que ve, al posibilitar que lo visible sea visto él se hace a sí mismo de algún modo visible en lo visto (*Rep.* 506 b). Al hacer posible la visión, el sol es causante de la visión, causante del más perfecto de los sentidos, y resulta él mismo ser, en el mundo sensorial, el más perfecto de los objetos sensibles. Por cuanto es el más perfecto de los objetos sensibles, resulta ser análogo a la idea de Bien, la más perfecta, la más alta de las ideas, y participante de ella. Por esa analogía, lo que es el sol en el mundo sensible, lo es la idea de Bien en el mundo inteligible: «Luego a Este (el sol) precisamente has de decir llamo yo «criatura de lo bueno», que lo bueno engendró según su misma cuenta y razón: lo que ello es en la región de lo inteligible respecto de la inteligencia y lo inteligible, eso precisamente es El en la de lo visible respecto de la vista y de lo visible» (*Rep.* 508 b-c).

En síntesis, el sol es a la vista y lo visible lo que lo Bueno a la inteligencia y lo inteligible. De aquí podemos pasar a otras analogías. Así como los ojos, orientados hacia las cosas alumbradas por el sol las ve claras, pero cuando falta esa luz las ve oscuramente o no las ve, así también el alma, cuando se orienta hacia lo inteligible, lo conoce, pero cuando se orienta hacia lo sensible, no conoce, sino que tiene apenas opiniones (*Rep.* 508 c-d). Es así como lo bueno es causa de ciencia; y como lo que es ciencia es conocimiento verdadero, afirmamos que lo verdadero, propio del conocimiento, le viene a éste de lo Bueno: «Pues bien: precisamente de lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles —y al concededor, tal poder— afirma que es la idea de lo Bueno. Piensa que está siendo en cuanto conocimiento, causa de ciencia y verdad» (*Rep.* 508 e).

Esto nos permite otra analogía entre sol y Bueno. Así como el sol se relaciona con la luz y la vista, de la misma manera se relaciona lo Bueno con ciencia y verdad. Siendo el sol superior a luz y vista por ser causa de ellas, es también superior lo Bueno a ciencia y verdad por ser causa de ellas. Finalmente, el sol no es ni la luz ni la vista; tampoco lo Bueno es ciencia ni verdad, sino que lo bueno es distinto de ciencia y de verdad, aunque ambas participan de lo Bueno: ellas son buenas, pero no lo bueno en sí (*Rep.* 508 e- 509 a).

En analogía final con el sol vemos cómo éste es también causa de engendramiento, crecimiento y alimentación, aunque él mismo no sea generación (*Rep.* 509 b), de la misma manera que «(...) a las cosas cognoscibles (...) no solamente les viene de lo Bueno ser conocidas, sino también el ser y la esencia les viene de Aquello, no siendo lo Bueno esencia, sino superándola, por sobreesencial, en majestad y poder» (*Rep.* 509 b).

Queda así establecido que existiendo un mundo sensible, en ese mundo sensible lo visible es lo más perfecto en cuanto a sensible, por ser, entre lo sensible lo más semejante a lo inteligible. Asimismo, que en el mundo sensible existe un ente, el sol, que es entre lo visible lo más perfecto, lo supravisible, por superior a lo simple visible, regidor y causa de visibilidad de los demás visibles; y que es el sol, análogo a la idea de Bien, o de lo bueno, en lo inteligible, pues es, la de lo Bueno, idea suprema, causa de la bondad de los demás inteligibles, de su inteligibilidad y esencia, por lo cual no resulta ser simplemente inteligible y esencia, sino suprainteligible y supraesencia. Así mundo sensible y mundo inteligible resultan ser mundos análogos.

La señalada analogía entre mundo sensible y mundo inteligible nos es presentada por Platón mediante el símil de la línea cortada: «Cual si en una línea, cortada en dos secciones, hubiésemos tomado las dos desiguales, corta de nuevo cada una de las secciones según la misma cuenta-y-razón: la del genero de lo visible respecto de lo inteligible...» (*Rep.* 509 d).

Se nos propone tomar una línea recta sobre la cual hemos de practicar un primer corte, de tal manera que resulten dos secciones desiguales. Una de ellas representará al mundo de lo visible, la otra, al mundo de lo inteligible. Platón no aclara cuál sea la razón por la cual las secciones resultantes han de ser desiguales, aunque podemos suponer que ello apunta a la desigualdad entre el número de entes que se encuentran en uno y otro mundo. Es éste uno de los aspectos más controvertidos de la obra platónica (cf. Gómez Robledo op. cit. p. 176). Una segunda operación de corte nos dará como resultado las dos pri-

meras secciones obtenidas divididas ahora cada una en dos partes. Esta segunda operación se hará en cada sección según la misma proporción utilizada para realizar el primer corte. De tal modo, resultará la línea finalmente cortada en cuatro secciones, y las dos partes obtenidas en lo inteligible se corresponderán proporcionalmente con las dos partes obtenidas en lo visible. A pesar de la insistencia en la relación proporcional de los cortes que se nos proponen, no parece relevante para la exposición si el resultado de la segunda operación de corte sobre las dos primeras secciones obtenidas guarda la misma proporción según la cual se realizó la primera; el interés parece centrarse en destacar la correspondencia proporcional de los dos mundos.

Consideremos por separado cada sección: en la sección de lo visible encontramos, correspondiendo a las subsecciones de ella, por una parte, imágenes de los objetos visibles, por la otra, los objetos visibles mismos. Las imágenes deben ser consideradas según la mayor o menor claridad con que se presenten, es decir, según sea mayor o menor la semejanza con aquello de que son imágenes los objetos visibles mismos. Platón llama «imagen» a cualquier tipo de proyección o reflexión del objeto visible: «llamo «imágenes», primero a las sombras; después, a las imágenes luminosas en aguas y en cuantas cosas resulten opacas, lisas y brillantes y a todo lo parecido» (*Rep.* 510 a). Resultan pues ser imágenes las sombras que se proyectan sobre el fondo de la caverna, según el mito, como también la imagen reflejada en un espejo. Las dos subsecciones de lo visible se corresponden también con una división entre lo verdadero y lo que no es verdadero, siendo los objetos, en lo visible, lo correspondiente a lo verdadero, mientras que las imágenes corresponden a lo no verdadero.

A la sección de lo inteligible corresponden subsecciones análogas. Habría en ellas una subsección como conteniendo imágenes de entes realísimos que ocupan la otra subsección. Imágenes, así consideradas, serían cosas tales como los elementos hipotéticos de que se valen los géometras y aritméticos, tales como «recta», «ángulo», «par», «impar», «cuadrado», etc., pero que no son los elementos mismos; sin embargo, los elementos hipotéticos les sirven para referirse, frecuentemente con ayuda de representaciones gráficas, a aquellos elementos no hipotéticos que en realidad constituyen el propósito del geómetra y el aritmético: «...se sirven de *eidoses* visibles y hablan sobre ellos, aunque sobre ellos no piensan, sino sobre Aquello otro a que ellos se asemejan: sobre el cuadrado mismo razonan y sobre la diagonal misma, no sobre lo que dibujan, y así de lo demás. Todo eso que modelan o dibujan, y de lo que hay sombras e imágenes en agua, sírveles a su vez de imágenes buscando ver precisamente

en sí mismo Aquello que no hay otra manera de ver que por la discursiva (*dianoia*)» (*Rep.* 510 d-e).

De tal manera, en la sección primera de lo inteligible nos encontramos con un tipo de entes sobre los cuales se ejercita la facultad discursiva humana, los conceptos generales que constituyen el tipo de ciencia más inmediatamente relacionada con los objetos: ciencias tales como la botánica, la zoología, la política, pero especialmente, por su carácter más fácilmente ejemplificante, la aritmética y la geometría. Estas ciencias, aritmética y geometría, toman como principios un conjunto de supuestos, los cuales no parecen requerir mayor elucidación, en todo caso no la requieren para los fines inmediatos. Estos supuestos tomados como principios, pero que no son en sí mismos principios, permiten explicar los problemas propuestos.

La última sección de la línea es sólo accesible por medio de la potencia dialéctica de la razón (*nous*). La razón, a diferencia de la facultad discursiva, no toma los supuestos como principios, sino precisamente como supuestos para elevarse a través de ellos hasta los principios mismos: «... Al principio del Todo, palpándolo, y captando a su vez por las consecuencias de El, descienda de tal manera hasta el final, sin servirse de ninguna manera de nada sensible, sino de los *eidoses* mismos, mediante ellos, y hasta ellos, y terminar en *eidoses*» (*Rep.* 511 b).

Las cuatro secciones que se nos muestran en la alegoría de la línea muestran también una jerarquía a la vez ontológica y gnoseológica. Desde la perspectiva ontológica, nos muestra una escala que va de la menor realidad, en la sección primera de la línea, correspondiente a los entes sensibles que a la vez son reflejo o imágenes de otros entes sensibles. Con respecto a la verdad, ellos, siendo la imagen de una imagen, representan el grado menor. La segunda sección representa los objetos de los cuales los primeros son imágenes; ostentan un grado mayor de realidad y verdad. En la sección tercera se encuentran los conceptos generales que constituyen las ciencias no dialécticas, entes inteligibles, que por serlo tienen un mayor grado de realidad y verdad que los anteriores. Finalmente, en la cuarta sección, los entes de máxima inteligibilidad, objetos de la ciencia dialéctica, con el máximo grado de realidad y verdad. La jerarquía expresada en las secciones de la línea tiene también una correspondencia igualmente jerárquica con los cuatro estados del alma: «...inteligencia (*Noesis*), al sector supremo; discursiva (*Dianoia*), al segundo; al tercero dale la fe (*Pistis*); y al último la verosimilitud (*Eikasía*); y ordénalos

según cuenta y razón, juzgando que en la medida en que participan de la verdad, en esa misma participan de claridad» (*Rep.* 511 e).

La alegoría Platónica de la línea, como tal alegoría, quiere servir para hacernos patente de manera indirecta lo que de suyo no puede hacerse patente directamente. Es una manera, deficiente como en todos los casos semejantes, de superar una fundamental aporía: hacer humanamente comprensible aquello que sólo puede ser comprendido superando insuperables limitaciones humanas. Podríamos suponer, en principio, la fundamental dificultad de comprensión y exposición de la doctrina, como surgida del hecho de la imprecisión de las palabras que aluden a las distintas secciones de la línea como correspondientes a distintos estados del alma, imprecisión que se vería agravada por la necesidad de traducir del griego esas palabras a nuestros idiomas actuales. Pero la dificultad parece afectar indistintamente a cualquier idioma: el idioma griego presenta, como cualquier otro, el carácter de instrumento de comunicación entre miembros de masas humanas que no son completamente conscientes del uso a que lo someten. Ese mismo instrumento de la comunicación vulgar es el mismo que ha de devenir con el tiempo, sin cambiar esencialmente, en instrumento de comunicación culta. Dos sectores de usuarios se definen así para el uso del instrumento de comunicación: el vulgo y la élite culta. Esta última va a amoldar el idioma a un propósito de comunicación selectiva, tanto por los temas que se han de tratar por medio de él, como por la definición de los destinatarios, los cuales han de caracterizarse por su interés en esos temas minoritarios y por una cada vez mayor conciencia idiomática: qué quiero decir cuando digo «justicia», qué quiero decir cuando digo «bueno». Aquí el idioma es restrictivo, en el sentido ya anotado del campo de sus usuarios, y asimismo en el de la intención de determinación precisa de las palabras. El ideal es la univocidad, una palabra y un solo significado: la eliminación del equivoco y la ambigüedad.

Este idioma culto —científico, filosófico— no puede, sin embargo, desprenderse del idioma común. Este es su fundamento sintáctico y su fuente de palabras. Va, sí, a establecer una primera intención restrictiva caracterizadora: tendrá, en lo posible, únicamente una función informativa. Precisamente la información, la conciencia de este propósito, hace patentes las más variadas funciones que el lenguaje cumple, y aun más, el carácter necesariamente impreciso del lenguaje común. Mucho más que para comunicar una precisa información, el lenguaje común sirve para comunicar, hacer común, emociones y pro-

vocar acciones, y para ello hace uso del valor emotivo de las palabras (Copi. I. p 47. ss) Las palabras tienen bello o feo sonido, evocan agradables o desagradables recuerdos. El poeta no cuenta la cólera de Aquiles para que unos griegos tengan conocimiento de unos acontecimientos ya lejanos en el tiempo; canta la cólera de Aquiles para alcanzar una emoción común que haga familiares los héroes antiguos a los hombres corrientes de la época del poeta. Las palabras deben establecer resonancias familiares, hechos más o menos vagos y conmovedores.

El filósofo —el científico, el hombre culto, en fin— no pretende emocionar a nadie, aunque ello pueda darse por añadidura. Con la filosofía, la información, la comunicación en general deja de tener un propósito utilitario. Sin excluir que eventualmente sea útil, lo que se comunica, en cualquier caso, es algo que llamamos saber, sin que precisemos aun, si es que es precisable, qué es eso que llamamos saber. Comunicar el saber, en esos términos, supone cultivar el saber por el saber mismo, que el saber es útil en sí mismo, y no necesariamente para otra cosa.

La valoración del saber por el saber mismo va de la mano con la consideración de objetos distintos a aquellos de que se ocupa el hombre corriente, de aquellos que se muestran en el lenguaje vulgar. Objetos distintos, pues no son ya los objetos literalmente manipulables que se presentan a la experiencia habitual del hombre corriente; son inmateriales, cada vez más lejanos de lo material, abstractos, cada vez más abstractos, cada vez más independientes de la efectiva presencia material del objeto. Característico del lenguaje vulgar es la posibilidad de establecer relaciones inmediatas entre objetos y denominaciones: «silla» es, por ejemplo, esta silla; lo que queremos decir de la silla se muestra sin mayor dificultad en esta silla presente factualmente ante mí. La abstracción, por su parte, no sólo puede prescindir de la presencia factual del objeto, sino que llega a considerar esa presencia factual como innecesaria y aun molesta, pues tal objeto se presenta como un ejemplo del objeto abstracto, pero recargado de un cúmulo de detalles que dificultan la plena aprehensión de lo abstracto. Sé que estas sillas que están presentes ante mí, con sus innumerables desemejanzas entre sí, tienen también entre sí ciertas semejanzas; si tomase exclusivamente estos aspectos comunes, podría construir esa silla abstracta y única de que se ocuparían el lenguaje científico y la ciencia de las sillas. Cada una de las sillas fácticas, humildes, solitarias e individuales, cada una con su infinidad de detalles personalísimos, pecan por exceso; la silla

abstracta, el concepto de silla, en fin, es la silla exacta, sin excesos ni defectos. Con lo dicho no queremos decir que el hombre corriente sea incapaz de abstracción; al parecer, es propia de todo humano esa capacidad. Queremos destacar solamente que en el hombre culto esa capacidad se hace acusada y consciente.

La silla factual ha sido obtenida por un proceso que exige la participación de un carpintero; del mismo modo debo suponer, en la obtención de la silla abstracta, la participación de alguna suerte de artesano al cual llamaremos, por los momentos, «pensar» o «pensamiento». Así como el primero arma la silla, tomando para ello un diseño y distintos materiales, el segundo «arma» el concepto eliminando de todas las sillas existentes y por existir, desaparecidas y por desaparecer, todo lo que en cada una de ellas es accesorio, lo que no agrega nada al ser silla. Tengo así dos tipos de objetos. Por una parte, los objetos sensoriales dados a mi experiencia; por otra, objetos no sensoriales, que acordaremos aquí llamar intelectivos, y que se dan, también aquí lo acordaremos, al pensamiento.

Al hacerse consciente este proceso en el hombre pensante, en nuestro caso, en Platón, surge la necesidad o la intención de comunicarlo. Es este un acto solitario, que ocurre en la soledad de la mente del filósofo. En la comunicación ha de buscar la manera de que aquello que se le ha hecho patente a él llegue también a ser patente para los demás. El discurso se hace didáctico, y para ello, clásico recurso de maestro, se ha de partir de lo más familiar y de la analogía. Lo más familiar para el hombre, antes de elevarse a la abstracción y a la contemplación de las esencias puras, son los objetos sensibles. Así pues, para poder hacer comprender lo que es el mundo inteligible, debo empezar por establecer sus analogías con el mundo sensible: tal como en lo sensible, así en lo inteligible. En primer lugar vamos a representarnos la totalidad de los entes, sensibles e inteligibles, «como» una línea. Luego esa línea, desigualmente cortada en dos partes, va a permitir representarnos, en una, el mundo sensible; en la otra, el mundo inteligible: Hasta aquí las analogías son de simple correspondencia: la totalidad de los entes se corresponden con la totalidad de la línea, y los dos tipos de entes, con las dos subdivisiones de la línea. No viene al caso por ahora establecer qué parte de la línea, la más corta, la más larga, corresponde a uno y otro mundo. Aparece ahora una nueva analogía, esta vez de proporcionalidad: cada sección de la línea será a su vez cortada según la misma proporción en que se hizo el corte de la línea total. La sección de lo

sensible quedará subdividida según dos tipos de entes sensibles; la sección de lo inteligible, según dos tipos de entes inteligibles.

En la sección de lo sensible-visible encontramos un primer grupo de entes que son copias, representaciones o imágenes, y un segundo grupo constituido por aquellos entes de los cuales los primeros son imágenes. Estas imágenes son las sombras proyectadas o los reflejos en aguas y materiales sólidos, pulidos y brillantes. Como imágenes, pueden ser más o menos claras, en la medida en que lo reflejado o proyectado tenga mayor o menor semejanza con las imágenes resultantes. En todo caso, aquellos objetos que son reflejados o proyectados son los objetos sensibles mismos. Según que contengan imágenes u objetos, la sección de lo visible y sus subsecciones pueden ser consideradas, por una nueva analogía, según verdad y no verdad. La verdad corresponde a los objetos; la no verdad a las imágenes. Esta asignación de verdad puede significar, en primer lugar, una consideración de la verdad como atribuible a los objetos mismos: los objetos son verdaderos, y las imágenes que los representan, no verdaderas. Pero también la verdad pertenece al intelecto en la medida en que es conocida. Verdad y no verdad, correlatos de objetos e imágenes respectivamente, van a incorporarse a una nueva y más amplia analogía: la imagen es al objeto como la no verdad es a la verdad, y como lo opinable es a lo cognoscible.

Al considerar la primera sección resultante del primer corte realizado sobre la línea y los objetos que en ella se nos dan, objetos visibles, dijimos que nuestro lenguaje, ya sea culto, ya corriente, se encuentra fundamentalmente anclado en esos objetos. Al considerar la segunda sección de la línea y los objetos que en ella se nos dan, objetos no visibles, sino inteligibles, nos damos cuenta de que nuestro lenguaje, corriente o culto, no resulta plenamente apropiado para hablar de estos objetos, o estos objetos no son en propiedad aptos para el discurso expresado por el lenguaje. Cuando nos vemos obligados a hablar de lo que está más allá de lo sensible, esto es, de lo inteligible, tenemos que hacerlo según maneras de hablar más adaptadas a lo visible, recurriendo, para captar de algún modo lo inteligible, a la construcción de metáforas y alegorías, a la construcción de analogías: la misma línea seccionada es un ejemplo.

En la primera sección resultante de la operación de división sobre lo inteligible de la línea encontramos un cierto tipo de objetos inteligibles, de los cuales nos habla Platón intentando que los aprehendamos de manera análoga a como aprehendemos los objetos visibles, pero aclarando a la vez que se trata de una

aprehensión de una naturaleza muy distinta. Como inteligibles, tales objetos no resultan visibles y por tanto no puede haber imágenes de ellos. Sin embargo, sabemos que ellos son objeto de estudio de las ciencias, y que los hombres que cultivan esas ciencias y buscan el conocimiento de estos objetos utilizan como si fuesen imágenes de ellos a los entes que ocupan la segunda sección de lo visible. Piedras, plantas, animales y todo producto de artificio son así «como» imágenes de los objetos que ocupan esta sección. En especial, Platón ejemplifica el oficio de imágenes que cumplen estos objetos por medio de la manera de trabajar de geómetras y aritméticos, aunque no necesariamente deba excluirse la manera de trabajar de los otros científicos. La geometría y la aritmética, y más especialmente la primera, son más a propósito para lo que quiere decirnos Platón. El geómetra puede aprehender y ayudarnos a aprehender esos objetos partiendo de nociones tales como recta, ángulo, cuadrado, etc., que son partes del acervo común, de suyo comprensibles a todos, y aun se vale de representaciones —trazos en la arena, en la pizarra del salón de clases— para ayudarse en su investigación y en su explicación. Usa esas nociones como hipótesis para establecer una conclusión referida a recta, ángulo, cuadrado, etc., pero no es a esta recta, a este ángulo o a este cuadrado visible y trazado en arena o pizarra, a lo que el geómetra quiere referirse, sino a la «recta misma», al «ángulo mismo», al «cuadrado mismo», únicos en sí mismos, y a todo lo de este género. Así el procedimiento del geómetra nos induce a una cierta aprehensión de esa primera especie de entes inteligibles que ocupan la tercera sección de la línea, que se caracterizan por poder ser «como representados» por los objetos de la segunda.

La cuarta sección de la línea, segunda de lo inteligible, corresponde a un tipo de entes para los cuales no podemos valerlos de ningún otro «como» de imagen. Los de la primera sección de lo inteligible no podrían servirnos «como» imágenes, pues carecen del carácter fundamental de la imagen: ser visible. Pero no podemos dudar de que en esa segunda sección de lo inteligible se encuentran los inteligibles puros, para cuya intelección no nos sirven los procedimientos del científico, del geómetra. Lo discursivo, lo temporal, el progresar hacia un final, hacia una conclusión, propio del geómetra, es distinto del acto de comprensión que se da en el dialéctico; no discursivo, sino esencialmente intemporal, único y totalizante. Para utilizar una analogía con el mundo de lo visible, digamos que es «como» intuitivo, como intelectualmente intuitivo (Gómez Robledo A. p. 183).

El dialéctico, el filósofo en el más estricto, acaso el único sentido, es también, como el geómetra, un científico, es decir, un conocedor de conocimiento pensado. Pero la ciencia del dialéctico es la ciencia más alta, es la ciencia o conocimiento de la idea de Bien, idea que es la más cognoscible. Es la más cognoscible, pero no la más fácil de conocer; por el contrario, resulta la más difícil, requiere de «un largo rodeo». Buena parte de la dificultad proviene de que no sabemos aún qué es un filósofo, ni cual es el método que emplea. Platón puede describirnos con la máxima propiedad al geómetra y su método, y nos dice que el método del dialéctico, si alguno tiene, no es el del geómetra; es, más bien, radicalmente opuesto. El geómetra ha de partir de supuestos; el dialéctico de principios. Estos principios se le han de dar al dialéctico después de un largo aprendizaje, aprendizaje que incluye el saber del geómetra y que es, en fin de cuentas, el saber del filósofo gobernante. El conocimiento de tales principios, su revelación para el alma, o su aprehensión por ella, resta no alcanzable por el no filósofo. El aprendizaje del filósofo, su largo entrenamiento en distintas actividades buscando la perfección de cuerpo y alma, cuerpo perfecto para alma perfecta, es condición necesaria para el conocimiento de ideas y principios. En todo caso, otro acceso parece menos que probable. Al no filósofo, a quien no haya realizado el largo rodeo, le queda vedado el conocimiento máximo y aun la naturaleza de ese conocimiento o de esa aprehensión, de lo cual podemos hacernos alguna idea sólo a partir de nuestra muy indigente capacidad de conocer lo visible y hablar de lo visible.

La línea nos permite finalmente otras analogías de correspondencia por medio de las cuales podemos aprehender el sentido de palabras como verdad, realidad y conocimiento en la región de lo inteligible. Ello nos está permitido a partir del análisis de lo dado a nosotros en el mundo de lo visible, que es lo primero dado. En la primera sección de lo visible, se nos presentaron, como objetos, sombras y reflejos de objetos ubicados en la segunda sección. Como sombras y reflejos que eran, tenían con respecto a los objetos de que eran imágenes un menor grado de realidad, aun cuando puedan ser consideradas en su simple existencia sensible como objetos reales, sombras y reflejos reales, con lo cual aparentemente se identifican con los objetos de la segunda sección. Sin embargo, tal identificación sería sólo aparente, pues la condición ontológica de un objeto que sea imagen no es la misma que la de aquel que no lo es. El objeto real puede ser representado por imagen, y puede ser tal la calidad de ésta, que llegue a tomarse por el mismo objeto real. Pero la semejanza entre el objeto real y su imagen, por muy cercana que sea, tanta que pudiéramos engañarnos

y permanecer para siempre en el engaño, no podría borrar de ninguna manera la diferencia entre lo real y lo imaginado, diferencia que es la misma existente entre lo verdadero y lo falso. Es cierto que pudiera haber una mayor o menor semejanza entre la imagen y lo imaginado, una mayor o menor claridad de la imagen: las sombras en la pared del fondo son menos claras, y en consecuencia, menos semejantes al objeto que el reflejo en el espejo. Claro y verdadero resultan así términos correlativos; las sombras son menos verdaderas que el reflejo. Y los reflejos serán también más o menos verdaderos en la medida en que puedan también ser más o menos claros, pero no podrán ser jamás tan verdaderos como son los objetos mismos. Y estos son más verdaderos precisamente porque son más reales.

El conocimiento de los objetos de la experiencia es lo que nos ofrece una primera aproximación a la comprensión de lo que es real y de lo que es verdadero, y a considerar que hay entes más reales que otros, y entes más verdaderos que otros. Y asimismo, que hay entes que son verdaderos y que son reales, y entes que no son ni reales ni verdaderos. Lo normal, en cuanto hombres corrientes, es que consideremos reales y verdaderos los entes ubicados en la segunda sección de la línea; usual es que nos encontremos siempre relacionados con estos entes. Se requiere de una naturaleza excepcional, dentro del género humano, que posibilite la existencia de hombres capaces de alcanzar y enfrentarse con los entes de la tercera y la cuarta secciones. A ésta llamamos naturaleza filosófica, nada corriente.

Se plantea a la naturaleza filosófica el problema de la realidad y la verdad de los entes visibles. Descubre que tal realidad es sólo aparente, capaz de engañar a la naturaleza no filosófica, pero no a la naturaleza filosófica que ha sido adecuadamente educada. Hemos visto cómo el texto de la *República* contiene por una parte la descripción de un Estado ideal donde ha de cumplirse plenamente el propósito último del Estado, que no puede ser otro que la justicia, manifestado en unas armoniosas relaciones entre las clases, donde cada una cumple un determinado cometido, y el individuo está sometido de buena gana a las obligaciones impuestas por la pertenencia a su respectiva clase. Pero contiene también la *República* la exposición de la tesis de que una sociedad semejante sólo es posible como consecuencia de sabia y razonable planificación: que los hombres sólo serán felices cuando los filósofos gobiernen, o los gobernantes se hagan filósofos. Pues es el filósofo, el hombre de razón, el que por naturaleza y educación está capacitado para diseñar y realizar la ciudad

modélica, propia para la felicidad del hombre, y asimismo para asumir el gobierno de ella. Pues es él el hombre capaz de captar, en todo aquello múltiple y equívoco que llamamos justicia, lo único y unívoco que es la justicia en sí misma: la verdadera y real justicia. Es el filósofo, así, capaz de sobrepasar el estado de comprensión y conocimiento aparente de lo visible, es decir, de la primera y segunda secciones de la línea, hacia la región de lo inteligible, tercera y cuarta secciones de la línea, donde se encuentran los entes más reales y más verdaderos. Pero correspondiendo las dos secciones de lo inteligible a entes y conocimiento de mayor realidad y verdad que los entes de lo visible, hay sin embargo diferencia en grados de realidad, conocimiento y verdad entre ellas. Los entes de la tercera sección tienen menor grado de realidad y verdad que los de la cuarta; los de la cuarta, son entes de realidad y verdad absolutas. Aquí se nos muestra a nosotros, hombres simples, no filósofos, o que no hemos alcanzado el grado de filósofos, a pesar de posible naturaleza filosófica, ubicados en la región de lo visible, atados a la región de lo visible y con lenguaje propio de la región de lo visible, un atisbo de lo que puede ser el carácter de los entes inteligibles. Con respecto a los entes de la primera sección de lo inteligible podemos establecer analogías con la región de lo visible, y decir que los entes visibles funcionan «como» representaciones de estos primeros inteligibles; y aun podemos trazar figuras geométricas sobre arena de playa o pizarra de salón de clases, y así desarrollar geometría con ayuda de lo trazado, que será objeto visible que represente lo inteligible. Para ello, partiendo entonces de axiomas, construiremos teoremas que podrían ser demostrados con ayuda de las figuras sensibles. Y podría parecer que la demostración versa sobre tales figuras; pero sabemos que no es la figura visible, cuadrado, triángulo, rectángulo visibles, sino al cuadrado que es en sí mismo, y al triángulo y al rectángulo que son en sí mismos.

De tal manera los primeros inteligibles, entes que son en sí mismos, y por ello eternos, inespaciales, idénticos, únicos, pueden ser aprehendidos, aunque no plenamente, por el alma aun de cierta manera atada a lo visible. El alma discursiva aparece así como intermediaria entre lo puramente inteligible, dado sólo para el alma libre de todo contacto con lo sensible, en la última sección de la línea. La aprehensión de estos entes no es aun plena pues está sometida a las limitaciones que impone al alma el encontrarse en constante relación con los sentidos, y es por tanto una aprehensión sensorial a la vez que inteligible. La palabra «aprehensión» es palabra, como toda palabra, sometida a lo visible, en el mismo sentido que «ver». De tal manera que cuando decimos que el alma

aprehende lo inteligible, esto es, lo no visible, lo no aprehensible por naturaleza, sólo podemos querer decir que el alma realiza un acto de algún modo análogo al de la aprehensión sensorial.

Para que el filósofo cumpla su papel de constructor y gobernante tiene que llegar a ser educador. La ciudad correctamente construida y gobernada ha de ser capaz, como parte importante de su correcto funcionamiento, de educar a todos los ciudadanos para el cumplimiento de sus respectivas funciones. Y entre ellos, a aquellos a quienes toca ser filósofos. Sólo en la ciudad ideal es posible garantizar que quien por naturaleza esté dotado para la filosofía pueda en efecto, gracias a la educación dispuesta por la ciudad misma, llegar a ser filósofo. En las demás ciudades, los hombres de tal naturaleza, al no recibir la educación adecuada, pueden llegar a pervertirse, y sólo por casualidad, o por intervención divina, podrían llegar a ser filósofos en plenitud. La educación propiamente filosófica es aquella que ha de poner al filósofo en disposición de aprehender, según una forma de aprehensión que no es dada a quien no sea filósofo, los entes absolutos, entes de la cuarta sección de la línea. Esa educación es la de la ciencia que hemos llamado «dialéctica».

Bibliografía

- Copi, Irving: *Introducción a la Lógica*, EUDEBA. Buenos Aires, 1974.
- Gómez Robledo, A. *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. FCE, México, 1993.
- Guignebert, C. *El Cristianismo antiguo*. FCE., México, 1956.
- Jaeger, Werner. *Paideia*. FCE, México, 1962.
- Jaeger, Werner. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. FCE., México, 1985.
- Jaeger, W. *La Teología de los primeros Filósofos griegos*. FCE, México 1992.
- Nuño, Juan: *El Pensamiento de Platón*. Ediciones de la Biblioteca de la UCV. Caracas, 1963.
- Platón: *Ouvres completes*. Trad. Leon Robin, Gallimard, Paris, 1964.
- Platón: *Obras Completas*. Trad. Juan David García Bacca. Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela, Caracas 1980.
- Platón: *Fedón*. Trad. Luis Gil. Editorial Labor S. A. Barcelona, 1983.
- Robin, Leon: *Platon*. Presses Universitaires de France, Paris, 1968.
- Rohde, E. *Psique*. FCE. México, 1994.
- San Agustín: *Obras Completas*, Tomo III, «Contra los Académicos», versión introducción y notas del P. Victorino Capánaga, B.A.C. Madrid, 1963.