



UNIVERSITAT DE
BARCELONA

El lenguaje filosófico-político en la obra de Platón

El mito de la caverna, política y filosofía
en la *República* de Platón

Antonio Alegre Gorri



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement- Compartitqual 3.0. Espanya de Creative Commons.**

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento - Compartitqual 3.0. España de Creative Commons.**

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution-ShareAlike 3.0. Spain License.**

U N I V E R S I D A D D E B A R C E L O N A

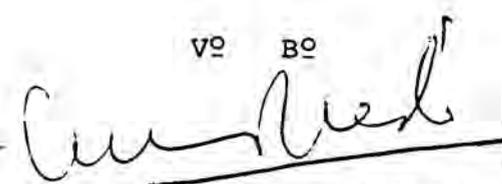
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

DEPARTAMENTO DE HISTORIA DE LA FILOSOFÍA Y DE LA CIENCIA

TÍTULO : EL LENGUAJE FILOSÓFICO-POLÍTICO EN LA OBRA DE PLATÓN

SUBTÍTULO : (EL MITO DE LA CAVERNA: POLÍTICA Y FILOSOFÍA EN
LA REPÚBLICA DE PLATÓN)

VO BO


Dr. Emilio LLEDÓ ÍÑIGO

R. 93

Tesis para acceder al
grado de Doctor de:
Antonio ALEGRE GORRI

Director de la Tesis:
Dr. Emilio LLEDÓ ÍÑIGO

BARCELONA SEPTIEMBRE 1983

Volume I

P R E F A C I O

A. No me cabe ninguna duda de que Platón es el filósofo por excelencia. A él le compete la realización de una tarea singular y doble: la de haber iniciado lo que podemos llamar razón occidental -con sus grandezas y miserias, aunque éstas últimas son imputables más bien al decurso de la Historia y a las Moiras negativas que lo han manipulado, aun cuando mi creencia y deseos personales me impelen a pensar que asistimos a un progreso de mejoramiento continuado-, utilizando un reservoir, el del mundo griego anterior que, sin él, podría haber corrido por diferentes vericuetos. Aristóteles, Descartes, Kant, Hegel trasarrastran problemas que el Académico planteó. ¿Nietzsche? También el solitario de Sils-María, aun sin quererlo, y en su pugna contra el Académico, tiene débitos para con él.

"L'histoire de la philosophie est pour Hegel le processus portant en soi son unité et, pour cette raison, nécessaire, du progrès de l'Esprit jusqu'à lui-même. L'histoire de la philosophie n'est pas une pure suite d'opinions et de doctrines disparates qui se remplacent les unes les autres sans cohérence. Hegel dit dans l'introduction à ses cours de Berlin sur l'histoire de la philosophie: 'L'histoire dont nous nous proposons l'étude est l'histoire de l'auto-découverte de la pensée' -Leçons sur l'histoire de la Philosophie, éd. Hoffmeister, 1940, vol. 1, p. 81, remarque; trad. Gibelin, Gallimard, 4^e éd., 1954, p. 79, n. 1-. 'Car l'histoire de la philosophie n'est que le développement de la philosophie elle-même'

(Hoffmeister, op. cit., p. 235 sq.; trad. Gibelin, p. 208). Par conséquent, pour Hegel, la philosophie comme autodéveloppement de l'Esprit jusqu'au Savoir absolu et l'histoire de la philosophie sont identiques. Aucun philosophe avant Hegel n'est parvenu à une telle assignation de la philosophie, qui rend possible et exige que le philosophe (das Philosophieren) se meuve du même coup dans son histoire et qu'en même temps ce mouvement soit la philosophie même. Mais d'après un mot de Hegel, tiré de l'introduction à son premier cours ici à Heidelberg, la philosophie a pour 'but' la 'vérité' -Hoffmeister, op. cit., p. 14; trad. Gibelin, p. 22- La philosophie, en tant qu'elle est son histoire, est, comme Hegel le dit dans une note marginale du manuscrit de son cours, 'le royaume de la pure vérité -non pas les réalisations de l'effectivité extérieure, mais l'intime séjour de l'Esprit auprès de soi' (op. cit., p. 6, remarque; trad. Gibelin, p. 15, n. 1). La vérité, cela veut dire ici: le vrai dans sa pure effectuation qui, du même coup, porte à la présentation la vérité du vrai dans son essence". (Martín Heidegger, en Hegel und die Griechen, Frankfurt, Vittorio Klostermann, 1967; de la traducción francesa de Gallimard, París, 1973)

Me parece que, salvando las enormes distancias que haya que salvar, Platón cumple dos requisitos que Heidegger le atribuye a Hegel: el de que la filosofía es un autodespliegue

del Espíritu hasta llegar al Saber absoluto. Varían los términos, bien es verdad. Pero el espíritu es el mismo. ¿Cómo logra Platón imprimir tal ritmo? Mediante el dia-logo: oferta de una arena donde se debaten y contrastan opuestas posiciones de las que se derriban, mediante negaciones, las negativas, para que emerja la verdad. Un gran platonista ha llamado a tal proceder "democratización del logos".

Mas existía un cuadro conceptual filosófico que Platón retoma, a saber: 'Εν, el Todo-Uno, Λόγος, la razón, ἰδέα, la idea. Las realizaciones ideales se han de efectivizar, si se me permite el pleonasma conceptual. Será la ἐνέργεια, la efectividad aristotélica posterior. El Todo-Uno era un concepto acuñado por Parménides; el Logos por Heráclito, y la Idea era el horizonte del Logos, las realizaciones del mismo así como sus aprehensiones. Platón liberó tales conceptos de las estrechas interpretaciones de sus formuladores, estrechas, debido, en mi opinión, a que eran reflejo de aún balbucientes visiones sobre lo social, lo político, y a que, quizás, sus formuladores no eran conscientes de la amplitud de su formulación. Estoy bastante convencido de que el logos heraclíteo, con todas las adherencias que se quiera, pretendía reflejar de manera abstracta una ley racional omniabarcadora, pero surgida de la sociedad: cómo lo que sucede en la sociedad, a saber, la lucha de clases, nos puede servir para la formulación de una ley aplicable a la totalidad de la naturaleza. Heráclito lo vio, pero lo formuló con confusión. (¿A qué, si no, tanta bibliografía interpretativa diferente? Véase, a título de ejemplo, el elenco de Evan-

gelos N. Roussos, Heraklit-Bibliographie, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971). Posiblemente mi interpretación de Heráclito esté, en parte, influenciada por la visión de Hegel.

"La simple idea del puro ser la han expresado primero los Eléatas y especialmente Parménides como lo absoluto y la única verdad; y en los fragmentos que nos quedan de él, (se halla expresada) con el puro entusiasmo del pensamiento que por primera vez se concibe en su absoluta abstracción: sólo el ser existe, y la nada no existe en absoluto: -En los sistemas orientales y esencialmente en el budismo, la nada, el vacío, es notoriamente el principio absoluto.- El profundo Heráclito destacó contra aquella abstracción sencilla y unilateral el concepto más alto y total del devenir, y dijo: el ser existe tan poco como la nada, o bien: todo fluye, todo es devenir" (Hegel, Ciencia de la Lógica, Bs. As., Solar/Hachette, 1968², traducción de Augusta y Rodolfo Mondolfo, p. 78).

Con Heráclito encontraríamos, según Hegel, por vez primera, la idea filosófica en su forma especulativa. ¿Por qué he escrito que mi visión heraclítea está matizada por Hegel en parte y sólo en parte? Porque, a mi ver, Hegel deja de lado lo histórico-material, a saber, cómo ese principio supremo del Λόγος como devenir arranca del suelo político-social que entor-
na a Heráclito.

¿Cómo completa o amplía Platón este cuadro de la razón? Mediante un procedimiento no sensorial debemos justificar y probar la existencia del movimiento o devenir dentro del Todo-Uno. Es decir, fusiona correctivamente a Parménides y Heráclito. Pero el Todo-Uno es un conjunto que abarca al mundo de las Ideas entre las que se cuenta el devenir y el movimiento. El reino de las Ideas es lo necesario, lo esencial, lo que vale. Y tal cosa no acaece en el mundo de la generación y la corrupción. El mundo de las Ideas dibuja el horizonte del deber ser. Nos hallamos ante la investigación sobre la moral.

"Die ἰδέα ist das Scheinsame. Das Wesen der Idee liegt in der Schein- und Sichtbarkeit. Diese vollbringt die Anwesenheit, nämlich die Anwesenheit dessen, was je ein Seiendes ist. Im Was-sein des Seienden weist dieses jeweils an. Anwesenheit aber ist überhaupt das Wesen des Seins. Deshalb hat für Platon das Sein das eigentliche Wesen im Was-sein. Noch die spätere Namengebung verrät, dass die quidditas das wahrhafte esse, die essentia, ist und nicht die existentia. Was die Idee hierbei in die Sicht bringt und so zu sehen gibt, ist für das auf sie gerichtete Blicken das Unverborgene dessen, als was sie erscheint. So wird das Unverborgene zum voraus und einzig begriffen als das im Vernehmen der ἰδέα Vernommene, als das im Erkennen (γινώσκω) Erkannte (γινώσκόμενον). Das νοεῖν und der Noûs (die Vernehmung) erhalten erst in dieser Wendung bei Platon den Wesensbezug

Widerschein der äussersten Folge jenes Wandels der Wahrheit aus der Unverborgenheit des Seienden zur Richtigkeit des Blickens. Der Wandel selbst vollzieht sich in der Bestimmung des Seins des Seienden (d. h. griechisch der Anwesenung des Anwesenden) als $\zeta\delta\epsilon\alpha$. (M. Heidegger, op. cit., pp. 45-46).

Nos hallamos ante el principio y el fin (¿el fin?, creo que no) de una orientación de la razón. ¿El orto? Platón.

¿De dónde, por qué y cómo surgió tal concepto de razón? A causa del necesario autodespliegue del Espíritu. ¡Podríamos decir! Mas tal autodesarrollo se fundaba en una base condicionadora, el intento de fundamentar teóricamente lo político-social: el Estado. Un gran platonista ha dicho que la teoría de las Ideas no es antidemocrática. Tal expresión es de gran brillantez y exactitud. Y yo he intentado probarla. La aportación más interesante de este trabajo que presento (y permítaseme la inmodestia) consiste en haber intentado mostrar cómo las proposiciones más teórico-metafísicas de Platón (en Sofista) son una superestructura necesaria y fiel del subsuelo político que el Académico piensa y racionaliza.

Muchos y lúcidos teóricos piensan que la teoría es un reflejo de las condiciones socio-político-materiales. Y piensan que la razón objetiva occidental, desde Platón a Hegel, no ha sido otra cosa. ¡Por supuesto! Es el eterno problema de la lucha entre razón objetiva y subjetiva.

"Les grands systèmes philosophiques, tels ceux de Platon et d'Aristote, la scolastique, l'idéalisme allemand étaient fondés sur une théorie objective de la raison. Celle-ci visait à constituer un système compréhensif ou hiérarchique de tous les êtres, incluant l'homme et ses buts. Le degré de rationalité de la vie d'un homme pouvait être déterminé selon que celle-ci était plus ou moins en harmonie avec cette totalité. Sa structure objective, et non point seulement l'homme et ses objectifs, devait être la mesure des actions et pensées individuelles. Ce concept de raison n'avait jamais exclu la raison subjective, mais il considérait cette dernière comme une expression partielle et limitée de la rationalité universelle, d'où l'on tirait les critères relatifs à l'ensemble des êtres et des choses. L'accent portait sur les fins plutôt que sur les moyens. L'effort suprême de ce type de pensée tenait dans la réconciliation de l'ordre objectif du raisonnable, tel que la philosophie le concevait, avec l'existence humaine, intérêt personnel et conservation de soi compris. Platon, par exemple, se donne pour tâche de prouver, dans La République, que celui qui vit à la lumière de la raison objective vit par là même une existence heureuse et couronnée de succès. La théorie de la raison objective n'était pas centrée sur la coordination entre conduite et but, mais sur les concepts — même si ces concepts ont aujourd'hui

pour nous une résonance mythologique-, sur l'idée du plus grand bien, sur le problème de la destinée humaine et sur la manière de réaliser les fins dernières.

Il existe une différence fondamentale entre cette théorie, selon laquelle la raison est un principe inhérent à la réalité, et la doctrine de la raison comme faculté subjective de l'esprit" (Max Horkheimer, Éclipse de la raison, Paris, Payot, 1974, pp. 14-15).

¿Qué es la razón como facultad subjetiva del espíritu?

"Pour cette dernière le sujet seul peut posséder la raison de manière authentique. Si nous disons qu'une institution, ou toute autre réalité, est raisonnable, nous entendons d'ordinaire que les hommes l'ont organisée raisonnablement, c'est-à-dire qu'ils lui ont appliqué, de manière plus ou moins technique, leurs capacités logiques et calculatrices. En fin de compte, la raison subjective se révèle comme le fait de savoir calculer des probabilités, et par conséquent de coordonner les moyens convenables avec une fin donnée." (M. H., ibid., p. 15).

He aquí una definición contrapuesta de dos tipos de racionalidad. Según las épocas se tenderá a dar primacía a una u otra. Mas la madeja platónica tuvo ambas en cuenta. Los fi-

nes no son cuestión sólo de cálculo egoísta; se lograrán si cumplimos unos necesarios criterios de racionalidad. Los sofistas enseñaron a Platón que hay que huir del inmediatismo y contingencialismo, egoístas y contractualistas. Pero Sócrates también le enseñó algo, a saber, que los criterios no deben ser la tumba de la libertad, que la polis no podía agostar la conciencia individual. En esa tensión dialéctica se mueve la filosofía de Platón. Tensión que no es otra que la histórico-material, política, que se daba en su época. Platón refleja su tiempo y ayuda a transformarlo. Tal es la importante aportación platónica que creo haber demostrado en la tesis. Ahora bien, tal cosa no es otra que la creación de un marco teórico-conceptual de discusiones pasadas, presentes y de siempre. Y ello se debe al Académico.

El segundo requisito que Platón cumple es que la verdad en su esencia se debe efectivizar. Y la realización que propugna el Académico actúa elevadoramente, es decir, hay que ajustar el mundo de la existencia al de "la esencia que vale". De ahí el lado pedagógico de Platón: su paideia en sentido amplio y elevado de la palabra.

Semejante tarea implicaba la creación de una teoría filosófica: la de las ideas. Un autor que plantea tan profundos como eternos problemas es merecedor de una tesis, por modesta que sea.

Planteo en este prefacio lo que me parece más substan-

tivo del Académico, que ha motivado el que le dedique no sólo una tesis doctoral sino otros trabajos. En la Introducción se verá una descripción más pormenorizada de lo tratado y de lo específico de mi tesis. Así como lo que yo creo que son novedades y logros de investigación y tratamiento.

B. En esta tesis se contienen abundantes reflexiones políticas. He de hacer una aclaración. Las hay históricas, como las referidas a la obra política de Platón. Sobre ellas nada tengo que decir. Sólo que he leído a Platón con ojos históricos y, por ello, no lo he ideologizado como tantos otros han hecho. Aparecerá una visión de Platón muy progresista. Ello se debe, creo, a que lo he liberado de adherencias, costras y algas con que muchos ideólogos y exégetas de derechas lo han entornado a lo largo de la Historia. Pero las hay referidas a la modernidad ¡No podía ser de otra manera por dos razones! Porque, como dijo Aristóteles, el hombre es animal político y ha de reflexionar sobre "su circunstancia", aun cuando se las haya con un trabajo académico. Y porque, tratándose de Platón, autor político por excelencia y que trascendentaliza todos los temas de los que se ocupa, haciendo que, siendo griegas sus reflexiones, trasciendan lo griego y nos hablen para toda época y lugar, no se puede permanecer indiferente, al habérselas con sus reflexiones, usadas como utillaje, ante lo que hay político. Pero de éstas últimas yo soy el único responsable. A unos les gustarán, a otros quizás no tanto. A lo mejor pueden parecer extemporáneas. Pero como la filosofía es, entre otras cosas, libertad de pensamiento y necesidad de compromiso, he pensado

como me ha parecido justo. Y espero que la tolerancia, que no es otra cosa que la salud de un sistema democrático, acepte con libertad pensamientos con libertad expresados.

C. Agradezco, sobre todo, al presentar este trabajo, al Dr. Emilio Lledó que ha fungido de verdadero maestro en el sentido más noble y elegante del término. Él fue quien me abrió la ventana a los jardines de los griegos.

Y él ha sido quien con sus perceptivas publicaciones, conferencias, orientaciones, con su tarea intelectual en general, me ha servido de espejo elevador donde mirarme. Ello ha hecho que este trabajo haya sido confeccionado lenta y parsimoniosamente. Prescindiendo de urgencias materiales, lo presento cuando creo que posee un nivel aceptable y ahora que pienso que tengo algo que decir sobre el mundo griego en general y sobre Platón en particular.

Pero para ello he tenido que recorrer un largo trecho. Me dediqué, tiempo ha, al maravilloso mundo de los griegos. Emilio Lledó fundó un Departamento y le confirió un espíritu. En parte, tal espíritu se materializó en la ampliación de la Biblioteca con obras de y sobre los griegos. Mucho trabajo, pero no pudo traerse toda la cultura alemana, tan asimilada por él y que tanto se ocupó de los griegos. Y el espíritu que nos confirió, al que acabo de referirme, me impulsó a aprender bien la lengua alemana y a pasar largos y muchos veranos en Alemania, sobre todo en Heidelberg, en cuya biblioteca leí lo que aquí no había y donde conocí a H. G. Gadamer.

La creencia, por parte de los alemanes, de la existencia de una unión espiritual entre ellos y lo helénico (no hay evidentemente una conexión objetiva, pero la creencia y el gusto son maravillosos detonantes para la investigación. Recuerdo aquí la floración de lo helénico que está teniendo lugar en Francia, y en nuestro país) hizo de Alemania país pionero en el estudio de los griegos. Tradición que continúa. La bibliografía que ofrezco es buena señal de ello. J. Burckhardt lo expresó muy bien, al decir:

"¿Que relación mantiene el presente (y especialmente la educación alemana) con lo helénico? Desde Winckelmann, Lessing y el Homero de Voss, se ha ido formando la opinión de que entre el espíritu helénico y el alemán existe un *ἱερός δεσμός* (sagrado vínculo nupcial), es decir, que los alemanes están dotados de una simpática comprensión de lo griego, como ningún otro pueblo del Occidente europeo. Goethe y Schiller tendría un espíritu clásico. Consecuencia, en parte, de esta creencia ha sido la renovación y profundización de los estudios filológicos en las escuelas y universidades, y el convencimiento de que la Antigüedad constituye la base imprescindible de todos los estudios en general, en un sentido distinto y más hondo que el que se le ha dado desde el Renacimiento" (Historia de la Cultura Griega, Barcelona, Editorial Iberia, 1974, vol. 1, pp. 18-19).

Mucho me resta por aprender, pero si los dioses me son favorables, lo haré. No se tome esta confesión como retrospectiva sentimental, sino como la descripción de cómo un maestro puede formar a un intelectual: yo, en este caso. El discípulo puede serlo modesto. Pero las indicaciones y la paideia del maestro son espléndidas y son las que deben ser.

Pero he de agradecer también a otras personas: al Dr. Ramón Valls, teórico apasionado, cuya pasión por la teoría me ha arrastrado, también elevadoramente, a profundizar en mi trabajo, y quien ha velado por mí, y me ha ayudado, ya como amigo, ora como Director del Departamento al que pertenezco; a José Manuel Bermudo, amigo desde lejanos tiempos y avatares, cuya amistad existencial se ha doblado con otra teórico-filosófica y de quehaceres docentes y de investigación compartidos; a los colegas todos de mi Departamento, de los que tengo que decir que han imprimido, en sus vidas y en la facultad, un ritmo de trabajo filosófico digno de encomio; por lo tanto, todo trabajo individual bien hecho debe gran parte a la valía del ambiente; a los colegas-amigos del Departamento de Antropología Filosófica que tanto ánimo vivificador me han transmitido y a tantos otros colegas y amigos de la Sección de Filosofía y de la Universidad en general, cuya lista sería interminable, así como a todas mis alumnas y alumnos, a quienes creo haberles transmitido saberes, querencias y gusto por el fascinante mundo de los griegos. ¿Cómo no agradecer al Dr. Francesc Gomá, cuya "finesse d'esprit" como persona y Decano ha hecho durante tanto tiempo agradable la vida -y la agradabilidad es la condición de posibilidad de toda creación- en la Sección?

Habría otros a quienes agradecer: todos aquellos que, lejanos, pero cercanos por su obra, me han enseñado sobre Platón. Pero ellos aparecen reflejados en la Bibliografía.

A Alín Salom y Miguel Estapé, que han pasado a máquina este trabajo. Pero semejante tarea requiere, además de un enorme esfuerzo material, inteligencia, muchos conocimientos y sensibilidad.

D. Y unas últimas puntualizaciones. El título de esta tesis reza "El lenguaje filosófico-político en la obra de Platón". Aparentemente no es un título muy ajustado al contenido de la tesis. Y digo aparentemente por la siguiente razón: tratándose de la prístina filosofía de los griegos, todo trabajo teórico-filosófico lo es sobre el lenguaje en el que se expresa. Así, al final de esta tesis quedan definidos, en este caso interpretativamente de acuerdo a mi visión de Platón, los más importantes conceptos y términos de la filosofía del Académico. En este sentido, pues, el título refleja bien el trabajo. Pero cuando se lee un título como el antedicho, normalmente se piensa en trabajos de filología o de estadísticas, semantizadas por cierto, filológicas, como por ejemplo la obra de Pierre Huart, ΓΝΩΜΗ chez Thucydide et ses contemporains, Paris, Éditions Klincksieck, 1973 o la de B. Snell, Die Ausdrücke für den Begriff des Wissens in der Vorplatonischen Philosophie, Berlin, Weidmann, 1924, o tantas obras del mismo estilo sobre Platón y que yo he mencionado en mi tesis. Y mi trabajo no es de este estilo. En este sentido, pues, el título no da cuenta cabal de la tesis. Mas

una tesis es un trabajo largo, una investigación que arranca con unas perspectivas y puede finalizar en otras. Mi intención originaria consistía en realizar un trabajo de caire más filológico. Por ello, cuando, tiempo ha, inscribí la solicitud de lectura de la tesis, lo hice bajo el título que en la portada de crédito consta. Pero los logoi de la investigación me llevaron a resultados un tanto diferentes: los que aquí ofrezco. Y lo he solucionado mediante un subtítulo que se ajusta ceñidamente al trabajo que presento.

E. Tengo en estima académica, es decir, en muy alta consideración, la investigación que debe conllevar toda tesis doctoral. Obras como las de Wilamowitz, Gernet, P.-M. Schuhl, Vidal - Naquet o M. Detienne, por sólo citar algunos, son las que contemplo como modelos. Ante ellas, mi investigación es minúscula. Por ello, mi tesis es tímido embrión, y, en este sentido, ofrezco, con cierto desencanto, mi trabajo. Mas lo ofrezco con esperanza porque tengo verdadera pasión por el mundo griego, porque éste será para mí motivo de investigación continuada, y porque quizás la Universidad aporte en un futuro más medios para la investigación. Debería la Academia no ceder a las estrechas lindes de la burocratización, sino abrirse a los anchos senderos de una paideia fomentadora de la investigación. Sin ésta la docencia se anquilosa. No deseo justificarme, pero angostas burocratizaciones estructurales -léase: el deber de impartir doce horas de clase semanales durante muchos años- impiden, entre otras cosas, que mi trabajo pueda parecerse un poco más a mis modelos. Tómese, pues, esta tesis, como antes escribí, cual embrión que se irá desplegando y desarrollando en un futuro.

INTRODUCCIÓN. ¿TIENE SENTIDO UN NUEVO TRABAJO SOBRE PLATÓN?

Quien desee escribir un trabajo sobre Platón se encontrará desasosegadamente con dos problemas que pesan como losas. El primero de ellos radica en la enorme bibliografía existente. Baste como ejemplo hojear y ojear los dos volúmenes de la revista Lustrum internationale Forschungsberichte aus dem Bereich des klassischen Altertums, el 4 de 1959 y el 5 de 1960, donde H. Cherniss recoge 2025 títulos entre 1950-57. O bien la obra de W. Totok, Handbuch der Geschichte der Philosophie, I, Altertum, Frankfurt am Main, 1964. El otro problema, todavía más dificultoso, consiste en la necesidad de conocer toda la filosofía y la cultura griegas anteriores a Platón, pues todo está presente en el Académico, sea que él lo transforme, en parte rechazado, en parte asumido. Pero estos dos problemas, que como enormes montañas se perfilan en el horizonte, cuando una investigación sobre el filósofo-poeta se inicia, no pueden ni deben desanimar en la confección de un trabajo sobre Platón. El autor no se siente como Sísifo. Así, espera que la piedra no caiga, sino que se mantenga bien alta en el sentido de ofrecer unos resultados. No todo está investigado sobre Platón y no de todas las maneras se lo ha abordado. Es mucho lo que aún se puede ofrecer, o bien como nuevos datos, o bien como producto de nuevos enfoques. Algo tendrá, además, de inaccesible el filósofo ateniense, cuando tanto y tan constantemente se vuelve sobre él. Pierre-Maxime Schuhl, en el prólogo de su obra Etudes sur la fabulation platonicienne, París, P.U.F., 1947, constataba la eclosión de los estudios platónicos. Él se refería a la floración que tuvo lugar allí por los veinte. Pero ese renaci-

miento es un continuo resurgir. Hablar de Platón es hablar de "lo viejo eterno". Los problemas que el Académico trató son eternos y muchos de ellos no han hallado aún solución y son fuente de polémica. Sirvan varios ejemplos: el problema de las ideas como problema de los universales, el problema de la otra vida, el problema de qué sea la poesía, el problema de cómo organizar la vida humana de la mejor manera posible mediante la política, y un sin fin de temas que iré desgarrando a lo largo de la tesis.

¿Se ha solucionado el tema de la génesis de los números? Ese tema se aborda con enorme profundidad en el corpus platónico.

¿En qué radica la complejidad de la naturaleza humana si sistemas políticos aparentemente racionales son incapaces de eliminar las miserabilidades? Este problema lo aborda Platón en muchos diálogos, pero sobre todo en la República. Desearía salir al paso de un error hermenéutico. Se cree, muchas veces, que por razones cronológicas y de evolución la filosofía de los griegos es la infancia de la filosofía y todo lo por ellos dicho está llamado por la ley de la necesidad a ser ultrapasado. Y esto no es así, aun cuando tampoco haya que caer en el error contrario de pensar que todo lo dijeron ya los griegos. Evidentemente hay temas -sobre todo los técnicos- que han sido ampliamente ultrapasados o perfeccionados. Pero hay otros sobre los que la modernidad no posee más conocimientos que Platón. Por ejemplo, el tema del poder.

La característica que hace de Platón lo que es en la historia del pensamiento radica en que los temas surgidos o enhebrados en contextos históricos determinados los universaliza. Así, el análisis de los poderes concretos se transforma en análisis del Poder. No es específico de Platón. Ya lo hizo Sófocles con Antígona. Y Sócrates con su vida. Más concretamente, estos autores plantearon el problema de las relaciones entre la ética y la política. (1)

Es decir, muchas de las reflexiones platónicas son utilísimas en nuestros días.

Desearía enhebrar y entretrejer todo este trabajo a la luz de unas sorprendentes páginas de República en las que el Académico nos narra un sugerente mito: el de la Caverna.

También en esta introducción, y con ello avanzo ya sin más preámbulos la tesis de la tesis -por utilizar un lenguaje académico-, quisiera indicar cómo veo la filosofía de Platón, qué me interesa de ella, cómo la voy a enfocar, en suma, cuál va a ser mi aportación a la investigación platónica.

Mi trabajo versará fundamentalmente sobre la denominada filosofía política de Platón. Para ello voy a basarme primordialmente en República. Pero, dado que la filosofía de Platón es un sistema bien trabado y, además, evolutivo,

se impone un análisis de algunos diálogos anteriores y posteriores a República: aquellos que comienzan a perfilar su concepción política y aquellos otros en los que retoca algunas ideas de República. De este elenco de diálogos políticos me fijaré, pues, con especial interés en Apología de Sócrates, Protágoras, Gorgias, República, Político, Leyes y, evidentemente, la Carta VII como necesaria referencia de autobiografía intelectual. Pero, también, en todo el corpus platónico.

Salvo miserabilidades que no conviene recordar, ningún autor escribe obras políticas puras, es decir, en las que no haya un sustrato cultural, conceptual o científico. Es decir, toda obra política es reflejo de una Weltanschauung que hay que desvelar. Ello me implicará sacar a luz el sistema conceptual del autor. Por eso no tengo más remedio que efectuar incursiones en otros diálogos, con la pretensión de comprender la totalidad de la filosofía platónica, en especial la teoría de las ideas. Se me podrá objetar que esto supone una magna como pretenciosa reconstrucción de toda la obra de Platón, tarea que ya ha sido realizada magistralmente por más cualificados platonistas. Estoy pensando, por ejemplo en U. von Wilamowitz-Moellendorf (2), en E. Zeller (3), en Karl Praechter (4), en Ritter (5), en P. Shorey (6), en W. K. C. Guthrie (7), en P. Friedländer (8), en T. Gomperz (9), en P. M. Schuhl (10), en Crombie (11), en L. Stefanini (12) y tantos otros, sin olvidar, por ejemplo, las ediciones de "Les Belles Lettres" (13), cuyas introducciones constituyen una visión total de las obras del autor. La lista no pretende

ser exhaustiva, pero me he referido a autores que han marcado hitos decisivos en la interpretación platónica. Pero yo voy a enhebrar todo el pensar del Académico al hilo de oro conductor de toda su filosofía, que no es otro que la política. Esto se ha dicho muchas veces, pero otras tantas se ha negligido en los tratados sobre Platón. Ya lo proclamaba así A. Diès (14). Esta misma orientación es profundizada por E. R. Dodds, cuando afirma:

"Describía en el último capítulo la decadencia de la fábrica heredada de creencias que se declaró durante el siglo V, y algunos de sus primeros resultados. En éste me propongo considerar la reacción de Platón ante la situación así creada. El tema es importante, no sólo por la posición que Platón ocupa en la historia del pensamiento europeo, sino porque Platón percibió más claramente que ningún otro los peligros inherentes a la decadencia de un Conglomerado Heredado, y porque en su testamento final al mundo presentó propuestas de gran interés para estabilizar la situación por medio de una contrarreforma. Me doy perfecta cuenta de que el discutir a fondo esta cuestión implicaría un estudio de toda la filosofía platónica de la vida, pero, a fin de mantener la discusión dentro de límites manejables, propongo concentrarla en el intento de responder a dos preguntas:

Primera: ¿qué importancia dio Platón a los fac-

tores irracionales de la conducta humana y cómo los interpretó?

Segunda: ¿qué concesiones estaba dispuesto a hacer al irracionalismo de la creencia popular con el fin de estabilizar el Conglomerado?" (15)

Recogeré el reto de A. Diès y E. R. Dodds dentro de límites manejables. Es decir, intentaré fundamentalmente dos cosas: primero, analizar lo que se ha llamado "la alternativa platónica" y, en segundo lugar, mostrar la validez perenne que aspectos de la mencionada alternativa poseen.

Ello me supone, por otra parte, historiar los contextos preplatónico y contemporáneo del Académico frente a los que él se levantó y los que deseó mantener racionalizándolos. No puedo hacerlo de otra manera. Mas me centraré en lo esencial y seré lo más conciso que pueda, pues ni soy partidario, sea dicho "en passant" de hacer una nueva historia de Grecia -¡cómo, cuando tantas y maravillosas las hay!-, ni de presentar una tesis larga como el inagotable río heracliteano.

Desearía también hacer mención aquí de un aspecto que aunque parezca formal no lo es y que, en mi opinión, constituye, cuando menos, una bella originalidad. Orientación estética que se olvida muy frecuente e imperdonablemente, sobre todo tratándose de un filósofo-poeta como el gran atenien-

se. Platón nos legó un mito, el de la Caverna, tan bello como profundo y susceptible de múltiples interpretaciones, un florilegio de logoi que nunca cesarán de rodar a lo largo de la historia, comunidades y civilizaciones.

Analizaré toda la obra platónica que vaya a tratar a la luz del mencionado mito. Aliter, leeré a Platón desde el simbolismo platónico más bello.

¿Cómo veo la obra platónica? La concentrada respuesta a esta pregunta dará idea del despliegue capitular de que constará este trabajo. Platón es un modelo de filosofar en varios sentidos: es un sintetizador y un transformador. Sintetiza zonas amplias de la cultura griega que le interesa conservar -recuérdese la metáfora geológica murray-doddsiana-, pero transformándolas mediante la nueva razón y los modelos técnico-científicos que él conocía. Sintetizador transformador: he ahí el contenido dialéctico que tanto proclama en sus obras. La síntesis transformadora se opera por un doble proceso de conservación racionalizada, pero esto implica -meollo de la dialéctica- un capítulo de negaciones. La transformación va precedida de la negación. Ese es el otro aspecto importante de la filosofía platónica: la crítica a otras zonas de la cultura que le interesa criticar. Así, a los sofistas. De esta forma emerge una nueva característica de la filosofía platónica: la de reformador. ¿Es una utopía la República? Todos responden afirmativamente. Pero hay que ser muy circunspectos. En primer lugar, las propuestas políticas platón-

nicas hay que entenderlas como alternativa a una situación histórica determinada (16). En segundo lugar, aunque aspectos de la República sean irrealizables, otros, empero, han influido tenazmente en la cultura y educación de Occidente. No ejemplifico, pues concedo al lector el beneficio de su comprensión. Otro de los rasgos de la filosofía platónica, lo que constituye su grandeza y su miseria, radica en que Platón intentando detener el desmoronamiento de la polis, cuarteóla en mil pedazos. ¿Por qué?

Kitto afirma:

"El lector moderno que acude a esos dos filósofos políticos tan diferentes como Platón y Aristóteles, se sorprende, sin duda, ante la pertinacia con que proclaman que la polis debe bastarse a sí misma económicamente. Para ellos, la autárkeia, la autosuficiencia, es la primera ley de la ciudad; en la práctica pretendían anular el comercio... estaban convencidos de que el sistema griego de poleis pequeñas resultaba la única base posible para una vida realmente civilizada... Pero tal estructura sólo podía funcionar si se cumplía una de estas tres condiciones: según la primera, las poleis debían manejar sus asuntos con una inteligencia y disciplina que la raza humana todavía no ha demostrado poseer; la segunda, una exigencia más rigurosa aún, sostenía que la polis tenía que ser lo bastante fuerte para mantener el orden, sin inmiscuirse indebidamente

mente en las cuestiones privadas de las demás. Durante algún tiempo, y de un modo parcial, Esparta se ajustó a esta conducta; la tercera exigía que el territorio fuese espacioso, para que los sembrados de sus miembros no se molestasen unos a otros; en otras palabras, las ciudades estaban obligadas a practicar la autarquía." (17)

Pues bien, ni había inteligencia y disciplina suficiente para mantener contra la historia las poleis, y de ahí el rigorismo de Platón, ni se mantenía el orden, ni se respetaba el reino de lo privado. De manera gráfica diremos que la democracia había devenido en demagogia. Y las oligarquías y tiranías cada vez eran más crueles. Las exigencias de inteligencia y de disciplina motivaron al Académico a esbozar su teoría del filósofo-rey (18). Pero hay que afirmar algo más: Platón trascendentaliza y universaliza los temas que trata. Y entonces sucede la paradoja: ya no escribe para la polis, sino para todo tiempo y lugar. O mejor, su discurso se torna susceptible de ser leído por espíritus otros que los griegos. Se extraña de la polis. A guisa de ejemplo: el sobrecogedor mito de la Caverna. El conflicto -modalidad de la tragedia- entre la legalidad de la razón y la conciencia por una parte, y las leyes de la polis por otra, hace emerger la universalidad de la conciencia y desde ésta el análisis certero de qué sea la ideología. Preludios y proemios de esta actitud los hubo, como veremos a lo largo de este trabajo, pero fue el Académico el profundo portaestandarte de ello.

Y finalmente, desearía destacar otra característica muy controvertida de Platón y que voy a tratar en este trabajo: entiendo la obra de Platón como alternativa a la contingencia. A veces se ha querido eludir este aspecto de la obra de Platón, entendiendo su religiosidad de manera metafórica. Pero la religiosidad del Académico es real y juega importantes funciones. Sí ha visto muy bien esta idea Antonio Tovar. Así, en su libro sobre Platón, Madrid, Espasa-Calpe, 1956, pág. 16, afirma:

"Si Platón no es el primero de aquellos héroes (está hablando de los conquistadores del mundo nuevo de la individualidad), es de los que han tenido más completa fortuna y va a quedar para siempre como base del misticismo, del camino directo y sin intermediarios entre el hombre en este mundo y la Divinidad. Él ha mostrado caminos hacia un Dios justo y paternal, libre de las crueldades y ritualismos que los hombres durante milenios han creído el vínculo con la Divinidad. Yo sé que el maestro ha sido y será siempre uno de los grandes guías en esta subida de tesitura."

En primer lugar, creo que, frente a la teoría mecanicista de Demócrito, la teología de Platón está anclada o proviene de su creencia en la divinidad e inmortalidad del alma (19), así como en la consideración técnica de que el cosmos es una creación por parte del Demiurgo. Platón ra-

cionaliza aquí viejísimas creencias órfico-pitagóricas. Trascendentalismo versus las concepciones imanentistas a las que no escapaba, al decir de Platón por medio de su vocero Sócrates, ni siquiera Anaxágoras.

En segundo lugar, la inmortalidad del alma justifica, en parte, la teoría de las ideas y el concepto de que el conocimiento es recuerdo (ἀνάμνησις).

En tercer lugar, la otra vida es el desideratum de perfección inalcanzable en la contingencia y que actúa como paradigma dinamizador y de tensión perfeccionadora. Aquí habría que insertar la concepción platónica del Amor, como ya mostraré a lo largo de este trabajo.

Y, finalmente, Platón comprende también, y la utiliza a la perfección, la función social estabilizadora de la religión. En Leyes se habla de dos tipos de religión, la racional y la "del resto de los mortales" (20).

Poeta y matemático son otras dos de las cualidades que adorna al Académico. ¿Por qué hablo aquí de estos dos aspectos? Porque me interesa unirlos con el aspecto religioso. Las generalizaciones son uno de los más graves pecados que muchos intelectuales cometen. No voy a sostener, por tanto, que los poetas tengan siempre propensiones matemáticas y religiosas ni las subsiguientes combinaciones que con los tres conceptos se pueden hacer. Pero algo de eso hay. Y el

lector podrá ofrecer una lista de ejemplos inacabable. Y como hay ejemplos, yo me voy a ceñir a los que me interesan. Que Platón es un gran poeta, tanto como filósofo, es algo que está fuera de toda duda. Todos los platonistas con sensibilidad así lo han visto. Para quienes se encuentren en el dintel y primeros tramos de la escala comprensiva y degustativa del Académico les ejemplificaré mi primer aserto de dos maneras: incitándoles a que lean la última parte del Gorgias (desde 523a hasta 527e) y, en segundo lugar, citando lo que sobre esa última parte del diálogo -que trata de la vida futura y del juicio de los muertos- dice Alfred Croisset en la edición del Gorgias de "Les Belles Lettres".

"On demande alors à Socrate de prendre seul la parole et d'exposer d'une manière suivie les idées qu'il a déjà laissé entrevoir sur la vie présente et sur la vie future. Socrate consent. Il parle d'abord de la vie du juste sur la terre, puis, sous forme mythique, de la destinée réservée au juste après la mort. On lira ces pages, que nous n'avons pas à résumer ici, mais il convient peut-être de rappeler en quelques mots ce qui fait la beauté unique de l'éloquence de Socrate (ou de Platon) dans les morceaux de ce genre. C'est une éloquence qui a pour caractère essentiel, suivant le mot de Pascal, de se moquer de l'éloquence. Rien ne ressemble moins au discours d'un rhéteur ou même d'un orateur de profession. Nul ornement, nulle figure

de rhétorique, nul mouvement extérieur de passion. Ce ne sont que des mots très simples dans des phrases toutes unies. Mais, sous ces mots et sous ces phrases, on sent courir le frémissement d'une pensée qui s'avance d'un mouvement régulier vers une fin très haute. Il semble que celui qui parle ainsi écoute en lui même une voix divine qui l'appelle, et que toute son âme soit comme enivrée d'une vision de plus en plus prochaine. Quand on passe des choses de la terre à celles de l'autre vie, de la réalité au mythe, le discours, avec plus de poésie, garde la même force intime et profonde. C'est toujours le même mouvement régulier et doux, le même frisson d'extase devant la beauté du spectacle, la même netteté de vision et la même certitude intellectuelle, qui saisit le lecteur à la suite du voyant et qui l'entraîne toujours plus haut. Rien n'est plus vraiment divin que cette éloquence, qui est précisément celle que nous admirons dans toute la fin du Gorgias." (Gorgias, "Notice", tome III, 2^e partie, texte établi et traduit par A. Croisset avec la collaboration de L. Bodin, Paris, Les Belles Lettres, 1974, pp. 99-100) (21).

Como está fuera de toda duda su aportación a las ciencias apriorísticas. Pero lo que yo quiero dejar bien patente es el hecho de que en la cultura griega se observa un curioso fenómeno: que los investigadores de las ciencias matemático-geométricas o

de la lógica han sentido propensiones, de contenido y de forma, religiosas y poéticas. Basta recordar a Parménides y los pitagóricos (22).

He hablado antes de la importancia que Platón concedió a la inmortalidad del alma y a la religión. Ello supone universalizar la individualidad, pero como Platón era un griego quiso organizar la polis -que era comunidad- tan minuciosa y férreamente como vemos en República y Leyes. Parece que no acuerdan, pues, ambas posiciones: el alma, libre y no sujeta a imperativos "comunales", y por otro lado el ordenamiento de la polis cual si de un campo de concentración se tratase. ¿Cómo el mismo gran ateniense fue tan dual en sus tendencias y propuestas? Podemos aventurar que en Platón se observan contradicciones -cosa que mostraré cuando las haya, si las hay. Es lo que dice A. Tovar (23) en la bellísima dedicatoria a su obra Un libro sobre Platón, que no citamos por pudor, ya que se trata de una dedicatoria, pero que instamos, por hermosa, a leerla.

Pero también hay que puntualizar que la obra de Platón es una obra no estáticamente fijada, sino dinámica y evolutiva. Y esto puede solventar muchas aparentes contradicciones. De todas maneras, A. Tovar dice en la mencionada obra, pág. 33:

"De Platonis inconstantia longum est dicere, proclama Cicerón (De nat. deor., I, 30), uno de los me-

jores conocedores antiguos del filósofo. El deseo de ordenar su pensamiento en un sistema no contuvo nunca en Platón el afán de lograr la verdad. La verdad se le aparecía en cuadros luminosos, íntegros, indivisibles; pero, a continuación, la insatisfacción le movía a buscar otro aspecto de la verdad. De ahí la aparente contradicción, la discordancia y el desorden, la incostancia que lamenta el estudioso latino."

Este tema quedará claro a lo largo del trabajo.

Creo que estas líneas introductorias explicitan más que suficientemente el interés de esta tesis así como las originalidades y aportaciones que puede ofrecer el mencionado trabajo académico.

* * *

Se ha seguido en todo momento el texto de Burnet, Platonis opera, Oxford, 1900, reimpresión de 1979, 5 vols.

También se ha seguido el texto de A. Diès, L. Robin (et alterii), Platon, Oeuvres complètes, París, 1920 y ss., así como el de H. N. Fowler, P. Shorey et alterii, Plato, 12 vols., The Loeb Classical Library, Londres, 1914-1429, así como los textos bilingües del Instituto de Estudios Políticos (ahora Centro de Estudios Constitucionales), Madrid, de varias fechas y traductores. Cuando se utiliza otros textos y traducciones siempre se indican.

CAPÍTULO I . MANUSCRITOS, CRONOLOGÍA Y EDICIONES

"... L'histoire du texte de Platon intéressera peut-être quelques amis des lettres grecques, curieux de constater la merveilleuse vitalité de l'esprit héliénique et de suivre la transmission d'une riche pensée antique à travers les siècles. Les érudits, mes camarades de travail, voudront bien, je l'espère, accueillir avec indulgence ce modeste essai."

Tal afirma Henri Alline, en Histoire du texte de Platon, "Avant-Propos", París, Champion, 1915. ¡Afortunado su "modesto ensayo"! Como los de tantos otros que han hecho posible que poseamos las vicisitudes de la transmisión de la obra platónica, así como la posibilidad de una razonable seriación cronológica de sus diálogos y el poder saber cuáles son auténticos. De lo contrario se corría el peligro de erigir castillos bellísimos sin basamentos.

H. Alline persigue el texto desde las primeras ediciones parciales de las primeras generaciones inmediatas a Platón, la gran edición académica. Estudia el texto platónico en la época helenística, los primeros papiros, la edición de Aristófanes de Bizancio, la edición de Ático y la clasificación tetralógica, la tradición indirecta hasta el fin de la Antigüedad; los manuscritos medievales, la tradición manuscrita y el renacimiento bizantino del siglo IX, el renacimiento bizantino y el renacimiento occidental, los manuscritos secundarios y las ediciones impresas.

La lista de los manuscritos que conservan la obra de

Platón, con las siglas de Bekker, Stallbaum y Schneider, Schanz, Burnet y las propuestas por H. Alline es:

Parisinus 1807 (de fines del siglo IX) (A. Bekker; Paris, Stallbaum y Schneider; A. Schanz; A. Burnet; A. Alline);

Bodleianus 39, o Clarkianus del 895 (se conserva en Oxford) (A Bekker; Bodl Stallbaum y Schneider; B Schanz; B Burnet y B Alline);

Venetus app. class. 4, nº 1, de 1100, conservado en la Biblioteca de San Marcos de Venecia (t Bekker, T Schanz; T. Burnet; T Alline);

Vindobonensis 54, del siglo XII (Vind. 1 Stallbaum y Schneider; V, después W por Schanz; W Burnet; W Alline);

Tubingensis (ø Bekker; Tubing., Stallbaum y Schneider; C Schanz, C Burnet; C Alline);

Venetus 185, del siglo XII (π Bekker; Ven. b Stallbaum y Schneider, D Schanz; D Burnet y D Alline);

Palatinus Vaticanus 173 (δ Bekker; Palatinus A Stallbaum y Schneider; P Burnet y P Alline);

Vindobonensis 21 (γ Bekker; Vind. 2 Stallbaum y Schneider; Y Burnet; Y Alline);

Venetus 189 (Σ Bekker; Ven. a Stallbaum y Schneider; S Schanz; S Burnet; S Alline);

Vindobonensis 55 (código muy reciente: del XIV) (F Schneider; F Schanz; F Burnet y F Alline);

Vaticanus gr. 1 (Ω Bekker; O Burnet y O Alline);

Malafestianus (del XII) (M Burnet; M Alline);

Angelicanus c 14 (u Bekker; u Alline);

Laurentianus 80, 17 (δ Stallbaum y Schneider; L. Burnet; L. Alline);
Parisinus 3009 (z Bekker; z Burnet y z Alline);
Vaticanus 1029 (r Bekker; Vatic. M. Stallbaum y Schneider; Vat.
 1029 Alline);
Vaticanus 225-226 (Δ Bekker; V-D Schanz; Vat. 225-226 Alline);
Venetus 184 (ε Bekker; E Schanz; E Burnet; E Alline).

Sobre la clasificación en tres familias de los manuscritos y los criterios seguidos, véase H. Alline, op. cit., pp. 313-323.

C R O N O L O G I A

¿Cómo se establece la cronología de los diálogos de Platón? La cuestión es realmente importante, si se desea conocer la evolución del pensamiento platónico. No podemos fiarnos de ordenaciones arbitrarias. Y arbitrarias fueron la edición académica de Platón que se basaba en sus manuscritos, ordenada en nueve tetralogías. (¿combinación de los dos primeros números cuadrados debido a la preferencia por el misticismo de los números?) y la también tetralógica de Trásilo (siglo I d. C.).

A partir del siglo XIX (Campbell, Schleiermacher, Dittenberger, Lutoslawski) se aborda con rigor y siguiendo diversos criterios la cronología de los diálogos del Académico.

Los métodos más habituales para la cronologización son:

- La utilización de criterios externos, por ejemplo, las referencias que en los diálogos se hacen a eventos o personajes de los que se conoce con precisión la fecha; referencias inter-diálogos (así, a guisa de ejemplo, Timeo se abre con un resumen de República); referencias platónicas a otras obras de la época.

- El uso de criterios internos, por ejemplo, prestar atención a los contenidos y temática de los diálogos. Así, se pueden observar varias características importantes: la crítica que en Parménides se hace de formulaciones anteriores de la teoría de las ideas, de República, por ejemplo, lo cual obliga a datar al primeramente mencionado diálogo después del citado en segundo lugar (este criterio nos permite percatarnos cómo Platón va cargando el acento, ora en unos temas, ya en otros, obedeciendo a una intraordenación crítico-evolutiva); o, por ejemplo, la mayor o menor potencia poética de sus obras. La observación de una exposición pictórica antológica suele mostrar un período incipiente, la eclosión y depuración y la decadencia. Así puede suceder con un corpus filosófico-poético. Y finalmente, el lenguaje utilizado es decisivo.

La estilometría ha sido decisiva en la cronologización. Consiste en el estudio de estilemas (repeticiones, apariciones, desapariciones de palabras), mediante los cuales se pueden detectar -la historia y la biografía de Platón conocidas a fondo- en qué época se escribió tal o cual diálogo. Todo escritor moldea su lenguaje de acuerdo a influencias de estudios, de viajes, de amistades, de desilusiones, de exultaciones, etc. Y tal co-

sa se refleja en el lenguaje.

W. Lutoslawski, en The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings (Londres, 1897), trabajó sobre la base de unas 10 000 palabras de la obra de F. Ast, Lexicon Platonium sive vocum platoniarum index (3 vols., Leipzig, 1835-38, reedición Darmstadt, 1956).

Atendiendo a tales criterios, la mayoría de los estudiosos de Platón, por ejemplo Wilamowitz, Cornford, Leisegang, Praechter, Shorey, Ritter, Taylor, Crombie, Friedländer, Geffcken, etc., ofrecen, con ligeras variaciones, el siguiente orden: Apología, Ion, Critón, Protágoras, Laques, Trasímaco, Lisis, Cármides, Eutifrón (a estos diálogos se los denomina "de juventud" o "del primer periodo" o "socráticos" y fueron escritos entre 393-389 ca.), Gorgias, Menón, Eutidemo, Hippias Menor, Crátilo, Hippias Mayor, Menexeno (denominados "de transición", escritos ca. 388-385), Banquete, Fedón, República, Fedro (o "de madurez", escritos ca. 385-370) y Teeteto, Parménides, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias, Leyes, Epinomis (o "de vejez", escritos entre 369-347).

EDICIONES DE LA OBRA DE PLATÓN

Hacia 1483 (o 1484) aparece la primera edición de las obras completas de Platón. Se trata de la edición, traducción

latina, de Marsilio Ficino, Divini Platonis Opera Omnia Marsilio Ficino interprete; impresa en Florencia.

En 1513 se edita la edición príncipe griega por Aldo Manuzio en colaboración con uno de los miembros de la Academia aldina, Marco Musurus, de Candia, Venecia, 1513.

La tercera gran edición greco-latina es la de Henricus Stephanus (Henri Estienne) en colaboración con Ioan Serranus publicada en París en 1578. La portada reza:

ΠΛΑΤΩΝΟΣ ΑΠΑΝΤΑ ΤΑ ΣΩΖΟΜΕΝΑ.

Platonis opera quae extant omnia. Ex nova Ioannis Serrani interpretatione, perpetuis eiusde notis illustrata: quibus & methodus & doctrinae summa breviter perspicue indicatur. Eiusdem Annotationes in quosdam suae illius interpretationis locos. Henr. Stephani de quorundam locorum interpretatione indicium & multorum contextus Graeci emendatio, 1578, EXCUDEBAT HENR. STEPHANUS, cum privilegio Caes. Maiest.

El autor dividió las páginas en cinco bloques o secciones de tamaño parecido (unas 10 líneas de sección a sección) señalados con las letras A, B, C, D, E.

Todas las ediciones modernas, por mor de la necesaria unificación, toman de la mencionada la paginación y la división de las páginas.

Ediciones críticas modernas: las ya mencionadas de Burnet; A. Diès, L. Robin et aliterii y H. N. Fowler y P. Shorey.

Deseo resaltar también las de Schleiermacher, Platons Werke (Berlín, 1804-1809), la de C. F. Hermann, Platonis Opera omnia (Biblioteca Teubneriana, Leipzig, 1856, nueva edición 1921-1936) y la de I. Bekker (10 vols., Berlín, 1816-1823).

Puesto que no es mi intención efectuar un estudio erudito de las ediciones y traducciones de la obra de Platón, sino sólo reseñar las decisivas -por alguna razón- remito a la Bibliografía donde reseño las ediciones más destacables.

CAPÍTULO II. LA FILOSOFÍA DE PLATÓN A LA LUZ DEL MITO DE LA CAVERNA

"il faudrait saisir le papillon au vol, sans rien faire perdre à ses ailes de leur éclat;

P.-M. Schuhl, Etudes sur la fabulation platonicienne, Paris, P.U.F., p. 27

Uno de los más bellos mitos entre los muchos (24) de la vasta obra del Académico es el de la Caverna que aparece al comienzo del libro VII de República. Reza así:

"- Y a continuación -sigui- (habla Sócrates) compara con la siguiente escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza (ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περί καὶ ἀπαιδευσίας). Imagina una especie de cavernosa vivienda subterránea provista de una larga entrada, abierta a la luz, que se extiende a lo ancho de toda la caverna, y unos hombres que están en ella desde niños, atados por las piernas y el cuello, de modo que tengan que estarse quietos y mirar únicamente hacia adelante, pues las ligaduras les impiden volver la cabeza; detrás de ellos, la luz de un fuego que arde algo lejos y en plano superior, y entre el fuego y los encadenados, un camino situado en alto, a lo largo del cual suponte que ha sido construido un tabiquillo parecido

a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de los cuales exhiben aquellos sus maravillas.

- Ya lo veo -dijo.

- Pues bien, ves ahora, a lo largo de esa paredilla, unos hombres que transportan toda clase de objetos, cuya altura sobrepasa la de la pared, y estatuas de hombres o animales hechas de piedra y de madera y de toda clase de materias; entre estos portadores habrá, como es natural, quienes vayan hablando y otros que estén callados.

- ¡Qué extraña escena describes -dijo- y qué extraños prisioneros! (Ἰστοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμώτας ἀτόπους.)

- Iguales que nosotros (Ὁμοίους ἡμῶν), porque en primer lugar ¿crees que los que están así han visto otra cosa de sí mismos o de sus compañeros sino las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que está frente a ellos?

- ¿Cómo -dijo-, si durante toda su vida han sido obligados a mantener inmóviles las cabezas?

- ¿Y de los objetos transportados? ¿No habrán visto lo mismo?

- ¿Qué otra cosa van a ver?

- Y si pudieran hablar los unos con los otros, ¿no piensas que creerían estar refiriéndose a aquellas sombras que veían pasar ante ellos?

- Forzosamente.

- ¿Y si la prisión tuviese un eco que viniera de la parte de enfrente? ¿Piensas que, cada vez que hablara alguno de los que pasaban, creerían ellos que lo que hablaba era otra cosa sino la sombra que veían pasar?

- No, ¡por Zeus! -dijo.

- Entonces no hay duda -dije yo- de que los tales no tendrán por real ninguna otra cosa más que las sombras de los objetos fabricados." (De la traducción de J. M. Pabón y M. Fernández Galiano, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969).

La escena de la caverna es una ejemplificación de nuestra naturaleza. Esto lo dice Platón taxativamente. Por otra parte, nos dice que la tal ejemplificación de nuestra naturaleza acaece con respecto a la educación o a la falta de ella. Quiere ello decir que el mito de la Caverna adquiere la amplitud y universalidad que le confiere la naturaleza humana y la educación de ésta. Platón explica luego qué hay que hacer para salir de esta situación, para re-ordenar, de acuerdo con su propia concepción del Estado y de la ética, la naturaleza humana. Lo que se nos ha mostrado es lo que hay; lo que nos enseñará es el reino del deber. Intenta mostrarnos qué debe ser la naturaleza humana y cómo deben comportarse los humanos. ¿Quiénes son tales prisioneros y qué están mirando? La respuesta a esta pregunta clarificará toda la filosofía platónica. Esta posee dos vertientes, crítica una, constructiva la otra. La primera muestra lo que el Académico crítica de la filosofía y la cultura anteriores y de su época. La constructiva, su teoría específica. Platón

critica gran parte de la cultura griega. Entendemos por cultura griega el amplio arco que comprende la literatura, las ciencias, la política, el derecho, la religión y la filosofía.

A estas alturas de la filosofía platónica, es decir, en República, obra de madurez, nos encontramos con un lenguaje cristalizado, maduro y que conviene explicar. Pero al compás de la explicación, iremos diseñando la obra de Platón y recreando los contextos de los que surgió. Platón nos dice que el problema del conocimiento debe ser redefinido. Y para ello nos ofrece la metáfora de la línea (República VI 509 d - 511 e). Ya en nota 24 he ofrecido una correlación entre esta metáfora y el mito de la Caverna. Hay que observar que en la metáfora de la línea se nos habla, tanto del proceso del conocimiento, como de los contenidos del mismo. ¿Qué es la εἰκασία y qué son sus correlatos, los εἰκόνες? Platón define las imágenes: "λέγω δὲ τὰς εἰκόνας πρῶτον μὲν τὰς σκιάς, ἔπειτα τὰ ἐν τοῖς ὕδασι γινόμενα καὶ ἐν τοῖς ὕδασι πηκνὰ τε καὶ λεῖα καὶ ἕτερα συνέστηκεν, καὶ πᾶσι τοῖς τοῦτοῖσιν, ἐὶ κατανόησις.

(República VI, 509 e - 510 a)

Es decir: "llamo imágenes primeramente a las sombras; luego a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante y a otras cosas semejantes, si me entiendes."

"En la segunda sección pon aquello de lo que es imagen: los animales que nos rodean y todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas" - . . .

"and the whole class of objects made by man" (P.

Shorey)- : " τὸ τοῖνον ἕτερον τοῦτο ὡς τοῦτο ἔοικει,
 τα τε περὶ ἡμῶν βῆα καὶ πᾶσι τὸ φουτερόν καὶ τὸ
 σκευαστῶν ἔλον γένος" (510a)

Un poco más adelante, 510a, Sócrates pregunta: "¿Reconocerías que lo visible puede dividirse en proporción a la verdad o carencia de ella, de modo que la imagen se halle, con respecto a aquello que imita, en la misma relación en que lo opinado con respecto a lo conocido?"

Es decir, yo traduciré εἰκασίαν por imaginación y εἰκόνας por imágenes. Pero hay que dar una definición de lo que entiendo por los términos traducidos. A la vista de los textos ofrecidos -y de otros donde aparece el término (26)- la imaginación es un estado mental en que las εἰκόνας que son falsas (27) son tenidas por verdaderas. Y ese desajuste puede ser pasivo y activo. Quiero decir, y para ejemplificar mis afirmaciones intra Platonem, el Estado por Platón construido en República sería el perfecto, por ser el exhibidor de la Justicia; las realizaciones humanas históricas, aliter, las constituciones que él analiza en los libros VIII y IX pertenecerían al mundo de la πίστις ; quien las tomase -según sus inclinaciones o ideología- como verdaderas exhibidoras de la justicia estaría cometiendo un error y se hallaría en una situación de εἰκασίαν. Pero también el desajuste puede ser activo. Hay -los sofistas- quienes enseñan lo falso como verdadero (cfr. República, 402c - d).

Esta definición que he dado de εἰκασία se ve muy claramente si acudimos a las relaciones entre la metáfora de la línea y el mito de la Caverna (28), pues el segmento que en la metáfora de la línea se denomina εἰκασία se corresponde con el espacio de la Caverna extendido entre la pared del fondo y la paredilla tras la cual pasan los porteadores. ¿Y qué ven los prisioneros? Sólo sombras. (τοὺς γὰρ κοιούτους πρῶτον μὲν ἑαυτῶν τε καὶ ἀλλήλων οἷε' ἄν τι ἐωρακέναι ἄλλο πλὴν τὰς σκιάς τὰς ἐπὶ τοῦ πυρὸς εἰς τὸ καταντικρὺ ἄνωγ' τοῦ σπηλαίου προσπιπτούσας; Rep., VII, 515A).

CAPÍTULO III: ¿QUIÉNES SON ESOS EXTRAÑOS PRISIONEROS QUE SON IGUALES A NOSOTROS Y SE HALLAN EN UNA SITUACIÓN COGNOSCIBLE DE *ἐκασία* QUE SÓLO VEN SOMBRAS DE LA REALIDAD?

Responderé a la pregunta portical primordialmente desde República pero acudiendo -necesario es- a otros diálogos y a los contextos histórico-filosófico-culturales de los que emerge la filosofía platónica.

Para aprehender, gustar, proclamarse a favor o en contra, para comprender, en suma, la filosofía de Platón se necesita una hermenéutica que fundamentalmente requiere ir por dos caminos: histórico el uno, el otro lingüístico. Se necesita gran esfuerzo, así como vastos conocimientos, para la comprensión del tejido, del contexto del que emerge tal filosofía, así como para aprehender los halos semánticos de la lengua griega, muy diferente a la nuestra. Deberemos, pues, clarificar ambas cuestiones. Muy a menudo se olvida la influencia que la lengua griega ejerce sobre la manera de pensar, y la lengua griega se distingue por su claridad y exactitud de formulación y por lo que podríamos llamar "intelectualismo".

"Está en la naturaleza de la lengua griega el ser exacta, sutil y clara... La mentalidad de un pueblo se expresa tal vez más directamente en la estructura de su idioma que en cualquiera otra de sus realizaciones." (29)

También sobre el mismo tema E. R. Dodds se refiere "al hábito de explicar el carácter o la conducta en términos de conocimiento", a propósito del primer poema en griego, la Ilfada.

"El ejemplo más familiar es el uso amplísimo del verbo οἶδα , yo sé, con un objeto directo neutro plural para expresar, no sólo la posesión de una habilidad técnica (οἶδεν πολεμῆια ἔργα , y cosas semejantes), sino también lo que nosotros llamaríamos el carácter moral o los sentimientos personales... Este enfoque intelectualista de la explicación de la conducta imprimió un sello duradero a la mente griega: las llamadas paradojas socráticas de que la virtud es conocimiento y de que nadie hace el mal a sabiendas, no eran novedades, sino una formulación generalizada y explícita de lo que había sido por espacio de mucho tiempo un hábito de pensamiento profundamente arraigado." (30)

El mérito de Heidegger consiste en haber hecho coincidir la filología con la historia. Pues no conviene dejar de lado la fuerte influencia de la religión con sus ritos y su lenguaje en la concepción de la verdad. Ésta era, a la par, revelación y descubrimiento tras una investigación. La esencia de la verdad consistía en des-velar lo que estaba oculto. Tanto Cornford, en From Religion to Philosophy, Cambridge, 1912, como Norden, en Agnostos Theos, Leipzig-Berlín, 1898, llegaron a la conclusión de que la filosofía griega hunde sus raíces en las viejas religiones del cercano oriente. Los legómena de los misterios eleusinos y los hieroi logoi órficos muestran que la verdad, originariamente asunto religioso, sólo puede ser vista por los iniciados. Comienza ya la dialéctica concesión-conquista.

Lo mismo acaece por lo que al estilo se refiere: la dialéctica de los contenidos se muestra en un estilo dialéctico. Contenido y forma son idénticas caras de una primera realidad litúrgica. En parte, la filosofía fue un desarrollo de este modelo litúrgico, y desearíamos citar tres momentos claves de lo que decimos, a saber, Heráclito, Parménides y Platón (31). En el Académico la dialéctica es un expediente lingüístico mediante el cual, a través de antitéticas opiniones, se manifiesta la verdad en la medida de lo posible. En la medida de lo posible significa: como en el caso de la religión, la razón dialogada no es capaz de arribar a la verdad total. Así, la dialéctica deviene necesario proemio de la verdad que está en otra parte, en la otra vida. G. Thomson (32) persigue este estilo litúrgico a propósito de Heráclito y las influencias que tuvo en el fundador de la retórica, Gorgias de Leontini. Explica luego cómo produjo una "gran impresión en sus contemporáneos atenienses, según lo comprobamos por el discurso que Platón pone en boca de Agatón en el Simposio" (33), y muestra las amplias incidencias en Platón, Jenofonte, Isócrates, Demóstenes y Tucídides, para reaparecer en el nuevo Testamento y en la liturgia bizantina (34). No se trata de que Heráclito u otro fuesen los padres de este estilo, sino que "la alternativa es aceptar que todos dependen de una fuente litúrgica común. Gorgias y sus antecesores realizaron en la retórica lo que Estesícoro efectuó en la lírica coral: se posesionaron de la vieja forma litúrgica, la despojaron de su marco ritual y la secularizaron como una forma de arte" (35). Al leer perceptivamente los fragmentos que nos quedan de Heráclito y el "Proemio" del Poema de

Parménides, se puede ver cómo esa forma religiosa litúrgica se carga de un contenido filosófico. Es difícil pensar que ello sucediese de manera inconsciente. El hermetismo de Parménides puede exigir una hermenéutica profunda para detectar la intencionalidad, pero en Heráclito se ve con claridad. Otra de las variables que hay que tener en cuenta para una comprensión cabal de la filosofía platónica es la peculiaridad de la polis griega, o el espacio político-histórico. No voy a extenderme en lo que la polis significa, puesto que casi todo el mundo conoce tal institución (36), pero sí me detendré en ciertas peculiaridades. La polis, palabra intraducible, si no queremos cuartear en mil pedazos el halo semántico global de la misma, aun siendo una institución estatal y jurídica, significaba mucho más. Ello nos será en parte comprensible a los modernos, si pensamos por un momento en una democracia directa de una ciudad o pueblo de pocos habitantes. ¿Cuántos? Los necesarios para que funcione una democracia directa (37). A causa de la participación de todos en la cosa pública, la polis y sus asuntos afectaban a la población entera; se trataba de algo común. A ella le dedicaban la vida y ella era la magistra vitae, en el sentido pleno de la expresión. De ahí el aspecto de paideía que poseía. No existía ni podía existir esa separación entre Estado y ciudadanos tan común en el mundo actual. Separación que hoy, aunque vivamos en la más perfecta de las democracias, suele ser vista como enemistad. La mala Moira negra del Estado: he aquí una expresión que me parece bastante acertada para los tiempos modernos. ¿Por qué? Como yo todavía creo en la vieja eterna teoría marxista de la

separación de las clases, porque el Estado es, al menos en los países capitalistas, Estado de clase. Se me podría objetar con acierto que también lo era entre los griegos. No me extenderé sobre este punto, pues sólo necesito remitir a los libros VIII y IX de República de Platón, donde el Académico ha mostrado con gran perspicacia lo que sucedía políticamente en el sentido poco ha apuntado, así como las causas y esencia de lo sucedido. Mas la decisiva diferencia entre la polis griega y el Estado actual radica en el tecno-burocratismo. Entonces no existía tal mentalidad y técnicas que son la esencia del Estado. Esencia que no captamos y que para los controladores de la misma se torna en sutil medio de represión. Kitto ha definido la polis de los griegos como "el Estado de los aficionados". Los griegos hicieron de ella un cosmos racional superador de formas de vida preexistentes, y ella se tornó el único modo de vida concebible para los helenos. La Asamblea era el centro nodal de ese hacer y participar. Por eso podemos hablar de isomorfismo autoformador (38).

"La polis estaba hecha para el aficionado. Su ideal era que cada ciudadano... desempeñara su papel en todas sus múltiples actividades... Esta filosofía encierra un respeto por la totalidad o la unicidad de la vida y un consiguiente desagrado por la especialización. Supone el desprecio por la eficiencia o, mejor dicho, una idea más elevada de ella, una actitud que no existe en un compartimento de la vida, sino en la vida misma. Un hombre tenía

que ser todo a su debido tiempo. Pero esta concepción del aficionado implica, además, que la vida, aun siendo una totalidad, es también simple. Si un hombre es constreñido a desempeñar en su época todos los papeles, éstos no deben ser demasiado difíciles para el ciudadano común. Y aquí comenzó la crisis de la polis." (39)

El progreso, sin lugar a dudas, hizo saltar la polis en mil pedazos. La filosofía del Académico debe situarse en tal contexto. Se ha afirmado, a menudo, que la filosofía platónica es esencialmente política. Se trata de una afirmación cierta, y al hilo de la misma intentaré desarrollar explicativamente todo el sistema platónico. Adelantemos que Platón escribió "miles de cosas", y ello es lo que produce perplejidad al lector moderno que encuentra dificultades en ver el hilo conductor de todo el sistema. Este "hilo de oro" es la vertiente política. La filosofía platónica intentaba ser una filosofía política que detuviese el desmoronamiento de la polis, pero paradójicamente el Académico se erige en destructor de la misma. Y la filosofía de Platón supone la utilización de un amplio, complejo y sutil método de conocimiento —es decir, filosofía en el sentido estricto, académico de la palabra— para su finalidad política. Hay que tener en cuenta que para diseñar ese método cognoscitivo realizó un repaso de la situación de las ciencias y teorías filosóficas de su época y anteriores, así como de ciertas concepciones religiosas que también incorporó a su sistema, pero transformándo-

las. El desarrollo de estas ideas nos dará una diáfana visión del autor y su obra. (40).

Dice Kitto:

"El lector moderno que acude a esos dos filósofos políticos tan diferentes como Platón y Aristóteles, se sorprende, sin duda, ante la pertinacia con que proclaman que la polis debe bastarse a sí misma económicamente. Para ellos la autárkeia, la autosuficiencia, es la primera ley de la ciudad; en la práctica pretendían anular el comercio... Estaban convencidos que el sistema griego de poleis pequeñas resultaba la única base posible para una vida realmente civilizada... pero tal estructura sólo podía funcionar si se cumplía una de estas tres condiciones; según la primera, las poleis debían manejar sus asuntos con una inteligencia y disciplina que la raza humana todavía no ha demostrado poseer; la segunda, una exigencia más rigurosa aún, sostenía que la polis tenía que ser lo bastante fuerte para mantener el orden, sin pretender inmiscuirse indebidamente en las cuestiones privadas de los demás. Durante algún tiempo, y de un modo parcial, Esparta se ajustó a esta conducta; la tercera exigía que el territorio fuese espacioso, para que los sembrados de sus miembros no se molestasen unos a otros, en otras palabras, las ciudades estaban obligadas a practicar la autarquía" (41).

Ahora bien, no había inteligencia ni disciplina suficientes para mantener las poleis, y de ahí el rigorismo moral de Platón; ni se mantenía el orden, ni se respetaba el orden de la privaticidad. Se podría afirmar que la democracia había devenido en demagogia. Y las oligarquías y tiranías cada vez eran más crueles. Las exigencias de inteligencia y de disciplina fueron, en gran medida, la causa de la teoría platónica del filósofo-rey. Pero hay que decir algo más: Platón trascendentaliza y universaliza los temas a los que se refiere. Y entonces acaece la paradoja: ya no escribe para la polis, sino para todo tiempo y lugar. O mejor, su discurso se torna susceptible de ser leído por espíritus otros que los griegos. Se extraña de la polis. El Mito de la Caverna en su universalidad así nos lo demuestra. No se puede comprender la filosofía platónica sin una cabal comprensión de la historia de Atenas del siglo V y la primera mitad del IV a. C. (42). Hay dos momentos cruciales en la polis ateniense, a partir de los cuales ésta inicia su andadura hacia la decadencia: el primero tiene lugar en el año 477 con la formación de la Liga Délica, liga marítima fundada con la finalidad de defenderse del peligro persa, teniendo lugar el segundo en 448, cuando la mencionada Confederación se reconvierte, sin ningún género de dudas, en un imperio bajo la égida de Atenas. Pero la polis llevaba el germen de su disolución desde mucho antes.

"Su estructura económica -de Atenas-, en conjunto, contradecía la ley de la autárkeia, ya que, desde los tiempos de Solón, pasó a depender cada vez

más de la exportación de vino, aceite y artículos manufacturados, y de la importación de cereales del Mar Negro y de Egipto. Por consiguiente, tuvo que controlar el Egeo de cualquier manera y, en especial, los Dardanelos; pero este control, tal como a Grecia se le manifestó bruscamente, era incompatible con el sistema de la ciudad-estado. En realidad, su organización empezó a ser inoperante, cuando contradijo esta ley básica de su existencia." (43)

Por ello Platón deja sentado que la mejor polis es aquella elemental, la carente del desarrollismo del comercio. Nos lo dice en República, y uno de los interlocutores de Sócrates, Glaucón, afirma que la descrita es "una ciudad de cerdos" (44). Sócrates accede a diseñar una polis mayor, cediendo a las realidades de su tiempo, pero consciente de que ya no se trata de la óptima polis. Y al delinear tal ampliación lo hace de acuerdo a las técnicas de su época. Porque el viento de la misma era necesariamente técnico frente a la polis de los aficionados a la que antes nos referíamos. Hubo que perfeccionar las técnicas y tácticas militares, de infantería y navales. Y cada vez se imponía más un ejército profesional -como sólo Esparta tenía-. Que es lo mismo que Platón postula en República. Así como un cuerpo especial de gobernantes, sabios y preparados; es decir, la contrapartida de la Asamblea. Él creía que ésta era de más en más manipulada por los crecientes intereses opuestos de clase. "Ya no había una ciudad, sino dos o más". Kitto sostiene que Platón se vio impelido a formular la ley de contención drástica de la polis precisamente por la

experiencia de la vida interna de Atenas. Y certeramente afirma: "Pericles, repudiando por anticipado la ley de Platón, declaraba con orgullo: 'Los productos del mundo entero llegan a nosotros'" (45).

Algunas de las características más importantes del siglo V en Atenas serían: el florecimiento económico, el desarrollo del comercio, la renovación de las técnicas militares, la oposición y la lucha de clases, la pérdida de los valores tradicionales, el sometimiento de los intereses de la totalidad a los emergentes de clase e individuales, así como relativismo de la virtud. No estaban de acuerdo con muchas de ellas Sócrates y Platón.

"El elevado designio de Sócrates, y de Platón después, era poner a la Virtud sobre una base lógica inatacable; convertirla, no en materia de la opinión tradicional falta de crítica, sino del conocimiento exacto para que pudiese ser aprendida y enseñada. Era un designio loable, pero llevó directamente a la República, la antítesis de la polis amateur, puesto que el adiestramiento de los ciudadanos en la virtud -es decir, el gobierno de la polis- debía ser confiado a los que sabían qué cosa era la virtud. La insistencia de Platón sobre el conocimiento tiene el efecto de fragmentar la sociedad en individuos, cada uno de los cuales es experto en una sola ocupación" (Kitto, op. cit., p. 229).

Alguien se ha referido acertadamente a la "alternativa platónica" (46). Pero Platón también retoma, racionalizándolos, muchos presupuestos anteriores. E. R. Dodds, utilizando una metáfora geológica, tomada de Murray, ha hablado del "conglomerado heredado" (47).

Dos formas opuestas de vida, dos maneras de entender la polis y el Estado colisionaron y produjeron el principio del fin de la vida política de los griegos: me refiero, claro está, a las Guerras del Peloponeso entre Esparta y Atenas, guerras que se extendieron desde el 431 a 404 a. C. Después de ellas ya nada era igual que antes. Si la "filosofía es la historia hecha conceptos", como se dijo una vez de manera tan genial como gráfica (48), podemos comprobarlo estudiando los sistemas filosóficos posteriores, es decir, la llamada filosofía helenística (49).

Pero, en este tiempo fértil tuvo lugar una eclosión de ideas realmente rica. Podría afirmarse que la filosofía platónica surge de una estructura espacio-temporal cruzada por tres caminos: los dos ya antementados, a saber, el desarrollo y el progreso, tanto material como espiritual de la Atenas del siglo V; las contradicciones internas de ese proceso progresivo, y el "conglomerado heredado". He de decir, sin embargo, que confiero un significado más amplio a la metáfora murray-doddsiana: no me referiré sólo a la "fábrica heredada de creencias", sino también a las variables culturales -no sólo religiosas-, y especialmente a las corrientes filosóficas, preexistentes y

contemporáneas de Platón. Completando este esquema diré que la(s) filosofía(s) de la sofística, cual expresión del racionalismo y del criticismo y de la ilustración, propios de la libertad democrática, toda la concepción de la areté que arrancaba de Homero y se transformaba y continuaba a través de la paideia de la tragedia, la visión del alma y de la otra vida propia del orfismo-pitagorismo, la oposición entre el heraclitismo-parmenidismo (o, por decirlo con palabras de Platón en Sofista, entre dioses y gigantes, es decir entre idealistas y materialistas) y el materialismo democriteo -a quien Platón combate anónimamente, pero con fuerza-, son las variables o "el conglomerado heredado", tomada la expresión en el sentido amplio al que antes me he referido, sobre las que incide de diversas maneras, por oposición unas veces, reformulándolas casi siempre, la filosofía platónica.

Por tanto, los tales prisioneros que sólo ven sombras son, en primer lugar, lo rechazado por el Académico y, en segundo lugar, lo transformado. Para proceder con orden resumiré en un capítulo la crítica que Platón efectúa a la cultura tradicional homérica, a la sofística, a la tragedia. En otros capítulos hablaré de la filosofía y del pujante movimiento filosófico-religioso, como es el orfismo.

CAPÍTULO IV. 1. LA CRÍTICA A LA ARETÉ TRADICIONAL, A LOS SOFISTAS Y A LA TRAGEDIA. EL PROBLEMA DE SÓCRATES

Se ha dicho alguna vez con acierto que los diálogos de Platón son una ventana abierta a su época. Yo añadiría que a su época, a precedentes épocas y una ventana de la que, en parte, emergió una larga Weltanschauung de futuro. Mas de momento me conformaré con otear desde la ventanas del Académico su época y la precedente. Y no hace falta salir de la República, ese gran diálogo de futuro, así como transvaluador del pasado y del presente, para efectuar un análisis certero. Diremos, utilizando la terminología nitzscheana, que República se constituye en teoría(s) propia(s) y específica(s) del Académico, al hilo de una continuada transvaluación (50). A guisa de breve panorama, si ojeamos República nos encontraremos con el siguiente horizonte de transvaluaciones.

Queriendo definir el concepto de justicia (*δικαιοσύνη*), su pensamiento se va elevando dialécticamente a formas superiores definitorias del concepto, ascenso que implica negaciones o rechazos. Esa es la esencia de la dialéctica que Platón tan bien ejemplifica en sus diálogos todos.

Así, rechaza como insuficiente la definición de la justicia ofrecida por las honradas gentes corrientes (caso de Céfalo) (327a - 331d) como también las opiniones de los poetas, expresadores de la cultura (caso de Simónides) (331e - 336a), las de los oradores y los sofistas, cristalizadas en este caso en Trasímaco (336b - 354c), lo que nos remite inmediatamente a otro diálogo anterior e importante, como es Gorgias, crítica a continuación cuestiones de método, es decir,

los inadecuados caminos de acercamiento a la definición del concepto, aquellos que consideran la justicia, ya como mal menor, ora como útil máscara (357a - 369b), pasa a continuación a iniciar el diseño de la construcción de la ciudad, donde sobresalen sus tesis en torno a la educación, valorando la educación tradicional ateniense (51), el tema de los guardianes, la selección de los jefes, las clases, el isomorfismo entre éstas y las potencias del alma y la definición de la justicia ($\delta\iota\kappaαιοσύνη$) como armonía ($\chiρμονία$) de las clases de la polis y las potencias del alma (369b - 445c).

Toda trasvaluación de un cosmos político-cultural-filosófico implica la aportación de teorías revolucionarias, Platón se percata del revolucionarismo de sus tesis (la mayoría de ellas inspiradas en la organización de los $\epsilon\pi\alpha\iota\tau\epsilon\iota\alpha$ espartanos) y habla de sus propuestas como "oleadas" que difícilmente serían aceptadas por la moral ad usum: la primera, la de las mujeres-soldados (449a - 451c), la segunda, la de la comunidad de las mujeres e hijos (457c - 471c), la tercera, que es el gran engarce platónico entre poder y filosofía, la del filósofo-rey (471c - 541b), a la luz de la cual teoría Platón despliega tesis substantivas, tales como la definición de filósofo (474c - 480a), las aptitudes naturales que deben reunir (484a - 487a), las razones por las cuales aparecen como inútiles a la polis (487a - 497a), tema que ya había sido tratado largamente en Gorgias en una apasionante discusión entre Caliclés y Sócrates, pero que no serían inútiles en una adecuada ciudad (497a - 502c), para analizar a conti-

y, finalmente la tiranía y el hombre tiránico (562a - 576b). La finalidad de todo el edificio platónico es mostrar quién consigue la felicidad: es el justo quien la logra (576b - 592b). El libro X consta de tres partes fundamentales: condenación de la poesía y del arte en general (595a - 608b), pero esta vez no desde perspectivas político-morales, sino desde la teoría de las Ideas: la poesía es una imitación de imitaciones; las pruebas de la inmortalidad del alma y la naturaleza de la misma (608b - 612a) y el gran mito de Er (613e - 621d) que nos obliga a repensar la República en el siguiente sentido: como la verdadera justicia se da en la otra vida, como la verdadera recompensa del justo tiene lugar en el más allá, es lógico pensar que esta vida es una preparación de la otra. Ascetismo, realizaciones políticas perfectas "dentro de lo posible", todo es una preparación para conseguir la felicidad de la eternidad. Este es un tema crucial del platonismo. Alguien podría pensar ¡qué cerca del cristianismo está todo esto!, pero me parece más adecuado exclamar : ¡cuánta es la similitud de todas las religiones en cuanto generadoras de una Weltanschauung dualista del hombre! Es el viejo tema órfico del $\sigma\omega\lambda\alpha - \sigma\eta\mu\alpha$ y de la transmigración de las almas.

nuación la educación que debe adornar al filósofo-gobernante, que deben tender fundamentalmente al Bien (502c - 521b), que se despliega así: reconstrucción y sistematización del conocimiento (509b - 511e), el ya conocidísimo mito de la Caverna (514a - 521b) -temas en los que perfecciona y supera la dicotomía heracliteano-parmenídea-, el camino que lleva ascensionalmente al Bien (521c - 535a), desglosado así: las ciencias proemiáticas, introductorias, preparatorias, correctoras de lo sensible, es decir, la aritmética (521c - 526c); ciencias del plano, sólido y movimiento (526c - 531c), para hablar finalmente de la ciencia superior "remate y montera" del curso formativo: la dialéctica (535a - 545b). En el entretanto se ha, si no explicado, sí expuesto la teoría de las ideas (finales libro V).

Desde un sistema así coherente, desde un estudio isomorfo con el alma, exhibidor, por tanto, de la justicia, se analizan las imperfectas constituciones y los modos de ser del alma imperfectos (el isomorfismo sigue hasta el final); es decir, analiza la injusticia, tanto en la ciudad, como en el individuo (análisis que ocupa los libros VIII y IX). Aquí se muestra Platón cual profundísimo analista, tanto del Poder, como de la Naturaleza humana, simiente del poder, pues éste no nace de "las hayas, ni las encinas", sino del alma humana.

Se analiza la timocracia y el hombre timocrático (545c- 550c), la oligarquía y el hombre oligárquico (550c - 555a), la democracia y el hombre democrático (555b - 562a)

y, finalmente la tiranía y el hombre tiránico (562a - 576b). La finalidad de todo el edificio platónico es mostrar quién consigue la felicidad: es el justo quien la logra (576b - 592b). El libro X consta de tres partes fundamentales: condenación de la poesía y del arte en general (595a - 608b), pero esta vez no desde perspectivas político-morales, sino desde la teoría de las Ideas: la poesía es una imitación de imitaciones; las pruebas de la inmortalidad del alma y la naturaleza de la misma (608b - 612a) y el gran mito de Er (613e - 621d) que nos obliga a repensar la República en el siguiente sentido: como la verdadera justicia se da en la otra vida, como la verdadera recompensa del justo tiene lugar en el más allá, es lógico pensar que esta vida es una preparación de la otra. Ascetismo, realizaciones políticas perfectas "dentro de lo posible", todo es una preparación para conseguir la felicidad de la eternidad. Este es un tema crucial del platonismo. Alguien podría pensar ¡qué cerca del cristianismo está todo esto!, pero me parece más adecuado exclamar: ¡cuánta es la similitud de todas las religiones en cuanto generadoras de una Weltanschauung dualista del hombre! Es el viejo tema órfico del $\sigma\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\nu}\bar{\alpha} - \sigma\bar{\iota}\bar{\nu}\bar{\alpha}\bar{\nu}\bar{\alpha}$ y de la transmigración de las almas.

CAPÍTULO IV: 2. SÓCRATES VEHICULADOR DE LAS CRÍTICAS
PLATÓNICAS A LA ARETÉ TRADICIONAL Y A
LOS SOFISTAS ¿QUÉ DIJO VERDADERAMEN-
TE SÓCRATES?

"Hay personas que hacen difícilísima la tarea de describirlas con sus rasgos más característicos y típicos. Y son ellas las que solemos llamar gentes vulgares, comunes, las que constituyen, en efecto, la inmensa mayoría de la sociedad."

Fedor Dostoiewsky, El Idiota.

La llamada "cuestión socrática" es compleja y misteriosamente atractiva. Compleja en dos sentidos: en el aspecto de la erudición hay que re-construir la figura y doctrina de este "ciudadano" que nada escrito dejó.

¿Quién fue y qué dijo exactamente Sócrates? Una primera tarea, necesaria, es la de reconstruir con precisión la época histórica. Así se puede ver cómo encajaba o desencajaba nuestro autor en su época. ¿Quizás sus doctrinas eran históricas y acaso no tan trascendentes como se ha querido ver? Modernamente la susomentada tarea está hecha. Y no es banal lo que aquí planteo, pues en otras épocas históricas, por razones de orientación interesada y también por desconocimiento cabal de la época se ha erigido la figura de Sócrates a la manera de un santo, un predecesor de Jesús.

"Le destin de Socrate est un des thèmes essentiels de l'histoire spirituelle de l'Occident. La connais-

sance de soi préconisée par la philosophie a pu se chercher sur des chemins différents; tous conduisent à cette figure énigmatique qui émeut si profondément quiconque la rencontre "

exclama Romano Guardini, filósofo católico, en su obra La mort de Socrate (52). Y no es desacertado su juicio, aun cuando hay que determinar por qué no lo es.

Un autor de horizontes bien distintos, F. Nietzsche, concede también una enorme trascendencia a Sócrates, aunque en sentido negativo, como creador de la conciencia y como padre y orto de la decadencia y de la ingenua ciencia optimista.

"Una clave para entender el ser de Sócrates ofréce-nosla aquel milagroso fenómeno llamado "demón de Sócrates". En situaciones especiales en las que vacilaba su enorme entendimiento, éste encontraba un firme sostén gracias a una voz divina que en tales momentos se dejaba oír. Cuando viene, esa voz siempre disuade. En esta naturaleza del todo anormal la sabiduría instintiva se muestra únicamente para enfrentarse acá y allá al conocer consciente, poniendo obstáculos. Mientras que en todos los hombres productivos el instinto es precisamente la fuerza creadora y afirmativa, y la conciencia adopta una actitud crítica y disuasiva, en Sócrates el instinto se convierte en un crítico, la conciencia

en un creador -¡una verdadera monstruosidad per defectum! Y, ciertamente, aquí advertimos un monstruoso defectus de toda disposición mística, hasta el punto de que a Sócrates habría que llamarlo el no-místico específico, en el cual, por una superfecundación, la naturaleza lógica tuvo un desarrollo tan excesivo como en el místico lo tiene aquella sabiduría instintiva. Mas, por otra parte, a aquel instinto lógico que en Sócrates aparece estábale completamente vedado volverse contra sí mismo; en ese desbordamiento desenfrenado muestra Sócrates una violencia natural cual sólo la encontramos, para nuestra sorpresa horrorizada, en las fuerzas instintivas más grandes de todas. Quien en los escritos platónicos haya notado aunque sólo sea un soplo de aquella divina ingenuidad y seguridad propias del modo de vida socrático, ése sentirá también que la enorme rueda motriz del socratismo lógico está en marcha, por así decirlo, detrás de Sócrates, y que hay que intuirlo a través de éste como a través de una sombra. Pero que él mismo tenía un presentimiento de esa circunstancia, eso es algo que se expresa en la digna seriedad con que en todas partes, e incluso ante sus jueces, hizo valer su vocación divina. Refutar a Sócrates en eso era, en el fondo tan imposible como dar por bueno su influjo disolvente de los instintos. En este conflicto insoluble, cuando Sócrates fue conducido ante el foro del

Estado griego, sólo una forma de condena era aplicable, el destierro; tendría que haber sido lícito expulsarlo al otro lado de las fronteras, como a algo completamente enigmático, inclasificable, inexplicable, sin que ninguna posteridad hubiera tenido derecho a incriminar a los atenienses de un acto ignominioso. Pero el que se le sentenciase a muerte, y no a destierro únicamente, eso parece haberlo impuesto el mismo Sócrates, con completa claridad y sin el horror natural a la muerte: se dirigió a ésta con la misma calma con que, según la descripción de Platón, es el último de los bebedores en abandonar el simposio al amanecer, para comenzar un nuevo día; mientras a sus espaldas quedan, sobre los bancos y por el suelo, los adormecidos comensales, para soñar con Sócrates, el verdadero erótico. El Sócrates moribundo se convirtió en el nuevo ideal, jamás visto antes en parte alguna, de la noble juventud griega; ante esa imagen se postró, con todo el ardiente fervor de su alma entusiasta, sobre todo Platón, el joven heleno típico." (53)

No es momento de filosofar sobre el filosofar de Nietzsche, pero a mí me parece que acertó en gran parte à propos de Sócrates y su áureo continuador: Platón. Pero la tesis de Nietzsche, valiosa y sugerente, nos introduce en la segunda complejidad: a saber, quién era, qué dijo Sócrates o si éste es una idealización platónica (54). Aunque el pro-

blema sea complejo no se puede uno contentar con el dicho de Joël a propósito de Sócrates: "Wir wissen, dass wir nichts wissen." (55)

De todas las maneras, algo debió tener aquel personaje que tan pujante, revolucionaria y bellamente fue dibujado por Platón. ¿Acaso sólo son responsables la magia artística y el poderoso pensamiento de Platón? No sólo. Si fuese tan vulgar como las personas mentadas en el dicho dostoienskyano, no habría podido encumbrarlo el arte del Académico. Pero es que no sólo el Académico se dejó fascinar por tal personalidad: también, aunque en sentidos distintos, Jenofonte y Aristófanes. Expondré brevemente la situación del problema histórico de Sócrates para, a continuación, reseñar lo que a mí me parece lo fundamental en Sócrates y su influencia en Platón.

En todos los diálogos, si exceptuamos Leyes, Platón hace intervenir a Sócrates. Jenofonte, por otra parte, es otro testigo de excepción con sus obras la Apología y las Memorables. El corrosivo y reaccionario Aristófanes es el otro que forma la trinidad para el conocimiento del Sabio.

Hubo un tiempo en que se creyó que la semblanza jenofontea era más válida (56) que la platónica. ¿Por qué? Porque Jenofonte carecía del élan poético-filosófico de Platón que pudo falsear a Sócrates. Pero se ha abandonado tal manera de pensar. La sencillez o simplismo de Jenofonte es

grande.

¿Quién era Jenofonte? Rudo, con aficiones militares, amante de la caza, filoespartano y, por ello, exaltador de las espartanas virtudes, moralizador y preocupado por la economía: es decir, un terre à terre nostálgico del ancien régime (57). Y no un filósofo. Por ello es posible, y ésta sería la presunta primera deformación que puede haber hecho de Sócrates, que acomode la doctrina y vida de Sócrates a su ideal. Las más importantes obras jenofonteadas que tratan sobre Sócrates, a saber, las Memorables, la Apología y el Simposio son obras apologéticas. Por tanto, se intenta laudarlo a Sócrates y exculparlo de las acusaciones que en el proceso se le hicieron. Por supuesto, también Platón pudo caer en esta deformación del verdadero Sócrates. Es muy posible que Jenofonte intentase defender a Sócrates de un panfleto de un tal Polícrates. Todo esto hace que muchos autores hayan negado validez a la obra jenofontea sobre Sócrates (58).

Hay la pléyade de autores que suponen que el verdadero autor que comprendió a Sócrates fue Platón. Yo creo que esto es cierto y también creo que Platón idealizó a Sócrates en el sentido de idealización ideológica (V. de Magalhães Vilhena). Aquí se plantea el problema ya apuntado de si Platón nos quiso entregar un Sócrates histórico o acorde a su propia filosofía, aliter, si sólo lo utilizó como vocero. Pero, aun cuando así fuese, siempre nos podemos preguntar ¿por qué precisamente a Sócrates? Pronto responderemos a esta pregunta.

J. Burnet y A. Taylor (59) supusieron que el Sócrates de los diálogos platónicos era el verdadero Sócrates, el histórico y el genuino formulador de las más importantes teorías de Platón: la de las ideas, la de la inmortalidad del alma y la del Estado ideal.

Pero esta tesis es exagerada. Si leemos los diálogos platónicos con atención, observaremos algo que contradice la tesis burnet-tayloriana, pero que también muestra las razones por las que efectuaron tan estrecha asimilación, a saber, que la filosofía platónica a través de sus diálogos es una filosofía que se va constituyendo dialécticamente, en interacción de diálogos (60), pero también en el fondo hay unos continuos hilos conductores.

Pero Sócrates no pudo elaborar las teorías de Platón, o, aliter, éste plasmar las teorías socráticas fijadas ya "in toto". Lo que yo creo, y es ésta una idea que desarrollaré más adelante, es que Platón encontró en la forma de vida de Sócrates y en las críticas que en el campo de la filosofía realizaba al mecanicismo (Fedón 96a y ss.) y en el terreno de la política a la manera de llevar a la práctica lo preceptuado en las constituciones e instituciones, así como en su dialéctica fundamental y radical buscadora de la verdad versus la oratoria ("discursos del poder") sofística, los fundamentos y elementos de construcción de todo su sistema. Hubo, es cierto, una coincidencia de intereses y puntos de vista. Eso es todo. Pero es mucho. Sobre los temas de la inmortalidad del alma hay que cargarla a la cuenta del orfismo.

Sócrates, piadoso y tradicional, aunque crítico y lúcido, se oponía al agnosticismo de la sofística.

Aristoteles (Metafísica, M, 4, 1078 b 27) nos ofrece un fuerte testimonio en contra de las tesis burnet-taylorianas que, como ya dijimos, hacían de Sócrates el creador de la teoría de las ideas.

"Σωκράτους δὲ περὶ τῶν ἠθικῶν ἀρετῶν πραγματευόμενον καὶ περὶ κόσμων ὀρίζεσθαι καθόλου ζητούντος πρώτου (τῶν μὲν γὰρ φυσικῶν ἐπὶ μικρὸν Δημόκριτος ἤφασε μόνον καὶ ὀρίσατό πως τὸ θερμὸν καὶ τὸ ψυχρὸν· οὐ δὲ Πυθαγόρειοι πρότερον περὶ τινῶν ὀλίγων, ὧν τοὺς λόγους εἰς τοὺς ἀριθμοὺς ἀνήπτου, οἷον τί ἐστι καιρὸς ἢ τὸ δίκαιον ἢ γάμος· ἐκεῖνος δ' ἐυλόγως ἐδήσει τὰ τί ἐσθιν· συλλογίζεσθαι γὰρ ἐδήσει, ἀρχὴ δὲ τῶν συλλογισμῶν οὐ τί ἐσθιν· διαλεκτικὴ γὰρ ἰσχὺς οὕτω τὸς ἦν ὥστε δύνασθαι καὶ χωρὶς τοῦ τί ἐσθι τὰναντία ἐπισκοπεῖν, καὶ τῶν ἐναντίων εἰ ἢ αὐτὴ ἐπιστήμη· δύο γὰρ ἐσθιν ἢ τις ἂν ἀποδείη Σωκράτει δικαίως, τοὺς ε' ἐπακτικὸν λόγους καὶ τὸ ὀρίζεσθαι καθόλου ταῦτα γὰρ ἐσθιν ἄμφω περὶ ἀρχὴν ἐπιστήμης)· ἄλλ' ὁ μὲν Σωκράτης τὰ καθόλου οὐ χωριστὰ ἐποίησε οὐδὲ τοὺς ὀρισμούς· οὐ δ' ἐχώρισεν, καὶ τὰ κοινὰ τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, ὥστε συνέβαιεν ἀποδοῖς σχεδὸν εἰ αὐτῷ λόγῳ πάντων ἰδέας εἶναι τῶν καθόλου λεγομένων..."

Y también en el tratado Sobre las partes de los animales (642a- 28) nos dice inició los intereses por la ética, concluyendo con la filosofía de la naturaleza. Aunque esto no es patrimonio específico, ni mucho menos, de Sócrates. Los sofistas también coincidían en tratar los mismos temas. Y, por supuesto, los trágicos y los filósofos políticos -pensamos en Solón- habían roturado el campo.

Las preocupaciones por "el hombre y su circunstancia" es común a Sócrates y a la sofística. Ello ha podido inducir a muchos a no percatarse de las radicales diferencias entre unos y otros. También Cicerón (Tusc., V, 10) hizo famoso el dicho de que Sócrates bajó la filosofía del cielo, para aposentarla en las ciudades. El mismo Platón en brillante frase muestra cómo la actividad socrática no constituye una filosofía sistemática conclusa, haciéndole exclamar a Sócrates que "el dios me impele a realizar el oficio de partera, pero me ha prohibido engendrar." (Teeteto, 150c)

Las preocupaciones de Platón no fueron sólo éticas. Esto es tan obvio que no hay que probarlo. Sócrates, al decir de Platón (Fedón, 96a y ss.), desencantóse de las preocupaciones cosmológicas a causa del estrecho mecanicismo de sus teorías explicativas. También Platón. ¡Pero éste constituyó todo un sistema cosmológico asentado en la teología y el trascendentalismo! Son, pues, muchos los datos sobre Sócrates y no se puede recurrir, para delimitar al Sócrates histórico, al criterio de reconstruir vida y doctrinas de Sócrates

aceptando lo de Platón no contradicho por Jenofonte.

"Para trazar la semblanza histórica de Sócrates, pronto (para ser exactos, ya con Schleiermacher - Obras completas, 3, 2, 297) empieza el esfuerzo por utilizar a Jenofonte y a Platón considerando las características de las dos fuentes y sin exagerar el valor de ninguna de ellas. Dentro de esta dirección se ha movido gran parte de la investigación moderna. El libro de Gigon sobre Sócrates representa un necesario freno a este exceso, pues, además de los dos autores mencionados, recuerda el considerable volumen de la literatura socrática perdida, que indudablemente dejó huellas importantes en el conjunto de la tradición. Nos referimos entre otros a Fedón, Euclides, Antístenes, Aristipo y Esquines. Considerar y subordinar críticamente los fragmentos de estos socráticos... es todavía una exigencia que abre dilatados horizontes en la investigación socrática." (62) (63)

En Apología de Sócrates se habla de dos acusaciones, la de los primeros acusadores y la formal - legal de los segundos, presentada por Meleto. Lo que Sócrates llama la "primera acusación" comienza en 18a y Sócrates la condensa, dándole una formulación legal en 19b - c. Llama Sócrates "primera acusación" a la mala fama que sobre él se había propalado; quienes esa mala fama extendieron lo hicieron "o bien por

envidia, o bien convencidos ellos mismos" (18d) de que Sócrates actuaba incorrectamente. Estas falsas ideas calan en el pueblo llano y esas falsas ideas son mezcla de ideas propias de los filósofos de la naturaleza y de los sofistas. Casi todos pensaban así sobre Sócrates: "estos acusadores son muchos" (18d) y no conocemos sus nombres, excepto la de "cierto comediógrafo" (18d). Se refiere evidentemente a Aristófanes.

¿Qué quiere decirle con esto? Que la actividad socrática -atípico e insistente cuestionamiento crítico sobre los pilares más sólidos en que se basaba la πόλις y que no eran puestos en cuestión, por ser sedimento de mucho tiempo- significaba una crítica radical a las costumbres. Las críticas a una sociedad desde perspectivas totalmente distintas suelen ser rechazadas. Prodújose, pues, al estilo de las tragedias -mas la tragicidad de esta tragedia radica en que no existía solución otra que la muerte- un conflicto de legalidades o eticidades. ¿Qué forma concreta cobró esta crítica a la moral de la πόλις? La que siempre cobra, cuando se juzga a quien critica los basamentos de la sociedad en que vive: se le acusa de lo más grave. ¿Qué era lo más grave para la época en que Sócrates vivía? La irreligiosidad y la corrupción de las sólidas costumbres. ¡Tanto había costado conquistarlas!

Así, en 19b - c, Sócrates dice:

" Σ ἀπράγῃς ἄδινεῖ καὶ περιεργάζεσθαι

Σητῶν τὰ τε ὑπὸ γῆς καὶ οὐρανόα καὶ τὰν ἤστω λόγων κρείστω ποιῶν, καὶ ἄλλους τὰ αὐτὰ ταῦτα διδάσκων."

("Sócrates es culpable, al investigar discretamente las cosas subterráneas y celestes, y al hacer más fuerte el argumento más débil (64); y enseñar estas cosas a los otros.")

Y más adelante, en 24b - c, formula la acusación legal presentada por Meleto:

"Σωκράτη φησὶν ἀδιθεῖν κοῦς τε νέους διαφθείρουσα καὶ θεοῦς οὐς ἡ πόλις νομίζει οὐ νομίζονσα, ἕτερα δὲ δαιμόνια καινά"

("Dicen que Sócrates es culpable de corromper a los jóvenes, de no creer en los dioses en los que cree la polis, sino en otras divinidades nuevas.")

Desgraciadamente sabemos poco de la historia cotidiana de Atenas, pero en una ciudad "donde todos se conocen" es normal que las envidias se mezclen con cuestiones ideológicas. Sócrates lo ha afirmado con claridad. Dicho de otra manera: los cambios pretendidos en las críticas devienen más resistentes precisamente por el elemento personal. ¡Qué razón tenía -al menos para su época, aun cuando pienso que para todas- al proclamar la necesidad de moralizar al individuo!

Sabemos poco de la vida cotidiana, pero sabemos algo. ¿Cuál era la situación política-ideológica por aquel en-

tonces? ¿Quiénes los acusadores legales de Sócrates? Comenzaremos por esta última pregunta. Al contrario de lo que predica el Académico en República, leeremos primero las letras pequeñas, para leer luego los gruesos caracteres.

Meleto, "un joven poco conocido, del demo de Piteo" (Eutifrón, 2b) (65) era un poeta trágico poco talentoso. Según un escolio de la Apología, Anito pudo haber comprado su intervención; Licón era un mediocre orador. En Apología (23e - 24a) dice Sócrates que le han acusado Meleto, Anito y Licón. Meleto irritado en nombre de los poetas, Anito en nombre de los demiurgos y de los políticos, Licón en nombre de los oradores. - (Ἐκ τούτων καὶ Μέλητος μοι ἐπέθετο καὶ Ἄνιτος καὶ Λύκων, Μέλλετος μὲν ὑπὲρ τῶν ποιητῶν ἀχθόμενος, Ἄνιτος δὲ ὑπὲρ τῶν δημιουργῶν καὶ τῶν πολιτικῶν, Λύκων δὲ ὑπὲρ τῶν ῥητόρων.).

Fijémonos que se habla de que estos personajes estaban irritados contra Sócrates (ἀχθόμενος). ¿Cuál era la causa de tal irritación? Sócrates nos lo dice un poco antes: Cuando la Pitia de Delfos dijo a Querefonte que Sócrates era el más sabio de entre los hombres, éste quedóse perplejo, pero, hombre religioso, quiso comprobar la veracidad de este aserto. Abordó a un político que se creía sabio, pero no lo era (Apología, 21c); después abordó a los poetas, autores de tragedias, ditiramos y otros (Apología, 22b); creía Sócrates que éstos sería más sabios que él y que aprendería al-

go de ellos, pero ¡me avergüenzo, jueces, de decirlos la verdad!
 (Αἰσχύνομαι οὖν ἔμιν εἰπεῖν, ὡ ἄνθρωποι, τὰ ἀληθῆ).
 Dirigióse luego a los artesanos (Τελευκῶν εἰς ἐπὶ τοὺς
 χειρῶν ἔχοντας 22c). Estos sabían más que Sócrates en cuan-
 to a sus menesteres, pero su sabiduría quedaba empañada porque
 creían ser omniscientes.

Los adinerados jóvenes admiraban a Sócrates que fun-
 gía de desvelador de la verdad y así ponían en práctica sus
 métodos. ¡Cuántos hijos no habrían ridiculizado a sus padres!
 Así Sócrates se iba ganando el odio de sus conciudadanos y la
 rencilla.

¿No ridiculizó a poetas y oradores? Estos se arro-
 paron tras Meleto y Licón. Es una explicación bien plausible.
 Pero el verdadero acusador fue Anito, "rico industrial y polí-
 tico", gremios ambos puestos en cuestión por Sócrates.

Una primera razón que pudo tener Anito para presen-
 tar la querrela contra Sócrates es que éste intentó alejar a
 su hijo de la actividad de su padre, acaudalado industrial, cur-
 tidor y peletero, actividad de la que Anito se vanagloriaba
 y que ridiculizaba el filósofo al referirse burlescamente a los
 cueros.

Jenofonte, en su Apología 29 - 30 - 31, dice:

"Y se cuenta también que habiendo visto a Anito por

allí pasar, así dijo: " Bien, pues he lo aquí este nombre, tan glorioso como quien ha cumplido alguna grande y noble hazaña con haberme condenado a muerte, y ello porque, viéndolo yo que era considerado en la ciudad por digno de los puestos más altos, dije que no había que educar al hijo entre los cueros. Cuán desgraciado ese hombre -siguió diciendo- que no sabe, al parecer, que aquel de nosotros dos que deje cumplidas obras más útiles y más hermosas para todo el tiempo venidero ése es el vencedor. Mas, sea como sea -contaba aquel que dijo-, les ha atribuido también Homero a algunos de los que se encuentran en punto de abandonar la vida la facultad de prever el porvenir; con que quiero yo también hacer un vaticinio. Que es que una vez estuve un breve rato con el hijo de Anito y me pareció que no era nada débil de espíritu; así que digo que éste no ha de quedarse en la vida y trato servil que le tiene su padre destinado; pero que, por no tener a nadie que se cuide de él celosamente, habrá de caer en alguna vergonzosa afición, y, como sea, habrá de avanzar bien lejos en el vicio." Y en esto que dijo no se equivocó, que aquel muchacho, tomado del gusto por el vino, ni de noche ni de día dejaba de beber, y llegó, finalmente, a no servir de nada ni para su patria, ni a sus amigos, ni para sí mismo. En fin, que en cuanto a Anito, por la torcida educación del hijo y por su propia falta de buen juicio,

aun después de muerto carga con el peso de su mala fama." (Jenofonte, Apología. He usado la cuidadosa traducción de Agustín García Calvo) (66)

Evidentemente existían razones políticas. Mas cuántas veces la política se ve infiltrada por los intereses egoístas y mezquinos o, aliter, aquélla es cobertura de éstos. Si ojeamos nuestra cercana circunstancia veremos cuán verdad es lo que afirmo. En esto no media mucha diferencia entre nosotros y los griegos. Lo sabemos, pero no lo decimos. ¿Y si alguien probase de fungir de Sócrates? Por lo que al terreno personal se refiere -no me refiero al estructural en el que hay que denunciar, es decir, luchar denodadamente por la verdad- la educación y las formas nos impiden ser socráticos. Algo hemos ganado. Y lo digo sin ironía: la finura de formas tiene un valor. Podría decirse que es una versión de una manera de ser individualista-liberal. A veces, la impertinencia socrática, en el sentido de la indagación personal-existencial, puede resultar una invasión de cierta intolerabilidad. La mala Moira negra del Estado ¿no lo es por su continua y total invasión en las zonas de nuestra individualidad? ¿Y no fue Platón el eslabón con su cerrada República entre Sócrates y lo que digo de la modernidad? Este es el lado feo -frente a otros tan hermosos- del socratismo-platonismo. Pueden parecer éstas reflexiones a vuela pluma, pero no son banales y merece la pena pensarlas. He aquí una fuente socrática donde Platón bebió. ¿Fue la obra de Platón, sobre todo, Leyes una traición a Sócrates como alguien ha dicho? (Karl Popper) Nunca lo sabremos.

Es decir, ¿hubiese criticado Sócrates todos los Estados o el Poder in se? ¿Hubiese criticado la versión platónica? Dejémoslo sin respuesta, porque no la tiene.

Había razones políticas, he dicho antes, para que se pudiese un juicio (περί) a Sócrates. Mas antes una pregunta: ¿por qué en la acusación se asoció a Sócrates con los sofistas en la περί contra él? Ello quiere decir que Anito y ciertos de sus correligionarios políticos -demócratas- estaban en contra de los sofistas. Muchos formulan con cierto desconocimiento de la historia una pregunta muy general. ¿Cómo la democracia pudo condenar a Sócrates? Esta pregunta, así formulada, implica hacer de Sócrates un paladín de la oligarquía y, por otra parte, creer que la democracia es un todo uniforme y equiparar las formas democráticas. Si la democracia griega no era ni mucho menos parecida a la actual, tampoco lo eran las democracias griegas entre sí. Se impone un análisis político-ideológico serio de la época, que sucintamente voy a resumir (67). Una pregunta así es superficial. Sócrates parece que intentaba, respetando la legalidad, un cambio de formas de vida: posiblemente hubiese deseado un régimen democrático, pero diferente. ¿Por qué las democracias occidentales actuales acosan hasta límites intolerables a los partidos comunistas? Porque desean un nuevo modelo de sociedad y una moralización profunda de la democracia. Necesariamente se produce el conflicto. Toutes proportions gardées, hay que seguir el mismo método indagatorio para responder a esta pregunta como para captar la esencia del problema socrático. Hay que de-

terminar qué y cómo era la democracia concreta que condenó a Sócrates, en qué se diferenciaba de la de la época de Pericles y que pretendía Sócrates y cuáles fueron sus relaciones con los oligarcas. ¿No eran los sofistas los paladines de la democracia? Sí en la época de Pericles. Pensemos en Protágoras, Atenas como totalidad goza de un período de esplendor basado en el imperialismo marítimo, en la talasocracia. Los tributos de las poleis de la confederación de Delos, el enriquecimiento de las clases medias, artesanos y comerciantes, el auge del comercio, etc., crearon un clima de bienestar y, por ende, de tolerancia. Se atrajo al pueblo al asignar jornales (μισθοφορία) a los tribunales, al quitar atribuciones al Areópago y al admitir en el Arcontado a la tercera clase (los zeugitas). Extiende y populariza la cultura al establecer los θεωρικά (dinero que el Estado entregaba a los atenienses pobres para que pudieran pagar su asiento en el teatro). Ictino, Calícrates, Aspasia, Anaxágoras, Hipodamo, Fidias, Protágoras y un largo etcétera forman el núcleo cultural entornante a Pericles, fruto del bienestar y la tolerancia. Aristóteles reconoce esas ventajas:

"Μετὰ δὲ ταῦτα πρὸς τὸ δημαγωγεῖν ἔλθοντες Περικλέας καὶ πρῶτον εὐδοκίμησαντες ὅτι κατεγύρησαν εὐδίας κέρμους στρατηγεῖν εἰς νέους ἄνδρας, δημοτικώτερον ἔστι συνέξῃ γενέσθαι τὴν πολιτείαν καὶ γὰρ τῶν Ἀρεσπαγίων ἔνια παρέδωκεν καὶ μάστιγα προσηρέψεν τὴν πόλιν ἐπὶ τὴν ναυτικὴν δύναμιν, ἔξ ἧς συνέξῃ βαρρησίαντας τοῖς πολλοῖς ἔπασαν τὴν πολιτικὴν μάστιγαν ἄγειν εἰς ἑαυτοὺς"

(Aristóteles, Constitución de los Atenienses, 27).

"Después de esto, habiendo llegado a la jefatura del pueblo Pericles, que empezó a ganar fama por haber acusado siendo muy joven las cuentas de Cimón como estratega, ocurrió que la Constitución aún se hizo más popular. Pues les quitó algunas atribuciones a los del Aerópago y orientó sobre todo a la ciudad hacia el poderío naval, del cual resultó que tomando confianza en sí la plebe, atrajese más hacia sí la política." (68)

Y más adelante (27, 2): "Ἐποίησε δὲ καὶ μεταφορὰ τὰ δικαστήρια Περικλῆς πρῶτος ἀντιδημαγωγῶν πρὸς τὴν κίμωνος εὐπορίαν"

"El primero que señaló jornal a los tribunales fue Pericles, para contrarrestar ante el pueblo la opulencia de Cimón." (69)

El Pireo es el primer puerto del Egeo y las minas de Taso, Laurión y Signos son fuente de materias primas generadoras de riquezas, industria y comercio. Mas la unidad era aparente. Las guerras del Peloponeso (431-404) levantan los rencores larvados. Las contradicciones internas de Atenas eran múltiples e hicieron que la capital de la Hélade perdiese la guerra. Un diagrama del capítulo de oposiciones sería:

- La oposición entre esclavistas y esclavos. Esta oposición fue algo consubstancial a toda la Historia de Grecia.

No se puede hablar de una clase social a propósito de la esclavitud: ni estaban organizados, ni tenían consciencia de clase. Esto es evidente y no hay que insistir en ello (70). Pero, según nos cuenta Tucídides (VII, 27, 5) en la guerra del Peloponeso, 20.000 esclavos, casi todos artesanos, "obreros especializados" (M. J. Finley) se pasaron a los espartanos, huyendo a Decelia. Es claro que ello supuso un duro golpe a la economía ateniense. (Por supuesto que el problema era también grave para Esparta, donde las sublevaciones de los ilotas eran continuas.)

- La oposición entre los oligarcas, la oligarquía terrateniente, proveniente de los rancieros eupátridas y los demócratas de clases medias, artesano-mercantiles.

"Durante el gobierno de Pericles, a lo largo de casi 15 años, la oposición de los oligarcas se halló aplastada, pero no liquidada y, al aparecer complicaciones en la política exterior, volvió a encenderse con más fuerza aún." (71)

Los oligarcas eran gravados con múltiples impuestos por un Estado que no consideraban suyo. Parte de sus ingresos los entregaban al Estado en forma de liturgias.

"El contenido semántico de este vocablo puede ser definido como "actividad a favor del Estado". La aparición de las liturgias se remonta a la época en

que el desempeño de funciones oficiales no era todavía remunerado, cuando el ejército era armado por los ciudadanos, cuando el Estado carecía aún de ingresos estables y, en virtud de ello, los ciudadanos acaudalados que lo gobernaban, teniendo en cuenta sus propios intereses, consideraban un timbre de honor tener a su cargo considerables erogaciones para satisfacer necesidades sociales, de interés general para toda la ciudadanía" (72).

Las liturgias más importantes eran: la coregia ("el corega tenía que reclutar un coro para que apareciera en las representaciones teatrales de las fiestas, proveerlos de las vestimentas necesarias, pagar su aprendizaje y alimentar a todos sus miembros en tanto durasen el aprendizaje y las fiestas". Struve, op. cit., p. 131), la gimnastarquia ("organización de torneos gimnásticos, por ejemplo, carreras con antorchas, que se organizaban en Atenas cinco veces al año. Además de los gastos para el adiestramiento de los que tomaban parte en dichos torneos, los gimnastarcas tenían que ocuparse de la iluminación y ornamentación del lugar en que se realizaban". Struve, op. cit., pp. 131-132) y la trierarquia ("las obligaciones del trierarca fueron inicialmente las de cuidar del buen estado del barco y de su equipamiento, lo cual a veces implicaba grandes gastos, especialmente cuando se trataba de barcos viejos. Al parecer durante el siglo V los gastos de los trierarcas para mantener a los barcos en buen estado habían crecido: la adquisición de pequeños objetos para el aparejamiento del barco también habían pasado al conjunto de obligaciones del trierar-

ca, quien, además, tenía que alistar a la tripulación, darle la pertinente instrucción y, en algunos casos, pagarle los emolumentos". Struve, op.cit., p. 132).

"En torno de las liturgias se desarrollaba en el Estado ateniense la lucha entre los ciudadanos ricos y los pobres; durante los períodos de predominio de los oligarcas se suprimían, a la vez que las instituciones democráticas, también las liturgias." (73)

Otra fuente de contradicciones, cruce de exteriores e interiores, la forma la política internacional. Atenas ejercía una tiranía sobre sus aliados que constituían la confederación de Delos. La sagacidad de Platón es notoria y cuando, en tantos diálogos crítica la democracia -teniendo a la vista la democracia ateniense obviamente- proclama que no puede existir una verdadera democracia basada en la dominación: la lucha de la opresión traerá como consecuencia el desmoronamiento de la democracia interna. Como así sucedió efectivamente.

Un problema de política exterior y de mercados generaban una cadena de problemas de índole interna, no sólo en Atenas, sino en todas las poleis de la Hélade. Problemas de forma de gobierno. El triunfo de Atenas implicaría necesariamente el triunfo de todas las democracias, el triunfo de Esparta conllevaba la imposición de regimenes oligárquicos. Y así la democracia ateniense se deslizó cada vez más al imperialismo.

Existen dos procesos absolutamente paralelos, en lo exterior

y en el interior: Pericles era partidario de la guerra, y Cleón

"ὁ Κλεάνθεος ἐς δοκεῖ μάλα τε διαφθεῖραι τὸν δῆμον καὶ ἔργων
καὶ πρώτους ἐπὶ τοῦ ἔργου ἀνέκρουε καὶ ἐλαττωσάμενος καὶ
περιώσασατος ἐδημηγόρησε τῶν ἄλλων ἐν κοινῇ
λεγειῶν" (74) -al decir de Aristóteles-, el demócrata

radical, fue todavía más lejos que Pericles (a partir de 429

cuando, a la muerte de Pericles, asume la sucesión) (75). En

el orden interno Pericles iba suscitando cada vez mayores ope-

siciones de los oligarcas, a las cuales se sumó la democracia

radical capitaneada por Cleón; dueño de la situación Cleón, la

oposición entre demócratas y oligarcas tornóse cada vez más vi-

rulenta. El zapatero que perdió los modales y perjudicó al

pueblo con su radicalismo, al decir del Peripatético, es el pa-

radigma de cómo la democracia se iba convirtiendo en demagogia,

al decir del Académico, en los finales de su República. Cleón

se percató de que el imperio ateniense era una tiranía, pero lo

aceptaba como una Realpolitik incuestionable (cfr. Tucídides III,

37, 2). También lo vio Pericles, aun cuando su posición fuese

más moderada (Tuc. II, 63, 1-2).

Los enemigos de Pericles, poco antes de la declara-
ción de la guerra, no atreviéndose a atacar directamente al
primer magistrado, le manifestaron su odio indirectamente: el
brillante grupo de Pericles entornante fue tristemente aventado:
Fidias fue acusado de haber robado oro del manto de la estatua
de la diosa protectora de la ciudad Palas Atenea (76); acusados
de blasfemias fueron Aspasië y el filósofo Anaxagoras. Los tes-
timonios, aun cuando no exista meridiana claridad al respecto

-unos atribuyen la puesta del proceso a Tucídidas (no el historiador, sino el gran oligarca), otros a Cleón-, muestran cómo las distintas fuerzas susomentadas atacaban de consuno al egregio calvo (77).

Hay dos clases que tuvieron mucho que perder: los grandes oligarcas y los campesinos.

Véase Pseudo-Jenofonte en ΑΘΗΝΑΙΩΝ ΠΟΛΙΤΕΙΑ, II, 14

" νῦν δὲ οἱ γεωργοὺντες καὶ οἱ πλούσιοι Ἀθηναίων ὑπερχοῦσαι τοὺς πολεμικούς μᾶλλον, ὁ δὲ δῆμος, ὅτε εἰ εἰδώς ὅτι οὐδὲν τῶν σφῶν ἐμπρήσουσιν οὐδὲ κερῶσιν, ἀδέως ζῆ καὶ οὐχ ὑπερχόμενος αὐτοῦς "

(En cambio, estando así las cosas son más bien los labradores y los ricos atenienses quienes tienden a complacer a los enemigos, mientras que el pueblo como sabe muy bien que no van a incendiar ni a arrasar nada de lo suyo, vive sin miedo y sin deseo de complacerles) (78).

El ideólogo de ese campesinado tradicional era Aristófanes. Y el campesinado es una clase telúricamente conservadora. De ahí, como enseguida mostraré, los mayores ataques a la guerra, a la nueva política y a Sócrates vino del famoso comediógrafo (79).

El Menón nos ofrece muchas e interesantes claves para

determinar las razones que Anito pudo tener para ponerle un pleito (γραφή) a Sócrates. Se discute sobre si la virtud es enseñable o existe por naturaleza. Al socaire de este hilo conductor se pasa revista -como en todos los diálogos platónicos sucede- a la época. Sócrates alude a los falsos maestros de virtud, y que además cobraban un salario por su enseñanza. ¿A quiénes te refieres? (καὶ τίνας λέγεις αὐτούς, ὦ Σώκρατες ; 91 b) pregunta Anito, y Sócrates responde: "οἷσθα δὴ ποῦ καὶ σὺ ἴσθι αὐτοὶ εἶσιν οὗς οἱ ἄνθρωποι καλοῦσι σοφιστὰς (91 b: "Sabes con toda seguridad que se trata de los llamados sofistas"). Ante esta respuesta se indigna y exclama: "Guarda silencio, Sócrates, por Hércules. Ninguno de mis allegados, ni familiares, ni amigos, ni conciudadano, ni extranjero, sucumba a la manía de ir a perderse con éstos, que son pérdida y ruina para quienes tienen cerca" (Ἥρακλεις εὐφήμει, ὦ Σώκρατες. μηδένα τῶν συγγενῶν μήτε οἰκείων μήτε φίλων, μήτε ἑστέων μήτε ξένων. τοιαύτη μανία λάβου, ὥστε παρὰ τούτους ἐλθόντα λωρηθῆναι, ἐπεὶ αὐτοὶ γε φανερά ἐσσι λώρη τε καὶ διαφθορά τῶν συγγενόμενων" 91 c).

¿A qué viene tal crítica, desprecio y rechazo de los sofistas por parte de Anito?

Anito era hijo de un padre rico y sensato (πατὴρ πλουτοῦ καὶ σοφοῦ Ανθεμίωνος) Antemión, que, a lo que parece le educó bien a juicio de los atenienses, ¿por qué? porque lo escogen para cargos importantes (ἀρίστους γὰρ ἄνδρας ἐπὶ ταῖς μεγίσταις ἀρχαῖς) (Menón 90 a-b) (80). ¿Cuáles fueron los μεγίσταις ἀρχαῖς sobre los que reconstruir la vida y,

por ende, la ideología de Anito? Fue un rico industrial y estratega en 411. Se sumó a la revuelta oligárquica y subsiguiente establecimiento de la llamada Constitución de los Cuatrocientos (411 a. C.)

"Tomaron parte en la revuelta dos grupos de oligarcas: uno extremista, y otro, moderado. El primero lo encabezaron Pisandro, Antifón y Frínico. El programa de los oligarcas extremistas se reducía a la renuncia a todo lo conseguido por la democracia y el retorno al orden 'presoloniano'. Al mismo tiempo, ello significaba, evidentemente, una renuncia a ser una potencia naval. En el sentido social los dos eran, sobre todo, representantes de la vieja aristocracia. El grupo de los oligarcas moderados estaba representado por Terámenes. Procuraba limitar la cantidad de ciudadanos atenienses de tal manera que sólo 5.000 de los mismos gozaran del derecho a votar y estuvieran en condiciones de adquirir por su cuenta las armas de hoplita. Su apoyo lo constituían los ciudadanos pudientes, los artesanos y los mercaderes, los trierarcas, 'los mejores hombres' como los denomina Tucídides" (81) (82).

Entre estos "mejores hombres" se sitúa Anito. Pien-
sa que los demócratas moderados son los continuadores de las rancias honradeces atenienses. Ni el eupatridismo engolado, antibaneusista, ni el radicalismo de los desarrapados. In

medio virtus sería el lema de Anito.

Así, en 93 a, y haciendo gala de un tradicionalismo del que él, con su partido demócrata moderado, se siente continuador y ofertándose como continuador de la ἀρετή responde así a la pregunta de Sócrates de si esos buenos y honrados lo son por sí mismos " καὶ τοσοῦτα ἔργων ἔξει παρὰ τῶν προτέρων μαθεῖν, ὅσων καλῶν παγαλῶν ἢ οὐδὲν οὐδέ τι πολλοὶ καὶ ἀγαθοὶ γέροντες ἐν σῆσσι τῆ πόλει ἄνδρες; (Yo también creo que éstos han aprendido de los anteriores, que eran ilustres, ¿o no piensas que en esta ciudad ha habido muchos varones buenos?).

En 411 se perdió Pylos por su culpa. Esto nos lo cuenta Aristóteles quien posiblemente siguiendo las críticas que contra él levantaron los socráticos añade un rasgo negativo para Anito y para la democracia, siguiendo la línea platónica de criticar la democracia que, según él, se desmoronaba y devenía en demagogía: corrompió al tribunal, para evitar el juicio

Ἡ ῥῆξις δὲ μετὰ ταῦτα καὶ τὸ δεκάζειν, πρῶτον καταδείξάνους Ἀνύτου μετὰ τὴν ἐν Πύλῳ στρατηγίαν. κρινόμενος γὰρ ὑπὸ τινῶν διὰ τὸ ἀποβαλεῖν Πύλον, δεκάσας τὸ δικαστήριον ἀπέφυγε"

(Aristóteles, Polit., Aten. 27,5) (i. e.: "Más tarde se inició la costumbre de corromper, que enseñó el primero Anytos, después de haber sido general en Pylos. Pues como algunos le llamasen a juicio por ha-

ber abandonado Pylos, con corromper al tribunal, salió libre" traducción de Antonio Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970) (83)

Se pasó al partido democrático y colaboró en el derrocamiento de los treinta (Jenofonte, Hel. II c 3, o o 42, 44. Lisias contra Agoratos 78). Con la restauración de la democracia fue un personaje importante. (cfr. Isócrates, Contra Calímaco o 23).

En el Menón Sócrates se muestra muy crítico con los jefes del partido demócrata, amigos de Anito. Así lo menciona Maurice Croiset en Notice a la Apología de Sócrates:

"Quels motifs personnels firent de lui un ennemi de Socrate? Nous l'ignorons. Le rôle que Platon lui fait jouer dans son Ménon donne lieu de croire qu'il s'était senti blessé par les jugements trop libres de Socrate sur les chefs du parti populaire" (84).

Pero obviamente es éste un juicio muy superficial y, por ello, conviene profundizar más. Y una mayor profundización sólo es posible, si formulamos ya una pregunta crucial: ¿puede considerarse a Sócrates como paladín de la oligarquía y por ello fue condenado por la democracia?

Existe toda una amplia y documentada bibliografía que alinea a Sócrates con los oligarcas: Taylor, Winspear y

tantos otros.

V. de Magalhães-Vilhena lo resume certeramente:

"Car Socrate n'est pas seulement un thème littéraire, bien que sa personnalité réelle se soit doublée peu de temps après sa mort d'une personnalité littéraire. Socrate est bien plus. Et les dialogues platoniciens vont le prouver assez clairement. Jugé d'un point de vue aussi bien strictement politique que culturel au sens plus large, Socrate, on le sait bien, nous apparaît comme le héraut de la vieille tradition aristocratique. Ainsi que toutes nos sources postérieures aux Nuées l'attestent, par ses convictions politiques et par son action, Socrate a été l'idéologue de la noblesse esclavagiste athénienne ou pour reprendre les paroles si justes de Taylor, 'the able and dangerous head of an anti-democratic club'. -A cet égard, les Varia Socratica, de Taylor, Oxford, 1911, apportent d'importantes précisions-. Tout un cercle formé d'aristocrates et de leurs partisans se groupe autour de lui: Critias, Alcibiade, Charmide, Platon, Xénophon, Phédon, Glaucon et beaucoup d'autres. -Voir dans notre Problème de Socrate l'appendice sur les socratiques. Depuis Taine l'étude des jeunes compagnons de Socrate est à refaire-. Parmi ses compagnons on ne retrouve rigoureusement que des adversaires décidés du régime démocratique,

des ennemis convaincus de la souveraineté du *dēmos*, soit même qu'il s'agisse d'un *vólos* comme Anthisthène, qui pourtant condamne l'esclavage -voir notre Problème de Socrate, p. 395-396-, ou d'un homme comme Céphale -cfr. Winspear, The Genesis of Plato's Thought, New York, 1940, p. 187 et suiv.-, soit qu'on ait affaire à des pythagoriciens notoires (v. g.: Simmias, Cébès, Echécrate, Phédon, Euclide et Terpsion). Chéréphon, le compagnon des premiers temps raillé par Aristophane, n'est peut-être que l'exception qui confirme la règle" (85).

Si observamos los círculos entornantes de Sócrates, es evidente que a éste se le acusó por enemigo de la democracia (86), una democracia que era considerada como moderada y tolerante. El mismo Platón lo dice. Su visión objetiva, y que le honra, a él que era un filoaristócrata, valora de manera bien justa la democracia de Trasíbulo y Trasilo, en la que activamente participaba Anito. En Carta VII 325 b dice:

" ἦν οὖν καὶ ἐν ἐκείνοισι ἕτε τεσσερα γυμνάσια
 πολλὰ γυμνάσια. ἔτις ἂν δυσχερῆ καί, καὶ οὐδὲν
 τε θαυμαστὸν ἦν τιμωρίας ἔχθρῶν γίνεσθαι
 τινῶν τισὶ μείζους ἐν μεταβολαῖς καὶ
 τοῖς πολλῇ γε ἐχρησάμενοι οἱ τότε κατελεύθετοι
 ἐπιεσκεΐα "

("Ocurrían desde luego también bajo aquel gobierno, por tratarse de un período turbulento, muchas cosas

que podrían ser objeto de desaprobación; y nada tiene de extraño que, en medio de una revolución, ciertas gentes tomaran venganzas excesivas de algunos adversarios. No obstante los entonces repatriados observaron una considerable moderación") (De la traducción de Margarita Toranzo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970).

Taylor afirma que lo que en realidad motivó a los dirigentes de la democracia restaurada a procesar a Sócrates fue la desconfianza en la personalidad de Sócrates, a causa de sus relaciones con Critias y Alcibiades. A pesar de los lacónizantes, a pesar de que los oligarcas radicales traicionaron muchas veces a Atenas, es decir, a pesar de que la patria fuera la clase social más que la madre Atenas, no por ello tenían consciencia de traición: no cuestionaban la casa sino el mobiliario, que debería ser cambiado. Sin embargo Critias y Alcibiades sí eran considerados como grandes traidores: el uno echó a Atenas en manos de Esparta y el segundo alióse hasta con los persas. ¿No fue Sócrates su amigo? Esto es indiscutible. Por ello tiene tanto interés Jenofonte en endulcorar, a mi modo de ver ingenuamente, tales relaciones, y exculpar a Sócrates de toda posible influenciación negativa:

"Así que, en fin, lo mismo Critias que Alcibiades, mientras con Sócrates estuvieron, capaces fueron, contando con él como aliado, de dominar las pasiones bajas. Mas una vez que uno y otro de él se separaron, Critias, por su parte, desterrado en Tesalia,

tuvo trato allí con hombres más bien habituados a una vida sin ley que no a justicia; y en cuanto a Alcibíades, perseguido en gracia de su hermosura por muchas y muy respetables damas, en gracia de su influencia en la ciudad y entre los aliados mimado y adulado por muchos hombres y poderosos, contando, en fin, con el favor del pueblo y fácilmente así triunfando, tal como sucede que en las competiciones deportivas los atletas que triunfan fácilmente se descuidan de su ejercitación, así también aquél se descuidó del ejercicio de sí mismo. 25. Conque habiéndoseles dado tales casos, y estando ambos por un lado envanecidos de su nacimiento, estimulados por su dinero, hichados del orgullo de su poder, estragados, por otro lado, por la adulación de muchos hombres, corrompidos, en fin, con todo esto y habiendo además permanecido aparte de Sócrates mucho tiempo ¿qué de extraño tiene que vinieran a dar en insolentes y soberbios? (Jenof., Mem. I, 2, 24-25, de la traducción de Agustín García Calvo, Madrid, Alianza Editorial, 1967).

A continuación, Jenofonte, con pasmo para el lector, de manera taimada o de manera ingenua, argumentaba que, así como no hay que culpar a los padres, si son buenos y prudentes, de las malas acciones de los hijos, de la misma manera piensa que:

"si él -Sócrates- por su cuenta, se portaba indigna-

mente en algo, razón habría para tenerlo por malvado; pero si él, hasta el fin de sus días, iba viviendo como prudente, ¿en nombre de qué especie de justicia puede recibir la culpa de la maldad que en él no existía? (Mem. I, 2, 28).

Y más adelante con gran celo, lo mismo que Platón tanto en la Apología como en la Carta VII ofrece las discrepancias que tuvo con los ideólogos. Ahora bien: los ejemplos concretos que los socráticos ofrecen de discrepancias con los oligarcas son muy pocos.

Taylor sigue afirmando que no parece que Anito tuviese algún móvil personal para acusar a Sócrates (cuestión de la que discrepamos, y ya hemos supramentado diversas razones para esta discrepancia), y también dice que Anito no era ningún fanático ni político ni religioso, cuestión en la que estamos totalmente de acuerdo. Sabemos que siempre fue un moderado (tanto en el gobierno de Terámenes, como en la época de la democracia). Se le considera como uno de los más decisivos investigadores para que se concediese la amnistía política, tras la caída de los Treinta. Tampoco era un fanático religioso, a la manera del tétrico inquisidor Diopetes, pues precisamente en el mismo año de la acusación a Sócrates defendió a Andócides, orador procesado por impiedad (87). Como antes dije citando a Maurice Croiset, las críticas de Sócrates al sistema democrático y a los representantes moderados de este partido debieron ser muchas, lo cual se puede ver perfectamente en el

Menón platónico (93 c-e y 94 a-e). A estas críticas Anito responde airado:

"ὦ Σώκρατες, ῥαδίως μοι δοκεῖς κακῶς λέγειν ἀνθρώπους ἐγὼ μὲν οὖν ἂν σοι συμβουλεύσομαι, εἰ εἰδέσθαι ἐμὰ πείθεσθαι, εὐλαβεῖσθαι ἕς ἑσους μὲν καὶ ἐν ἄλλῃ πόλει ῥαδίον ἔσσειν κακῶς ποιεῖν ἀνθρώπους ἢ εἰ, ἐν οἷσδε δὲ καὶ πάνυ σῆμαι δὲ σὲ καὶ αὐτῶν εἰδέναι"

(Menón, 94 e) ("¡Oh Sócrates! Me pareces de lengua fácil para hablar mal de la gente. Yo por mí parte te aconsejaría, si me escuchases, que anduvieses con cuidado. Así como también en otras ciudades es más fácil hacer mal a la gente que beneficiarlos, de la misma manera y sobre todo lo es en ésta; y creo que tú también lo sabes").

"Hay que insistir en que la posición de Sócrates no tiene relación intrínseca alguna con los ideales aristocráticos, por más que la coincidencia con la adhesión a los valores religiosos y ciudadanos tradicionales pueda hacerlo pensar así: no cree en una superioridad hereditaria, sino en la inteligencia humana en general. El que Sócrates condene la concesión de cargos públicos por sorteo, sin atender a la ciencia política de cada uno, o su repugnancia a actuar en la política práctica de Atenas por creer más útil impartir a otros la enseñanza de la política

-Mem. I, 6, 14- y temer para sí un peligro grave en el caso de dicha actuación -Apol. 31 c-, no son argumentos suficientes de una oposición a la democracia en sí" (88).

Como vemos, hay otra bibliografía que sostiene bien claramente el no alineamiento político de Sócrates con el partido oligárquico. La cita supramentada es de Rodríguez Adrados. En su obra La democracia ateniense y en el capítulo intitulado "El moralismo socrático" pp. 385-407 se recoge la bibliografía coincidente, es decir, aquella que desalinea a Sócrates de la oligarquía. ¿Cómo situar, pues, a Sócrates? A mí me parece endeble el argumento de Rodríguez Adrados de que la posición de Sócrates no tiene relación intrínseca con los ideales aristocráticos por no creer en una superioridad hereditaria, sino en la inteligencia humana en general. Y lo considero endeble por dos razones: muchas personas, y esto en todas las épocas, no sólo en la de los griegos, que no son aristócratas creen en la superioridad hereditaria. Argumentan que si ellos, hereditariamente mejor dotados no han podido acceder a la aristocracia de facto, es debido a las desfavorables circunstancias entornantes. En la época griega este problema se planteó con gran acritud: Calicles-cfr. el Gorgias platónico- piensa que la aristocracia como forma de vida se veía constreñida por la desventaja de las leyes de "los más", es decir de la igualadora democracia. No siempre, yo pienso que casi nunca, los grupos aristocráticos piensan en una superioridad hereditaria. Creo que lo que hacen es generar una ideología, en la que efec-

tivamente la ley de la superioridad hereditaria aparece como axiomática, como elemento diferenciador, es decir, para que los demás lo crean; pero ninguna persona medianamente crítica acepta tal patraña; entonces lo que hacen es -y Platón sabía mucho de ello- construir un sistema educativo específico basado en su superioridad de facto, es decir, económica, que sirva de ideológica barrera entre ellos y las otras clases. Más claro, las clases en el poder generan unas formas de vida -Weltanschauung- diferenciadoras y a las que tienden las otras clases e imitan. Cuando, como en Grecia pasó, la aristocracia rancia perdió su poder y fue substituida por la oligarquía de los nuevos comerciantes y artesanos (que muchas veces apostaron por la forma democrática de gobierno), éstos aceptaron e intentaron perpetuar la vieja Weltanschauung aristocrática. En esto sí tiene razón Rodríguez Adrados cuando afirma en la supramentada obra, muchas veces y de muchas maneras, que el viejo ideal eupatrido fue asimilado por las nuevas clases en el poder. Estas formas o ideales, como se ve, son como el Sol o el gran velo del que todos, por distintos que seamos, podemos participar, por citar un ejemplo platónico. Los conspicuos teóricos de todas las clases sociales -dejemos de lado las miserabilidades humanas que en toda clase social se dan- saben que el problema no es de superioridad hereditaria, sino que la superioridad se consigue, cuando se detenta el poder.

Por otro lado, toda la literatura oligárquica, los añorantes del poder, levantó monumentos utópicos retrospectivos con la finalidad de socavar la democracia. Y estòs aetates

aureae no son deseados utópica o ingenuamente, sino que se habla de ellas porque eran las épocas en que se poseía el poder. Y es cuando menos sospechoso que todos los amigos de Sócrates fueran los paladines de la literatura denominada *ἡρώδης πολιτικὴ*. Al menos no es de extrañar que en la época del proceso a Sócrates se sospechara de él.

"Selon l'expression de M. Mathieu, "Survivances des luttes politiques du V^e siècle chez les orateurs attiques du IV^e siècle", in Revue de Philologie, de Littérature et d'Histoire anciennes, XXXVIII, 2, Paris, 1914, p. 182), c'était à eux de miner para la discussion les convictions et les dévouements du parti dirigeant. Ainsi la littérature devient une arme pour la classe ~~décadente~~, qui n'a plus de perspective. Cette littérature oligarchique d'Athènes à la fin du V^e siècle - la littérature de la *πρότριος πολιτικὴ* - nous est malheureusement presque inconnu, car, après tout, nous n'en possédons que de très courts débris des *πολιτικῶν* de Critias, l'*Ἀθηναίων πολιτικῶν* d'un auteur anonyme, transmise dans l'oeuvre de Xénophon, et la *Λυσιμαχίων πολιτικῶν* xénophontique. Nous pouvons cependant nous rendre compte de sa nature par les traces qu'on retrouve tantôt chez les orateurs du IV siècle, tels, Eschine, Lysias, et Andocide, tantôt dans la Constitution d'Athènes d'Aristote... M. Mathieu a, pour sa part, attiré l'attention sur quelques traits principaux. Ils sont à retenir parce

que cela nous aidera et parce que l'historien, en ne parlant dans son étude qu'une fois et assez brièvement de Platon, nous apporte quelques éléments qui, par ce fait même, acquièrent une valeur particulière (G. Mathieu, ibid., p. 202). Quelles formes revêtaient les œuvres politiques oligarchiques, M. Mathieu nous l'a dit: discours, traités impersonnels, critiques générales de la constitution existante, attaques violentes contre les démagogues du passé ou présent, exposés de plans de réformes, appel au retour de l'oligarchie. Le savant français remarque que ces œuvres tendent toujours, par le recours à une narration plus ou moins partielle du passé, à disposer les esprits à l'établissement de la 'constitution des ancêtres', de la *παλαιὴν πολιτείαν* dans laquelle se résumaient alors toutes les espérances des ennemis de la démocratie athénienne" (89).

Me parece, pues, fuera de toda duda que en el contexto histórico de las luchas entre diversas formas de vida y en la lucha por el poder Sócrates se acostó del lado de los oligarcas.

Sin embargo estoy muy de acuerdo con la idea expresada por Rodríguez Adrados en el sentido de que "Sócrates creía en la inteligencia humana en general" o como dice Emilio Lledó "la razón no es sólo un principio organizador de la vida humana y posible armonizador de sus contradicciones, sino también

un medio universal donde afluyen las tendencias superiores del individuo y por cuyo predominio hay que luchar. Esta lucha es la que lleva a Platón a buscar una salida ante la debilidad de democracia que vive..." (90).

Por tanto, la figura y doctrina de Sócrates no se deja aprehender fácilmente y hay que seguir profundizando en ellas.

Seguiré la indagación reflexiva sobre Sócrates, formulando algunas preguntas claves:

a) ¿Representaron Sócrates y, sobre todo, Platón un estadio de eticidad y racionalidad superior que no se daba en la polis griega?

b) Si la respuesta fuese afirmativa, cabría seguir preguntando: ¿pusieron esa nueva forma superior al servicio de la reacción?, aliter, ¿fue su filosofía el componente necesario teórico e ideológico para el perfeccionamiento de las formas de dominación, i. e., los dadores de una nueva y racional eunomía a unas fuerzas sociales que ya no tenían espacio para dominar porque la racionalidad democrática era más perfecta?

c) Si, por último, la razón y el lenguaje son un producto social -obviedad que no necesita demostración alguna, aun cuando interesados, ingenuos o no, muy conspicuas mentes no se percaten de ello- esa racionalidad buscada ansiosamente por Sócrates y su gran discípulo, ese estadio superior, ¿fue una consecuencia liberadora de las angosturas del mundo griego o fue un intento, sobre todo en el caso del Aca-

démico, de volver atrás? Sea como fuere, creo que ambos tenían la consciencia de que algo acababa y debía ser superado o apuntalado con nuevos aportes. A esto denomino "estadio superior". A lo largo de esta Tesis se irá respondiendo a las preguntas formuladas. ¿La vida y doctrina de Sócrates y la obra magna, el corpus platonicum, deben ser consideradas como la doctrina de la *πάσις τολμάν* o son algo más?.

CAPÍTULO IV. 3. LO IMPERECEDERO DE SÓCRATES. EL ESTADIO
SUPERIOR Y EL ORTO DE PLATÓN.

Aunque la figura de Sócrates nos sea conocida por Platón y Jenofonte, y, por tanto, ideologizada-idealizada-utilizada, hay algo genuino de Sócrates, a la luz de lo cual cobra nuevas luces y que ha surgido como guía de tantas ideologías, a veces bien contrapuestas.

Platón dramatizó de forma tan bella que nos han quedado páginas inolvidables sobre Sócrates. (Véase Fedón 59c - 60c; 63d - 64a; 84b - 85b; 88e - 89c y 114d - 118a). Por supuesto que se trata de un Sócrates platónico, pero, ateniéndonos a la cita susomentada de Dostoievsky, es claro que no hubiese podido dramatizar y embellecer con tal fuerza a alguien que no fuese adecuado para ello. Pero es que hay hechos que son objetivos e históricos sobre los que al Académico le fue fácil trabajar. Nos basaremos en esos eventos para reflexionar sobre lo imperecedero de Sócrates.

Y prefiero ver a Sócrates a través de la belleza de Platón. Existen, en la Apología y Critón, unos textos sobrecogedores.

En Apología 31c dice Sócrates:

"Ἰκανὸν γάρ, οἶμαι, ἐγὼ παρέχομαι τὸν κριτὸν ὡς ἀληθῆ λέγω, τῆς πείνης!"

(Yo soy capaz de aportar, creo, un testigo decisivo de que lo que digo es verdad: la pobreza)

Esta afirmación emerge en un contexto en que Sócrates intenta aparecer como bien diferente de los sofistas que apro-

vechaban en su propio interés sus enseñanzas. Sócrates quiere mostrar que no le mueve deseo alguno de lucro. Que actúa con altruismo y amor a la verdad. ¿Cómo podría tener intereses políticos, o de partido, de poder en definitiva, si era incapaz de enriquecerse pudiendo hacerlo con facilidad? Para ser autosuficiente, para ser verdaderamente crítico no es conveniente la alineación política.

Así en 32a pronuncia las maravillosas frases siguientes:

"...ἀλλ' ἀναγκαῖόν ἐστι τὸν εὖ ὄντα μαχρὸν χρόνον ὑπὲρ τοῦ δικαίου, καὶ εἰ μέλλει ὀλίγον χρόνον σωθῆσθαι, ἰδίᾳ κεύθειν ἀλλὰ μὴ δημοσικεύειν"

(...pero a quien lucha por la justicia le es necesario actuar privada y no públicamente, si quiere conservar la vida por un cierto tiempo")

La política baja, de partidos que pugnan sólo por el poder, produce víctimas, troncha las bellas rosas por el camino. ¡Qué paradoja que pronuncie tal cosa quien fue condenado a muerte, cuando tantos desaprensivos sobrevivieron! Pero ahí radica la gran diferencia: entre los desaprensivos y las rosas blancas. Además, como se nos dice extensamente en el Gorgias, Sócrates era inhábil para las miserabilidades políticas. ¿Cuál era, pues, su función? La de su filosofía. En Apología 30e - 31a Sócrates dice:

" Ἐὰν γὰρ ἐμὲ ἀποκτείνητε, οὐ φάσθε ἄλλου
 τοιοῦτον εὐρήσασθαι, ἀτεχνῶς, εἰ καὶ γελοῖός τις εἴπῃ,
 προσκείμενον τῇ πόλει ὑπὸ τοῦ θεοῦ, ὡς περὶ ἕπτα μέγαν
 μὲν καὶ γενναῖον, ὑπὸ μεγέθους δὲ νωθεστέον καὶ δοκίμων
 ἐγείρεσθαι ὑπὸ μύσπῳ τινος, ὅταν δὴ μοι δοκεῖ ὁ θεὸς
 ἐμὲ τῇ πόλει προστεθῆκεναι τοιοῦτόν τινα, ὅς ἑμᾶς ἐγείρων
 καὶ πείθων καὶ ἐνειδίξων ἕνα ἕκαστον αὐτῶν παύσασθαι τὴν
 ἡμέραν ὅλην, πανταχῶς προσκαθίξων."

* μετ' ἐμὲ β

(Si, en efecto, me condenáis a muerte, no encontraréis con facilidad a otro hombre, y lo digo aún a riesgo de hacer reír, colocado en la ciudad por la divinidad para aguijonearos, de la misma manera que un tábano aguijonearía a un caballo grande y de buena raza, mas algo lento por su tamaño, y que necesita ser aguijoneado. Me parece que el dios me ha colocado en vuestra ciudad para la misma función, y así no ceso de estimularos, persuadiros, reprocharos uno a uno, asediándoos por todas partes, desde la alborada a la caída del Sol.)

Hermosas palabras y maravillosas que muestran bien a las claras dos cosas:

- La función crítica de la filosofía: ésta tendría como función primordial ejercer una lúcida crítica, desde ningún compromiso, a los ordenamientos políticos, en cuanto de injustos o no acordes con la razón. Los críticos se tornan molestos

para todos. "Conciencia crítica de una época": eso expresa Platón con el feo vocablo de tábano. Conciencia crítica que, si se acepta, mejora lo criticado. Si no se acepta, el continuo criticador se convierte en réprobo. Bella tarea de elevación y compromiso político, que Platón recaba para Sócrates -¡y para sí, cómo no!- en el mito de la Caverna. Todo es excesivamente hermoso, si no planease una tremenda pregunta ¿por qué no le condenaron los Treinta si también los criticó, desobedeció, corrigió y se enfrentó a ellos como se esfuerzan en mostrar Platón y Jenofonte? ¡Con pocos ejemplos y banales, por cierto! ¿Es que toleraban mejor las críticas? ¿O es que no les criticó con suficiente agudeza? ¡Qué errado camino tomó Sir Karl Popper cuando dijo que la crítica socrática a la democracia era una crítica amistosa, frente a la hostil de Platón! (91)

¿Estos profundos contenidos de bella elevación moral se desparraman cual hojas otoñales suavemente desgajadas por el quedo viento apenas imaginamos una reflexión crítica moteada por ciertos eventos históricos?

Así sería, si no hubiese otro hecho que también es histórico y real, aunque haya sido embellecido por la pluma del Académico: Sócrates, pudiendo hacerlo, no huye, sino que acepta la legalidad que le condena a su muerte. El final de Critón, en maravillosa prosopopeya, muestra a las leyes dialogando con Sócrates.

Y en 51e - 53a éstas le dicen al setentón que va a

morir:

1. Σὺ δὲ οὔτε Λακεδαιμόνα προηγροῦ οὔτε Κρήνην. ἄς δὲ
 ἐνάσσοιτε ψῆς εὐνομεῦσαι, οὔτε ἄλλην οὐδεμίαν τῶν
 Ἑλληνίδων πόλεων οὐδὲ τῶν βαρβαρικῶν, ἀλλὰ ἑλλάττω
 ἐξ αὐτῆς ἀπεδήμησας ἢ οἱ χωλοὶ τε καὶ τυφλοὶ καὶ οἱ
 ἄλλοι ἀνάπηροι· οὕτω σοὶ διαφερόντως τῶν ἄλλων ἡθηναιῶν
 ἤρεσθην ἢ πόλις τε καὶ ἡμεῖς οὐ νόμιμα δῆλον ἔτι εἴη γὰρ
 ἂν πόλις ἄρεσθαι ἄνευ νόμων, Νῦν δὲ δὴ οὐκ ἔχουσιν
 τοῖς ἠμολογημένοις, ἔάν ἡμῖν γε πέλει, ἢ Σὺ κταεὶς·
 καὶ οἱ κατεχρέλαστος γε ἔση ἐκ τῆς πόλεως ἐξελθῶν.

(Mas tú no has preferido ni Lacedemonia ni Creta, cuyas leyes afirmas constantemente que son buenas, ni a ninguna otra ciudad, griega o bárbara, antes al contrario, te has ausentado menos de aquí que los cojos, los ciegos o cualquier otro inválido. A tal punto te agradaba Atenas, y nosotras sus leyes, a ti más que al resto de los atenienses. ¿A quién agradaría una ciudad sin leyes? ¿Ahora vas a no permanecer fiel a los pactos? Si nos crees, Sócrates, permanecerás fiel y aquí, y no te pondrás en ridículo alejándote de la ciudad.)

Este pasaje es esclarecedor por varios motivos. Y,

para comprenderlo a la perfección, habría que reconstruir un tanto los entresijos de lo que fue el proceso incoado a Sócrates. No podemos saber si consciente o inconscientemente, Platón muestra a Sócrates como amante de la Constitución Lacedemonia y de la Cretense, es decir, de formas no democráticas. Por muy fuerte que fuese la admiración platónica por estos regímenes -y a fe que lo era-, es imposible que en sus primeras obras exculpatorias de las acusaciones a Sócrates -como en el caso del Critón- Platón deslizase inconscientemente tal afirmación o falsease al maestro haciéndole simplemente vocero de sus creencias. ¡Qué deslíz o qué taimado! Es claro que Sócrates pensaba tal como el Académico afirma (92). Tampoco es probable que Platón desease en este texto jugar a los contrastes: mostrar la bondad de tales regímenes, para denostar el democrático ateniense que a tan egregio varón condenó a muerte. Subsidiariamente demostraría que Sócrates escogió lo malo para dignificarlo con su vida y su muerte. No, no creo que sean esas las razones explicativas de este texto. Quiere decir, en mi opinión, y de consuno explicaré los arriba transcritos, lo siguiente.

Que hay un reino, el de la ley, que debe aceptarse como la única racional ordenación política, sea cual fuere la particular ordenación legal del momento. A los modernos, por aquello del estado tecnoburocrático, que legisla absolutamente hasta las más nimias acciones, nos parece deseable una disminución del omnipresente legalismo (93). Mas para los griegos, todos, el estado legal tenía una enorme importancia, y

ello por dos razones: porque eran conscientes de cuánto cuesta su adquisición y porque las leyes de la polis no eran tan opresivas como las actuales. Así como toda ciencia necesita una metodología, de idéntica manera la ciencia social también la necesita: es la Constitución. Desde Solón los griegos poseían esa metodología. La polis era una ganancia científico-legal sobre formas de vida preexistentes (94). La polis era un cosmos, cuyo descubrimiento corrió paralelo, es más, influyó en el del cosmos físico (95). La eunomía cósmica fue una adquisición de los griegos y por nada del mundo deseaban renunciar a ella. (96) ¡Con qué fuerza defiende Esquilo en la Orestíada la ganancia cristalizada en el Areópago! Los dioses mismos, no sólo han de sancionar, sino que han de ajustarse a esta racionalidad legal. Los demócratas insistían siempre que la única eunomía era la isonomía. ¿Estaba Sócrates de acuerdo con esta tesis? No lo sabemos. Quizás no, por todos los datos que he ofrecido. Pero, y en esto radica el hecho de que con Sócrates, con Sócrates repito, no con Platón, pues la muerte por la Ley la sufrió el hijo de Sofronisco, asistamos a un nuevo y más elevado estadio de eticidad y racionalidad -¿de opresión también? (97)-, Sócrates murió por la ley y puede ser que con la ley que se materializaba o ejemplificaba en un derecho positivo con el que él no estaba de acuerdo.

Los entresijos del proceso muestran que Sócrates pudo haber evitado su muerte. No lo hizo, luego interiorizó la norma: se constituyó a sí mismo en juez, aliter, confirió toda potencia a la conciencia. Para él la conciencia se erigía

en suprema norma.

El sistema judicial ateniense constaba de dos tipos de juicios: los denominados ἀπὸ τῶν δικαστῶν, es decir, aquellos en los que los jueces estimaban cuál era la pena justa. Pero su estimación de la pena estaba limitada por la εἰσαγγελία, pena que el acusador proponía y la ἀντιεἰσαγγελία, es decir, la contrapropuesta del acusado. Había otro tipo de juicios, los ἀπὸ νόμου, aquellos en que la pena estaba fijada por ley.

A Sócrates se le aplicó el primer tipo de juicio. Hablaba el acusador y el acusado, y se efectuaba una primera votación para decidir sobre la culpabilidad o no del acusado. A continuación volvía a hablar la acusación para justificar la pena, que ya había sido pedida o propuesta. Entonces el acusado hacía su contrapropuesta de pena y se efectuaba la segunda votación. Cuando ésta segunda se efectuaba, la culpabilidad del acusado ya estaba decidida, entonces el tribunal debía decidir qué pena era más justa, si la del acusador o la del acusado.

En el caso que nos ocupa, Meleto propuso la pena de muerte. El jurado estaba compuesto por 501 miembros. En la primera votación el resultado arrojó 281 votos condenatorios y 220 que se decantaban por la absolución. La diferencia era muy poca, como se ve. Si Sócrates hubiese hecho una contrapropuesta razonable, como solicitar pagar una multa o el destierro, es obvio que no hubiese sido condenado a muerte. (98) (99). Pero

si Sócrates proponía una razonable pena, que obviamente sería aceptada, ello supondría proponer una pena contra sí mismo, aliter, declararse culpable. Esto es lo que confiere grandeza a Sócrates y nos obliga a mirarlo como algo más que un oligarca o añorante de los viejos regímenes aristocráticos. Porque un hombre no muere por arrogancia despreciativa (100) para con una legalidad que no considera legítima. Acabo de formular este juicio y me acechan las dudas. Y tal como me surgen las expongo, pues no pretendo reflejar una concepción o toma de postura preconcebida. En nuestro mundo actual, por no efectuar un paseo por la historia, en espacios cercanos y lejanos ¿no recordamos muchos casos parecidos al de Sócrates? El autor que esto escribe recuerda muchos, a bastantes de los cuales rinde homenaje desde estas páginas académicas. ¿A quiénes se refiere el autor? se preguntará el lector. Dejo la concreción a la conciencia de cada cual, que estimo será, a buen seguro, justa y correcta. Sólo diré: a todos los que han muerto por la justicia y por el progreso moral y material para todas las mujeres y todos los hombres. Alguien dirá que la diferencia estriba en que Sócrates no rechazaba la legalidad que lo condenaba. Pero esto no es verdad.

Lo que Sócrates hizo -y esto es digno de alabanza- fue reconocer la necesidad de la ley, de la ley como un universal (101). No cayó en bajezas o en triquiñuelas para evitar su muerte, sino que dignamente dijo que aquélla debería perfeccionarse, pero la ley, el cosmos tan duramente conquistado, debía respetarse. Aliter, dignificó la ley, y en esto

sí que fue el primero. Aunque otros muchos le han seguido con la misma dignidad. Desearía dejar hablar al mismo Sócrates. Algunas de sus ideas son estremecedoras. Sobre la necesidad de la reforma de la ley dice a sus jueces:

"Quizá, al hablar así, os parezca que estoy hablando lleno de arrogancia, como cuando antes hablaba de lamentaciones y súplicas. No es así, atenienses, sino más bien, de este otro modo. Yo estoy persuadido de que no hago daño a ningún hombre voluntariamente, pero no consigo convencer a vosotros de ello, porque hemos dialogado durante poco tiempo. Puesto que, si tuvierais una ley, como la tienen otros hombres, que ordenara no decidir sobre una pena de muerte en un solo día, sino en muchos, os convenceríais" (Apología 37a. De la traducción de J. Calonge en Platón, Diálogos, Madrid, Gredos, 1981)

Las leyes, en bella personificación, le dicen en el Critón:

"En efecto, nosotras te hemos engendrado, criado, educado y te hemos hecho partícipe, como a los demás ciudadanos, de todos los bienes de que éramos capaces; a pesar de esto proclamamos la libertad para el ateniense que lo quiera... el que de vosotros se quede aquí viendo de qué modo celebramos los juicios y administramos la ciudad en los demás aspectos, afirmamos que éste, de hecho, ya está de acuerdo con no-

sotras en que va a hacer lo que nosotras ordenamos, y decimos que el que no obedezca es tres veces culpable, porque le hemos dado la vida, y no nos obedece, porque lo hemos criado y se ha comprometido a obedecernos, y no nos obedece ni procura persuadirnos si no hacemos bien alguna cosa. Nosotras proponemos hacer lo que ordenamos y no lo imponemos violentamente, sino que permitimos una opción entre dos, persuadirnos u obedecernos; y el que no obedece no cumple ninguna de las dos." (Critón, 51 d - 52 a. De la traducción de J. Calonge, en Platón, Diálogos I; Madrid, Gredos, 1981)

Dicen la verdad las leyes, exclamó Sócrates, que mandan, sobre todo, "hacer lo que la polis ordene, o persuadirla de lo que es justo". A esta tarea de persuasión dedicóse Sócrates.

¡Con cuánta arrogancia hizo Sócrates sus contrapropuestas! De fondo absolutamente cierto, pero formuladas de tal manera que el tribunal las tomó como un insulto (Cfr. Apología, 36 d y 38 b). Así, en la segunda votación, de los 220 votos por la absolución, 79 votaron a favor de la pena de muerte. Así, pues, el resultado final fue: 360 votos por la pena de muerte, 141 por las contrapropuestas.

" Ἀλλὰ γὰρ ἦδη ὤρα ἀπιέναι, ἐμοὶ μὲν ἀποθανομένῳ, ὑμῖν δὲ βιωσομένοις. Ὅποτέρῳ δὲ ἡμῶν ἔρχεται ἐπὶ ἄκρῳ πρᾶγμα, ἀδύνατον παντὶ πλὴν εἰ τῷ θεῷ "

(Apol. 42).

(Pero es ya hora de partir; yo a morir, vosotros a vivir. Para todos, excepto para el dios, es oculto quién de nosotros corre tras una suerte mejor.)

El dilema que se le planteaba a Sófocles, la tragedia nacida de la conflictividad de legalidades representada por Antígona versus Creonte queda superado.

Se ha dicho muchísimas veces que Sócrates fue el creador de la conciencia que potenció, dándole el rango de directora de la vida y de las acciones. También se insiste en que nuestro autor es el paladín de la moral autónoma. Tengo mis dudas al respecto. Entre otras cosas porque me parece imposible desarrollar o llevar a la práctica tal propuesta. Teniendo en cuenta que la verdad, la sabiduría es un producto social, la unión de la ética con la sabiduría, condujo a la primera por los derroteros que la última le marcaba. Por supuesto que Sócrates se opuso, para superarlo, a su contexto histórico. Y la unión universalizadora entre ley y acción particular sentó las bases para el organicismo o la filosofía naturalista del estado de Platón. Una de las paradojas de Sócrates es que, siendo un filósofo con una misión crítica, fue el fundador avant la lettre de la Zeitgeistesphilosophie. Soy consciente de que mis reflexiones sobre Sócrates son ambigüas en ciertos momentos, pero es que él es un filósofo de difícil aprehensión. Los testimonios antiguos muestran la ambigüedad a la que me refería. Tenemos dos claros ejemplos: Platón y Antístenes.

Una de las ideas potentes en Sócrates es la del perfeccionamiento interior, el perfeccionamiento del alma. Si lo que importa es ésta o la conciencia, el tribunal de la misma era el único válido para Sócrates (102). Pues, bien, esta idea dio paso a dos interpretaciones bien diferentes: individualista la una, sostenida por Antístenes y los cínicos para quienes todo bien es interior y espiritual. La tarea de la filosofía es enseñarnos el camino del autocontrol para conseguir la felicidad y la autonomía. Es claro que esta concepción prendió luego en los estoicos y epicúreos. Platón, empero, no siguió los caminos del individualismo, sino que, en un programa más socrático, a mi parecer, exige al alma y su perfeccionamiento un modelo al que la polis ha de ajustarse. La filosofía de la acción platónica surge de la fusión individuo-sociedad.

Aunque en esa exigencia de perfeccionamiento interior ¿no puede verse la arrogancia de un espíritu superior, reflejo de otra clase oligárquico-aristocrática que hunde sus raíces en los presuntuosos y elitistas pitagóricos? Esta insistencia mía en la cuestión del Sócrates histórico no es banal, en modo alguno, pero creo que ya he realizado mi tarea de ofrecer los datos e interpretarlos con la formulación de las inevitables dudas (103).

CAPÍTULO IV. 4. LA TEORÍA DEL AZAR Y LA RECONSTRUCCIÓN DE LA
PROBLEMÁTICA DE UNA ÉPOCA.

" καὶ τοὶ πολλῆ γὰρ ἐχρήσαντο οἱ τότε κατελθόντες ἐπιεικείᾳ· κατὰ δὲ τινὰ τύχην αὐτῶν τῶν ἐταῖρων ἡμῶν Σωκράτην τοῦτον συνιστεύοντές τινες εἰσάγουσιν εἰς δικάστηριον, ἀνοσιωκάτην αὐτίαν ἐπιζήλωντες καὶ πάντων ἤκιστα Σωκράτην προσήκουσαν." (Car-
ta VII,325 b-c) ("Sin embargo, los entonces repatriados observaron considerable moderación. Mas dió la casualidad de que algunos de los en el poder llevaron a los tribunales a mi amigo Sócrates bajo la acusación más nimia y que menos le cuadraba).

Parece monstruoso lo que aquí afirma Platón: que los entonces repatriados observaron una notable moderación (se refiere a los demócratas) para añadir que "sucedió por casualidad" que algunos de los que estaban en el poder llevaron al tribunal a mi amigo Sócrates. Lo monstruoso se refiere, obviamente a la condenación de Sócrates "por casualidad".

Sí, hemos leído bien: por azar fue condenado Sócrates. Finley recalca que de ninguna manera puede verse aquí un deslíz del Académico. Analiza lo que se esconde tras la expresión muy en la línea de Dodds ofrece una explicación psico-social de la época. Ya he dicho antes que era palmaria, en mi opinión, la existencia de motivaciones personales a la hora de condenar a Sócrates. Aparte de las estructuras políticas y de las formas de gobierno, existen aspectos sociales, culturales, religiosos, algunos de ellos generados por un sistema político determinado y otros específicos de una época. Y también otros a los que se puede denominar como "conglomerado heredado". Tal entrecruzamiento de factores es lo que podemos denominar "moral de una época" que no es sólo política. En muchos procesos el resultado negativo se debe a un cúmulo de nefastas ca-

sualidades, pero que cobran su fuerza en un trasfondo o contexto socio-cultural o político que lo explica. Así acaeció con Sócrates. Finley comienza preguntándose quiénes juzgaron a Sócrates (105). Finley pasa por encima de Meleto y Licón. Sabemos poco de ellos, pero es posible pensar que podían tener animadversión contra Sócrates por cuanto éste criticaba los gremios que ellos representaban. Existió una doble o entrecruzada oposición a Sócrates; la de la sociedad en general contra él y los sofistas -las distinciones de matiz eran sutiles para ser captadas por la generalidad, sobre todo, en aquel tiempo de angustias, temores y guerra- y la de los sofistas contra Sócrates. Otra de las casualidades. Finley piensa que los 501 miembros del jurado no eran una desafortunada muestra "de los distintos elementos que gozaban de la ciudadanía". Se constituía un tablero con 6.000 ciudadanos voluntarios para los juicios. Los que podían participar en tales menesteres eran:

- los ricos que podían dedicar tiempo a ello
- los pobres que participaban para recibir la dieta (los tres óbolos que se concedían desde la época de Efiálfes-Pericles en 461 a. C.); los tres óbolos equivalían aproximadamente a la mitad del sueldo por jornada de trabajo de un obrero.
- los ancianos que encontraban un agradable pasatiempo.

En fin, como se ve, una representación más justa que la que se da en nuestros días en aquellos países donde existen los jurados populares: a éstos asisten, o los ricos y/o -y

sobre todo- la honorable clase media de los tenderos. Los pobres brillan por su ausencia. Claro, la ventaja de nuestra democracia es que hay instancias superiores de apelación. Pero el problema es el mismo, sólo que retrotraído. Los viejos están representados doblemente: o en el tribunal o entre los espectadores.

¿Cuál es la "experiencia colectiva" de los griegos bien representados en el jurado?

Finley dice (op. cit., p. 85): "Como en el año 399 a. C. no podía haber más de 20.000 hombres, en total, elegibles para constituir jurados, se concluye que Sócrates fue juzgado y condenado por un porcentaje de conciudadanos." (106)

Dicha experiencia colectiva que afectaba a todos y cada uno de los miembros del jurado fue la Guerra del Peloponeso y los traumáticos efectos que produjo.

De ser un gran imperio administrado y gestionado por un régimen democrático, Atenas pasó a no ser nada, no poseer nada: devino una colonia de Esparta, gestionada por una dictadura títere. Se me ocurre, "toutes proportions gardées", que la sensibilidad política de independencia en nuestros tiempos es mucho menor: entraremos en organismos (OTAN), que bajo el llamado de defensa, lo son de dominio y opresión suavemente y sin resistencia. La historia en sus eventos es monótonamente

reiterativa. Varía la sensibilidad.

"El golpe psicológico fue incalculable y ningún hombre del jurado del año 399 lo había echado en olvido." (Finley, op. cit., p. 86)

El desastre no fue sólo de prestigio, sino material: dos pestes, el desastre de la invasión a Sicilia y los asesinatos a manos de los Treinta Tiranos (más de 1500) mermó la polis en riquezas, efectivos humanos y fuerzas militares. (107)

En la alabanza de tal régimen democrático, Finley dice:

"Es un testimonio de vigor de la sociedad ateniense el que la polis se recobrase de una manera tan rápida y completa como lo hizo. Los Treinta Tiranos tuvieron una existencia efímera: fueron expulsados en el 403 merced a los esfuerzos conjuntos de un puñado de desterrados y de supervivientes que residían en Atenas. Se restableció entonces la democracia tradicional, para no ser amenazada por casi un siglo. Uno de sus primeros actos fue la declaración de una amnistía general, y el espíritu de conciliación fue tan poderoso que tanto Platón como Aristóteles, nada menos, alabaron por ello, a los caudillos demócratas." (pp. 88 - 87)

Para Finley la condena de Sócrates no hay que verla

como un acto de venganza política, aunque sí concede que "en razón de sus amargos recuerdos -de los atenienses representados en el jurado- de la guerra y de la tiranía, sus votos bien pudieron volverse inconscientemente, contra un hombre que, como ellos sabían, tenía malas ideas e incluso peores discípulos." (op. cit., p. 87). Casi todos los autores, como vemos, coinciden en cuánto pudo influir la amistad de Sócrates con Critias, Cármides y Alcibiades. Y nos recuerdan adecuadamente que ni Platón ni Jenofonte hacen hincapié en el proceso como motivado por una venganza política. Sí hacen hincapié, como antes he demostrado, en exculpar al maestro de la acusación de tal en lo malo, que no en lo bueno, de los oligarcas susomentados.

Finley insiste, ateniéndose literalmente al acta de acusación en que ésta hablaba de ἀσεβεία y corrupción de la juventud. Y profundiza en cuál era el status religioso y educativo en la época.

"Vivimos en unos tiempos que tienden a ser cínicos en asuntos de tal índole y el comentario al uso es el de que "todo es política". Tal vez sea así, pero los griegos se tomaban en serio la religión y también tendremos que hacerlo igualmente nosotros si deseamos entender su historia." (p. 88) (108)

La acusación de impiedad competía juzgarla al Estado, por ser la religión, por la época que tratamos, asunto de la polis toda. Si leemos a los trágicos, veremos con gran ni-

tidez cómo se operó la fusión Estado-religión. Es un dato que demuestra la perspicacia del Estado griego, el hecho de que éste cooptase para sí el fenómeno religioso. (109)

"A causa de lo laxo y de lo vago del concepto (110), su definición dependía, en cada caso del jurado. El era quien decidía si un acto particular, de haberse probado, era o no punible de acuerdo con la ley. En la práctica esto significaba que la frecuencia de tales acusaciones y juicios dependía en gran medida, en Atenas, del estado de la opinión pública en un momento determinado, y el período de la Guerra del Peloponeso no era un momento favorable." (op. cit., p. 89) (111)

Era una época de miedos y terrores, porque no era un tiempo estable. En estas épocas suelen aflorar las supersticiones, y las supersticiones que en Grecia constituían "el conglomerado heredado" eran muchas. El "para qué poetas en tiempos de miseria" se entiende muy bien, y se entiende mejor que, en el deseo de refugio que la religión suele proporcionar, las investigaciones racionales y las novedades fuesen observadas con recelo. Es un elemental axioma de psicología social que aún posee validez. Así se prohibieron los estudios de astrología. Sólo podían traer cosas malas; como la peste.

Un gran sacrilegio se cometió por aquel entonces, doble: la profanación de los misterios de Eleusis y la mutilación de los Hermes en la que participó el bello Alcibíades,

discípulo e íntimo de Sócrates (112). Como se ve el círculo de las casualidades contra Sócrates se va cerrando.

Este es el contexto en el que se acusó a Sócrates de ἀπειρία, cosa que no se explicaría sin el contexto mencionado, pues, como antes he afirmado, la piedad socrática y su sometimiento a la tradición ritual-religiosa era proverbial. Por eso Platón niega en Apología vehementemente tal acusación. Finley insiste, además, en que por aquel entonces la introducción de nuevos dioses era moneda corriente: Asclepio el griego, la tracia Bendis, la frigia Cibeles, etc., etc. (113)

"Nadie acusó a Sócrates de sumarse a los adoradores de tales deidades, pero incluso, de haberse hecho, no habrían podido presentarle objeciones."
(Finley, op.cit., p. 91)

Y a continuación Finley añade una idea en la que no profundiza, pero que a mí me parece sumamente decisiva:

"Lo que se dijo de él fue que constantemente se estaba refiriendo a su daimón interno, quien le hablaba regularmente y le prohibía seguir comportamientos que no fuesen justos. Era más que la voz de la conciencia: Sócrates creía llanamente que era un dios el que le hablaba a él. Pero, en una sociedad en que la hechicería era una profesión reconocida, ésta es una base sumamente débil para fundamentar un

proceso." (op. cit., pp. 90 - 91)

A mí me parece que el tema del daimón socrático, de la voz interior, de la voz de dios, como dice Jenofonte (Apol. 12, θεοῦ μοι φωνὴ γαίρεται), tiene gran importancia y jugó un decisivo papel en el atipicismo de Sócrates respecto de sus conciudadanos.

Dodds (114) afirma que "ni Protágoras ni Sócrates se ajustan por completo a la concepción popular moderna de un 'racionalista griego'." A continuación tiene que añadir: "Pero lo que a nosotros nos parece extraño es que ambos descartaran tan fácilmente la parte desempeñada por el sentimiento en la conducta humana ordinaria. Y sabemos por Platón que esto extrañaba igualmente a sus contemporáneos." (p. 176) Y afirma esto en base a que su lógica, sus argumentaciones no eran plenamente racionales. Seguía el "argumento a donde éste le llevaba", pero, a veces, sólo le conducía a otros problemas y entonces estaba dispuesto a seguir otros guías." Insiste en que se tomaba en serio los oráculos y "la voz de Dios" (cfr. Platón, Apología 33 c, Critón 44 a, Fedón 60 e, Apología 21 b, y Jenofonte, Mem. 1.4.15 y Anábasis 3.1.5). Respecto de la μυστική afirma Dodds que "operaba como un suplemento y estímulo para el pensamiento racional, no su sustituto". (op. cit., p. 188, nota 36)

Creo que Sócrates fue una persona a caballo entre el tradicionalismo y el racionalismo. Por ello sobre el famo-

so "daimón" opino que se trataba efectivamente de la voz de la conciencia, en el sentido de una exigencia moral, "una actitud coherente de la mente" (Dodds). Esta teoría está indisolublemente unida a la de la areté que para Protágoras se transmite mediante "control social" (Dodds). Para Sócrates, surge de dentro, pues en el indagarse a sí mismo intenta crear algo así como una ciencia interior. Sócrates efectuó un proceso muy parecido al de Esquilo, en el siguiente sentido: todo conocedor de Esquilo sabe que el gran trágico creía profundamente en los dioses. Pero a todo lector de la Orestía creo que le sucederá lo que a mí cuando la leo y releo: siendo esta obra una tan exaltada justificación de la evolución racional-legal de la polis, los dioses parece que sólo son instancias racionales, adecuadas a la racionalización de la polis. No se deja de creer en "los felices", pero se los ajusta a un modo de ser. El trágico dijo: "Zeus, quienquiera que sea, si le place que le llamen así, yo así le invocaré." La evolución de la religión es apasionante. Desde Jenófanes se inicia una crítica al relativismo sobre los olímpicos, y dios se va alejando -en el sentido de "desantropomorfizando"-, pero se le va adornando de los atributos de la razón, es decir, se va racionalizando; mas ese racionalizarse a la vez nos lo acerca, pues "sin saber qué es" sabemos que debe ser racional y sabemos que hay unas conductas más racionales que otras. No, no es un ateísmo, sino un cambio de orientación. También procedió así Sócrates: creyente en el dios, "cualquiera que su nombre fuese", no podía no ajustarse a sus concepciones racionales. Pero evidentemente este camino se disociaba de las cre-

encias populares. Se iniciaban dos tipos de religión.

"Sócrates, aunque reprobaba el abuso que los sofistas hacían del derecho de dudar, pertenecía, no obstante, a su escuela. Como ellos, rechazaba el imperio de la tradición, y creía que las reglas de la conducta estaban grabadas en la conciencia humana. Sólo difería de ellos en que estudiaba religiosamente esta conciencia, con el firme deseo de encontrar en ella la obligación de ser justo y practicar el bien. Ponía la verdad sobre la costumbre, la justicia sobre la ley. Emancipó la moral de la religión; antes de él sólo se concebía el deber como una orden de los antiguos dioses: él demostró que el principio del deber radica en el alma del hombre. Con todo esto, quíéralo o no, hacía guerra a los dioses de la ciudad. En vano tenía cuidado de asistir a todas las fiestas y tomar parte en los sacrificios; sus creencias y sus palabras desmentían su conducta. Fundó una religión nueva, que era lo contrario de la religión de la ciudad. Se le acusó con verdad de no adorar a los dioses que el Estado adoraba. Se le hizo morir por haber combatido las costumbres y las creencias de los antepasados, o, como se decía, por haber corrompido a la generación presente. La impopularidad de Sócrates y las violentas cóleras de sus conciudadanos se explican con sólo pensar en los hábitos religiosos de aquella sociedad atenien-

se, en la que había muchos sacerdotes que gozaban de influencia. Pero la revolución comenzada por los sofistas, y que Sócrates prosiguió con mayor mesura, no se atajó con la muerte de un anciano. La sociedad griega se libertó cada día más del imperio de las antiguas creencias e instituciones. Después de él, los filósofos discutieron con toda libertad los principios y las reglas de la asociación humana." (115)

Esta largacita de De Coulanges aunque debería ser matizada en varios puntos, contiene adecuadísimas observaciones.

Sócrates interpretó la religión -"Zeus, quien quiera que sea"- al hilo de la conciencia moral. Con lo cual interiorizó y racionalizó la religión. Y esa religión ya no era, ni la del Estado, ni la de las masas.

Tengo el absoluto convencimiento de que las personas individualistas, sobre todo si son lúcidas y su conducta es crítica, son rechazadas por los grupos en los que se encuentran. Si la sociedad entornante es muy flexible y el genio individual muy poderoso, entonces se le permite crear y espolear con su crítica: eso le pasó al áureo Platón a quien nadie molestó en Atenas. (Otro problema que trataré más adelante es el de las persecuciones y sinsabores en la corte de Dionisio.) Pero Sócrates tuvo peor suerte ("ἡγάθη δὲ αὐτὸν ἡ πόλις"). La sociedad acosada se defendió. Esta es la vertiente específica de Sócrates, si no queremos reducirlo todo a política.

¿Cuáles son las principales de la literatura, que se
 refieren al tema de la educación? Tanto en el mundo griego
 como en el mundo romano, la educación era considerada
 como un arte y la literatura la enseñaba.

En el mundo de la antigüedad "la cultura" era entendida como
 un arte y la literatura era un proceso de enseñanza, tanto en el mundo
 griego como en el mundo romano.

CAPÍTULO IV. 5. Educación entre sofistas y filósofos

En el mundo de la antigüedad, tanto en el mundo griego como en el mundo
 romano, la educación era considerada como un arte y la literatura la enseñaba.
 La educación era un proceso de enseñanza, tanto en el mundo griego como en el mundo romano.
 La educación era un proceso de enseñanza, tanto en el mundo griego como en el mundo romano.

"καὶ τὸν ἐπιχειροῦντα λύει τε καὶ ἀνέγει,
 εἴ πως ἐν ταῖς χερσὶ δύναιτο λαβεῖν καὶ
 ἀποκτείνει, ἀποκτείνουσι δ' αὖ;"

(Platón, Rep. 517 a) (116). Sofistas y Aristófanes.

La moral la aprendían de los grandes poetas
 que enseñaban de memoria y recitaban. En el mundo griego, aprendían de
 los poetas y los filósofos. La educación enseñaba la moral
 la justicia; ésta la transmitía a través de las enseñanzas re-
 ligiosas, el teatro, la filosofía, los filósofos.

Los sofistas enseñaban una nueva forma de educación
 [117]. enseñaban una nueva forma de educación. Enseñaban una nueva forma de educación,
 pero los intérpretes que son comunes, en sí mismos:

- la educación de los sofistas fue una educación téc-
 nica y profesional. Enseñaban por sus lecciones y enseñaban
 política, retórica, filosofía, ciencias y crítica literaria.

- fue una educación crítica en la tradición, en las
 artes, en las matemáticas, en la filosofía, en la política, en
 la legislación [118].

¿Quiénes son los prisioneros de la Caverna, para no perder el hilo conductor? Todos aquellos que no comprendieron su educación elevadora (ἄνυψίτιν), según Platón, distintiva, según nosotros, y lo llevaron a la muerte.

Hablaremos de la educación "à propos" de Platón, pero como la cultura es un proceso de continuidad, hemos de afirmar que, a pesar de las diferencias entre sofistas y Sócrates y sofistas y Platón, tanto maestro como discípulo deben mucho a los primeros. Los sofistas supusieron una revolución educativa. La enseñanza o educación tradicional griega consistía en aprender a leer, a escribir, educación física y música (entendida en sentido amplio de la palabra, cultivo de lo propio de las musas). La moral la aprendían de los rancios poetas que conocían de memoria y recitaban. Es decir, aprendían de los padres y los mayores. La enseñanza superior la confería la polis; ésta la transmitía a través de las celebraciones religiosas, el teatro, la Asamblea, los Banquetes.

Los sofistas aportaron una nueva forma de educación (117). Hablaré más adelante de la sofística. Sirva ahora, para las intenciones que nos ocupan, lo siguiente:

- La educación de los sofistas fue una educación técnica y profesional. Cobraban por sus lecciones y enseñaban política, retórica, filosofía, ciencias y crítica literaria.

- Fue una educación crítica de la tradición, de los mitos, de las costumbres, de la filosofía, de la política, de la legislación (118).

- Como siempre sucede, según el dicho famoso de que "la filosofía es la historia hecha conceptos", la sofística fue un movimiento de clase, y dividido, por tanto; aliter, nos encontramos con los sofistas de la reacción y con los sofistas demócratas.

- Pero, aun siendo muy cierto el punto anterior, se produjo una separación entre el mundo culto, al que los sofistas se dirigían y el pueblo aferrado a la educación tradicional.

"Resultó inevitable que tales innovaciones fueran consideradas con gran recelo y suspicacia por muchos sectores. Como réplica se desarrolló una suerte de rechazo de todo saber." (Finley, op. cit., p. 92)

Quienes encabezaron la cultura de su época fueron los sofistas, un heterogéneo grupo, al que se ha denominado la Ilustración griega y que poseían en común el haber florecido en un régimen político que permitía la libertad de expresión más completa. Siendo Platón juez y parte, no pudo percatarse de que esa eclosión de ideas y teorías, incluyendo la suya crítica, no hubiera sido posible en un régimen como el suyo. No siendo los sofistas originarios de Atenas, acudieron a ella, porque como decía Pericles: "Nuestro régimen político no se inspira en las leyes de otros, sino que nosotros somos más bien ejemplo que imitadores." (119) El régimen de libertad política y cultural, el contraste en la Hélade de formas de gobierno y de vida bien diferentes impulsaron a la sofística a construir una filosofía de reflexión política, de reflexión sobre

el derecho, el lenguaje, etc. Las corrientes filosóficas o justifican y fundamentan una época y sus realizaciones -Zeitgeistesphilosophie-, o son críticas del subsuelo del que emergieron. Y la sofística tuvo ambas vertientes. Los sofistas en primer lugar desacralizan la ley. La ordenación legal ya no es algo divino, sino que depende de convenios. Yo no puedo saber con qué oídos oyeron, ni con qué ojos presenciaron los griegos tragedias tales como la Orestía de Esquilo o Antígona de Sófocles (120), pero a mí me parece, sobre todo en el caso de la primera trilogía mencionada, que se preludia a la sofística. Quizá esta afirmación parezca heterodoxa a más de un erudito. Se ha llamado a Esquilo "el piadoso". Y es verdad. Pero en su exceso de piedad su obra muestra cómo los dioses se van ajustando al devenir político. Lamentablemente no me puedo extender en este interesante punto, pero quiero dejar bien sentada mi posición: el mobiliario celestial cambia, para justificarlas, al vaivén de las variaciones políticas. Ello equivale a afirmar que lo divino es relativo. Y esa es una de las importantes tesis de los sofistas que Platón combatiré obviamente. Los dioses son relativos y cambiantes, porque son proyecciones de las cambiantes situaciones políticas que generan un derecho variable. ¿Toda ley es relativa? No, responderán muchos sofistas. Algunos radicales y antidemocráticos sostuvieron un iusnaturalismo de la ley del más fuerte (Trasímaco en República, I, 338 c - 339 a, y Caliclés en Gorgias). Estos autores sostienen que los nomoi son cercas al campo, limitaciones que el pueblo, "los más", ponen a los $\alpha\lambda\lambda\epsilon\iota\sigma\tau\omicron\upsilon\iota$, a los mejores (121). Así aparece la distinción, devenida ya

clásica en la filosofía del derecho de la sofística, entre physis y nomos. Hubo también el grupo que denominaríamos naturalistas críticos revolucionarios. Antifón, Alcidas, Hipias, Licofrón son nombres de autores que defendieron, bajo la afirmación general de que la naturaleza ha hecho a todos iguales, siendo los nomoi positivos reflejos de regímenes de clase, propuestas tan radicales para aquel entonces como la eliminación de la esclavitud, la eliminación de las diferencias entre hombre y mujer, la eliminación de los privilegios de clase y de ciudadanía y la igualdad entre griegos y bárbaros. Propuestas que escandalizarían a Platón y Aristóteles. Protágoras, empero, el más famoso de los sofistas, sostuvo tesis más moderadas. Platón le dedica un precioso diálogo, el que su nombre lleva. Protágoras, Hipias y Pródicos, los tres famosos sofistas, son reflejados, no sólo por lo que a sus ideas se refiere, sino en cuanto a sus personalidades (122). En el mencionado diálogo y bajo el ropaje del mito prometeico (320 c - 324 d) (123) se nos muestra y ofrece una visión del origen y desarrollo de la humanidad, afirmando que el bastión y lo más importante de ésta no es el progreso técnico, sino un innato sentido de la justicia ($\chiρῆς$ καὶ δίκη), virtud básica en la que todos participan. Sería una manifestación de la physis, humana en este caso, mientras que los restantes nomoi positivos, convencionales. La justicia es la condición de posibilidad de la existencia de las ciudades.

*Pero cabe que el mito de Protágoras sirva tan sólo (y en todo caso sirve) para legitimar la demo-

cracia: si las virtudes sociales del pudor y la justicia son comunes a todos, todos serán competentes para actuar en la vida pública. Mas ello no excluía, según Protágoras, la necesidad de una educación de la minoría dirigente. Hay, pues, la creencia en una virtud social media, que el esfuerzo pedagógico puede perfeccionar." (124)

Heterogéneas doctrinas que Platón criticó: no piensa el Académico que las virtudes del pudor y la justicia sean las legitimadoras de la democracia, ni que a todos sean comunes. Para Platón, la justicia es el resultado de una ordenación de clases en cuanto a sus competencias y funciones diversas. No acepta tampoco el naturalismo radical revolucionario del que antes habláramos, como tampoco la teoría del más fuerte expuesta por Caliclés y Trasímaco. A criticar estas doctrinas dedica Gorgias y República respectivamente. Tampoco está conforme con la visión que los sofistas daban de la divinidad. El agnosticismo primigenio de Protágoras y Pródicos (el primero había afirmado que "sobre los dioses nada podía saberse en cuanto a su existencia, tanto por la complejidad del asunto, como por la brevedad de la existencia humana") era la puerta abierta para una cínica visión de la divinidad, lo cual suponía conferir una base relativo-ideológica a la sociedad. Nos estamos refiriendo a las pasmosas líneas que sobre los dioses nos legó Critias (125). Aun cuando Platón, agudo analista, se percata de la función ideológica y estabilizadora de la religión en la sociedad -por ello intenta mantener, racional-

zándolo "el conglomerado heredado"-, él, que es un teólogo que cree en la divinidad una y simple, responsable sólo del bien en el mundo -la responsabilidad del mal hay que imputarla a los humanos-, en la inmortalidad del alma y en la otra vida no puede aceptar la descarnada teoría de Critias (126).

Lógicamente una filosofía como la de los sofistas poseía un canal de expresión, un lenguaje especial, la oratoria:

"La economía agrícola feudal ya se había transformado en economía industrial y comercial; nuevas clases -de mercaderes, artesanos, marineros- participan en el gobierno del Estado; la reducción de los poderes del Areópago aumenta los de la Asamblea popular; se siente la necesidad de preparar nuevas élites dándoles una cultura político-jurídica basada en el conocimiento de los problemas intelectuales y morales y asistida por una dialéctica capaz de imponerse y triunfar en las Asambleas y en los tribunales." (127)

¿Quiénes son los *επιμαθηταί*, los prisioneros que siempre comprenden incorrectamente la realidad, instalados como están en la eidólica comodidad de las ideologías? Los sofistas y la oratoria. Y quienes en una y otros creen. En Protágoras se critica duramente la oratoria como método pretendidamente filosófico. Los sofistas son vistos como hombres políticos, y al servicio de la política ponen su arte. Concretamente al servicio de la política democrática que el Académico

rechaza intentando revelar sus contradicciones internas, la más importante de las cuales es el imperialismo y la opresión a la que Atenas sometía al resto de las poleis de la Confederación de Delos. Y sofistas son también los políticos que tan bien han aprendido y se han apropiado de los métodos sofisticos. Tal Pericles. La oratoria es un discurso de poder. La alternativa, es decir, el método científico y moral es la dialéctica, inspirada en la mayéutica socrática (128). También rechaza la cultura tradicional de la *ἀρετή* que provenía desde Homero y fue recogida por los trágicos, Esquilo y Sófocles, y una de cuyas características es la no comisión de pecados de *ὕβρις*, insolencia, entendido este concepto en dos sentidos, religioso y político. Político en tanto en cuanto el individuo siempre debe supeditar sus intereses al general de la comunidad. ¡Qué bien expresó esta idea el clarividente Heráclito quien consciente de que la esencia del ser social era la lucha, la guerra, la oposición de intereses de clase, pensó, sin embargo, que esos intereses deberían supeditarse en lo esencial a la totalidad de la polis! Así lo patentiza en dos famosos fragmentos. El uno dice: "Es necesario que el pueblo luche por la ley como si se tratase de la muralla de la ciudad" - *μὰ χερσὶν καὶ τοῦ σώματος ὑπὲρ τοῦ νόμου ἄκρωτες εἶναι* (frag 44, Diógenes Laercio, IX, 2). El otro: "Hay que extinguir la insolencia más que un incendio" - *ὑβρίν καὶ πυρὸς μᾶλλον ἢ πύρκαϊν* (frag. 43, Diógenes Laercio, IX, 2). Religioso en tanto en cuanto que el hombre, que cada vez devenía más sabio e ilustrado -los griegos poseían una elevada conciencia de superioridad frente a otros pueblos (129)-, no podía

ni debía, empero, elevarse a la altura de los dioses. La tal conciencia de superioridad prendió sobre todo entre los atenienses en la época de su sistema democrático. El proceso hacia la democracia fue muy bien expresado por Esquilo con su teoría de la evolución de los dioses. El modelo político de Platón, la República, que era fijo e inmutable exigía una divinidad fija, inmutable y simple. Fijismo frente a evolución (130). Por ello criticó las precedentes concepciones de la divinidad, sobre todo aquellas que ofrecían, o una visión antropomorfa de los dioses, o una visión amoral de los Olímpicos, o una, en fin, móvil de "los felices".

Quienes aceptaban tal política democrática, devenida en demagogia, quienes asumían la legislación que dicha política había generado (131), quienes buscaban un encaje y un isomorfismo entre tal política y la divinidad, quienes, en fin, utilizaban la literatura como expresión divulgadora de tales ideas, éstos eran los prisioneros de la caverna, malentendedores de la realidad, creyendo que ésta era lo que la historia y la realidad les ofrecía, pero que no se percataban de que lo por ellas ofertado no era más que sombras de la verdadera realidad. Imaginación - *εἰκασία* - o sombras de sombras (132). Mas ¿qué quiere decir este lenguaje?

Nos encontramos, pues, con que la areté tradicional ha sido ya subvertida por los sofistas. Esta crítica a la areté tradicional fue continuada por Platón, usando como vocero a Sócrates, como intitulábamos el capítulo IV. Sucede, empe-

ro, que Platón utilizaba nuevos argumentos, lo que supuso, a la vez, que el Académico criticase a los sofistas. Pero los antisofistas, Sócrates y Platón deben mucho a los ilustrados.

Dice acertadamente Dodds -y me excuso por la larga cita, mas yo no lo expresaría con idéntica claridad-:

"El punto de partida de Platón estuvo, pues, históricamente condicionado. Como sobrino de Cármides y pariente de Critias, no menos que como uno de los jóvenes de Sócrates, fue un hijo de la Ilustración. Creció en un círculo social que no sólo se enorgullecía de decidir todas las cuestiones en el tribunal de la razón, sino que tenía el hábito de interpretar toda la conducta humana en términos de un interés propio racional, y la creencia de que la "virtud", areté, consistía esencialmente en una técnica de vida racional. Ese orgullo, ese hábito y esa creencia permanecieron con Platón hasta el fin; el marco de su pensamiento nunca dejó de ser racionalista. Pero el contenido del marco se transformó extrañamente con el tiempo. Hubo buenas razones para ello. La transición del siglo V al IV fue marcado (como ha sido marcado nuestro propio tiempo) por acontecimientos que bien podían inducir a cualquier racionalista a reconsiderar su fe. La ruina moral y material que puede acarrear a una sociedad el principio del egoísmo racionalista, se puso de manifiesto

en la Atenas imperial; la suerte que puede estar reservada al individuo la vemos en los casos de Critias y Cármides y sus compañeros de tiranía. Y, por otro lado, el proceso de Sócrates constituyó el extraño espectáculo del hombre más sabio de Grecia, en la crisis suprema de su vida, mofándose deliberada y gratuitamente de ese principio, al menos tal como el mundo lo entendía. Fueron estos acontecimientos, a mi juicio, los que forzaron a Platón no a abandonar el racionalismo, sino a transformar su significado dotándolo de una extensión metafísica." (133)

Recapacitando, yo diría que la subversión de la areté tradicional se efectúa de tres maneras:

- los sofistas progresistas (pienso en Protágoras) atacan la rancia areté aristocrática, existente desde Homero, desde presupuestos democráticos

- los sofistas acostados en el lecho de la reacción, que añoran las viejas y omnímodas formas de poder, intentan volver a ellas pero usando de la "nuevaracionalidad".

- en ambos casos, sin embargo, son puestos en tela de juicio las tradiciones y el fundamento de las mismas, la religión (pienso en Critias)

- y, finalmente, Platón efectúa una doble crítica. ¿Sus finalidades e intenciones? Ya las veremos.

Desde el punto de vista de su filosofía, los aferrados a la areté tradicional, como los críticos ilustrados, encuentranse como los prisioneros de la caverna, en una situación de ελευτη

Pero los sofistas "simbolizaban y hacían inmediatamente visible el surgimiento de una nueva clase intelectual, divorciada en su pensamiento y psicología de la masa de los ciudadanos como nunca había sucedido antes en Atenas." (Finley, op. cit., p. 93)

Este racionalismo crítico de la tradicional religión tuvo su materialización plástica y práctica y, para el mío de mal gusto. Por citar un solo ejemplo, se constituyó un club (es la terminología que utiliza Dodds), cuyo nombre era el de *ἡλιοδαιμονιστᾶί* que significa "adoradores del diablo" ("devilworshippers" Liddell-Scott, y Bailly traduce por "ceux qui sont voués au mauvais génie, confrères du mauvais génie, sorte de confrérie de libertins"- de acuerdo con Lisias, apud. Aten. 551e). Lisias cuenta cómo intentaban burlarse de los dioses y las costumbres atenienses (tradición y religión siempre han ido unidas en Grecia). Se reunían a comer en los *ἡμερᾶ ἀπὸ φράδος*. Los dioses les castigaron y todos murieron.

"Esta historia sin importancia me parece ilustrar bastante bien dos cosas. Ilustra el sentimiento de liberación -liberación de reglas sin sentido y de irracionales sentimientos de culpabilidad- que a su advenimiento trajeron los sofistas y que hicieron su enseñanza tan atractiva para la juventud atrevida e inteligente. Y muestra, asimismo, cuán fuerte fue la reacción contra tal racionalismo en el pecho

del ciudadano medio: porque Lisias evidentemente se apoya en el horrible escándalo del club de comensales para desacreditar el testimonio de Cinesias en un pleito." (Dodds, op. cit., p. 180)

Esto nos muestra cómo el ateniense medio era muy consciente y estaba sensibilizado contra "la corrupción de la juventud". Esa corrupción de la juventud no era asunto de principios abstractos, sino algo muy concreto.

Así pues, éste era el complejo contexto y éstas las razones que motivaron la condena de Sócrates. Bien es verdad que entre Sócrates y los sofistas media una gran diferencia, pero, como dice Finley, "las distinciones estaban aquí de más. Todos ellos eran corruptores de la juventud. Y ¿qué importaba si éste corrompía con sus astronomía y aquél con su ética, o si uno recibía soldada y otro no?" (op. cit., p. 95).

El vehiculador, cristalizador o expresador, como se desee, del sentimiento de rechazo entre el pueblo de esta nueva racionalidad fue Aristófanes. Buen cuidado tiene Platón en demostrarlo en Apología. Allí Sócrates, ante el jurado, distingue dos clases de acusadores, los actuales, Anito, Meleto y Licón, pero también los primeros, los más importantes, los que constituyen esta atmósfera que he distinguido a lo largo de estas páginas, entre los que destaca Aristófanes.

Estos acusadores (Apología 18 b - d) son los más te-

mibles, os han hecho creer, con falsedad por supuesto, que existía un tal Sócrates, corruptor de la juventud, a causa de sus estudios celestes, de todo lo que acaece sobre la tierra, capaz de hacer prevalecer la peor causa, mediante sofisterías. (Si leemos las Nubes del calvo comediógrafo, veremos que era todo esto de lo que acusaba a Sócrates.) Les temo a estos acusadores, porque aquellos que les escuchan están convencidos de que tales investigaciones van parejas con la incredulidad. Son numerosos, me acusan desde tiempo ha, se han dirigido siempre a vosotros, desde la época en que a causa de vuestra juventud érais crédulos. Eran tantos que no se los puede citar por sus nombres, salvo el de un comediógrafo. ("Ὁ δὲ πάντων ἄλογωτάτων, ὅτι οὐδὲ τὰ ὀνόματα οἷόν τε αὐτῶν εἰδέναι καὶ εἰπεῖν, πλὴν ἐξ ἑῶν τῆς κωμῶδος ποιῶς τυγχάνουσιν ἔν 18d)

(Lo anterior es un parafraseo libre que yo he efectuado de 18 b - d de Apología de Platón.)

¿Por qué se ensañó el tradicionalista Aristófanes precisamente con Sócrates? Muy posiblemente por una razón a la que he aludido antes: su individualidad y atipicidad le hacían molesto al grupo. Finley dice:

"Hubo varias razones para que Sócrates fuese la víctima de opción en la cruel sátira de las Nubes: éste era el más conocido de los varios intelectuales que sufrían ataques. La mayoría de los demás eran forasteros que iban y venían, mientras que él era

un ciudadano, un natural de Atenas que siempre estaba allí en los lugares más públicos. Era pobre y ascético, orgulloso de su sencillo atuendo y de sus pies descalzos. Era feo, cosa importante... Es seguro que Aristófanes estaba jugando con temas populares, entonces al uso. Él no los inventó, pero los intensificó, y la responsabilidad que le corresponde, a distancia, con respecto al ulterior juicio y ejecución de Sócrates debe ser mucha."

(op. cit., p. 96)

Evidentemente así lo creía Platón como se ve por el pasaje susomentado de Apología.

CAPÍTULO IV. 6. EL PASO DE SÓCRATES A PLATÓN.

Si me he extendido tanto sobre Sócrates, ha sido por dos razones: en primer lugar, he delineado todo el entramado político-ideológico de una época, lo cual será de gran utilidad al tratar de Platón. Tal precedente extensión me permitirá una mayor concentración en el resto y, por otra parte, he intentado, y creo conseguido, situar la figura de Sócrates en la complejidad de su contexto, deseando ofrecer una totalidad superadora de dos visiones falsas sobre Sócrates: la que hace de éste un personaje místico-mártir y lo adecúa a su manera ideológica de ver las cosas, y la que sitúa a Sócrates y su juicio sólo como una cuestión política.

Debo decir aún unas cuantas ideas sobre la doctrina de Sócrates para mostrar cómo Platón la desarrolló, en qué puntos la cumplió solamente, en cuáles efectuó añadidos personales y, en cuáles, en fin, la traicionó. Porque hay que decir ya de entrada que la filosofía platónica no fue sólo, ni mucho menos, una ampliación de la socrática. Aunque los acusadores, primeros y segundos, no se hubiesen percatado de las diferencias existentes entre Sócrates y los sofistas, ciertamente las había.

La famosa polémica en torno a los conceptos de physis -naturaleza- y nomos -ley, costumbre, o convención- tiene tres lecturas. Citaré a Dodds por la agudeza y claridad con la que expone el tema:

*Quizá no sea superfluo señalar que el pensar en

estos términos podía conducir a conclusiones muy diferentes según el sentido que se asignara a los términos mismos. Nomos podía representar el Conglomerado, concebido como la carga heredada de costumbre irracional, o podía representar una regla arbitraria conscientemente impuesta por ciertas clases en su propio interés, o podía representar un sistema racional de derecho estatal, la conquista que distinguía a los griegos de los bárbaros. Del mismo modo Physis podía representar los "derechos naturales" del individuo, frente a las exigencias arbitrarias del Estado; y esto a su vez podía pasar a significar -como ocurre siempre cuando se afirman los derechos sin el reconocimiento correspondiente de los deberes- un puro inmoralismo anárquico, el derecho natural del más fuerte tal como lo exponen los atenienses en el Diálogo Meliso y Caliclés en el Gorgias. No es sorprendente que una antítesis cuyos términos eran tan ambiguos condujera a una enorme cantidad de discusión equívoca. Pero a través de la niebla de la controversia confusa y para nosotros fragmentaria, podemos percibir vagamente que se debaten dos grandes problemas. Uno es la cuestión ética relativa a la fuente y a la validez de la obligación moral y política. El otro es la cuestión psicológica relativa a las fuentes de la conducta humana: por qué se conducen los hombres como se conducen, y cómo se les puede inducir a conducirse mejor." (Dodds, op. cit., p. 175)

Sócrates aceptaría el nomos como conglomerado, pero no concebido como algo irracional, sino como algo que debería ser pasado por el tamiz de la razón; rechazaba el nomos como regla arbitraria de clase y era consciente de que el nomos como sistema racional de derecho estatal, lo distintivo de los griegos, debía ser modificado también. En la modificación moral planteada por Sócrates Platón vio el orto de su modificación política. Sócrates rechazaba la physis entendida como "inmoralismo anárquico", mientras que recabaría para sí la physis en los otros dos sentidos mentados. Pero el concepto de "derechos naturales" del individuo habían también de ser reformulados en el sentido de racionalizados.

Dicho brevemente, Sócrates propuso una ciencia de la virtud. Nadie comete injusticia voluntariamente. Todo hombre debe conocer las normas morales y actuará siempre en consecuencia, por encima de vaivenes históricos determinados. La búsqueda de una normativa universal, para los estados y para el individuo -en lo que luego Platón le seguiría- sería la finalidad del pensar socrático. Y tal normativa había que buscarla en el alma.

Es una posición incómoda, como ya he dicho antes. Por un lado, parece mostrar la arrogancia de los elitistas y, por otro, se opone a la moral aristocrática.

"En el mayor contraste imaginable con la concepción aristocrática del mundo, independiza por completo el valor del hombre, del poder, de las riquezas

y de la consideración social y lo pone en el alma, que es su más preciada posesión y al mismo tiempo su deber más grande. Este camino del pensamiento socrático desemboca en la radical oposición a la antigua norma aristocrática que dice que lo que hace al hombre es ser útil a sus amigos y dañar a sus enemigos. La injusticia se considera ahora como mácula de la propia alma y es tan reprobable ejercitada contra el enemigo como en cualquier otro caso." (134)

Dice Lesky (op. cit., p. 531) que la arrogante ecuación "conocimiento moral = obrar moral" fue contestada de inmediato, y pone como ejemplo la polémica de Fedra en Hipólito.

También Dodds profundiza en esta idea, citando los casos de Fedra y Medea. Muchas veces conocemos nuestro bien, mas no lo perseguimos. Inercias, complejos, distracciones a causa de 'algún otro placer' nos impiden correr tras el bien conocido. (135) (136)

De igual manera criticó Aristóteles la tal teoría socrática. (Cfr. Ética a Nicómaco, Z, 13, 1144 b 17)

Pero Sócrates, y en ello radica su grandeza, ajustó su vida y conducta a sus propuestas teóricas. Diógenes Laercio (2, 33) nos cuenta que Sócrates abandonó el teatro cuando Eurípides representaba su Electra. En un momento determinado Orestes dice que sobre ciertas complejas cuestiones más vale

dejarlas de lado, cosa que no podía tolerar Sócrates. (137)

La primera sofística -pienso en Protágoras- era optimista, tanto que "mirado respectivamente resulta patético su optimismo, pero es históricamente comprensible" (Dodds, p. 175). Se fragua en la época que sigue a las guerras contra los persas y cuando Atenas adquiere su podería de la mano de la democracia. Protágoras es un teorizador de tal régimen como el mejor posible desde el punto de vista racional y delinea toda una concepción de la humanidad como progreso basado en las cívicas virtudes de *νιδως καὶ δικη*.

Sócrates, empero, no es tan optimista. Si hay que hablar del optimismo socrático, éste sería un optimismo interior. He ahí la primera gran diferencia. Las diversas concepciones de la areté cristalizan la mentada divergencia.

Otra gran diferencia entre los sofistas y Sócrates es la concepción diversa de la filosofía. Mientras que los sofistas veían la disciplina de manera utilitaria, para Sócrates la filosofía sería una misión moral. En este sentido se pronuncia Mondolfo -aun cuando yo no estoy totalmente de acuerdo con sus palabras-, al decir:

"Sócrates vuelve al concepto de la filosofía como misión religiosa y camino de purificación ya sostenido por los pitagóricos y por Parménides, pero acentuando aún más la idea de la obligación moral

que incumbe al filósofo: cumplir con su deber de maestro -convertido en servicio del Dios- aun a costa de la propia vida." (138)

Y digo que no estoy de acuerdo con estas palabras porque por lo que a Parménides se refiere, tengo mis dudas de que su filosofía fuese una misión religiosa. Si así puede parecer por su lenguaje, creo que la situación hay que plantearla en los siguientes términos: Parménides utiliza el lenguaje que tiene a mano y que sus destinatarios entienden -que es el lenguaje religioso de los misterios evidentemente- pero con una finalidad claramente filosófica. Hay ya la utilización consciente de un discurso, de una forma, para transmitir un contenido otro. (139)

Yo diría que Sócrates posee una concepción del hombre y de la política distinta a la de los sofistas que es más crítica que la de ellos. Racionalidad y criticismo. ¿Por qué es más crítica? En primer lugar, porque con su teoría del alma se sitúa por encima de la polis.

"Es el despertar de la conciencia que la filosofía alcanza con Sócrates en el ejercicio de su tarea de purificación espiritual y que se afirma con el dictamen del oráculo de Delfos: Conócete a ti mismo. Pero no ya en el sentido originario -" sabe que eres mortal y que no debes pensar en cosas divinas" - sino, por el contrario, en un sentido procedente de las

creencias órfico-pitagóricas: "sabe que tienes un alma divina, y debes purificarla de todo lo que es indigno de su naturaleza y de su tarea". (140)

Sócrates sería un importantísimo eslabón entre las teorías órfico-pitagóricas y las de Platón. Intentaría racionalizar e interiorizar las creencias órficas en el más allá y en la vida del alma. Interiorización que llevó a Sócrates, como muy bien puntualiza Mondolfo, a ejercer el examen de conciencia. Y del examen de conciencia se pasa al método socrático que dio pie a Platón para escribir su filosofía en una forma peculiar: el diálogo.

Una pregunta obvia se nos ocurre de inmediato: ¿puede una epistemología o una filosofía surgir del examen de conciencia, de la introspección, del análisis de sí mismo? Para no alargarme en explicaciones farragosas sólo pondré un ejemplo: Descartes. Y a continuación procederé a mostrar el método socrático.

En primer lugar, Sócrates ha conocido y dejado de lado las ciencias positivas, por materialistas. Es decir, parte ya de una posición determinada, de una posición teleológico-trascendentalista que sólo le pudo venir de una concepción religiosa de la vida. Aquí Sócrates patentizaría y continuaría la tradición órfico-pitagórica de que la verdad se da en lo sagrado. O bien dicho trascendentalismo sería consecuencia de ver el mundo como totalidad cual si de una creación técnico-

artesanal se tratase. El modelo tecnomorfo pudo jugar un papel importante en la Weltanschauung socrática.

Aquí comienza el idealismo objetivo o, mejor dicho, se hace consciente, se metodologiza (141). Y esto quiere decir algo muy concreto: Sócrates rechaza el mecanicismo, y la existencia de causas sólo materiales, así como la carencia de las finales. Así nos dice Sócrates:

"Ἐγὼ γάρ, ἔφη, ἢ Κέρης, νέος ὢν θαυμαστῶς ὡς ἐπεθύμησα
ταύτης τῆς σοφίας ἦν δὴ καλοῦσι περὶ φύσεως ἱστορίαν"

(Fedón, 96 a)

("Pues yo, continuó, siendo joven con qué sorprendente pasión me dediqué a aquel género de sabiduría que llaman historia de la naturaleza.") (142)

Esta apasionada dedicación es algo que agradaba a Sócrates. Le agradaba porque suponía -pensaba él entonces- un conocimiento de las causas de las cosas, del nacimiento, de la existencia, de la detrucción.

"Ὑπερήφανος γάρ μοι ἑώρακει εἶναι, εἰδέναι τὰς
αἰτίας ἑκάστου, διὰ τί γίνεσθαι ἑκάστων καὶ
διὰ τί ἀπόλλυσθαι καὶ διὰ τί ἔστιν"

(Fedón, 96 a)

("Me parecía ser, en efecto, de incomparable resplan-

dor: conocer las causas de cada cosa, a causa de qué cada cosa se genera, y perece y en virtud de qué existe.")

Mas, aquel ingenuo materialismo no satisfacía a Sócrates. Nos narra a continuación cómo daba vueltas a su cabeza con preguntas para las que los científicos no tenían respuesta (143) : por ejemplo ¿es la sangre o el aire o el fuego lo que hace que pensemos? ("καὶ πότερον τὸ αἷμα ἔστιν ᾧ φρονούμεν, ἢ ὁ ἀήρ ἢ τὸ πῦρ) (Fedón 96 b).

Dio al fin con la obra de Anaxágoras, que explicaba la ordenación del cosmos por el espíritu. ¡Maravilloso descubrimiento! (Platón desarrollaría luego con rigor la idea anaxagórica en el Timeo.)

" Ἄλλ' ἀκούσας μὲν ποτε ἔκ βιβλίου τινός, ὡς ἔφη, Ἀναξαγόρου ἀναγκαστικόν, καὶ λόγον ὡς ἄρα νοῦς ἐστὶν ὁ διακοσμῶν τε καὶ πάντων αἰτίας, ταύτη δὲ τῇ αἰτίᾳ ἦσθαι τε καὶ ἔδωξέ μοι τρόπον τινα εἰ ἔχειν τὸ τοῦ νοῦν εἶναι πάντων αἰτίων· καὶ ἡρησάμην, εἰ τοῦθ' οὕτως ἔχει, τὸν γε νοῦν κοσμοῦντα πάντα κοσμεῖν καὶ ἑκάστου τιθέναι ταύτη ὅπῃ βέλτεστα ἔχη· εἰ οὖν τις βουλοῖται τὴν αἰτίαν εὑρεῖν περὶ ἑκάστου ὅπῃ γίνεται ἢ ἀπόλλυται ἢ ἔσται, τοῦτο δεῖν περὶ αὐτοῦ εὑρεῖν, ὅπῃ βέλτεστα αὐτῷ ἔστιν ἢ εἶναι ἢ ἄλλο ὅτιον πάσχειν ἢ ποιεῖν. ἔκ δὲ δὴ τοῦ λόγου τούτου οὐδὲν ἄλλο σκοπεῖν προσήκειν ἀνθρώπῳ, καὶ περὶ αὐτοῦ ἐκεῖνα καὶ περὶ τῶν ἄλλων, ἄλλ' ἢ τὸ ἄριστον καὶ τὸ βέλτεστον ἀναγκαστικόν εἶναι τοῦ αὐτοῦ τοῦτον καὶ τὸ χεῖρον εἰθέναι· τὴν αἰτίαν γὰρ εἶναι ἐπιστήμην περὶ αὐτῶν. πρῶτα δὲ λογισόμενος ἔστρενον εὐρηθένα ὤμην διάλογον τῆς αἰτίας περὶ τῶν ὄντων κατὰ νοῦν ἑμαυτοῦ τοῦ Ἀναξαγόρου. Ἀπὸ δὲ

Δουμαστῆς ἐλπίδος, ἢ ἑσπέρας, ὡχρήτην γὰρ
 μένος ἐπειδή, προΐον καὶ ἀναγγελάτων, ὄρω
 ἄνδρα τῷ μὲν νῦν οὐδὲν χρώμενος οὐδὲ σινος
 αἰτίας ἐπαιτιώμενος εἰς τὸ διακοσμεῖν τὰ
 πράγματα, αἴρας δὲ καὶ αἰθέρας καὶ ὕδατα
 αἰτιώμενος καὶ ἄλλα πολλὰ καὶ ἄταπτα

(Fedón 97 c - 98 c)

("Y una vez oí decir a alguien mientras leía de un libro, de Anaxágoras según dijo, que es la mente lo que pone todo en orden y la causa de todas las cosas. Regocijéme con esta causa que me pareció que, en cierto modo, era una ventaja que fuera la mente la causa de todas las cosas. Pensé que si esto era así, la mente ordenadora ordenaría y colocaría todas y cada una de las cosas ahí donde mejor estuvieran. Así pues, si alguno quería encontrar la causa de cada cosa, según la cual nace, perece o existe, debía encontrar sobre ello esto: cómo es mejor para ella ser, padecer o realizar lo que fuere. Y según este razonamiento resultaba que al hombre no le correspondía examinar ni sobre esto ni sobre las demás cosas nada que no fuera lo mejor y lo más conveniente, pues, a la vez, por fuerza conocería también lo peor, puesto que el conocimiento que versa sobre estas cosas es el mismo. Haciéndome, pues, con deleite estos cálculos, pensé que

había encontrado en Anaxágoras a un maestro de la causa de los seres de acuerdo con mi deseo. (...)

Mas mi maravillosa esperanza, oh compañero, la abandoné una vez que avanzando en la lectura, vi que mi hombre no usaba para nada la mente, ni le importaba ninguna causa en lo referente a la ordenación de las cosas, sino que las cosas las asignaba al aire, al éter y otras muchas cosas extrañas."

(De la traducción de Luis Gil, en la edición de Labor, Barcelona, 1979; contrastada con la de Léon Robin para Les Belles Lettres, París, 1970.)

La explicación por la causa final -el cosmos tiende y se desarrolla con el plan que le ha impreso su creador-, pero, sobre todo, el trascendentalismo -el Espíritu actúa, no sólo como causa final, sino también eficiente, es decir, modela el mundo de acuerdo a un plan ideal- es lo que a Sócrates le interesa. ¿Cómo pudo separarse tanto de los avances empírico-observacionales de la ciencia griega?, podría alguien pre-

guntar. No es novedosa la posición socrática. El modelo tecnomorfo hunde sus raíces en la religión. O, aliter, la religión sólo es un doble del tecnomorfismo. Mas, compañero, dícele Sócrates a Cebes, la abandoné a medida que avanzando en la lectura del libro de Anaxágoras, observé que no usaba para nada la mente, sino que las causas de las cosas las asignaba al aire, al éter y a otras cosas desconcertantes (es un parafraseo del texto griego supramentado).

Los prisioneros de la Caverna, según Platón, y vamos ensanchando el círculo de los mismos, serían los sustentadores de las mentadas teorías positivo-mecanicistas.

CAPÍTULO IV. 7. MAYÉUTICA. DIALÉCTICA Y LOS ASCENSOS
A LAS DEFINICIONES GENERALES.

La reflexión sobre qué sea el saber le lleva a Sócrates, como primer paso, a reconocer la ignorancia, tanto propia, como la de los demás. En Apología vemos cómo las reflexiones las realizaba con políticos, poetas y gentes de oficios. Es decir, el referente sobre el que Sócrates comienza a construir su edificio es el mundo de la cultura y las artes y la política de su tiempo.

La peor ignorancia es la llamada "ignorancia peligrosa", la del que cree que sabe y no sabe. Frente a tal ignorancia Sócrates enfrenta la refutación ($\xi\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$), que es la parte inicial de la ironía socrática. ¿Cuál es la finalidad de la refutación? Inducir a los otros a la conciencia de su ignorancia. No se llega con la refutación a un resultado positivo, sino, en todo caso, a la positividad de la negatividad. Yo no estoy nada de acuerdo con el aire de religiosidad que trasluce el lenguaje de Mondolfo, al hablar de Sócrates.

"La refutación tiene la misión de suscitar en los otros la conciencia de su ignorancia, es decir, de encaminarlos hacia una purificación espiritual de sus errores y faltas", nos dice en su Sócrates (144). Yo hablaría más bien de purificación moral que espiritual.

Dicha refutación ($\xi\lambda\epsilon\gamma\chi\omicron\varsigma$) sirve de acicate para la posterior indagación. Mondolfo habla de "preparación y estímulo para una investigación reconstructiva, tal como habría de serlo más tarde la duda metódica de Descartes" (145) en com-

paración, a mi parecer, adecuadísima.

La purificación a la que antes me referí, purificación moral, también lo era intelectual. Era una práctica de los eléatas, particularmente de Zenón. Dice Proclo (In Parmenidem, I, 7): "Zenón refutaba a los que afirmaban la pluralidad de los entes y purificaba su pensamiento de la tendencia a lo múltiple, pues la refutación es una purificación y liberación de la ignorancia y un encaminamiento a la verdad." Pero estamos asistiendo al orto de la dialéctica. Dialéctica que, arrancando en Zenón, fue retomada por los sofistas y por Sócrates y Platón.

"El lector puede estudiar el modo de argumentar de Sócrates en los diálogos de Platón y verá cómo pervive allí la dialéctica de Zenón" (146). Purificación intelectual y moral. Pero cuando se habla de purificación moral ha de entenderse en el sentido de que se busca mediante el proceso dialéctico, una norma de conciencia de validez universal. (147)

La refutación posee un momento negativo, la destrucción de las creencias positivas que uno cree sólidamente arraigadas. Los interlocutores creen que se han destruido parte de los sólidamente arraigados saberes. Esto es la ironía socrática. (148) Que en un segundo momento cumple una función beneficiosa. El Menón expresa muy bien qué es la refutación y la ironía:

"Σωκρῆς ἔφη· ἔννοεῖς αὐτὸν ὡς Μένωνος, αὐτὸς ἔστιν ἤδη βραδύς σου ὄδου τοῦ ἀναμνησθῆσθαι; οὐκ οὐκ τὸ μὲν πρῶτον ἦδει μὲν αὐτὸν, ἦτις ἔστιν ἡ τοῦ ἐπιπέδου γραμμὴ;

ὡς περ οὐδὲ νῦν πῶ οἶδεν, ἀλλ' οὖν ὥστε γ' αὖτις τότε εἰδέναι,
καὶ θάρρα δὲ ἀπεκρίνετο ὡς εἰδώς, καὶ οὐχ ἠγέετο ἀπορεῖν·
νῦν δὲ ἠγείται ἀπορεῖν ἤδη, καὶ ὡς περ οὐκ οἶδεν οὐδ' οἶεται
εἰδέναι.

ΜΕΝ Ἀληθῆ λέγεις

ΣΩ Οὐκοῦν νῦν βέλτιον ἔχει περὶ τὸ πρῶτον ὅ οὐκ ἴδεις;

ΜΕΝ Καὶ τοῦτο μοι δοκεῖ

ΣΩ Ἀπορεῖν οὖν αὐτὸν ποιήσαντες καὶ νάρκην ὡς περ ἢ
νάρκη, μὴν τε ἐβλάψαμεν,

ΜΕΝ Οὐκ ἔμοιγε δοκεῖ.

ΣΩ Προῦρου γοῦν τι πεπαθήκαμεν, ὡς ἔσκε, πρὸς τὸ
ἔξευρεῖν ὅτι ἔχει νῦν μὲν γὰρ καὶ ζητήσεν
ἂν ἠδέως οὐκ εἰδώς, τότε δὲ ῥαδίως ἂν καὶ πρὸς
πολλοὺς καὶ πολλὰς ὥστε ἂν εὖ λέγειν περὶ τοῦ
διπλασίου χωρίου, ὡς δεῖ διπλασιαν τὴν γραμμὴν
ἔχειν μήκει.

ΜΕΝ Ἔσκεν

ΣΩ Οἶεσιν οὖν ἂν αὐτὸν πρόσθερον ἐπιχειρήσαι ζητεῖν
ἢ μινθάνειν τοῦτο ὅ ὥστε εἰδέναι οὐκ
εἰδώς, πρὶν εἰς ἀπορίαν κατέπεσαν ἠγρησάμενος
μὴ εἰδέναι, καὶ ἐπόδησεν τὸ εἰδέναι;

ΜΕΝ Οὐ μοι δοκεῖ ὦ Σωκράτες.

ΣΩ Ὅμως ἔρα νάρκησας

("- ¿Te das cuenta otra vez, Menón, de por dónde va ya éste en el camino de la reminiscencia? Porque al principio no sabía, desde luego, cuál es la línea de la figura de ocho pies, como tampoco ahora lo sabe todavía, pero, en cambio, creía entonces saberlo y contestaba con la seguridad del que sabe, pensando no tener dificultad; mientras que ahora piensa que está ya en la dificultad y, del mismo modo que no lo sabe, tampoco cree saberlo.

- Es verdad.

- ¿No es, pues, ahora mejor su situación respecto del asunto que no sabía?

- También me parece.

- Entonces, al hacerle tropezar con la dificultad y entorpecerse como el torpedero, ¿le hemos causado algún prejuicio?

- Me parece que no.

- Un beneficio es lo que le hemos hecho, sin duda, en orden a descubrir la realidad. Porque ahora hasta investigará con gusto, no sabiendo, mientras

que entonces fácilmente hubiera creído, incluso delante de mucha gente y muchas veces, que estaba en lo cierto al decir acerca de la figura doble que debe tener la línea doble en longitud.

- Sin duda.

- ¿Crees, pues, que él hubiera intentado investigar o aprender lo que creía saber sin saberlo, antes de caer en la perplejidad, convencido de que no lo sabía, y de sentir el deseo de saberlo?

- Me parece que no, Sócrates.

- ¿Ha ganado entonces con entorpecerse?"

Ironía socrática, proceso mayéutico que no era captado por todos. Trasímaco, y los por él representados, creen que la ironía socrática "consiste en no contestar nunca, sino en tomar el discurso de los otros y refutarlo" (República, 337 a y ss.). Ello supondría que Sócrates, poseedor de unas ideas berroqueñas era incapaz de ceder y por ello buscaba subterfugios lingüísticos. Pero a Trasímaco y los demás Platón los consideraría como prisioneros, instalados emepeci-
nada y cínicamente en el eidólico mundo de la Caverna. ¡Creen
ser sabios y no saben que la felicidad real se da en la otra
vida y que ellos, tiranos e ideólogos de los tiranos, serán
duramente castigados!

El diálogo platónico surgió en gran medida de la actividad de Sócrates (149). A pesar de lo que Platón dice de la escritura, él, el elitista, el práctico a través de las ideas,

el deseoso reformador de las relaciones socio-políticas por medio de sus obras y de la Academia, escribió diálogos, que bebían inspiración en las fuentes de la actividad socrática. Sócrates vagaba por las calles, erraba por el ágora y como todo vagabundo nada escribió. Es lógico que una persona así comenzase sus reflexiones o sus indagaciones tratando de los normales temas de diaria y cultural preocupación.

"Socrate avait coutume, pour ses improvisations dialectiques de recruter des interlocuteurs en pleine Agora. L'entrée en matière a dû être souvent laborieuse. Certes, il pouvait rencontrer sur la place publique des gens qui s'entretenaient de chevaux de race, mais les Antisthène qui s'occupaient de la "chevalinité", fût-ce pour s'en moquer, devaient être plus rares. De même on ne parle guère de la vertu, mais tous, les modestes et les vaniteux, les bienveillants et les mauvaises langues, parlent sans relâche de gens honnêtes ou malhonnêtes. En matière de morale courante aussi, la qualité nous frappe plus que l'essence. Socrate ne demande jamais de but en blanc: Qu'est-ce que la vertu, le courage, la sagesse?" (150).

El autor de la cita, Goldschmidt, narra brevemente a continuación el inicio de uno de los diálogos, el Eutifrón, y muestra la gradación hacia la esencia.

"Ainsi commencent la plupart des dialogues. On vante l'amitié qui lie le jeune Lysis à Ménexène,

on exalte la beauté et la sagesse de Charmide, on discute pour savoir si la connaissance de l'hoplomachie rend les jeunes gens courageux. Chaque fois Socrate se prête au jeu. Mais à un moment donné, il passe à l'essence: Qu'est-ce que l'amitié, la beauté de l'âme (la sagesse), le courage? (151)

CAPÍTULO IV. 8. "EL CAMINO HACIA LAS IDEAS".

Se ha hablado mucho de cómo se generó la teoría platónica de las Ideas. Yo también opinaré al respecto. Y ya de entrada deseo afirmar que la búsqueda de una axiología tuvo más importancia de lo que parece.

Es Aristóteles el que nos dice que:

"Σωκράτους δὲ περὶ μὲν εἰ ἠλικὰ πραγματευόμενον περὶ δὲ τῆς ἑλῆς φύσεως οὐδὲν ἐν μέντοι αὐτοῖς τὸ καθόλου Σητοῦκος καὶ περὶ ὀρισμῶν ἐπιστησαντος πρώτου τῆν διάνοιαν, ἐκεῖνον ἀποδεξάμενος διὰ τὸ τοιοῦτον ἐπέλαβεν ὡς περὶ ἐσέρων τοῦτο γινόμενον καὶ οὐ τῶν αἰσθητῶν τινός, αἰεὶ γὰρ μεκβαλλόντων. οὗτος οὖν τὰ μὲν τοιαῦτα τῶν ὄντων ἰδέας προσηγόρευσε, τὰ δ' αἰσθητὰ παρὰ ταῦτα καὶ κατὰ αὐτὰ λέγεσθαι πάντα· κατὰ μέθεξιν γὰρ εἶναι τὰ πολλὰ ὁμώνυμα τοῖς εἶδεσιν, τῆν δὲ μέθεξιν τοῦνομα μόνου μεσέραθεν· οἱ μὲν γὰρ Πυθαγόρειοι μιμήσει τὰ ὄντα φασὶν εἶναι τῶν ἀριθμῶν, Πλάτων δὲ μέθεξαι, τοῦνομα μεκβαλλών, τῆν μέντοι γὰρ μέθεξιν ἢ τῆν μίμησιν ἢ οἷς ἂν εἶη τῶν εἰδῶν ἀφείσαν ἐνοικον Σητεῖν"

(“Por otra parte, ocupándose Sócrates de los problemas morales y no de la Naturaleza en su conjunto, pero buscando en ellos lo universal, y habiendo sido el primero que aplicó el pensamiento a las definiciones (Platón) aceptó sus enseñanzas, pero por aquel motivo (por estar familiarizado con las opiniones de Heráclito) pensó que esto (lo universal) se producía en otras cosas, y no en las sensibles; pues le parecía imposible que la definición común fuese de alguna de las cosas sensibles, el menor de los sujetos a perpetuo cambio. Este, pues, llamó a tales entes Ideas, añadiendo que las cosas sensibles están fuera de éstas (de las Ideas), pero según éstas se denominan todas (las cosas sensibles); pues por participación tienen las cosas que son muchas el mismo nombre que las Especies. Y, en cuanto a la participación, no hizo más que cambiar el nombre; pues los pitagóricos dicen que los entes son por imitación de los números, y Platón, que son por participación, habiendo cambiado el nombre. Pero ni aquéllos ni éste se ocuparon de indagar qué era la participación o la imitación de las Especies.”) (152)

Según el Estagirita, Sócrates, los pitagóricos y Heráclito serían las tres variables que habrían incidido en la conformación de la teoría platónica de las Ideas, lo cual, en gran parte es verdad.

Por lo que a Sócrates respecta, lo universal debía

hallarse en el reino de la ética (153). Y esta idea la sigue Platón, fundamentalmente en los primeros diálogos (154). Y Platón retoma lo universal en la ética, no porque sólo de estas cuestiones se preocupase, sino porque, en parte, era el problema más difícil de solucionar. El cinismo, que es algo de todos los tiempos, suele decir que todo es cuestión de opiniones. Y tanto Platón como su maestro se rebelaban contra tal aserto.

"La contradiction qui éveille la réflexion n'éclate pas seulement dans la connaissance sensible. C'est même dans le monde sensible qu'elle nous trouble le moins et que l'âme, "appelant à son secours le raisonnement et l'intelligence", en triomphe le plus aisément. Le mirage du doigt qui nous apparaît grand en même temps que petit, lourd aussi bien que léger, ne résiste par devant l'art de la mesure et de la pensée. Il y a là comme un tribunal qui départage les sensations contradictoires, sans appel possible. Et c'est l'âme même, assaillie par leurs dépositions, qui assume le rôle de juge et qui décide avec une autorité incontestée, parce qu'elle a un code auquel se référer." (155)

Victor Goldschmidt sigue afirmando que las divergencias que se produzcan no en una sola mente, sino en varias serán igualmente solucionadas por la ciencia: "... impossible, finalement, de soustraire l'impression à l'épreuve scientifi-

que et d'en contester le résultat." (156)

Pero no sucede lo mismo en el mundo de los valores.

("Il en va autrement quand il s'agit des Valeurs" - V. Goldschmidt, op. cit., p. 25)

Es, pues, muy cierto que Platón incidió en el tema socrático de construir una επιστημη sobre los valores, basándose en el modelo matemático corrector de las contradicciones de lo sensible. (157)

"Puisque sur les Valeurs des hommes différents portent des jugements contradictoires et qui varient constamment chez un même individu, il faut conclure que les Valeurs sont ignorées. Il reste à trouver une science qui puisse nous les apprendre et qui, à l'égard des opinions, assume le rôle que jouent calcul, mesure et pesée dans la juste appréciation des sensations. Ce rôle n'est autre que celui d'un critère qui doit nous permettre d'aboutir à une décision suffisante. Pour juger correctement de la piété de tel acte, il nous faut savoir ce qu'est la Piété en soi, c'est-à-dire qu'il faut connaître l'essence de la Piété pour pouvoir la reconnaître comme qualité attachée à tel acte ou à telle personne. Il faut apprendre la Forme du Pieux, porter ses regards sur elle et en user comme d'un paradigme.

(Euti. 6e 4 - 6: ταύτην κοινὴν μετέχων διδάξον τὴν ἰδέαν τίς ποσὲ ἔστιν, ἵνα εἰς ἐκείνην ἀποβλέπων

Ἡ αἰ χάρμης αὐτῶν παρὰ τοῦ αὐτοῦ κτλ.)
 pour pouvoir dire
 que tel acte est pieux, tel autre impie." (158)

En el reino axiológico la FORMA es una exigencia necesaria si no queremos caer en el relativismo total o en una aceptación por consenso. Posiciones ambas que Platón rechaza. Obvia es la negatividad del relativismo. Y sobre ciertas cuestiones atinentes a la conciencia no sirve el consenso. Obvio es que puede haberlo para el mal. Y yo estoy plenamente convencido de que todo hombre, a pesar de las relatividades y variantes circunstancias psico-sociales sabe en lo íntimo de su conciencia qué debe hacer. No todo, ni mucho menos, es reducible o diluible a lo psico-social.

"Tant que nous n'aurons pas trouvé ce paradigme, nos opinions resteront aveugles (Rép. VI, 506 c) et, par là, malfaisantes." (159)

Y concluye V. Goldschmidt (op. cit., p. 27)

"Que la contemplation du Bien doive profiter aux compagnons restés dans la Caverne, que des Formes, il faille redescendre dans le monde sensible, ce n'est pas seulement la République qui le veut ainsi. Les dialogues dits de jeunesse ne tiennent pas un langage différent, quand ils affirment la nécessité de connaître le Beau avant de faire des conférences sur

les belles occupations (Hipp. Maj., 286 b-d), de connaître le Courage avant de discuter sur le meilleur moyen de l'acquérir (Lach., 190 b-c), de connaître la Justice avant de s'entre-tuer dans des guerres où chaque parti prétend en défendre la cause. (Alcib., I, 112 b-c, Eutiph., 7 d-e). La connaissance des Formes nous est nécessaire, non peut-être pour vivre, mais pour bien vivre." (Criton 48 b 5-6: οὐ τὸ ζῆν περὶ πλείστον ποιητέον, ἀλλὰ τὸ εἶ ζῆν Cfr. Gorgias 512 e)" (160)

Evidentemente hay una interrelación entre forma y contenido, metodología y resultados. Aliter, el conocimiento de las Formas exige del diálogo-que-busca-definiciones (161). Sin éste sería imposible aquél.

"L'obligation de connaître les Formes fait que les Dialogues, à quelques exceptions près, se présentent comme des essais de définition. Non pas au départ, puisqu'ils prennent naissance dans le monde des opinions où seules ont cours les qualités. Mais après un préambule plus ou moins laborieux, l'entretien se dirige vers l'essence et aborde la question: Qu'est-ce que...?" (162)

Acertadamente V. Goldschmidt distingue entre la cuestión inicial y la cuestión previa. La primera es el motivo de inicio de la discusión; con la segunda arranca la dialéctica:

"On peut donc distinguer dans les Dialogues la question initiale et la question préalable. Initialement, Hippothalès se demande comment devenir l'ami de Lysis, Socrate demande à Eutyphron si, dans son rôle d'accusateur, il croit agir selon la piété. Pour répondre à ces questions, il faut, préalablement, se demander ce qu'est l'amitié, ce qu'est la piété. Parfois aussi c'est un fait initial qui sert d'appui à la recherche dialectique; ainsi lorsque le jeune Alcibiade, sûr de son talent et des connaissances, veut aborder la vie politique. Il faut alors se demander préalablement quel est l'objet de la politique et, cet objet étant apparu comme l'art de conseiller des paix et des guerres justes, s'interroger sur ce qu'est la justice. Prologue et entrée en matière sont consacrés à cette question initiale. Le dialogue proprement dialectique ne commence qu'avec l'énoncé de la question préalable." (163)

No son los diálogos platónicos una fuga al mundo de las Ideas para allí permanecer -i.e. la obra platónica no es una sistemática o una lógica de las ideas sólo- sino que, como muy bien lo muestra el mito de la Caverna, el mundo sensible el de las opiniones ha de ser re/definido o corregido de acuerdo con la verdadera ciencia. Se demuestra claramente la imbricación entre teoría y praxis de la filosofía del Académico.

"On pourrait croire qu'à partir de ce moment, la

question initiale, puisque aussi bien elle aura rempli sa fonction d'éveiller la réflexion, ne retiendra plus l'attention des interlocuteurs. C'est en effet dans les dialogues aporétiques. Puisque la fin de la discussion n'apporte aucune clarté sur la question préliminaire, il serait vain de revenir à la question initiale, si ce n'est pour rendre l'échec plus sensible et pour souligner une fois de plus, la nécessaire liaison entre les deux questions (Hipp. Maj., 304 d 8 - e 2, Lys., 223 b, Lach., 200 e). Mais ailleurs, le problème de départ est résolu: la République, après avoir terminé son enquête sur la Justice, revient à la discussion de départ et conclut que l'homme juste est plus heureux que l'injuste. Le Phèdre commente le jugement peu flatteur qu'un anonyme a prononcé contre les discours de Lysias. Au préalable on pose la question de savoir dans quelles conditions un discours est bon. Cette question résolue, on peut revenir aux discours de Lysias, et prononcer contre eux une condamnation, à laquelle, d'ailleurs, la politesse de Socrate donne une forme hypothétique (Phèdre, 277 a, f - e). Ainsi se trouvent confirmées la fonction pratique de la philosophie et l'obligation pour les philosophes de redescendre dans le monde des opinions." (164) (165)

A la búsqueda de las definiciones generales, constitutivas de la verdadera ciencia, se llega mediante una metodo-

logía adecuada, el diálogo, la búsqueda en común. Lo dice explícitamente en el Menón:

«Βούλει οὖν, ἐπειδὴ ὁμολοσοῦμεν ὅτι ζητοῦμεν περὶ
οὐ μὴ τις οἶδεν, ἐπιχειρησώμεν κοινῇ ζητεῖν τι
πρὸς ἑστῶν ἀρετῇ;

("¿Quieres, pues, puesto que estamos de acuerdo en que hay que investigar lo que no se sabe, que intentemos investigar juntos qué es la virtud?") (Menón 86.c, de la traducción de A. Ruiz de Elvira, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970)

No se trata de retórica; Platón está convencido de que la metodología, es decir, ejercicio dialéctico, es el único camino para llegar a la verdad.

"¡Nuestra concordancia nos dará la perfecta verdad!"
¡qué bella como certera frase! (Gorgias 487 e) - (τῷ ὄντι οὖν
ἢ ἔμῃ καὶ ἢ τῇ ὁμολογία τέλος ἤδη ἔξει τῆς ἀληθείας. -)

Concluyo mis largas páginas sobre Sócrates con una cita de R. Mondolfo:

☞ "Esta afirmación (de Schuhl), pues, de una exigencia que Sócrates generalmente no llega a satisfacer, sin duda tiene importancia fundamental como indicación del camino por el cual se interna luego Platón, pero, asimismo explica, por otro lado, la reac-

ción de Antístenes, quien repudia la investigación científica y toda tentativa de definición de los conceptos y sólo conserva la exigencia ética. Sin embargo, el encaminamiento al platonismo tiene que admitirse como tendencia innegable de Sócrates, tendencia que, a pesar del intento de Burnet de demostrar lo contrario, no ha llegado a convertirse en conciencia teórica, pero que en germen estaba implícita en él. En efecto, al declarar que el conocimiento verdadero o ciencia ha de constituirse mediante los universales (conceptos), Sócrates implica ya en su gnosología la tendencia a una ontología idealista. El método de investigación de Sócrates representaba un encaminamiento a la doctrina ontológica de Platón. Más bien puede decirse que cierta afirmación de una realidad objetiva de ideas, cuya existencia y fuerza los hombres tienen que reconocer, aparece por lo menos implícita en Sócrates con respecto a las ideas éticas y especialmente con respecto a lo fundamental, es decir, la idea del bien." (166)

¿Qué es el Bien? Uno de los más complejos conceptos platónicos. Mas, de acuerdo con Sócrates, al socaire del modelo tecnomorfo que afirma que el Bien es la obra adecuadamente hecha, el Bien sería las normas morales ideales y objetivas a las que se llega mediante la ciencia de la dialéctica y que, por racionales, apodícticas y necesarias impedirían los conflictos sociales e instaurarían una vida racional. (167) Por ello,

quien sabe es bueno. Por ello, posteriormente los atributos de la Divinidad fueron Bondad y la Razón.

CAPÍTULO V. LA REPUBLICA.

"La République, écrite à l'époque de la fondation de l'Académie, témoigne clairement des rapports étroits qui, dans la pensée de Platon, liaient la politique, la philosophie, la pédagogie, l'art et les sciences." (V. de Magalhães-Vilhena)

Fiel a mi método de analizar la República especialmente, pero también con las necesarias referencias a todo el corpus, me preguntaré: ¿Quiénes son los prisioneros de la Caverna que cómodamente viven instalados en el mundo eicásico, umbrátil, falso?

Hemos visto que recibían tal nombre y status quienes asumían sin crítica, sin dialéctica, la(s) situación(es) política(s) por el Académico fustigadas (168), quienes buscaban un encaje e isomorfismo entre dichos sistemas políticos y las legislaciones por ellos generadas, quienes buscaban la adecuación entre tales formas políticas y la divinidad, quienes, por fin, utilizaban la cultura, especialmente la literaria, como expresión divulgadora de la realidad, creyendo que ésta era lo que la historia y la realidad les ofrecía, pero que no se percataban de que lo por ellos ofertado no era más que sombras de la verdadera realidad. Εἰκασία o sombra de sombras. Mas, ¿qué quiere decir este lenguaje? Nos deslizamos ya a un importante tema de la filosofía platónica, su teoría del conocimiento.

Cuando el Académico elabora su teoría del conocimiento se encuentra y enfrenta a la siguiente situación: Heráclito versus Parménides y el desarrollo, ya bastante sutil, del atomismo (169). Platón entendía la filosofía de Heráclito como la del eterno y continuo movimiento. Otra cuestión es si la lectura platónica era correcta o no. Así, en Cratilo, 402 a, dice: "Heráclito dice en algún lugar que todas las cosas se mueven y nada permanece y comparando todo lo existente a la corriente de un río afirma cómo no te podrías sumergir dos veces en el mismo río" (170) Visión que fue aceptada y perfeccionada por Aristóteles que, en su Física, $\text{C}^{\circ} 3$, 253 b 9, puntualiza: "Y algunos afirman no que unas cosas se mueven y otras no se mueven, sino que todo está en continuo movimiento, aunque esto está oculto a nuestra percepción sensorial." (171) Es obvio que hablar así es convertir a Heráclito en un perfecto atomista. Atomismo y materialismo son conceptos coextensibles en la mente de Platón (172). Quienes esto afirman se equivocan por varias razones: porque lo material, "el mundo de la generación y la corrupción" y que está en perpetuo movimiento no es contenido de una verdadera ciencia, ya que ésta debe versar sobre entidades que tengan un cierto grado de estabilidad y universalidad (173), porque, en segundo lugar, hay entidades reales no materiales -Platón pensaba en el alma y no podía aceptar la explicación que de ella ofrecían los atomistas como un agregado de átomos sutiles, aliter, como especialísima ordenación de la materia- y también pensaba en ideas no materiales y uni-

versales como la Justicia, y porque, en fin, un mundo materialista-mecanicista carece de teleología (174). Nos hallamos, por otro lado, ante el sistema parmenídeo. No me extenderé sobre él. Sólo diré, a vuela pluma, que Parménides intentó explicar la realidad lógicamente en el sentido fuerte de la palabra. Es decir, sólo aquello que cumple las exigencias de la racionalidad deductiva -coherencia interna, carencia de contradicción- y que parte del axioma de la no-contradicción es real. A esa realidad así definida -una realidad bien ideal- le llama ser. Y es tan ajustado, lo único ajustado, al pensamiento que deviene su único y posible contenido. Así identifica ser y pensamiento (... τὸ γὰρ αὐτὸ νοεῖν ἐστίν τε καὶ εἶναι)

Pero esta doctrina generaba consecuencias desagradabilísimas de las que Platón se percató: negaba el mundo exterior, todo aquello que percibía el sentido común. Tal impacto causó tan rígida filosofía que los atomistas intentaron solucionar la paradoja parmenídea partiendo de su mismo planteamiento, mas invirtiéndolo o materializándolo. Y formularon otra paradoja: tanto el ser como el no ser existen: el primero son los átomos, el vacío el segundo (175). Ante tal situación Platón emprende una importante tarea: la clarificación y definición de qué sea la realidad, el conocimiento y sus contenidos. Y en mi opinión es la primera vez en la historia de la filosofía y de la ciencia en que se definen estas cuestiones con precisión y exactitud.

El conocimiento es como una línea dividida en dos

grandes partes que, a su vez, se subdividen en otras dos. Pero dejemos que sea Platón quien nos lo explique:

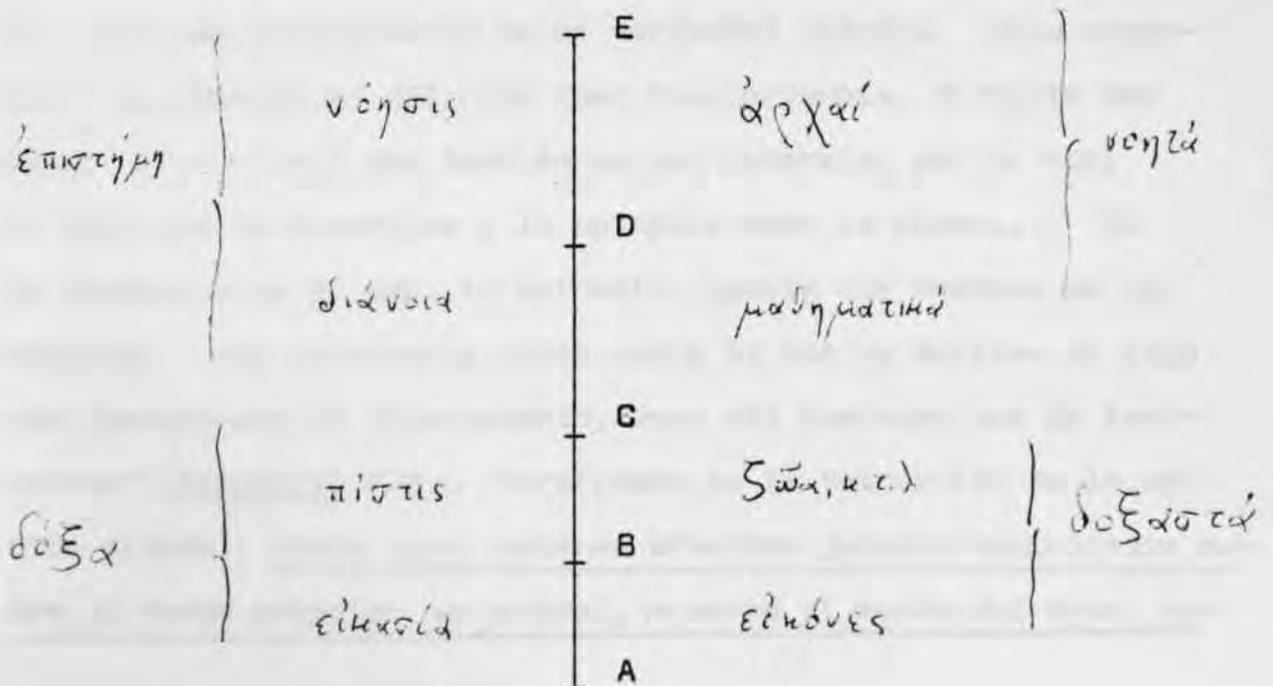
"Toma, pues, una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales y vuelve a cortar cada uno de los segmentos, el del género visible y el del inteligible, siguiendo la misma proporción. Entonces tendrás, clasificados según la mayor claridad u oscuridad de cada uno: en el mundo visible, un primer segmento, el de las imágenes. Llamo imágenes ante todo a las sombras, y, en segundo lugar, a las figuras que se forman en el agua y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes, si es que me entiendes... En segundo lugar, pon aquello de lo cual esto es imagen: los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas... Considera ahora de qué modo hay que dividir el segmento de lo inteligible. (Hay que dividirlo) de modo que el alma se vea obligada a buscar la una de las partes (CD) sirviéndose, como de imágenes, de aquellas cosas que antes eran imitadas (BC), partiendo de hipótesis y encaminándose así, no hacia el principio, sino hacia la conclusión; y la segunda (DE), partiendo también de una hipótesis, pero para llegar a un principio no hipotético y llevando a cabo su investigación con la sola ayuda de las ideas tomadas en sí mismas y sin valerse de las imágenes a que en la búsqueda de aque-

llo recurría." (República 510a - c)

Y después, tras haber explicado este difícil pasaje, entre 510c y 511d, en 511e concluye:

"Lo has entendido con toda perfección. Ahora aplícame a los cuatro segmentos estas cuatro operaciones que realiza el alma: la inteligencia (νοησις) al más elevado; el pensamiento (διάνοια) al segundo; al tercero dale la creencia (πίστις) y al último la imaginación (εἰκασία), y ponlos en orden, considerando que cada uno de ellos participa tanto más de la claridad cuanto más participen de la verdad los objetos a que se aplica." (176)

El siguiente diagrama nos ayudará a comprender el texto platónico:



Con esta visión del conocimiento Platón se desembarazaba de incómodas teorías filosóficas anteriores y contemporáneas: Heráclito, Parménides, los sofistas y los materialistas. Para el Académico, los filósofos anteriores definieron estrechamente el conocimiento y la realidad. Para Parménides, el cosmos sólo era su substitutivo formal: el ser. Para los otros mentados, la materia. En Platón la cosa se presenta de bien distinta manera. Comencemos por la $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$, creencia (177). ¿Qué contenidos corresponden a la $\pi\acute{\iota}\sigma\tau\iota\varsigma$ o, aliter, qué conocemos con esta operación del alma? Según Platón, "los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas", es decir, el mundo de la naturaleza y del arte, que son los objetos reales imaginados por los contenidos de la $\epsilon\iota\kappa\alpha\sigma\iota\alpha$, es decir, los $\epsilon\iota\kappa\acute{\alpha}\lambda\omicron\mu\omicron\varsigma$. Como la creencia, junto con la $\epsilon\iota\kappa\alpha\sigma\iota\alpha$ pertenece al reino de la opinión ($\delta\acute{\epsilon}\xi\alpha$), hemos de entender que Platón nos quiere decir que ese conocimiento no es ni mucho menos el más perfecto. Existe el mundo exterior y su correspondiente conocimiento, pero ese conocimiento no es verdadera ciencia. Sólo creencia. La opinión es definida como "una potencia, distinta del saber ($\epsilon\pi\iota\sigma\tau\acute{\eta}\mu\eta$) que también es una potencia; por lo cual no cabe que lo conocible y lo opinable sean lo mismo... Si lo conocible es el ser, lo opinable, puesto que tampoco es ignorancia -la ignorancia versa sobre lo que no existe- es algo más obscuro que el conocimiento, pero más luminoso que la ignorancia" (República 478a. Parafraseo de la traducción de la edición citada). Ahora bien, quienes efectúan juicios equivocados sobre el mundo exterior, ya natural, ya sobre el mundo del arte, es-

tán en una situación de ἐκδησία, de imaginación. Traducimos así porque parece que Platón quiere decir que el estado mental del que profiere un juicio falso es parecido al de aquel que toma las visiones de la imaginación o de los sueños como cosas reales o verdaderas. Así lo interpretan Adam, Diés, Lindsay, Cornford y Baccon (cfr. nota (2), p. 222 de la edición de República de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano antes referida). Los prisioneros (γεσμῶται) de la caverna serían quienes creyesen que el verdadero conocimiento, la verdadera ciencia se agotaba en la conjunción ἐκδησία / πίσις
(178)

La δεινότης sería el tipo de conocimiento que versase sobre los a priori: Platón habla de las matemáticas y la geometría. Lo específico de esta parcela de conocimiento radica en la deductividad y coherencia interna. Por eso se suele traducir por "pensamiento deductivo". Ahora son prisioneros de la caverna aquellos que crean que éste es el conocimiento más perfecto. ¿Por qué no lo es? La respuesta a esta pregunta nos introduce de lleno en otro importante tema. Y espinoso: la teoría de las ideas.

Ya hablé al comienzo de este trabajo del tejido compacto de todos los temas que el Académico trata en República: a esto llamo yo sistema dinámico en el que se aúnan tres aspectos fundamentales: las preocupaciones teóricas, las prácticas y el tema de la otra vida. Y cuando digo "aunar" entiendo el concepto en el sentido fuerte de la palabra; es decir, no se

trata de una yuxtaposición, sino de una interactuación interinfluenciadora dialécticamente que puede concretarse como sigue:

- Platón parte de una concepción tradicional órfico-pitagórica del alma, tradición que cristaliza en la teoría del $\sigma\tilde{\omega}\mu\alpha - \tau\tilde{\eta}\mu\alpha$ (179), concepción que el Académico intenta racionalizar, haciéndola compatible con el desarrollo de las ciencias y de la filosofía (180). Y a la luz de su concepción religiosa explica o modela toda su Weltanschauung.

- Parte también de una triple practicidad: del desencanto que le produce la situación política general (como se demuestra en la conocidísima confesión de los comienzos de la carta VII), desencanto que, bien analizado, es más profundo: se trata del desencanto originado a causa de la decadencia de una época, decadencia que, según él, debe ser detenida mediante la racionalización de los elementos degradados, pero conservando la rancia moral de estabilidad y sistema de valores de la polis, y, en tercer lugar, del deseo de poner en práctica sus proyectos políticos alternativos a las causas de sus antes mentados desencantos.

- Los dos puntos anteriores deben recubrirse de un sistema teórico, que es la teoría platónica del conocimiento que cristaliza en la teoría de las ideas y en la dialéctica. Pienso que el llamado idealismo de Platón se genera al socaire de las variables antes mentadas, es decir, de su teoría y práctica. Su idealismo no es un reino teórico autónomo,

sino que tiene mucho que ver con sus intenciones prácticas y con su concepción religiosa: el dualismo religioso casa mucho más con una concepción idealista, así como el intento de detener estructuras que se deterioraban. Y no se trataba sólo de detener sino de fijar para siempre. ¿Cómo podía hacerse eso? Dibujando un Estado que no sólo diese satisfacción a la naturaleza humana, sino que fuese un fiel reflejo de ella.

Yo estoy muy de acuerdo con el aserto de H. Kelsen cuando afirma que el platonismo es una concepción del mundo, cuyo centro es, no tanto en la naturaleza, cuanto la sociedad.
(181)

Los llamados diálogos apologéticos eran una defensa de Sócrates, aunque ya vimos cómo ellos mostraban la tendencia (no sólo teórica, sino desiderativa, Sehnsucht, diría yo. A propósito, esa profunda ansiedad que, arrancando de una situación de inestabilidad que debe ser dominada, tiene dos vertientes: práctico-inmanentista la una, consistente en la oferta de una superior forma de Estado, de racionalizar la vida; ucrónica la otra, la cual diría que sólo en la otra vida es posible el justo orden y la tranquilidad. En ésta sólo es posible la ansiedad que arranca de lo que los griegos llamaban ἀμεχανία. Este segundo aspecto de la ansiedad es permanente a lo largo del tiempo, y R. M. Rilke lo ha definido muy bien: "Das ist die Sehnsucht: wohnen im Gewoge und keine Heimat haben in der Zeit.") hacia la universalidad axiológica y de la conciencia. Pero, a partir de Gorgias

nos encontramos con otro Sócrates y otro Platón. Toda la obra y toda la vida del Académico son el contenido o la semántica del mito de la caverna. En Gorgias se le plantea al Académico el problema de reformular (182) filosóficamente -esto es, plasmar la gran política- su época. Inspirándose estrechamente en la siempre decisiva obra de Wilamowitz (183), V. de Magalhães-Vilhena dice:

"D'une tournure d'esprit différente (il faut défendre Socrate des accusations portées contre lui, il faut montrer dans Socrate le maître véritable qui dirige la jeunesse vers le bien et auquel on doit confier ses enfants, le maître du courage, de la tempérance, de la piété et de la Justice), les dialogues apologétiques ne révélaient pas encore l'état d'esprit qui domine Platon à partir du moment où il prépare le Gorgias. Au moment du Gorgias, ce n'est plus le même Platon et ce n'est plus le même Socrate. C'est à son attitude personnelle que Platon songe maintenant, plutôt qu'à la défense de son maître. Il s'agit de définir la direction de sa propre vie. Il subit une crise intérieure dramatique dont le résultat est le Gorgias, qui tient parfois de la tragédie. Si l'on dit avec Taylor que le Banquet est la comédie de Socrate et le Phédon sa tragédie, on pourrait dire, en donnant peut-être une expression à la pensée de Wilamowitz, que le Gorgias est la tragédie de Platon et non pas seulement celle de Socra-

te. Le Gorgias n'est pas seulement "Socrate et Athènes", "Socrate et ses ennemis", mais aussi "Platon et ses ennemis": le conflit de Socrate et de Calliclès est un conflit sur le problème du sens de la vie. A la suite des événements survenus après le procès de Socrate et qui prolongeaient ceux qui étaient à l'origine de l'accusation, Platon croyait impossible de suivre la carrière politique, à laquelle il rêvait de se consacrer. C'est dans le Gorgias qu'il s'en explique. Le choix fait (si l'on peut parler de choix lorsqu'il y a contrainte des événements) il va se consacrer maintenant à la philosophie. Mais il est obligé de songer à la politique, il ne devient pas un pur savant détourné du monde, pour qui seule compte la pensée abstraite et spéculative." (184)

"Der Gorgias ist ein Tragödie", dice Wilamowitz.

(185)

La tragedia de Gorgias es la tragedia de una época que declinaba, como antes dije. Y cuando una época deviene trágica arrastra tras de sí múltiples tragedias individuales. Sólo los cínicos y pícaros se salvan de ello. Platón no era ni lo uno ni lo otro. Como tampoco era un conformista. Y como la tragedia laceró a un espíritu elevado y de gran potencia teórica y capacidad de análisis e incidencia sociológica, devino un reformador. Como Platón vivió la tragedia, la plasmó con impresionante vivacidad y lucidez en el mito de la Caver-

na. Este mito muestra lo que sucede, lo que hay y lo que debe ser. La oposición entre ser y deber ser, o mejor, el intento de re-formular el ser a través del deber ser es la clave comprensiva de la filosofía de Platón. Mas el mito muestra también la pedagogía para salir de la Caverna y ascender al reino del deber ser. Lo cual muestra Platón también a través de su magnum corpus. Y porque Platón vivió la tragedia, por ello intenta por todos los medios crear un tipo de hombre y de política en que ella no tenga cabida.

CAPÍTULO V. 1. DIALÉCTICA Y TEORÍA DE LAS IDEAS.

Puede parecer un tanto atípico que comience el análisis de República con este arduo tema de la Dialéctica y la teoría de las Ideas. Pero es importante hacerlo así por varias razones. Una reconstrucción genética de la teoría de las ideas, que siguiese uno por uno los diálogos, posee varios inconvenientes: primero que sería un trabajo excesivamente largo; en segundo lugar, es un tema sobre el que ya se han vertido ríos de tinta (186); en tercer lugar, yo deseo hablar fundamentalmente de lo que República representa, primero en el conjunto de la obra platónica, luego en el contexto general griego, finalmente, lo que ha supuesto para la posteridad. Yo postulo aquí un método para analizar la teoría de las ideas que a mí me parece muy interesante, claro y eficaz, consistente en escoger y analizar aquellos pasajes de los diversos diálogos donde aparece formulada la teoría. Por supuesto que ello implica un conocimiento de dos contextos: el contexto próximo del diálogo donde aparecen los fragmentos en cuestión y un contexto remoto, es decir, aquellas teorías filosóficas o científicas que Platón derrumba para sobre ellas levantar su edificio de las ideas. Pero esto se puede solventar de dos maneras: lo que aquí se afirma será ampliado en cuanto a sus contextos en notas y, por otra parte, además, y dado el carácter académico de este trabajo, no cabe duda de que sus lectores son avezados conocedores de Platón, lo cual evidentemente me evitará muchos problemas de clarificación.

Todo el diálogo República es un ejercicio dialéctico importante (187), tanto en cuanto al contenido, como en cuan-

to a la forma y que procede de la siguiente manera:

- por una parte, se pretende definir un concepto universal -la Justicia- (la cuestión previa, según la terminología de V. Goldschmidt), mas se parte de cuestiones afines como el repaso a las concepciones ad usum y filosóficas de Justicia) (188)

- por otra parte, se avanza mediante negaciones de las definiciones propuestas y se proponen otras nuevas. Hay un proceso ascensional.

- Además, este proceso ascensional concluye con la teoría de las ideas y la teoría del conocimiento. Teoría de las ideas y del conocimiento que en la República contienen como semántica tanto los valores morales como los puramente científicos. Es más, Platón pretende una ciencia de la totalidad. (189) Me da la impresión de que el concepto de bien tiene mucho que ver con ambos reinos. El filósofo-rey es el cristallizador del conocedor de las Ideas, de la axiología y quien, por ello, ordena el verdadero estado: la ciudad ideal.

El mito de la Caverna es una bellísima expresión dramático-metafórica, tanto de lo que he dicho, como del proceso descendiente que comienza: a la luz de la Verdad se analizan las constituciones imperfectas y el hombre imperfecto. Lo mismo sucede con toda la obra de Platón.

Los diálogos socráticos son el comienzo del ascenso desde lo eidólico criticado por Sócrates: el punto álgido de comprensión y alcance de la Verdad, en mi opinión, es dual:

la República en el plano político-moral -en concreto, la cima está en el libro VII, el Sofista en el plano de las Ideas. A partir de estos diálogos, se descende. Desde lo conseguido en el libro VII de la República son analizadas tanto las imperfectas constituciones, como la imperfecta naturaleza humana. Desde el punto de vista de las Ideas, y tras la autocrítica de Parménides, la cima se sitúa en la depuración del Sofista. Luego se descende para explicar lo obscuro: sobre todo el concepto de participación, que no había quedado claro; tal tarea se aborda en el Timeo.

Platón distingue entre matemática pura y matemática aplicada. Esta última describe los objetos empíricos, en tanto que la matemática pura describe Formas o Ideas. Lo que Platón critica es que se tome la matemática aplicada como matemática pura. Así lo expresa en República, 510c - 511a.

οἶμαι γάρ σε εἰδέναι ὅτι οἱ περὶ τὰς γεωμετρίας τε καὶ λογισμοὺς καὶ τὰ τοιαῦτα πραγματευόμενοι ὑποθέμενοι τό τε περιττὸν καὶ τὰ σχήματα καὶ γωνιῶν τριττὰ εἶδη καὶ ἄλλα τούτων ἀδελφὰ καθ' ἑκάστην μέθοδον, ταῦτα μὲν ὡς εἰδότεσ, ποιησάμενοι ὑποθέσεις αὐτά, οὐδένα λόγον οὔτε αὐτοῖς οὔτε ἄλλοις ἐτι ἀξιοῦσι περὶ αὐτῶν διδόναι ὡς παντὶ φανερῶν, ἐκ τούτων δ' ἀρχόμενοι ἢ τὰ λοιπὰ ἤδη διεξιόντες τελευτῶσιν ὁμολογουμένως ἐπὶ τοῦτο οὐ ἂν ἐπὶ σκέψιν ὀρμήσωσι.

Πάνυ μὲν οὖν, ἔφη, τοῦτό γε οἶδα.

Οὐκοῦν καὶ ὅτι τοῖς ὀρωμένοις εἴδεισι προσχρῶν.

ται καὶ τοὺς λόγους περὶ αὐτῶν ποιοῦνται, οὐ περὶ τούτων διανοούμενοι, ἀλλ' ἐκείνων περὶ οἷς ταῦτα ἔοικε, τοῦ τετραγώνου αὐτοῦ ἕνεκα τοὺς λόγους ποιοῦμενοι καὶ διαμέτρου αὐτῆς, ἀλλ' οὐ ταύτης ἦν γράφουσιν, καὶ τᾶλλ' οὕτως, ἢ αὐτὰ μὲν ταῦτα ἄ πλάττουσιν τε καὶ γράφουσιν, ὧν καὶ σκιαὶ καὶ ἐν ὕδασι εἰκόνες εἰσὶν, τούτοις μὲν ὡς εἰκόσιν αὐτῶν χρώμενοι, ζητοῦντές τε αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἄ οὐκ ἄν' ἄλλως ἴδοι τις ἢ τῆ διανοία;

"Sabes, le dice Sócrates a su interlocutor, que quienes se ocupan de geometría, aritmética y de otras ciencias del mismo género, suponen lo par e impar, las figuras, tres clases de ángulos y otras cosas análogas con éstas y distintas en cada caso; las adoptan como si las conociesen y como hipótesis y no se creen: ya en el deber de dar ningún tipo de explicación ni a sí mismos ni a los demás, pues lo consideran como evidente para todos y parten de esas hipótesis las sucesivas y consecuentes deducciones que les llevan finalmente a aquello cuya investigación se proponían;

"En efecto, lo sé todo esto.

"Sabes también que se sirven de figuras visibles sobre las que discurren, mas no pensando en ellas mismas, sino en aquello a que ellas se parecen, discurrendo, por ejemplo, acerca del cuadrado en sí y de su diagonal, pero no acerca del que ellos dibujan, e igualmente en los demás casos; y que así, las cosas modeladas y trazadas por ellos, de que son imágenes las sombras y reflejos producidos en el agua, las emplean, de modo que sean a su vez imágenes, en su deseo de ver aquellas cosas en sí que no pueden ser vistas de otra manera sino por

por medio del pensamiento."

La matemática aplicada es inconsciente de su tarea de fundamentación y convierte las hipótesis en principios axiomáticos. Hay que superar este error y captar las Formas matemáticas. (190)

La primera caracterización de qué sea una Idea es que las ideas son entidades existentes que pueden definirse con precisión; tal definición exacta sólo puede efectuarse por medio de la Razón (no ya por la *διάνοια* sino por la *νόησις*). Decimos que la Razón aprehende la esencia de las Formas. Estas no tienen nada que ver con el mundo sensible. La característica de los sensibles particulares es que en ellos anida la contradicción. Y Platón argumenta que es autocontradictorio que una entidad sea a la vez algo y su contrario. Prescindiendo de detalles y de aspectos falaces en las argumentaciones platónicas a propósito de la teoría de las Ideas (191), afirmaré que la segunda característica fundamental de las Ideas es que mediante éstas vemos o nos percatamos que existen dos mundos, más perfecto el uno, imperfecto el otro, el sensible. ¿Qué quiere decir esto? Me serviré de una puntualización de B. Russell:

"Sea ABC un triángulo rectilíneo. Es contrario a las reglas preguntar si ABC es realmente un triángulo rectilíneo, aunque, si es una figura que hemos trazado nosotros, podemos estar seguros de que no

lo es, porque es imposible trazar líneas absolutamente rectas. En consecuencia las matemáticas nunca pueden decirnos lo que es, sino solamente lo que sería si... No hay líneas rectas en el mundo sensible, por tanto, si la matemática ha de tener una verdad más que hipotética, debemos encontrar evidencias en favor de líneas rectas suprasensibles en el mundo suprasensible. Esto no puede hacerlo el entendimiento, pero puede hacerlo, según Platón, la razón, que muestra que hay un triángulo rectilíneo en el cielo, del cual las proporciones geométricas pueden ser afirmadas categóricamente, no hipotéticamente." (192)

Podríamos salir al paso para solucionar el espinoso problema de la teoría de las ideas, diciendo que éstas son sólo un correlato, una proyección, un desideratum de perfección del mundo variable e imperfecto por no definible precisamente. Pero no es esto sólo. Y con ello nos deslizamos a la tercera e importante característica de la teoría de las Ideas.

Platón fue un continuador y racionalizador de las viejas teorías órfico-pitagóricas sobre el alma, su inmortalidad y la otra vida. Este es el lado místico de la teoría. Aun cuando hoy en día hay una exagerada tendencia a eliminar todo lo que a misticismo huele, sobre todo si tiene alguna relación con el mundo de la ciencia, hay que afirmar que no sucedía así entre los griegos. Las doctrinas órfico-pitagóricas rezaban más o menos como sigue: existen dos mundos, el perfec-

to de la otra vida y el imperfecto de aquí abajo. El alma pertenece al primero, pero en virtud de un original pecado (193) cayó en la cárcel del cuerpo -la teoría del $\tau\omega\upsilon\alpha - \tau\eta\upsilon\delta$. El alma ha de purificarse mediante la virtud. Si ésta no ha sido excelente, tras la muerte se reencarnará. La dignidad de los individuos (hombres, animales, plantas) en los que se reencarne dependerá del esfuerzo realizado y excelencia conseguida en la vida anterior. Así seguirá el ciclo de las reencarnaciones hasta el descanso definitivo en la divinidad. Estas ideas las recoge Platón en muchos diálogos. A título ejemplificativo recuérdese el libro X de República, donde aparece el bellissimo mito de Er. En la otra vida hemos visto lo perfecto: la Justicia, la Belleza, la Unidad, la Circularidad. Y en ésta a veces recordamos. El verdadero conocimiento es recuerdo ($\alpha\nu\alpha\mu\upsilon\eta\sigma\iota\varsigma$). Podemos sacar tres consecuencias importantes: que las ideas y sus relaciones no son estados de nuestra mente, sino que existen en sí y por sí en la otra vida, y nuestra razón las aprehende recordándolas en la medida de lo posible. El mundo sensible no es despreciado ni negligido como en Parménides; tiene un valor y una función, la de con su lejana similitud incitarnos al ascenso y profundización en el recuerdo. Un cuerpo parcialmente bello nos debe impulsar a captar por la razón qué es la Belleza. Ello sólo puede hacerse mediante la dialéctica.

"Une rose seule c'est toutes les roses et celle-ci, l'irremplaçable, le parfait" escribió Rainer Maria Rilke. Existe una belleza común a todas las rosas, que se exhibe en

una individual, y ésta nos remite a aquélla. La potencia de belleza del individual reside en la remisión a la belleza de la totalidad. El lenguaje muestra la maravilla de este proceso dialéctico. No en vano dijo el Académico que la estructura de las cosas se hallaba contenida en el lenguaje. ¿Cómo acaece tal cosa? No se puede construir ciencia sin términos universales. La doctrina mística de las ideas está cruzada de un planteamiento lógico-lingüístico. O al revés. Depende de dónde queramos poner el acento. Pero históricamente en el mundo griego de Platón la doctrina se generó in toto. (194)

No cabe duda de que Platón, con su teoría de las ideas en el sentido de términos universales fue un pionero planteador del arduo y no solucionado problema lingüístico-filosófico de los Universales.

También las Ideas son los géneros supremos, los principios an-hipotéticos sin los cuales nada podría comprenderse. Son los organizadores de la realidad y de la comprensión. Las condiciones necesarias de toda realidad y captación de la misma. Quisiera entresacar algún pasaje de Platón donde se muestra con claridad qué son las Ideas, cómo existen por sí y en sí, cómo se relacionan entre ellas y cómo no son puros estados de nuestra mente.

En el Sofista (264 a 10 - 247 c 10) se intenta definir el Ser y se ataca a los materialistas que consideran que la esencia del Ser es material. Y el Académico concluye tajante-

mente que no se puede hacer tal identificación:

"Los unos hacen bajar a la tierra todo desde el cielo y lo invisible, asiendo literalmente con sus manos rocas y encinas. Y cogidos de éstas afirman que es únicamente lo que ofrece resistencia y tacto, y definen como idénticos cuerpo y ser, y si alguien de los otros dice que lo que no tiene cuerpo existe, lo desprecian en absoluto y no quieren oír otra cosa... Los que disputan contra éstos, desde arriba, en cierta región de lo invisible se defienden con mucha persuasión, sosteniendo que ciertas formas inteligibles e incorpóreas son el verdadero ser, y los cuerpos que defienden los otros, y lo que llaman esos otros verdad, desmenuzándola en sus razonamientos, la llaman un llegar a ser que se da como si fuese ser. Y entre unos y otros acerca de tales cosas una batalla inacabable, amigo Teeteto, se da siempre... Entonces en estas dos clases examinemos y tomemos razón de a qué llama cada uno por su parte ser.

Teeteto: ¿Cómo?

Extranjero: En primer lugar, si de algún modo fuera posible, volverlos mejores en realidad; y si esto no cabe, hagámoslos buenos de palabra, y supongamos que quieren ser más comedidos que suelen para responder. Porque lo que se acuerda entre los buenos vale más que lo que entre los peores; mas nosotros no nos preocupamos de éstos, sino que busca-

mos la verdad. ¿Consideran que el alma está entre las cosas que son?

Teeteto: Sí.

Extranjero: ¿Y qué más? ¿No dicen que un alma es justa y otra injusta, una prudente y la otra insensata?

Teeteto: ¿Y qué han de decir?

Extranjero: ¿Es que no será cada una de ellas lo que es por participar de la justicia y por la presencia de ésta, y lo contrario por la de los contrarios?

Teeteto: Sí, también reconocen esto.

Extranjero: Entonces lo que es posible que se presente o que falte en otra cosa, afirmarán que es en absoluto algo.

Teeteto: Lo afirman, pues.

Extranjero: Pues, existiendo la justicia y la prudencia y las restantes virtudes y sus contrarios y también el alma en la que éstas están, ¿dirán que algo de estas cosas es visible y tangible o que todo es invisible?

Teeteto: Es verdad que casi nada de esto es visible.

Extranjero: ¿Pues qué hay de lo que es tal? ¿Es que dicen que tienen cuerpo?

Teeteto: A todo esto no responden de idéntica manera, sino que les parece que la misma alma tiene cierto cuerpo, y por lo que hace a la pruden-

cia y a cada una de las otras cosas que has preguntado, sienten vergüenza de atreverse o a confesar que no está ninguna entre las cosas que son, o a sostener que todas son cuerpo." (195)

Un planteamiento parecido se efectúa al final del libro V de República. ¿Cómo se llega a la captación de las Ideas? Mediante el método dialéctico. ¿Qué es la dialéctica y cómo la concibe Platón? Podríamos encontrar muchas definiciones diseminadas a lo largo y ancho de los diálogos. Pero acaso la más interesante sea aquella que reza:

"Entonces, Glaucón, dije, ¿no tenemos ya aquí la melodía misma que el arte dialéctico ejecuta? La cual, aun siendo inteligible, es imitada por la facultad de la vista, de la que decíamos que intentaba ya mirar a los propios animales, y luego a los propios astros y, por fin, al mismo sol. E igualmente, cuando uno se vale de la dialéctica para intentar dirigirse, con ayuda de la razón y sin intervención de ningún sentido, hacia lo que es cada cosa en sí, y cuando no desiste hasta alcanzar, con el solo auxilio de la inteligencia, lo que es el bien en sí, entonces llega ya al término mismo de lo inteligible, del mismo modo que aquél llegó entonces al de lo visible.

- Exactamente, dijo.

- ¿Y qué? ¿No es este viaje lo que llamas dialéctica?

- ¿Cómo no?

...

- Dinos, pues, cuál es la naturaleza de la facultad dialéctica y en cuántas especies se divide y cuáles son sus caminos, porque éstos parece que van por fin a ser los que conduzcan a aquel lugar, una vez llegados al cual, podamos descansar de nuestro viaje ya terminado.

- Pero no serás ya capaz de seguirme, querido Glaucón, dije, aunque no por falta de buena voluntad por mi parte; y entonces contemplarías, no ya la imagen de lo que decimos, sino la verdad en sí, o al menos lo que yo entiendo por tal... (y) lo que sí se puede mantener es que hay algo semejante que es necesario ver. ¿No es eso?

- ¿Cómo no?

- ¿No es verdad que la facultad dialéctica es la única que puede mostrarlo a quien sea conocedor de lo que ha poco enumerábamos, y que no es posible llegar a ella por ningún otro medio?

- También esto merece ser mantenido, dijo.

- Entonces, dije yo, el método dialéctico es el único que, echando abajo las hipótesis, se encamina hacia el principio mismo para pisar allí terreno firme."

(República, 532 - 533c, de la mencionada traducción)

En este pasaje está definida la dialéctica con gran precisión. No se trata de una definición colorista como a al-

guien podría parecerle. Hay que notar que Platón llama a tal método armonía (*ἁρμονία*) y viaje (*πρόξιμα*). Todos los diálogos son una muestra de lo que es el proceso dialéctico, arrumbar mediante las adecuadas negaciones las hipótesis que los antagonistas habían sentado como tesis hasta que emerja la verdad. La verdad radica en el lenguaje o sólo en él puede darse. Se puede decir que Platón se estaba refiriendo más al pensamiento que al lenguaje. Pero, ¿qué es aquél, sino un silencioso hablar?

"Pues es lo mismo pensamiento que discurso (*οὐκ ἄν
διάνοια καὶ λόγος ταύτων*)

ya que ¿no es el diálogo que el alma tiene dentro consigo misma lo que nosotros llamamos pensamiento?"

(Sofista, 263e—264)

Y así el Académico utilizó sabiamente el lenguaje para lo que le interesaba: si bien el lenguaje sirve para describir el engañoso mundo de los sentidos, también y precisamente porque es dianoético sirve para mostrar las contradicciones del mundo de lo sensorial. Este lenguaje dianoético es, no el lenguaje roto ni mentiroso, sino el armonioso. Y este proceso dialógico es un viaje ascendente y descendente. Es sumamente probable que viaje, proceso, método en el sentido parmenídeo de la palabra (196) sean términos que la concepción religiosa prestó a la filosofía y que Platón tan sabia como bellamente utilizó. Pero precisamente la idea de movimiento constituye la constante de las variadas versiones de la historia

del concepto "dialéctica" (197). Y así se nos dice en el Sofista cómo existe una estructura de ideas que están en la cúspide de todo, a las que se ha llegado mediante y a través de un movimiento de la razón, utilizando el discurso. Y obviamente esa estructura desde la cual todo se puede analizar o a la cual todo debe ajustarse son los conceptos de ser, no ser (entendido como diferencia), movimiento, quietud, mismidad y alteridad. Tras el proceso dialéctico ascendente llegamos al reino de las ideas. Así, Platón dice que la dialéctica es la ciencia que sabe "a través de razonamientos cuáles de los géneros concuerdan con otros, y cuáles son incompatibles entre sí." (Sofista, 253 b 10 - c 1) Y más adelante (Sofista 253 d 5 - e 1):

"Entonces el que es capaz de hacer esto, puede percibir una figura en muchas, estando cada objeto separado, extendido a todos ellos, y otras muchas figuras diferentes entre sí comprendidas por una exterior; y a su vez una en la que se reúnen muchos conjuntos; y muchas perfectamente definidas: esto, en lo que cada una de las cosas puede tener en común y en lo que no, es saber dividir por clases."

Quedan dos problemas por solucionar, a saber, qué es la dialéctica descendente y cómo el mundo exterior, no desdénado por Platón, como hemos visto, se ajusta a las Ideas, aliter, cómo es visto el mundo en su formalidad. Ambas preguntas son una en realidad. Ya hemos visto cómo el Mito de la Caverna es una maravillosa ventana a través de la cual se puede otear

todo el panorama de la filosofía platónica. Pues bien, allí se nos mostraba cómo el filósofo liberado, que había visto la luz de la verdad, se veía en la obligación de tornar a la caverna con una misión pedagógica. Es evidente que Platón aludía al compromiso político en general y al particular de renovación ético-política de Sócrates, que le costó la vida. Mas también hay que ver en ese descenso un aspecto más teórico: la dialéctica descendente. A la luz de las ideas hay que captar el mundo sensible. Desde las ideas más generales y por medio de sucesivas divisiones se desciende hasta las cosas más concretas, para captar la esencia de las mismas. Como muy bien lo ha destacado R. Valls Plana,

"Platón consigue así formular un ideal latente en la filosofía desde su nacimiento, decir lo que la cosa es. Si, pues, la definición dice qué es aquello que es, la dicción se ajusta a la cosa tal como es en sí, nos ofrece la esencia de la cosa y ésta ya no puede engañarnos con falsas apariencias." (198)

Ya no son prisioneros quienes este proceso comprenden.

CAPÍTULO V. 2. EL BIEN.

"Wär' nicht Auge sonnenhaft,
die Sonne Könnt es nie erblickenn"
(Goethe).

Llegados a este punto nos hallamos en disposición de abordar un complejo problema en la filosofía platónica: el tema del Bien. En República, 517 c, se dice:

■ τὴ δ' οὖν ἐμοὶ φαινόμενα οὕτω φαίνεσθαι, ἐν τῷ
γινώσκῳ τελευταία ἢ τοῖ ἀγαθοῦ ἰδέα καὶ μῦθῳ
ὄρασθαι, ὁφθαλμοῖσιν δὲ συλλογιστέα εἶναι ὡς ἄρα πάντι
πάντων αὐτῆ ἔρθεῖν τε καὶ καλῶν αἰτία. ἐν τενήτῳ
αὐτῆ κοινὰ ἀληθείαν καὶ τοῦ παρασχομένη, καὶ βεῖ
δέτ ταύτην ἰδέειν τὸν μέλλοντα ἐμφανῶς πράξειν
ἢ ἰδέειν ἢ σήκοσθαι"

"En fin, he aquí lo que me parece: en el mundo inteligible lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea del bien, pero, una vez percibida, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas; que mientras el mundo visible ha engendrado la luz y al soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de la verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública" (De la traducción de

José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano)

Respecto al tema del Bien hay varios problemas que conviene plantearlos desde el comienzo:

Toda una tradición filosófica, de orientación cristiana, ha identificado el Bien con la divinidad, mientras que otros autores han rechazado tajantemente tal identificación. (199) Así, Sir David Ross escribe: "Many interpreters of Plato have said that in his system God and the Idea of good are identical; but this view cannot be maintained." (p. 43) Y ofrece una razón de peso:

"It would be truer to say two things: First, that while any Idea, and therefore the Idea of good, is for Plato always a universal, a nature, wherever he speaks of God he means a being having a nature, and in particular not goodness but a supremely being. This is already clear in the Phaedo, where, in Socrates' account of his mental history, reason, i.e. the divine reason, is clearly distinguished from the good to which it looks in its government of the world (97 b 8 - c 6). Again in the early part of the Republic where Plato maintains that the citizens of the ideal state must be taught that God is good (379 b 1), he clearly means that they are to be taught, not that goodness is good, but that the Governor of the universe is good." (pp. 43 - 44)

¿Cuál es la razón de la identificación entre el Bien y Dios? El mismo Sir David Ross nos lo dice, cuando afirma que la tal identificación se opera a partir de un pasaje del Sofista que suele entenderse equivocadamente. Se refiere al pasaje 248 c 4 bis - 249 b 12 que muchos autores lo entienden en el sentido de que Platón adscribe a las ideas entidades tales como alma, vida, razón, etc.

Lo que Platón dice en tal pasaje es que la Realidad y el Ser consiste, tanto en lo inmutable, como en lo que se mueve. (200)

Diógenes Laercio (lib.2, 106) afirma que el Académico estuvo en contacto con Euclides de Megara "a donde se retiraron Platón y los demás filósofos, tras la muerte de Sócrates, como dice Hermodoro, por temor a la crueldad de los tiranos"; y que definía que "sólo hay un bien, llamado con nombres diversos: unas veces sabiduría, otras dios, otras mente y semejantes. No admitía las cosas contrarias a este bien, negándoles existencia." (201)

Es evidente que la idea del Bien no puede comprenderse en toda su extensión y profundidad limitándonos sólo a República. Y también hay que referirse, huelga decirlo, al contexto socio-cultural en el que la filosofía de Platón emerge. Voy a evitar todas referencias bibliográficas que no sean explicativas, sino parafraseos. Hay muchos libros sobre Platón que dicen lo que el Académico dice, pero ello no es váli-

do, por no explicativo. Comienzo haciendo referencia a una idea recogida por M. Heidegger con la precisión y profundidad que le caracteriza. Dice:

"τὸ ἀγαθόν bedeutet griechisch gedacht das, was zu etwas taugt und zu etwas tauglich macht." (202)

En realidad, la apreciación heideggeriana se apoya en un pasaje de República 505 a que dice:

Ante la pregunta de cuál es ese conocimiento "el más elevado" responde Sócrates:

"πάντως αὐτὸ οὐκ ὀλίγῃς ἀκήκοις, νῦν δὲ ἢ οὐκ ἐννοεῖς ἢ καὶ διανοῆ ἐμοὶ πρόγματα παρεχέιν ἀντιλαμβάνομενος. οἶμαι δὲ τοῦτο μᾶλλον ἔπει ὅτι γὰρ ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μάθημα, πολλῶν ἀκήκοις, ἢ δὴ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησόμενα χρησιμα καὶ ὠφέλιμα γίνεσθαι. καὶ νῦν σχεδὸν οἶσθ' ὅτι μέλλω τοῦτο λέγειν, καὶ πρὸς τοῦτω ὅτι αὐτὴν οὐκ ἴκανῶς ἴσμεν. εἰ δὲ μή ἴσμεν, ἄνευ δὲ ταύτης εἴ ὅτι μάλιστα τᾶλλα ἐπιστάμεθα, οἶσθ' ὅτι οὐδὲν ἡμῖν ὄφελος, ὡς περ οὐδ' εἰ κενήμεθα, τι ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ. ἢ ὅτι τι πλεον εἶναι πᾶσαν κτήσιν ἐκτεθῆσθαι, μή κένου ἀγαθόν, ἢ πάντα τᾶλλα φρονεῖν ἄνευ τοῦ ἀγαθοῦ, καλὸν οὐ καὶ ἀγαθόν μηδὲν φρονεῖν."

"Por lo demás, ya lo has oído no pocas veces; pero ahora o no te acuerdas de ello o es que te propones ponerme en un brete con tus objeciones. Más bien creo esto último, pues me has oído decir muchas veces que el más sublime objeto de conocimiento es la idea del bien, que es la que asociada a la justicia y a las demás virtudes, las hace útiles y beneficiosas. Y ahora sabes muy bien que voy a hablar de ello, y a decir, además, que no lo conocemos suficientemente. Y si no lo conocemos, sabes también que, aunque conociéramos con toda la perfección posible todo lo demás, excepto esto, no nos serviría para nada, como tampoco todo aquello que poseemos sin poseer a un tiempo el bien. ¿O crees que sirve de algo el poseer todas las cosas, salvo las buenas? ¿O el conocerlo todo, excepto el bien, y no conocer nada hermoso ni bueno?"

(De la traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano) (203)

Y un poco más adelante, 505b, se nos ofrecen dos indicaciones de gran trascendencia, a saber:

"Ἀλλὰ μὴν καὶ τὰδε γε οἶσθα, ὅτι τοῖς μὲν πολλοῖς ἡδονὴ δακτεῖ εἶναι τὸ ἄγαθόν, τοῖς δὲ κομψοτέροις φρόνησις."

es decir, "Sabes que para los más el bien es el placer, para los más ilustrados, empero, el conocimiento."

Los iluminati, los doctos, incurren en círculo vicioso, pues, cuando dicen que el bien es el conocimiento, preguntados qué tipo de conocimiento, responden que el conocimiento del bien. Los que definen el bien como placer incurren en un disparate mayor, pues se ven obligados a reconocer que hay placeres malos. (204)

Según los textos que he seleccionado, nos encontramos con las siguientes ideas:

1 / se rechaza la idea de que el bien sea identificable con el placer. En República se ofrecerá toda una dialéctica ascendente por medio de la cual Platón transvaluará la axiología ad usum. Evidentemente la limitación del bien a la linde del placer tiene mucho que ver con la teoría del relativismo cognoscitivo de la sofística. Si se acepta que los dioses son incognoscibles, si se estipula el solipsismo cognoscitivo, si se postula la relatividad de los valores políticos y morales, si, por fin y radicalmente, se dice que el ser no existe, si existe es impensable y, en ningún caso, preferible, entonces nos encontramos con la disolución, no sólo de toda axiología estable, sino de toda axiología tout court (205). Por eso Victor Goldschmidt en la obra que tantas veces hemos citado articula el corpus platónico al socaire de "la búsqueda de valores", pasando por la "captación de los pseudo-valores" para destruirlos. Eso es la esencia del platonismo.

2 / También se rechaza a los τοῖς ἠεμψοτέροισι cometadores de círculos viciosos, precisamente por no poseer el verdadero conocimiento. Los unos como los otros viven en el mundo de ensoñaciones de la Gaverna. El bien, en primera,

pero decisiva instancia, actúa, funge y oficia como exigencia de elevación y perfección moral y cognoscitiva. Es la tesis socrática, sofisticada y perfeccionada. Y me gustaría mostrar la importancia que la tríada conceptual ἔδος, δεικτικὴν y ἀνάγκη poseen en la filosofía del Académico y la similitud de funciones de los tres términos: metodología necesaria para la expresión de su filosofía.

Ya hemos ganado algo, y no poco, sobre la definición, valor y funciones del bien. Esto tiene mucho que ver con la afirmación heideggeriana antes mentada, en el sentido de que el bien hace útiles y beneficiosas a las otras virtudes: efectivamente las torna κατὰ τὴν ἀνάγκην porque funge como necesario método de su conocimiento.

3 / pero también se nos dice que el bien es el más sublime objeto de conocimiento. No es, sólo, pues, metodología sino un objeto de conocimiento que, por otra parte, sabemos que es tanto la ratio essendi como la ratio cognoscendi. Funge, pues, con funciones ontológicas -es el articulador de las ideas- y con epistemológicas. Y se nos plantea, además, el problema de si es una idea o está por encima de ellas. Además Platón nos dice que no se puede conocer si no es por analogía. Y entonces es cuando lo compara con el Sol. (206)

Si tomamos en serio la analogía con el Sol, quiero decir, si el bien se comporta y ejerce las mismas funciones que el Sol, entonces el tema se nos convierte en muy difícil

de desentrañar. A propósito del Sol se dice:

▪ καὶ μετὰ ταῦτ' ἂν ἡλιὸς συλλογίζετο περὶ αὐτῶν
 ὅτι οὗτος ὁ κόσμος τὸν ἥλιον παρέχει καὶ ἐκκεντρικῶς καὶ
 πάντα ἐπιτηδεύει· τὸ ἐν αὐτῷ ὁμοειδὲς τῶν αἰώνων, καὶ
 ἐκείνους ὡς ἡμεῖς ἐκείνους τῶν αἰώνων τινὲς πῶντα
 διὰ τοῦτο" (Rep. 516 c).

Es decir: "Y después de esto, colegiría yo con respecto al Sol que es él quien produce las estaciones y los años y gobierna todo lo de la región visible, y que es, en cierto modo, el autor de todas aquellas cosas que ellos veían" (de la traducción de José Manuel Pabón y Manuel Fernández Galiano).

Según este y otros textos, el Sol, astro divino, produce la luz que confiere a nuestros ojos la potencia de ver; a los objetos visibles les confiere la visibilidad. Es decir, capacita la visión. Alegóricamente, el Bien posibilita la intelección. Hasta aquí todo es plausible.

Pero se afirma en el texto que el Sol es causa eficiente de las cosas. Hay otro texto que lo afirma de manera más precisa aún:

▪ Τὸν ἥλιον τοῖς ὄρωμένοις οὐ μόνον, οἷμαι, τὴν του ἀγαθοῦ δύναμιν παρέχειν φησὶς, ἀλλὰ καὶ τὴν γενεσὶν καὶ αὐξήσῃ καὶ τρ-φήσῃ, οὐ γενεσὶν αὐτῶν ἕνεκα"

"Del Sol dirás, creo yo, que no sólo proporciona a las cosas que son vistas la facultad de serlo, sino también la generación, el crecimiento y la alimentación; sin embargo, él no es generación." (de la mencionada traducción) (207)

"Del mismo modo puedes afirmar que a las cosas intelectuales no sólo les adviene por obra del bien su cualidad de inteligibles sino también se les añade, por obra también de aquél, el ser y la esencia; sin embargo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía por encima de aquélla en cuanto a dignidad y poder."

• καὶ τοῖς γινωσκομένοις τοῖνυν μὴ μόνον τὸ γινώσκεισθαι φάναι ὑπὸ τοῦ ἀγαθοῦ παρεῖναι, ἀλλὰ καὶ τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν ὑπ' ἐκείνου αὐτοῖς προσεῖναι, οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεῖα καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος" (Rep. 509 b).

Otro texto como remate o montera sobre el Bien. En República 508 e - 509 a, se dice:

• Τοῦτο τοῖνυν εὖ τὴν ἀλήθειαν παρέρχοντο τοῖς γινωσκομένοις καὶ τῷ γινώσκοντι τὴν δυνάμει ἀποδιδόν τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἴσασιν φάναι εἶναι· αἰτίαν δ' ἐπιστήμης οὐσαν καὶ ἀληθείας, ὡς γινωσκομένην μὲν διανοῦ, οὕτω δὲ καλῶν

ἀμφότερων ὄντων, ἠνώσεως τε καὶ ἀληθείας,
 ἄλλο καὶ κάλλιον ἔστι τούτων ἠγαθόν αὐτὸ
 ὄρθως ἠγρήσθη· ἐπιστήμην δὲ καὶ ἀλήθειαν, ὡς περ
 ἔκει γῶς τε καὶ ὄψιν ἠλιουσιδῆ μὲν νομίζειν
 ὄρθον, ἠλίον δ' ἠγρεῖσθαι οὐκ ὄρθως ἔχει αὐτῶ
 καὶ ἐναυθῶ ἀγαθουσιδῆ μὲν νομίζειν ταῦτ' ἀμφότερα
 ὄρθον, ἀγαθὸν δὲ ἠγρεῖσθαι ὀπίσθην οὐσῶν οὐκ
 ὄρθον, ἀλλ' ἔτι μείζονως τιμητέον τὴν τοῦ
 ἀγαθοῦ ἔξιν".

Es decir: "Puedes, por tanto, decir que lo que proporciona la verdad a los objetos del conocimiento y la facultad de conocer al que conoce, es la idea del bien, a la cual debes concebir como objeto del conocimiento, pero también como causa de la ciencia y de la verdad; y así, por muy hermosas que sean ambas cosas, el conocimiento y la verdad, juzgarás recatemente si consideras esa idea como otra cosa distinta y más hermosa todavía que ellas. Y en cuanto al conocimiento y la verdad, del mismo modo que en aquel otro mundo se puede creer que la luz y la visión se

parecen al Sol, pero que no sean el mismo Sol, del mismo modo en éste es acertado el considerar que uno y otra son semejantes al bien, pero no le es el tener a uno cualquiera de los dos por el bien mismo, pues es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del bien." (De la mencionada traducción.)

Pero el Académico nos profundiza aún más la analogía. Así, en 508 a - c , el Sol -al que Platón llama Dios- (208) que posibilita la visión, ese Sol "que ni es la vista en sí, ni tampoco el órgano en que se produce, al cual llamamos ojo", posee a su vez una analogía, el ojo (Ἄλλ' ἡ λιοειδέστατον γέ, οἴμαι, τῶν περὶ τὰς αἰσθησεις ὄργανων " (Rep. 508 b). el ojo, cuyo poder lo posee como algo dispensado por el Sol en forma de una especie de emanación, pues el ojo es bañado o como regado por el Sol (Goethe expresó tan bien la relación cuando dijo "Wär'nicht das Auge sonnenhaft, die Sonne Könnt es nie erblicken"!)). La comparación no es una pálida imagen incitadora para que pudiésemos atisbar qué es el Bien, sino que es estrecha en el siguiente sentido:

- El bien es causa de las ideas, es el articulador óntico y metodológico de las mismas (de esto último ya he hablado) y si en República se nos dice que es incognoscible, aunque objeto de conocimiento, hay que entender, en mi opinión, que aún o en este momento (el de la República) no es conocido. (209). Y para que tengamos una plausible intuición de qué pue-

da ser nos alegoriza por medio del Sol.

- Pero este lenguaje, o es abstracto, o un puro parafraseo de lo que Platón dice, o ambas cosas a la vez. ¿Qué quiere decir?

En primer lugar, que el concepto de Bien vertebra TODA la filosofía platónica, y ofrecer restrictivas explicaciones es cosa vana y errada. (210)

En segundo lugar, hay que comprender el significado griego del concepto de BIEN. Y para ello nada mejor que arrancar con unas indicaciones de Jaeger, ese gran arquitecto literario de la cultura griega:

"El hombre, como cualquier otro ser, es bueno porque en él reside o de él nace una areté, una excelencia o virtud. Pero esta areté o excelencia, sea la de un objeto útil, la de un cuerpo, la de un alma o la de un ser vivo en su totalidad, no surge por casualidad, sino a fuerza de guardar un orden acertado y de seguir un arte ajustado a un fin. Todo ser es bueno cuando en él se impone y se realiza el tipo de orden que corresponde a su esencia, su propio cosmos -Gorgias 506 e-. Es cierto que antes de Platón la lengua griega no emplea la palabra cosmos en este sentido de un orden legal interior del alma, pero sí conoce el adjetivo Kosmios para designar

una conducta reflexiva y disciplinada. La ley de Solón hablaba también de la eukosmia de la conducta pública de los ciudadanos y principalmente de la juventud. Platón arranca de aquí y declara que el alma buena -Gorgias 506 d - 507 a-, debiendo recordarse que la palabra bueno en griego (ἀγαθός) no tiene solamente el sentido ético estricto que hoy se le da, sino que es el adjetivo correspondiente a su sustantivo areté, designando, por tanto, toda clase de virtud o excelencia. Lo ético sólo constituye, desde el punto de vista de los griegos, una modalidad de la tendencia de todas las cosas a la perfección. Sócrates demuestra que con la verdadera sofrosyne aparecen necesariamente todos los tipos de virtud, tales como la piedad, la valentía y la justicia -Gorgias 507 a - c-. Empalma, pues, a este pasaje el problema de los diálogos menores y del Protágoras, el problema de la unidad de las virtudes. Lo que los griegos llaman eudemonía, prosperidad feliz, depende por entero de esta excelencia del hombre, y cuando la lengua griega expresa el bienestar con el giro de "hacer bien" (εὖ πράττειν) este giro encierra, según Platón, una sabiduría más profunda de la que advierten quienes lo expresan: el "hacer bien" en el sentido de la dicha y el bienestar descansa pura y exclusivamente en el "obrar bien" -Gorgias 507 c-. Alcanzar esta areté y evitar lo contrario debe ser el propósito concreto de nuestras

vidas. Deberían dedicarse a alcanzarlas todas las energías del individuo y del Estado, y no a la satisfacción de deseos. Esto último sólo puede conducir a una vida deshonrosa y el hombre que vive así suscita el odio de los hombres y de los dioses, pues no hay comunidad posible sobre esa base, y donde no hay comunidad no puede haber amistad. Pero los sabios nos dicen que el cielo y la tierra, los hombres y los dioses se mantienen unidos por la comunidad y la amistad y el orden y la moderación y la justicia, y por eso el universo se llama Orden, Cosmos -Gorgias, 507e-. Lo que tiene fuerza entre los hombres y los dioses no es la pleonexia, la ambición de más; es la proporción geométrica." (211)

Como vemos, el pensamiento platónico es muy tradicional y genuino catalizador de la cultura griega. El concepto de Bien tiene mucho que ver con el pregnante de $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$: "in ordo" el bien sería el desarrollo perfectivo de la totalidad de la $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$.

Ahora bien, respecto del cosmos de la $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$, de su ordenación, hay dos corrientes claras en la filosofía griega: la inmanentista que sostendría la consistencia del bien en el despliegue interno y necesario de la $\varphi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ -caso de Anaximandro (212), y la trascendentalista: a esta última se habría llegado, a lo que yo entiendo, por dos caminos: por la filosofía religiosa -Jenófanes- que tiene un parecido con los mode-

los tecnomorfos (213): unidos ambos, el resultado es claro: la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$, tanto en su aspecto físico, como humano, moral y político, tiene una causa eficiente externa a ella, y la ordenación de la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ es su fin - causa final, pero ordenado a los deseos y designios de su creador. Y a sus intereses. Tal creador ha intraordenado la $\varphi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ de una manera determinada (214). Por ello, fin exterior e interior coinciden. En este contexto se desarrolla la teoría platónica del bien, desde sus primeros a sus últimos diálogos. Timeo es un ejemplo maravilloso de acabamiento y de fusión de las dos causas. En ese sentido tiene que ver el bien con la divinidad. Y no me atrevería a decir que ese comercio fuese puramente oblicuo. Es algo más. Pero tampoco hay que consignar una total identificación. Y, por supuesto, el Dios de Timeo es sólo el demiurgo, ese sabio y conspicuo artesano, y no el Dios personal del cristianismo.

En los fragmentos que sobre el Bien he entresacado de República se observa con claridad cuanto he afirmado.

¿Qué resta por hacer? Una breve -de lo contrario se me convertiría en otra tesis- ojeada de cómo evoluciona el concepto de Bien en los diálogos platónicos y qué aspectos acentúa Platón en República.

En esta obra se recoge y condensa la doctrina sobre el Bien de los diálogos anteriores; se acentúan unos aspectos -es lo que llamaremos el estatuto de la teoría del Bien en Re-

pública- y se alegoriza para que podamos percer le noir que devendrá en luz en ulteriores diálogos.

Destaquemos varias proposiciones articuladoras de nuestra investigación:

A/ "el bien es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas" (el subrayado es nuestro)

B/ "el bien es en el mundo inteligible la soberana y productora de verdad y conocimiento"

C/ "la idea del bien tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada y pública".

Estas tesis consignan que Platón entendía el bien como la perfectividad de todas las cosas -en el sentido antes apuntado a propósito de la $\phi\acute{\upsilon}\sigma\iota\varsigma$ -, pero a Platón le interesa resaltar la perfectividad en los campos que son motivo de su preocupación e investigación: la verdad, el conocimiento, la moral y la política. (215)

En los primeros diálogos, ya hemos hablado de ello, la preocupación platónica, siguiendo las directrices socráticas, es la de conseguir una moral buena en el sentido de que ésta debe cumplir una exigencia de universalidad. Es decir, la moral no puede ir al socaire de las necesidades eventuales, históricas, contingentes. Esto ya tiene un gran valor por sí mismo. Al paso, hay que decir que las mencionadas instancias y momentos contingentes eran valorados por Platón como "egoístas". Fiel a su concepción dualista de la naturaleza humana,

el Académico intenta elevar la parte negativa —éste es el núcleo de su paideia política, moral y, en última instancia, religiosa— hasta ajustarla dentro de lo posible a la parte digna y superior. La tal universalidad y necesidad de la moral sólo puede conseguirse mediante un proceso de investigación muy similar al que se sigue en las ciencias. De ahí que los esfuerzos platónicos puedan intitularse "ciencia de la moral". La suprema condición de la felicidad radica en lograr una ciencia del Bien y del mal. Ello se afirma en Cármides 174 b-d. La ciencia —he ahí el carácter unitario del Bien— no es restrictiva a una virtud determinada, debe cubrir todas las virtudes (cfr. Laques 199 d-e). La finalidad de nuestra vida consiste en descubrir la ley de la existencia y de la acción, y ello sólo se logra mediante el descubrimiento de la ciencia del Bien (cfr. Gorgias 503 - 505). En un diálogo muy temprano, Eutidemo, el Bien aparece, desde una perspectiva cognoscitiva, definido como la ciencia que nos enseña a saber utilizar correctamente las otras ciencias: es decir, es la ciencia suprema, superior a las otras, en tanto cuanto nos muestra cómo utilizar a las restantes.

Muy bien lo ha visto E. Chambry (cfr. Introducción a la edición de República en "Les Belles Lettres", p. LXI):

"...Dans Euthydème, où l'on met au-dessus de toutes les sciences, même de la science royale ou politique, même d'une science qui nous rendrait immortels, celle qui nous apprend à quelle fin les utiliser (289b - 290). Socrate répète donc ici: à quoi nous servirait

de tout posséder et de tout savoir, s'il nous manquait de posséder et de savoir le Bien? (505 b) "

Y a continuación añade (op. cit., p. LXI, nota 1):

"Adam a raison: les partisans du plaisir sont pris ici en bloc, c'est le vulgaire; et les délicats sont tous ceux qui, comme Socrate et ses disciples, Platon en tête, veulent que l'esprit, et non les sens, règle notre vie. Nous retrouverons, dans le Philèbe (31 b - 59 d), la discussion sur la vie bonne et la part qu'on doit faire, dans le mélange qui la constitue, à l'intelligence d'abord, puis aux plaisirs les plus purs."

Y recojo finalmente una frase de gran interés, en mi opinión, de E. Chambry (op. cit., p. LXI):

"Socrate a raison de dire que nous ne pouvons nous définir adéquatement le Bien, puisque toute note qui sert à le définir l'implique. Cependant il est la fin vers laquelle toute âme est tendue, l'objet que rien ne remplace ni ne supplée."

Es difícil su conocimiento, efectivamente, porque es el organizador de toda actividad y sabiduría. Pero hemos de tender hacia él; de lo contrario, no sabríamos cómo utilizar correctamente nuestras actividades político-morales, ni nuestra

mente para el correcto conocer. Aliter, sería la condición de posibilidad de la moral y la ciencia, sin el cual nuestras actividades serían erradas.

El Bien, por decirlo con una frase concisa, pero muy acorde con la estructura de nuestra investigación, es el contrapunto, tanto del espacio (τὸ ἠδαικτικὸν) donde se proyectan las sombras, así como de los δεῖναι.

Exige Platón un ascenso hasta una moralidad justa desde los falsos entramados eidólicos, que el prisionero cree que son verdaderos, siendo falsos, con lo cual el bien oficia, además, como una pedagogía científica. La corrección moral y el verdadero conocimiento surgen del interior, nos dirá Platón, siguiendo los presupuestos socráticos. En la edición de República del Instituto de Estudios Políticos, preparada por J. M. Pabón y M. F. Galiano hay una nota (nota 2), en la página 8 del III volumen, acertadísima y que, al hilo del tema del Bien y del Sol, explica las diferencias entre la sofística y el socratismo - platonismo, y que no puedo dejar de citar:

"Los sofistas pretenden inculcar ἐπιστήμη en el alma, es decir, infundir vista al ojo (cfr. Teognis 435: εἰ δ' ἦν ποιητὸν τε καὶ ἐνθεῶν ἀνδρῶν νόημα). Pero el prisionero de la Caverna tiene ya la facultad de la vista (ὄψις) y el órgano (ὄμμα) sólo que no los emplea para mirar donde debe. Igualmente, el hombre que posee ya ταύτην τὴν δύναμιν

y ese elemento divino (θεῖον) que es el νόσος, y cuando esta función y este órgano se vuelvan hacia el ser real, no lo conocerán, sino que lo reconocerán por analogía con los modelos que hay en ellos. La aprehensión (μάθησις) no es, pues, otra cosa que reminiscencia (ἀνάμνησις). Cfr. Menón 81a y ss. y Fedón 72 - 76."

El Bien sería, pues, en parte, aquello que hace que apliquemos correctamente nuestras innatas (divinas) posibilidades. El Bien confiere valor a las cosas a las que se une. En este sentido, República deja muy claro qué es el Bien.

Hay, también, en República, otro aspecto decisivo sobre el Bien. En el libro X, 595c, se pregunta qué es la imitación en su conjunto:

"μίμησιν ὅλως ἔχοις ἂν μοι εἰπεῖν ὅτι ποσ' ἐστίν;
οὐδὲ γὰρ τοι αὐτὸς πάνυ τι συννοῶ τί βούλεται εἶναι"

Es muy sabido cómo desprecia Platón el arte, por ser imitación de imitaciones. Platón argumenta como sigue:

1) los artesanos (véase la influencia del modelo tecnomorfo), cuando fabrican sus productos de que nosotros nos servimos, los construyen mirando a su idea. No fabrican la idea, sino que ésta funge de modelo o paradigma.

2) los artistas —él insiste en los pintores, pero

esto se puede aplicar a todo el arte en general-, tejedores de ilusiones de espejos, son capaces de hacer todo con dar vueltas a todos lados al espejo: el Sol, lo que en el cielo hay, la Tierra, los seres vivientes, las plantas, a nosotros mismos. Pero bien nos percatamos de que esa "confectio" es una eidóli-
ca ποιήσις, pues construye en apariencia que es tanto como decir que imita (*Ναί, ἔφη, φαίνεται, οὐ μέγα οὐκ ἔστι γὰρ πῶς τῆ ἀληθείᾳ* Rep. 596 e) .

3) El artesano, como vemos, tampoco hace lo que es en sí, pues no hace la idea. Es un imitador también, pero más noble y elegante, digamos, que el tejedor de ensueños.

4) Todo producto (Platón habla de la cama - κλίνη -) es de tres clases o, aliter, hay tres clases de camas ((*τριταίτινες κλίνας αὐταὶ γίνονται*): la que existe por naturaleza (*μία μὲν ἢ ἐν τῇ φύσει οὕσα, ἣν φαίμεν εἶν, ὡς ἐγώ μιν, θεὸν ἐργάσασθαι ἢ τίνι ἄλλῳ;* Rep 597 b (216) -la que existe por naturaleza que es la idea y es creada por Dios- En la pertinente nota 216 planteamos los problemas que levanta este texto en el que se hace sin ningún género de dudas a Dios creador de las ideas); otra la que hace el carpintero y otra la tejida por el pintor. Sólo a Dios y al carpintero se les puede llamar demiurgos. Véase cómo el modelo tecnomorfo se aplica también a Dios. Pero Dios es sólo el racional y excelente demiurgo.

5) El pintor es imitador de imitaciones, pues imita la cama concreta instanciada temporo-espacialmente que ya es una imitación de lo real.

6) El pintor (el artista) ha de ser rechazado, ade-

más, por otra razón: es capaz de hacer todo, y esto supone para Platón la violación de un importante principio: cada individuo, cada clase social tiene un fin de realización propio y específico: eso es la Justicia en la $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ y en el alma humana. Rozamos otra definición del Bien: por medio de él cada uno hace lo que es de su competencia. Como se ve, al hilo de la investigación van surgiendo los diversos casos del proteico concepto. Expreso una vez más mi rechazo de las interpretaciones restrictivas. Como antes dijera, el concepto de Bien platónico es como el concepto heraclíteo del Logos.

Así, en 598 c - d, se dice:

"Y creo, amigo, que sobre todas estas cosas nuestro modo de pensar ha de ser el siguiente: cuando alguien nos anuncie que ha encontrado un hombre entendido en todos los oficios y en todos los asuntos que cada uno en particular conoce, y que lo sabe todo más perfectamente que cualquier otro, hay que responder a ese tal que es un simple y que probablemente ha sido engañado al topar con algún charlatán o imitador, que le ha parecido omnisciente por no ser él capaz de distinguir la ciencia, la ignorancia y la imitación." (de la mencionada traducción)

7) "La imitación no sabe nada que valga la pena acerca de las cosas que imita." ¿Por qué? Al paso diré que se da una razón muy importante y en consonancia con la teoría platón-

nica de República que dice que la naturaleza del alma y sus partes configuran la actividad humana y el Estado: el alma en su parte racional opina conforme a la medida, actuando bien, correctamente, pero en su parte irracional actúa acósmicamente.

"A esta confesión quería yo llegar cuando dije (en 602 c) que la pintura y, en general, todo arte imitativo, hace sus trabajos a gran distancia de la verdad, y que trata y tiene amistad con aquella parte de nosotros que se aparta de la razón, y ello sin ningún fin sano ni verdadero." (República 603 b - de la mencionada traducción)

8) Pero esta visión de acuerdo al modelo tecnomorfo le lleva a Platón a dar otra respuesta muy consecuente y natural: Sobre todo objeto hay tres artes distintas: la de utilizarlo, la de fabricarlo y la de imitarlo (περὶ ἑκάστου ταύτας τινὰς τρεῖς τέχναι εἶναι, χρῆσμεύειν, ποιήσασθαι, μιμησμεύειν; Rep. 601 d).

Y sigue: "Ahora bien, la excelencia, hermosura y perfección de cada mueble o ser vivo o actividad, ¿no están en relación exclusivamente con el servicio para que nacieron o han sido hechos? Así es."

"Ὅθεν ἀρετὴ καὶ κάλλος καὶ ὀρθότης ἑκάστου σκεύους καὶ ζώου καὶ πράξεως οὐ πρὸς ἄλλο τι ἢ τὴν χρῆσιν ἐστίν, πρὸς ἣν αὖ ἕκαστον ἢ πεποιημένον ἢ πεφυκός, Rep. 601 d).

Veamos cómo el Bien, como Jaeger afirmaba, es la excelencia y la perfección de cada objeto, ser vivo o actividad; ahora bien, la intraordenación correcta depende de la confectio realizada de acuerdo con el servicio para que nacieron o han sido hechos.

Y al artesano le ha de comunicar la intraordenación quien vea el objeto. Dios es el opifex del mundo todo. Con una modalidad en este caso: él es disfrutador y creador, a la vez, del cosmos *κατὰ φύσιν*, en lo esencial, en cuanto a las ideas. El Bien no es la Divinidad, pero depende directamente de ella, correctamente entendida. En mi opinión, este último argumento basado en la excelencia dependiente del uso es, en parte muy lógico, si pensamos en el tecnomorfismo de la filosofía platónica, pero, por otra parte, me parece que es un trasunto claro de la concepción clasista y antibanáusica que Platón poseía. Pero de este substrato ideológico hablaré en el último capítulo. Este enfoque que hemos dado al tema lo ha visto muy bien, así como su significado político, G. Cambiano:

"Nell'idea del bene Platone indica il vertice del processo di ascesa della dialettica. Ma prima di passare a fornirne una descrizione, mediante l'analogia col sole, Platone svolge alcune considerazioni,

sulle quali non si è posta sufficientemente attenzione. Secondo Platone, l'apprezzabilità di oggetti o di proprietà dipende dalla loro possibilità di essere usati e, più precisamente, di essere usati bene. In termini generali, si può dire che l'uso di una cosa è buono se corrisponde a una regola, cioè, come si vedrà meglio in seguito, all'idea corrispondente alla cosa. Ma che cosa rende buona a sua volta una regola? È chiaro che la conoscenza di una regola è propria di una scienza o tecnica: si usa correttamente -cioè secondo una regola- una cosa, se si sa come usarla. Ma, a sua volta, questa scienza o tecnica, secondo quale regola deve essere usata? La conoscenza delle idee, per Platone, sta a fondamento di tutte le scienze e di tutte le tecniche, ma non è ancora sufficiente a garantire un loro uso corretto all'interno di una comunità umana. Senza riferimento al bene, anche tale conoscenza può dimostrarsi inutile, se non dannoso: senza la conoscenza del bene, "anche se conoscessimo benissimo il resto, sai -dice Platone- che nulla ci sarebbe utile." Lo stesso discorso vale per ogni tipo di possesso: esso diventa utile, soltanto se è buono. A Platone non interessa una scienza puramente contemplativa, alla quale sia indifferente il problema del suo uso. Il sapere ha necessariamente un risvolto politico e può dimostrarsi utile o inutile rispetto al contesto sociale in cui è usato. La condizione della retta applicazio-

ne del sapere e delle stesse idee è la conoscenza del bene, la quale è, dunque, in ultima analisi, per Platone, la radice che legitima l'attribuzione del potere ai filosofi. Solo il filosofo, conoscendo il bene, può garantire la realizzazione del bene, al quale ogni cittadino aspira." (217)

En República, pues, el bien es quien garantiza un uso correcto de las cosas; pero el uso correcto significa conocimiento de reglas (aspecto epistemológico); pero esas reglas o la epistemología o la dialéctica -por usar las palabras de Platón- no se ciñen al estadio de las ciencias a priori; insisto una vez más: el concepto de ciencia en Platón no es restrictivo sino globalizador: comprende la ciencia social, el conocimiento del alma humana y el conocimiento de cómo procurar el bien o la felicidad a los hombres. No hay que olvidar, y se olvida muy a menudo, que en la República se persigue la felicidad de la totalidad -del Estado- que en realidad revierte en la felicidad de cada individuo si éste actúa "según justicia", es decir, realiza lo que le compete (218). A la base de la teoría de la Justicia está la división del trabajo. La mencionada felicidad se conseguirá por el cumplimiento de unas reglas -la esencia de la $\pi\acute{o}\lambda\iota\varsigma$ - que el filósofo-rey, conocedor de las mismas, no sólo hará que se cumplan, sino que las interiorizará en las almas de los demás. Ese es un valor y misión de la paideia: conseguir la areté, tanto en los individuos, como de la totalidad. Hay una intraordenación de la realidad social, como la hay del cosmos. El mito de la caverna muestra a la per-

fección ambas facetas: a los eidólicos, por egoístas y desconocedores de la verdadera ciencia, prisioneros, el filósofo tiene la obligación de, bajando, bien a su pesar hasta ellos, elevarlos al conocimiento y la virtud productores de la felicidad.

Así dirá:

"Ἡμέτερον δὲ ἔργον, ἦν δ' ἔγω, τῶν εὐκλειστῶν
 τῶν τε βελτίστων φύσει ἀναγκάσαι ἀφικέσθαι πρὸς
 τὸ μέγιστον ὃ ἐν τῷ προσέειν ἔφαμεν εἶναι κρείττον,
 ἰδούν τε εὖ ἀγαθὸν καὶ ἀναβῆναι ἐκείνην εἴην ἀνάγκασιν,
 καὶ ἐπειδὴν ἀναβάντες ἰκανῶς ἴδωσι, μὴ ἐπιτρέπεν
 αὐτοῖς ὃ νῦν ἐπιτρέπεται.

Τὸ ποῦν δὲ;

Τὸ αὐτοῦ, ἦν δ' ἔγω, καταμένειν καὶ μὴ εἰθέλειν πάλιν
 καταβῆναι παρ' ἐκείνους πόνων τε καὶ τιμῶν, εἴτε
 φαυλότεροι εἴτε σπουδαιότεροι"

(Rep. 519 d).

("Es, pues labor nuestra, labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso, y vean el bien y verifiquen la ascensión aquélla; y una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles

lo que ahora les está permitido.

- ¿Qué es ello?

- Que se queden allí -dije- y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan."

(de la mencionada traducción)

Ante la lógica exclamación de Glaucón, proveniente del asombro de que se desee una ingrata vida a "los amados de los dioses", i.e. los filósofos, Sócrates responde con un muy revelador pasaje (República 519 e - 520 a) .

"Ἐπελάθου, ἦν δ' ἔργω, ὦ φίλε, ὅτι νόμω οὐ τοῦτο μέλει, ὅπως ἐν τῇ γένος ἐν πόλει διαφέρουσιν εὖ πράξει, ἀλλ' ἐν ὅλῃ τῇ πόλει τοῦτο μηχανᾶται ἐργενέσθαι, συναρμόττωσι τοὺς πολίτας πειθοῦ τε καὶ ἀνάγκῃ, ποιῶν μετὰ δίδουσι ἀλλήλοις τῆς ὠφελείας ἢν ἂν ἕκαστος τὸ κοινὸν δουρατοῖ ὡσιν ὠφελεῖν καὶ αὐτὸς ἐκποιῶν τοσοῦτος ἄνδρας ἐν τῇ πόλει, οὐχ ἵνα ἀφίῃ τρέπεσθαι ὅπῃ ἕκαστος βούλεται, ἀλλ' ἵνα καταχρησθῆται αὐτὸς αὐτοῖς ἐπὶ τὸν σύνδεσμον τῆς πόλεως."

("Te has vuelto a olvidar, querido amigo, -dije- de que a la ley no le interesa nada que haya en la ciudad una clase que goce de particular felicidad, sino que se esfuerza porque ello le suceda a la ciudad entera, y por eso introduce armonía entre los ciudadanos por medio de la persuasión o de la fuerza, hace que unos hagan a otros partícipes de los beneficios con que cada cual pueda ser útil a la comunidad y ella misma forma en la ciudad hombres de esa clase, pero no para dejarles que cada uno se vuelva hacia donde quiera, sino para usar ella misma de ellos con unirse a la unificación del Estado.")

(De la mencionada traducción.)

He aquí nuevamente al Bien desdoblado en dos importantes aspectos:

1 / expresado como ley -ordenación interior- que, introduciendo armonía entre los ciudadanos, les procura la felicidad, si cumplen o desarrollan la areté propia de su clase, lo cual debe ser interiorizado por ellos -de ahí el gran valor de la *πραΐδεια* -, felicidad dialéctica, en el sentido de que cada uno la conseguirá, si la consigue la comunidad.

2 / expresado como ordenación exterior, en tanto en cuanto el filósofo-rey la impone.

El último texto citado muestra qué es la Justicia. Hegel entiende muy bien el concepto platónico de Justicia.

"... podríamos decir que el concepto de la justicia

es la base o la idea del todo, que se divide orgánicamente dentro de sí de tal manera que cada parte sólo existe como un momento en el todo y éste existe a través de ella, por donde aquellos estamentos o aquellas cualidades no son otra cosa que momentos de aquel todo. Sólo la justicia es el elemento general que todo lo penetra e informa; y, con ello, al mismo tiempo, el ser para sí de cada parte que el Estado deja que actúe por sí misma." (219)

Pues bien, sólo quien conoce la Justicia y cómo se logra, es decir, quien conoce las reglas de utilización y de actuación para su realización es quien conoce el Bien. Sólo así se entiende que "unido a las demás virtudes las torne útiles y beneficiosas".

Y si nos fijamos bien, cuando Platón nos dice que cada objeto recibe su excelencia y perfección por la finalidad, finalidad que es detectada y que sólo conoce quien la utiliza, se está diciendo que la excelencia de esos objetos depende de su utilidad. Una entidad es útil cuando se ajusta a los deseos, intenciones de quien la usa. Quien la usa es quien realmente debe saber cómo debe ser una entidad para que le sea útil en sumo grado. Esto quiere decir Platón cuando usa expresiones tales como que "la bondad es responsable de la existencia e inteligibilidad de ciertas entidades". Y el concepto de utilidad está obviamente relacionado con el de finalidad.

Para concluir con el tema del Bien, diremos que en

República una significación que puede darse a este concepto sería la de "aceptabilidad para la razón" (220). Crombie (op. cit., vol 2, pp. 174-185) efectúa un análisis formal del concepto de Bien en República. Al paso, diré que también realiza incursiones comparativas entre el aspecto formal del Bien en República y el material que aparece en Fedón (97 d - e y 99 c), pero no voy a insistir en este segundo aspecto, pues todo lo que Crombie afirma cae bajo mi anterior concepto de intraordenación. El concepto "aceptabilidad para la razón" es muy válido en mi opinión. Quiere decir que el Bien como principio anhipotético significa:

- aquello que nos impide cometer contradicciones lógicas, aliter, que todo sistema racional deja de serlo en el momento que contenga alguna contradicción interna;

- aquello que nos impide sostener que el conocimiento verdadero es inferencial

- aquello que nos obliga a ver qué intraordenaciones, tanto de la naturaleza, como de la política, son correctas o no.

Pero esto, claro está, supone la pérdida de la inocencia griega originaria sobre la $\psi\upsilon\sigma\iota\varsigma$: las intraordenaciones buenas dependen de tomas de posición, de ideologías, de cómo se entiende qué es el conocimiento, de una Weltanschauung, en suma, que, en el caso de Platón, es claramente religiosa y, por ende, tecnomorfa. Platón torna, elevándola mediante la racionalización, a viejas concepciones mitológicas. (221)

Pero el bien no es sólo eso. Es también algo que

supera y está por encima de las ideas. Por una parte, tiene que ver con el fin que la divinidad creadora introduce en el cosmos. Pero también tiene mucho que ver con lo que se llama virtud, la virtud que poseen los mejores, que son los que saben, los que conocen y, por ende, los únicos que pueden introducir la racionalidad en la vida público-política. Todo ello está maravillosamente expresado en República 517c. Acorde con los modelos tecnomorfos, con los paradigmas elitistas, religioso-políticos de los pitagóricos, para quienes la verdad es un oculto misterio que se revela a pocos, la filosofía platónica deviene reducto sagrado y difícil, aliter, deviene una filosofía antidemocrática (222). Y así, con la pretensión de construir un Estado universal, por natural, en estrechísimo isomorfismo con el alma, establece el siguiente esquema:

- los ἀρχαυτες (gobernantes), que son los mejores, son el elemento racional, λογιστικόν de la polis, así como en el alma la racionalidad es la mejor parte. Ambos, gobernantes y alma, poseen la sabiduría, σοφία.

- los φύλακες (guardianes), que deben ser como el querer apasionada del alma, θυμοειδής, poseen el valor. βία.

- los δημιουργοί (productores o trabajadores), que se corresponden con la parte más baja del alma, los apetitos, ἐπιθυμητικόν exhiben la templanza, σωφροσύνη

Esta virtud es, en realidad, propia de todas las cla-

ses, pues es la virtud que supone la aceptación del rol que a cada clase compete. Evidentemente, aquellos que la deben aceptar como suya, para evitar cualquier tipo de revolución en la polis, es la clase de los *δημιουργοί*. Pero no hay que olvidar que es necesaria a todas las clases. La Justicia (δικαιοσύνη) sería la virtud de la totalidad, es decir, la armónica persistencia del conjunto.

Que Platón no olvidaba el mundo sensible, que éste en su creación ha sido producido de acuerdo al modelo de las ideas y por un divino demiurgo se nos muestra con toda claridad en Timeo (223). Por diálogos anteriores sabemos de la incontestable creencia platónica de que el cosmos es creación divina (cfr. Sofista 265 c-d y 266 b). Timeo nos mostrará cómo se opera tal creación. Lo cual explica un importante y espinoso tema de la filosofía platónica: el de la participación.

Timeo, diálogo realmente complejo, se abre con el Mito de la Atlántida que nos introduce en el pasado mítico de los atenienses que florecieron con la más bella de las realizaciones políticas. La idea de una aetas aurea primigenia no es algo propio de Platón, sino anhelo profundo de parte de la civilización griega. Anhelo que va unido a la teoría del tiempo cíclico. Así Hesíodo (224). En varios diálogos Platón retomaría la idea. Así en el Político y en República. Timeo pretende inicialmente la instauración de la República perfecta.

"Vamos a llevar al orden de la realidad la ciudad que ayer cual ficción representaste. (Timeo 25 a)

Con este "ayer" se está refiriendo a su anterior obra, República. La posibilidad de realización de ésta se basa fundamentalmente en la naturaleza del hombre y de su alma. Lo cual implica una teoría sobre el alma y un preciso conocimiento de ésta. Ahora bien, también implica un necesario conocimiento de la naturaleza del mundo. Isomorfismo entre individuo y cosmos. Idea bien heraclítea, por otra parte. Aun cuando la enorme discrepancia entre aquel a quien llaman el obscuro y el Académico radica en la diferencia que existe entre immanentismo y trascendentalismo. El universo, el cosmos, con sus aspectos materiales, perceptibles por los sentidos, existe. Pero ¿qué es el cosmos?. Obviamente no se reduce sólo a aquello que es perceptible sensorialmente. Corrijamos, pues, la pregunta: ¿qué es el cosmos esencialmente?, o aliter, cómo es captado el cosmos por la razón?. La característica primera y fundamental es su proporción y armonía. Es también un todo que posee una vida propia. Por eso es un organismo, un animal vivo (225). La creación ha de entenderse como un acto de bondad divina. ¿Por qué? Porque el dios geómetra, todo razón, entiende y realiza la creación como un paso de lo desordenado a lo ordenado. Y ese orden consiste en que el cosmos posea las características matemáticas de la proporción. Y ese orden es lo armonioso, lo bello, lo mejor. Las viejas cosmogénesis re-interpretadas a la luz de la razón. El cosmos, ser material, tiende a asemejarse, en la medida de lo posible al ser eterno, porque imita al Creador, ser eterno par excellence. ¿Cómo lo imita? Porque la esencialidad del cosmos radica en lo no material, en la proporcionalidad, en las Ideas. Por eso el Cosmos es

esférico, al ser esta figura la más perfecta, en la que se contienen todas las figuras y en la que la distancia del centro a los extremos es siempre igual. Los cuatro elementos básicos compositivos del cuerpo del cosmos están armonizados por una proporción, y además la razón ve en ellos la formalidad geométrica. Pero, como el individuo humano, el cosmos tiene alma. ¿Cómo formó Dios el alma del mundo?. A través de las aplicaciones de las relaciones de ideas. Tomando Dios una substancia indivisible, "la naturaleza de lo mismo", la adicionó a otra substancia divisible, "la naturaleza de lo otro" (son las mismas ideas que formalmente aparecían en el Sofista), formando una tercera substancia que comprendía la naturaleza de lo mismo y de lo otro. Mezclando estas tres substancias el Demiurgo produjo una sola, la cuarta substancia. Y Dios procedió a dividirla proporcionalmente. Se formaron siete partes 1-2-3-4-8-9-27, constando de dos progresiones matemáticas, una de razón 2(1,2,4,8), y otra de razón 3(1,3,9,27). Estas siete porciones están destinadas a formar los siete planetas. ¿Cómo se conjunta el alma con el cuerpo?.

"Haciendo coincidir el punto medio del alma y el punto medio del cuerpo, los armonizó. Así, el alma, difundida en todas direcciones, desde el punto medio hasta los extremos del cielo, rodeándolo de círculos por la parte de fuera y girando circularmente en ella misma sobre sí misma, comenzó con un comienzo divino su vida inextinguible y razonable para toda la duración de los tiempos. De esta manera nacieron,

por una parte, el cuerpo visible del cielo, y, por otra, invisible, pero participe del cálculo y la armonía, el alma, la más bella de las realidades producidas por el mejor de los seres inteligibles y que existen eternamente." (Timeo 36 d y ss.)

Sería largo ofrecer una explicación de toda la obra cosmológica que comentamos. Pero, antes de finalizar, me interesa resaltar un par de temas importantes. En este diálogo se nos habla de la creación de las especies y del hombre. Y se retoma el tema de la reencarnación. Y luego Platón formula su teoría de la religión astral. El Demiurgo creó los dioses o divinidades que asimila con los siete planetas. Una vez formados, el Demiurgo les dirige un discurso encargándoles de la creación del Hombre. ¿Cómo han de crear al hombre? De manera que imiten su poder: el poder de los dioses y el poder del Demiurgo, en la medida de lo posible. Se podría hablar de una emanación "de perfección". Para formar al hombre hay que mezclar la parte inmortal -el alma- con la mortal. Las semillas de la parte inmortal les había sido entregadas a los dioses por el Demiurgo. Así, los dioses, siguiendo las leyes fatales del Demiurgo crean al hombre, compuesto de cuerpo y alma. El alma, a su vez, se compone de una parte más elevada inmortal, ubicada en la cabeza y una mortal, ubicada en el pecho, rasgada por dos instintos, el que participa del valor y ardor guerrero y el que participa del deseo. Como vemos, esto es una fisiología o una materialización de temas que ya conocíamos desde República. ¿Qué es la Justicia, podríamos pre-

guntarnos en este momento. La armonía de las tres partes del alma, armonía que implica una jerarquización y una supeditación: el valor ha de ser voluntad de servicio a la racionalidad y ambos han de controlar a los deseos inferiores. Así se decía en República 443 e. Y el hilo de esta estructura ha de construir el Estado. En virtud de este naturalismo u organicismo su República será estable y universal. ¡Cuánto rodeo para justificar a Esparta, podría alguien decir! Pero la cosa es más compleja. Aparece el eterno y pregnante concepto griego de physis. El alma por medio de su razón debe asemejarse a la justicia y al orden del cosmos (Timeo 89 d).

El tema de la creación de los humanos está cruzado con otro: el de la re-encarnación, viejo problema ortivo en los círculos órfico-pitagóricos, y que surgió para explicar problemas sociales y psicológicos producidos por aquellos, como muy bien afirma Dodds. Por tanto, tampoco se puede expurgar a Platón de una intencionalidad política o ideológica que está a la base de todas sus teorizaciones. Primero fue creado el hombre; su alma, si se aparta de la justicia, degenera en mujer en la próxima encarnación; el alma de la mujer, si persiste en la injusticia, degenera reencarnándose en algún animal. ¿Qué nos quiere decir Timeo con su fantasiosa explicación del cosmos?

A lo que yo entiendo, Platón intentó en Timeo:

- Racionalizar la cultura religiosa tradicional órfico-pitagórica (226).

- Mostrar cómo las ideas se pueden ejemplificar o cómo el mundo todo, la totalidad de la physis (227), se acuerda u organiza de acuerdo a las ideas.

- Mostrar su concepción del alma y la dependencia del hombre respecto de la divinidad (228).

- Mostrar cómo de esta concepción surge una teoría política y una concepción del Estado muy acorde con su ideología y con ciertos cambios que se estaban operando y que necesitaban una explicación y una nueva formulación política alternativa. Platón creía en la divinidad, pero era lo bastante perspicaz como para percatarse de que no podía mantenerse la creencia en los viejos dioses antropomorfos. Pero también era lo suficientemente perspicaz para percatarse que el pueblo necesita de las creencias. Y así llegó a una solución de compromiso: la dualidad religiosa - dioses para el pueblo y dioses para los filósofos (229).

CAPÍTULO V: 3. ἔρως καὶ διαλεκτική

"Zuletzt die Idee die alle vereinigt, die Idee der Schönheit, das Wort in höherem platonischem Sinne genommen."

Hölderlin

Repetidas veces he aludido al carácter poético de la obra de Platón (230). Su teoría del ἔργος mostrará tal aserto con mayor claridad. También he afirmado que, si bien la filosofía del Académico es difícil de aprehender por la multitud de temas que refiere, constituye un trabado y dinámico sistema. Y no es una filosofía puramente formalista. Sus temas como el mito de la caverna se encarga de decirnos encuentran instanciaciones, más aún, lo concreto le motiva muchas veces lo general. Después de la reflexión general o la definición de conceptos universales desciende a re-definir lo concreto. La filosofía platónica es una reflexión sobre la totalidad. A la reflexión sobre la dialéctica se puede llegar, reflexionando sobre el método científico y postulando la necesidad de fundamentar la matemática, llegando a un principio "ἀνυπόθετον", pero también se llega por otros caminos y a partir de otras preocupaciones. Me propongo mostrar en este capítulo las estrechas similitudes entre el movimiento amoroso y el dialéctico. Son diversas caras de una misma realidad. El fin del amor es la consecución plena de la belleza. Lo cual nos obligará, asimismo, a definir lo que el Académico entendía por Belleza. Al hablar del Bien afirmé que se trata-

ba de un concepto vertebrador de su filosofía: pues bien, debe ser un concepto que nunca deberá abandonarnos. En seguida, proteicamente, lo veremos aparecer unido a la Belleza.

"Die sokratisch-platonische Ethik fordert ein kategorische bestimmtes höchstes Gut; das Streben nach ihm darf an keine Bedingung geknüpft, es muß ein $\alpha\nu\tau\acute{o}\theta\epsilon\tau\omicron\nu$ sein. In der Tat ist dies ja der Inhalt aller der scheinbar aporetischen Dialoge: die Gerechtigkeit, Tapferkeit, Frömmigkeit, Besonnenheit sind in Bezug ^{auf} diese höchste $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ wirklich nur $\acute{\upsilon}\pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\iota\varsigma$, , vorläufige Annahmen, die erst an der $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ τοῦ ἀγαθοῦ verankert ihren Sinn erhalten. Diese Fassung des Guten als des höchsten Grundes und Zieles erläutert zugleich den eigentlichen Sinn des absoluten Schönen im Symposion und damit den Sinn der platonischen Erotik, in der neben dem ethischen Motiv, dem Streben nach höchster Sittlichkeit und $\epsilon\acute{\upsilon}\delta\alpha\iota\mu\omicron\nu\acute{\iota}\alpha$, bereits stark das wissenschaftliche hervortritt, insofern der philosophische Eros auch zur höchsten Erkenntnis hinführt. Und dieses letzte, umfassendste Motiv der platonischen Ideenlehre ist nun am reinsten und klarsten im Staate ausgesprochen, in dem die $\acute{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha$ τοῦ ἀγαθοῦ der Mittelpunkt aller Wissenschaft ist, das Objekt der höchsten Geisteskraft, der $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$. Wir erkennen in dieser dreifachen Brechung des $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ φίλον, $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ καλὸν und $\pi\rho\omega\tau\omicron\nu$ ἀληθές unschwer den vollen Inbegriff

des aus der ἀρετή Gewonnenen: Das höchste Objekt alles menschlichen Strebens, weiter, die sichtbare Form aller Vollkommenheit, das εἶδος, und schliesslich das Wessen, die in einer spezifischen Leistung (ἔργον) sich aussprechende Organisation (κόσμος) jedes Seienden, seine Richtigkeit (ὀρθότης), die es zu erfassen gilt, wenn man wissen will, was es ist, ^{was} es gut ist." (231)

Si leemos Lisis, Banquete, República y Fedro, veremos las estrechas relaciones entre el amor y la dialéctica. ¿A qué se deben estas estrechas relaciones? En mi opinión, a la preocupación del Académico por clarificar dos temas básicos:

A / la indicación de que la realidad toda es dialéctica y, por ello, los métodos de acercamiento a ella son similares -por eso he dicho antes que en realidad sólo hay un método cognoscitivo, el dialéctico

B / en segundo lugar, y es una idea que ha arraigado muy hondo en mí, la indicación de la dualidad, tanto del hombre, como del universo todo y la tendencia platónica a establecer puentes entre el hombre y la divinidad.

El mito del nacimiento de Ἔρως (Banquete, 201 c y ss.) reza como sigue (232):

Diotima de Mantinea fue la maestra en Amor de Sócrates. El discurso sobre el Ἔρως que Sócrates pronuncia en

casa de Agatón es una transmisión de lo que la adivina le dijo.

No es el amor ni bello ni bueno, dice Diotima a Sócrates ante el asombro de éste quien piensa que hablar así es hacerlo irreverentemente. "Es feo y malo" concluye Sócrates, el lógico que aún no capta las profundidades de la dialéctica. La acepción de una cualidad no significa la reyección de su contraria. Hay algo intermedio entre sabiduría e ignorancia. Ese intermedio es la opinión: "el tener una recta opinión sin poder dar razón de ella". Esto no es aún conocimiento, "pues una cosa de la que no se puede dar razón no puede ser conocimiento, mas tampoco ignorancia, ya que describe la realidad".

Hay, pues, algo intermedio entre conocimiento e ignorancia. Observemos, y esto es importante, cómo el tema del Amor comienza en un marco cognoscitivo. Me parece que ello muestra con claridad las intenciones cognoscitivas o, aliter, cómo el tema del Amor se relaciona con el tema filosófico. Así, el Amor es un intermedio entre lo bueno y lo malo, lo bello y lo feo.

El Amor no es un dios, como muchos pretenden. Ante la nueva sorpresa del piadoso y tradicionalista Sócrates, Diotima le da una razón convincente: los dioses son bienaventurados y felices, y son bienaventurados y felices, porque poseen lo bueno y lo bello. Pero el amor tiene indigencia de cosas buenas y bellas; por ello tiende hacia ellas. ¿Es, entonces,

un mortal, si no es un dios? pregunta Sócrates. Tampoco: El amor es un intermedio entre dioses y mortales. Es un δαίμων. Sus funciones consisten en officiar de intérprete entre dioses y hombres y entre hombres y dioses.

En el natalicio de Afrodita, la diosa del Amor, los dioses celebraban un banquete al que asistía Poros (πόρος, el recurso), hijo de Metis (Μητις, la Prudencia). Acabado el festín se acercó a mendigar Penia (πενία, la Pobreza) la cual viendo a Poros dormir, borracho de néctar, en la huerta de Zeus, copuló con él y "concibió al Amor". El amor es acólito y escudero de Afrodita -nació en su natalicio-; enamorado de lo bello, por ser bella Afrodita. Rudo y escuálido, descalzo y carente de hogar es el Amor, compañero de la pobreza, a causa de su madre. Pero es cazador de lo bello, astuto y apasionado, por su padre. Filósofa y es un sofista charlatán. Ni es mortal, ni inmortal y es efímero: tanto en un solo día posee riquezas, como se ve en la más negra de las indigencias. No es un dios, pues éstos son sabios y no necesitan filosofar. Ahora bien, los ignorantes no desean filosofar ni hacerse sabios, pues no creen estar faltos de nada ni nada creen necesitar. Esa es la verdadera ignorancia. Los intermedios, es decir, quienes no saben, pero saben que no saben y desean aprender, éstos son los que filosofan. Imposible no ver un retrato del mismo Sócrates. El amor es filósofo, pues es amor de la sabiduría, tendencia a ella. El Amor es amante, la fuerza activa que, consciente de su ignorancia, aspira a la sabiduría.

¿Qué utilidad tiene para los hombres? le pregunta Sócrates. El amor es amante de las cosas bellas y desea que sean suyas. Identificando lo bello con lo bueno, será feliz quien adquiera las cosas buenas. La felicidad es el fin de todas las cosas. No hay que indagar más. Aquella que se hace en torno a la felicidad es la pregunta última. Como todos desean las cosas buenas, aliter, la felicidad, el amor debe ser cosa común a todos los hombres. ¿Por qué, entonces, unos aman y otros no? No es, como parece, una goética pregunta. Su explicación es sencilla: por sinécdoque llamamos al de una parte con el nombre del todo, amor (233).

El objeto del amor es, pues, la posesión constante de lo bueno (234). ¿Cómo deben perseguirlo los hombres y en qué acción? En la procreación. Nuestra naturaleza desea la perfección y la perennidad. Y ello sólo puede tener lugar por medio de la procreación tanto del cuerpo como del alma.

La belleza se da en el acto de la procreación. ¿Por qué? Porque la generación es algo inmortal "al menos en la medida que esto es factible en un mortal". Nuevamente el deseo de lo inmortal y perenne, nuevamente la alternativa y contrapartida de lo divino. Russell ha hablado del cruce, que no oposición, de lo místico con las teorías lógicas en Platón. No podía ser de otro modo en el mundo griego. Percatóse Platón del problema del conocimiento a priori y quiso solucionarlo. Los pasajes de Menón donde de este tema se habla a mí me hacen pensar en que al Académico se le planteaban los siguien-

tes problemas:

¿En qué radica el misterio de los a priori? ¿Cuáles son las condiciones de posibilidad de tal conocimiento? ¿Por qué éste es universal y cómo fijar, universalizándolo, a la manera del primero, el conocimiento a posteriori? A mí me hace pensar que quizás el Académico barruntara el tema del innatismo en el sentido cartesiano o chomskiano. Un conspicuo platonista parece inclinarse hacia la solución del innatismo lingüístico, recogiendo, además, toda la historia cristalizada en el verbo. Dice:

"Cuesta trabajo pensar que Platón creyese realmente la interpretación que hace de la reminiscencia del esclavo. Por muy hondo que hubiesen calado en su espíritu las doctrinas órfico-pitagóricas, ¿podía justificarse toda la epistemología por tan sorprendente recurso como el de la preexistencia?... Pero si olvidamos la letra del mito y, una vez más, lo entendemos como la larga metáfora que recorre las páginas de Platón, hay que confesar que, en el ejemplo del esclavo y la geometría recordada, se había planteado el problema en el horizonte exacto ante el que se destaca su solución. Tal vez la clave sea esa frase inicial de la conversación con el esclavo: "¿Es griego y habla griego?" (82 b) Cuando se formula esta pregunta no se está preguntando, en el fondo, por la posibilidad material de poder realizar

la entrevista, sino por la comunidad ideal que va a ceñir al diálogo y que va a ofrecer la base teórica para que tenga sentido. La lengua sí que es un dominio preexistente a ese hablar del esclavo de Menón. Esta lengua vive ya antes de que el esclavo la utilice. Al recrearla en cada instante, está trayendo al presente inmediato, a la temporalidad iluminada en la palabra, los largos siglos que fueron de silencio para el que ahora la habla, pero en los que se llenaron de significación, en otras mentes, en otras momentáneas iluminaciones." (235)

Al respecto de este problema que planteo, a mí me parece que la solución correcta sería: Al Académico se le ofrecieron los problemas epistemológicos a los que acabo de aludir y, a la hora de darles solución, usó dos caminos: el puramente lógico-racional (en Menón ello se ve, siguiendo la idea de la cita supramentada en la frase "ἐλλήνων μὲν ἔσσι καὶ ἑλλήνων ἔστι ; 82 b) y el mitológico. Y la solución mitológica también hay que verla en dos sentidos:

A / que Platón creyera muy adecuadas las soluciones del mito, ante la incapacidad de solucionar racionalmente ciertos problemas -pensemos que muchos no han encontrado aún respuesta-, lo cual supone, por supuesto, una utilización del mito, o

B / que Platón creyese en la realidad de las doctrinas del mito (236). Pero, y sobre todo, el mito, como en el caso del Amor, que comentamos, es un poderoso foco de sugeren-

cias que permite múltiples lecturas. Y, como con todos los mitos sucede lo mismo, una muy fructífera tarea será la de interrelacionar el mito del Amor y el de la Caverna y, ambos conjuntamente, con el procedimiento dialéctico. Así veremos las pasmosas similitudes, y no oposiciones, entre "lo racional" y "lo místico". Veremos, cómo los afanes clasificatorios son agostadores y poco fructíferos. Responden a una mentalidad racional -a los prisioneros de la caverna, diría Platón con verdad- horra, no ya de poesía, sino de comprensión de la verdad de las cosas. Al hilo del discurso escrito se me ocurre que donde he dicho racional, habría que decir "ingenuamente racional", o cientista. Creo que refleja mejor lo que deseo expresar.

Por todo lo anterior el Amor es amor de la inmortalidad. Es un instinto, una tendencia, un deseo de inmortalidad. Ello sólo sucede en la procreación, porque en ella, tanto el hombre como el animal "deja un nuevo ser en vez del viejo". Así la vida se mantiene renovándose, reproduciéndose continuamente, de la misma manera que el conocimiento. Así, el conocimiento nos abandona y ello es el olvido, "una fuga de conocimiento". Repasando, creamos un nuevo recuerdo y, de esta manera, el conocimiento permanece.

De tal forma se conserva todo lo mortal. Lo mortal en su continuidad de renovaciones es una imagen de lo divino que es lo perfecto por ser idéntico a sí mismo. (237)

La fama (238) es una forma de perdurar: "Ni Alcestis hubiese muerto por Admeto, ni Aquiles por vengar a Patroclo, ni Codro por salvar la dignidad real de sus hijos, si no hubiesen pensado que de ellos iba a quedar el recuerdo inmortal de su virtud que nosotros tenemos ahora." (Banquete 208)

Y, así Diotima establece toda una gradación de amores y procreaciones: Todos los hombres tienden a inmortalizarse mediante la virtud; los que lo desean mediante el cuerpo y la procreación de hijos se dirigen a las mujeres; quienes, mediante el alma, conciben la sabiduría moral; tal los inventores y poetas; empero, la mayor, mejor y, por tanto, más bella forma de sabiduría moral es la racionalización del poder, es decir, el ordenamiento de las comunidades: en ello radica la justicia y sabiduría y moderación. ¡Véase toda la doctrina central de República preexpuesta en Banquete! (239).

¿Cómo proceder para efectuar una iniciación perfecta? (240). Hay que proceder de la siguiente forma:

A / hay que enamorarse inicialmente de un solo cuerpo engendrando en él bellos discursos (¡El sexo sublimado o perfeccionado! La virtud).

B / percatarse de que la belleza que reside en un cuerpo cualquiera es idéntica a la que reside en otro. Es decir, captar lo universal en lo particular. Así la diosa nos incita a ascender un nuevo escalón.

C / es necio no considerar que una e idéntica es la belleza que hay en todos los cuerpos. Hemos llegado a la forma.

D / captada la forma, hay que despreciar lo particular. "... hay que amansar el apego a un solo cuerpo, despreciándolo y considerándolo fútil"

E / considerar que la verdadera belleza es la que reside en el alma, pues ésta es la que genera las normas de conducta, las ciencias, los adecuados discursos provocadores del bien.

Y, entonces, después que, a partir de lo sensible, se ha seguido todo el proceso racional dianoético, súbitamente, seremos capaces de ver y comprender y comprenderemos de hecho (241) la belleza en sí, que se identifica con el Bien.

La erótica de Platón está en estrecha conexión con el proceso dialéctico y ambos son ejemplificados mediante el mito de la Caverna.

Ya sabemos qué es la dialéctica en Platón: es un armonioso viaje que se despliega en dos momentos: uno ascendente (συνγωγή), descendente (διαίρεσις) el otro. En el primer momento se asciende negando y derribando posiciones que, si bien originariamente sirven de incitación, luego son superadas y, por tanto, negadas. Y esto nos decía la erótica del Banquete. Se afirma A, el enamoramiento de un solo cuerpo, engendrando en él bellos discursos; A es incardinado en A', una realidad superior, consistente en percatarse de que la belleza que reside en un cuerpo es igual a la de los otros; negación de lo particular, del cuerpo bello del que ortivamente nos enamoramos, porque ya hemos conseguido la forma-de-

belleza-del-cuerpo, pero, sobre todo, porque hemos captado la belleza del alma. A partir de este momento podemos ver (βλέπειν) la belleza en sí, identificada con el Bien (242). Aquí acaba el primer momento, συνάγωγη. Muchas veces hemos hablado de la conjunción teoría-práctica en la filosofía platónica. Pues bien, desde la atalaya, o paradigma de la belleza, Bien y racionalidad, debe analizarse lo sensible. A este proceso se acuerdan, tanto todo el corpus platónico, como la República, cosa que mostraré en el último capítulo de este trabajo. Todo conocedor de la obra platónica sabe que desde el intuitivo modelo se analiza el ser social, en la República, es decir, las constituciones imperfectas. Pero si sabemos que son imperfectas, por qué, en qué y cómo lo son, es a causa de que conocemos la esencia de las cosas, ese deseo de toda filosofía. Y entonces comienza el proceso descendente, la διαίρεσις. República es un maravilloso ejemplo de lo que decimos. Y el famoso ejemplo del pescador de caña en el Político, también. (243) (244)

Pues bien, el Mito de la Caverna es una metaforización de la erótica racional y de la dialéctica. En él se explica con claridad cómo los prisioneros han de denegar sus hipotéticas creencias, ascender hasta salir de la caverna y, luego, tornar a ella, para redefinir la vida humana. El Bien sería la totalidad del proceso.

Ἡμέτερον δὲ ἔργον, ἦν δ' ἔγωγε, τῶν οὐκιστῶν
 τὰς τε βέλτιστας φύσεις ἀνάγκηται ἀφικέσθαι
 πρὸς τὸ μάθημα ὃ ἐν τῷ πρόσθεν ἔφημεν εἶναι
 μεγίστων. ἴδεν τε το ἀγαθόν καὶ ἀνατῆναι ἐκείνου

τὴν ἀναβῆναι ἐκείνην τὴν ἀνάβασιν, καὶ ἐπιφανῶς ἀναβάντες
 ἱκανῶς ἴωσι, μὴ ἐπιτρέπῃν αὐτοῖς ὃ νῦν ἐπιτρέπεται.

- Τὸ ποῖον δῆ,

- Τὸ αὐτοῦ, ἦν δ' ἔργον, καταμένειν καὶ μὴ ἐδέξειν
 πάλιν καταβάλλειν. πάλιν ἐκείνους τοὺς δεσμοὺς μὴ δὲ
 μετέχειν τῶν πρὸς ἐκείνους πόνων τε καὶ τιμῶν.
 εἴτε φαυλότερα εἴτε σπουδαίστερα"

(Rep. 519 d).

("- Es, pues, labor nuestra -dije yo- labor de los fundadores, el obligar a las mejores naturalezas a que lleguen al conocimiento del cual decíamos antes que era el más excelso, y vean el bien y verifiquen la ascensión aquella; y una vez que, después de haber subido, hayan gozado de una visión suficiente, no permitirles lo que ahora les está permitido.

- ¿Y qué es ello?

- Que se queden allí -dije- y no accedan a bajar de nuevo junto a aquellos prisioneros ni a participar en sus trabajos ni tampoco en sus honores, sea mucho o poco lo que éstos valgan."

(De la traducción de J. M. Pabón y F. Galiano.)

Sabido es que, a continuación, se le espeta a Sócrates que tal tarea procurará una mala vida, y desagradable a los

filósofos. Pero ya he dicho antes que el mundo de la realidad, de lo sensible —en este caso la realidad social— debe ser redefinido: la redefinición en este caso refleja una concepción del Estado totalmente nueva, opuesta a la de la sofística y que puede concretarse diciendo, de manera muy similar a lo que Hegel hará muchos siglos más tarde, que la felicidad de la realidad social sólo puede lograrse en la totalidad, totalidad que sólo puede alcanzarse en la cósmica estructuración del Estado.

Este estrecho paralelismo entre erótica, dialéctica, trasuntadas en el mito de la Caverna, ha sido perfectamente visto por Léon Robin en la obra antes citada.

"Toutefois, si nous voulons montrer d'une façon plus complète encore, en quoi l'Amour est fonction cognitive de notre âme, c'est principalement avec la méthode dialectique qu'il conviendra de comparer les processus par lesquels, selon le Banquet, l'Amour nous conduit jusqu'à l'Idée du Beau. Or nous trouvons dans le VII^e livre de la République un développement dont le parallélisme avec l'exposition du Banquet a été maintes fois signalé. Il est impossible en effet de méconnaître les analogies générales de l'ascension qui mène le dialecticien de la République jusqu'à l'Idée du Beau." (p. 151)

Así, gimnasia y música se corresponden estrechamente con el amor de bellos cuerpos y las almas bellas.

El ascenso a través del estudio de las ciencias está clara y similarmente explicitado en ambos diálogos.

Y finalmente, "ce parallélisme se manifeste d'une façon plus complète quand on rapproche en outre de l'exposition de l'ascension de la Dialectique le morceau qui le prépare dans la République, l'allégorie de la Caverne. En effet, entre cet ensemble et les développements du Banquet, il y a un certain nombre d'analogies verbales assez remarquables. C'est brusquement ($\epsilon\sigma\chi\iota\varphi\upsilon\eta\varsigma$) que le prisonnier, délivré de ses fers, est obligé de regarder du côté de la lumière, ou que, au contraire, il passe de la lumière à l'obscurité de la Caverne (515 c, 516 e; cfr. 516 a). De même, dans le Banquet, c'est $\epsilon\sigma\chi\iota\varphi\upsilon\eta\varsigma$ qu'il nous est donné d'apercevoir le Beau absolu (210 e). Toutefois cette révélation subite est précédée, nous le savons, d'une série de contemplations qui se font, au contraire, suivant une consécution régulière. (Voir 210 e: $\delta\epsilon\omega\mu\epsilon\nu\varsigma \epsilon\varphi\epsilon\Xi\eta\varsigma \kappa\alpha\iota \delta\alpha\iota\omega\varsigma$ cfr. A $\epsilon\acute{\alpha}\nu \tau\iota\varsigma \delta\alpha\iota\omega\varsigma \mu\epsilon\tau\acute{\alpha}$ et 211 c $\delta\alpha\iota\omega\varsigma \epsilon\pi\acute{\iota} \tau\acute{\alpha} \epsilon\pi\omega\tau\iota\kappa\acute{\alpha}$ (Eval.))

Semblablement, dans la République, l'homme de la caverne ne parvient à regarder le soleil, la dialecticien à contempler le Bien qu'après avoir successivement habitué leur regard à considérer des images de moins en moins dégradées de la réalité suprême (voir 516 a-c: pas de vision possible $\epsilon\sigma\chi\iota\varphi\upsilon\eta\varsigma$ de ce

qui est ἀνω mais: une série successive d'étapes:
 πρῶτον - μετὰ ταῦτα - ὑστερον - ἐπὶ ταῦτα ---
 μετ' ἐκεῖνα ἔλθειν cfr. 532 a - c.)

De part et d'autre, il est question d'une ascension qui requiert des points d'appui, qui comporte des degrés, au sens propre du mot, par lesquels on accède au terme, mais qui sont d'une autre nature."
 (Léon Robin, op. cit., pp. 152 - 153)

Y la comparación se estrecha si echamos una ojeada a otro diálogo de la época: Fedro

"... quand on lit dans le Phèdre la description de ce chemin escarpé que gravissent les âmes pour parvenir jusqu'au sommet de la voûte du ciel (Phèdre 247 b, ἀκρὰν ὑπὸ τὴν ὑπερσφάνικον ἀψίδα πορεύονται πρὸς ἄνακτες ἤδη) il est difficile de ne pas songer à cet autre voyage que le prisonnier de la caverne accomplit le long d'une rude montée jusqu'au soleil (Rép 515 e : δίᾳ τρεῶν χεῖρας τῆς ἀνακτοῦς αἰῶνος καὶ ἀνάκτους ; à cette ascension est comparée la πορεία qui constitue la Dialectique (532 b) ; celle-ci est appelée le faite de toutes les sciences (Rép 534 e : ἀρῶν... δὲ καὶ ὅσα. ὡς περὶ θρυγῆδος ἢ ἀνακτοῦς ἡμῶν ἐπάνω κείσθαι. L'opposition dans le Phèdre, du ciel et de la région qui est au-dessus du ciel et où sont les Idées (247 a - c) ne rappelle-t-elle pas la distinction, dans la République, d'une

région visible, qu'on appellerait volontiers le ciel, et dont le soleil est le roi, et d'une région intelligible supérieure à la première et que régit le Bien?

(τόπος νοητός - ἄρατος τόπος, ἵνα μή ἀόρατον εἰπὼν ἐόξω σοι σοφιστεῖν περὶ τὸ ὄντως

; 509 d, 508 b - 510 b; cfr. 516 a - c, 517 b) (Léon Robin, op. cit., pp. 154 - 155)

Estas estrechas comparaciones imponen una pregunta: ¿por qué ofrece Platón una visión tan racionalista y religiosa de un fenómeno humano como el Amor? (245)

En primer lugar, existe una razón histórica, una característica del modo de ser griego y, sobre todo, de la lengua griega. Esta se destaca por su intelectualismo. Hemos visto (cfr. nota 238) cómo en la Ilíada, primer poema que poseemos de los griegos, la pregunta concretísima por el linaje es respondida con una generalización sobre la fugacidad y caducidad de la vida, de las generaciones de los hombres. Pero también se hablaba de la continua renovación y renacimiento de las generaciones. He aquí dos ideas importantes propias de la cultura griega: la concepción de la contingencia de las cosas, pero también la de un tiempo cíclico.

Un autor (246) ha hablado de dos concepciones que recorren la historia de Grecia: optimista la una, que confiaba en el progreso y cuyo exponente máximo sería la sofística, pesimista la otra. Esta concepción pesimista, trágica, dionisíaca

ca, hecha de muertes y nacimientos, de alegrías y sufrimientos, como las vides y mieses, tan querida para Nietzsche, está muy presente en Platón: ¿cómo entender, sino, la aguda concepción del amor como la lacerante tragedia de la tensión entre la posesión y la fuga? Sucede, empero, que Platón, teólogo, la superó mediante la visión de la otra vida. De ahí que yo haya llamado varias veces la filosofía platónica como "la corrección o alternativa o superación de la contingencia". Para conseguir la beatitud de la otra vida sólo nos queda "el trabajo y el esfuerzo de la virtud". Un programa bien hesiódico. Esta actitud tan cristiana era lo que aborrecía el eterno peregrino de Röcken. La pregnante $\psi\upsilon\sigma\iota\varsigma$ proteica estaba en la base de la Weltanschauung de los griegos. Ellos tenían una tendencia -presumiblemente las tengan todas o muchas civilizaciones, excepto la nuestra, desacralizada o con la sucia y horra de poesía sacralización del tecno-burocratismo- a sacralizar (y ello es un fenómeno de abstracción y universalizador) (247) los fenómenos naturales. Y en esto Platón fue un genuino exponente de su tiempo. Por otro lado, el intelectualismo generalizador de la lengua griega también fue un factor muy decisivo. Y en esto Platón, el gran poeta y sistematizador del conocimiento fue el floruit de tal especificidad lingüística. (248) Dodds ha mostrado cómo la lengua griega expresaba en términos de conocimiento los sentimientos, estados de ánimo, asuntos prácticos, etc. etc. Eso explica que las paradojas socráticas estuviesen ya preparadas por el lenguaje y explica también la llamativa utilización que Platón hace de lo erótico.

Mas, no desearía terminar este capítulo sin hacer

una serie de reflexiones en torno a la erótica que desbordan lo tratado, es decir, la comparación entre amor-dialéctica y mito de la caverna. El mito del Amor -creo que así se le puede llamar- funge cosmológica, antropológica y psicológicamente.

Entre Hesíodo y Platón existen muchas similitudes y una gran diferencia. Esta radica en la refinada teleología y trascendentalismo de Platón -nunca hay que olvidar que Platón es, entre otras cosas y fundamentalmente un teólogo-, y el aún rudo inmanentismo de Hesíodo. Mas con las herramientas de la razón y la cultura perfeccionada, Platón se apropia, transformándolos, de los viejos mitos explicativos del cosmos. Tal Hesíodo. El cual es, a su vez, un recolector de antiguas cosmogonías que influyeron en los círculos órfico-pitagóricos y en Platón posteriormente. De Hesíodo hay que resaltar dos ideas fundamentales:

1) la divinización de los fenómenos naturales, para explicar la armonía mundi, y

2) el pesimismo que ha de ser superado mediante el triunfo del bien sobre el mal a través de la virtud que es trabajo. Así engarza la armonía de la vida de los hombres con la armonía mundi. El violento Urano es vencido por Cronos que, infatuado y devenido tirano, es castigado por el dios de la armonía, Zeus.

¿Cómo no reconocer este esquema en Platón? (249)

El inmanentismo hesiódico radica, como antes dije, en la divinización de fenómenos naturales: el amor aparece co-

mo una fuerza fecundadora del cosmos, interna al mismo. Así, en Cosmogonía vv. 116 - 125, dice:

"En primer lugar existió el Caos. Después Gea la de amplio pecho, sede siempre segura de todos los Inmortales que habitan la nevada cumbre del Olimpo. (En el fondo de la tierra de anchos caminos existió el tenebroso Tártaro.) Por último, Eros, el más hermoso entre los dioses inmortales, que afloja los miembros y cautiva de todos los dioses y todos los hombres el corazón y la sensata voluntad en sus pechos. Del Caos surgieron Erebo y la negra Noche. De la Noche a su vez nacieron el Éter y el Día, a los que alumbró preñada en contacto amoroso con Erebo." (De la traducción de Aurelio Pérez Jiménez y Alfonso Martínez Díez, Madrid, Ed. Gredos, 1978.)

"... No hay razón alguna por la que no debamos ver en la Teogonía de Hesíodo una de las etapas preparativas de la filosofía que pronto iba a llegar. La historia misma ha desvanecido todas las dudas sobre este punto, revelando la decisiva influencia de las ideas de Hesíodo... Podemos ver, por ejemplo, la forma en que la peculiar concepción del Eros como el primero de los dioses que tiene Hesíodo es desarrollada más tarde por Parménides y Empédocles." (250)

¿Cuál fue el mérito de Hesíodo? Ni más ni menos que el mérito de todo filósofo: conferir valor y función universal

a algo restringido. Es decir, erigir una teoría cósmica construida sobre un modelo biomorfo.

"Los historiadores de la religión han señalado que Eros tuvo un culto muy antiguo en Tespias de Beocia, al pie del monte Helicón, aunque no aparezca por ninguna parte como una divinidad objeto de culto en tiempos primitivos... Es mucha verdad que el culto pudo haberle dado una buena razón para meditar sobre esta deidad; pero esto no es bastante para dar cuenta del papel que desempeña Eros en la Teogonía. El dios objeto de culto en Tespias es simplemente un fecundador de ganados y de los matrimonios humanos; no se tornó una fuerza cósmica hasta que ocupa su puesto a la cabeza de la serie de procreaciones que dan nacimiento al ancho mundo y a los dioses mismos. Aislando así el poder productor de estas procreaciones, para colocarlo al comienzo de la serie entera como la divina causa de ésta, lleva a cabo Hesíodo una hipóstasis como las que encontramos en análogas etapas del pensamiento teológico de todos los tiempos y todos los pueblos... Pero en otros aspectos, si comparamos esta hipóstasis griega del Eros creador del mundo con la del Logos en el relato hebreo de la Creación, podemos observar una profunda diferencia, en la manera de ver de los dos pueblos. El logos es sustancialización de una propiedad o poder intelectual del Dios creador, que está

situado fuera del mundo y trae este mundo a la existencia por obra de su propio y personal fiat o los dioses griegos están situados dentro del mundo; son descendientes del Cielo y la Tierra, las dos mayores y más relevantes partes del universo; y se generan por obra del ingente poder de Eros, el cual pertenece igualmente al mundo como una primitiva fuerza omnigeneratriz." (251)

Sería realmente interesante perseguir la evolución de la religión y las interrelaciones con la filosofía. No podemos hacerlo con la profundidad que desearíamos, pero es un tema del que hemos hablado bastante. À propos de la temática que nos ocupa, a saber, la influencia de Hesíodo en Platón, que creo haber demostrado con claridad, desearía decir un par de ideas más. Platón, arrancando del reservoir griego inmanentista, derivó hacia posiciones muy parecidas a las hebreas. ¿Cómo pudo acaecer tal cosa? En primer lugar, a causa de la reflexión teológica posterior. Si la Weltanschauung hebrea partía de un Dios separado, en Grecia se inició un proceso de desantropomorfización, que corría parejo con el perfeccionamiento de las ciencias y la filosofía. A las visiones rudimentarias originarias, en un proceso de continuidad y discontinuidad, sucedió un lógico proceso de depuración. Y en el campo de la teología tal proceso lo inicia pujantemente Jenófanes. Los siguientes fragmentos jenofáneos son claras muestras de lo que venimos diciendo:

Fr. 23, Clemente, Strom., v. 109,1

εἷς θεός, ἔν τε θεοῖσι καὶ ἀνθρώποισι μέγιστος
οὔτι δέμας θνητοῖσιν ὁμοῖος οὐδὲ νόημα

("Existe un solo dios, el mayor entre los dioses y los hombres, no semejante a los mortales ni en su cuerpo ni en su pensamiento.")

Fr. 26 - 25, Simplicio, Fisi, 23, 11 - 23,

αἰεὶ δ' ἐν ταύτῳ μέμνει κινούμενος οὐδέ ἐν
οὐδέ μετέρχεσθαι μιν ἐπιπρέπει ἄλλοτε ἄλλη;
ἀλλ' ἀπάνευθε πόνοιο νόου φρενὶ πάντα κραδαίνει.

("Siempre permanece en el mismo lugar, sin moverse para nada, ni le es adecuado el cambiar de un sitio a otro, sino que, sin trabajo, mueve todas las cosas con el solo pensamiento de su mente.")

Fr. 24, Sexto, adv. math. IX, 144

οὔλος ἀρᾶ, οὔλος δὲ νοεῖ, οὔλος δέ τ' ἀκούει
("Todo él ve, todo él piensa y todo él oye.) (252)

Bien podemos ver aquí las siguientes ideas: la crítica al antropomorfismo, la iniciática radical separación entre Dios y los dioses y hombres: bien se comprenderá que el camino hacia el monoteísmo se iniciaba con gran poder; la atribución a la divinidad de todas las perfecciones y, por ende, la capacidad del Dios separado de crear el cosmos y de influir sobre los hombres (253). A partir de Jenófanes, el tema de la divinidad y de la creación del cosmos se orienta en dos ca-

minos: ya se profundiza en el trascendentalismo, ya la divinidad se imanentiza y se considera una pura fuerza de la naturaleza (caso Heráclito) y/ o, "tout court", se niega la divinidad (la sofística). La primera línea fue seguida por los círculos órfico-pitagóricos y Parménides, entre otros. El floruit de la misma es Platón. Como se ve, el tema del amor fue bello y profundamente aprovechado por Platón para, basándose en modelos tecno-biomorfos construir una visión teleológica y trascendentalista de la creación del universo.

No hace falta decir que Timeo es una clara exposición de todo lo que hemos dicho.

Pero el mito del Amor también funge antropológicamente. Sirve para explicar qué es el hombre. Y aquí Platón tiene un gran débito para los órficos y su concepción dual del hombre. Casi siempre que se habla del difícil problema platónico de la participación, éste es enfocado desde el punto de vista ontológico; i.e. cómo las ideas participan de lo sensible o a la inversa. Pero el problema de la participación es un asunto de múltiples facetas, una de las cuales es la del ajuste entre alma y cuerpo. El alma se halla encarcelada en el cuerpo, maniatada, impedida de verdad y belleza en el mundo eidólico de la caverna. (254) Pero sabemos que Platón -el mito de la Caverna lo manifiesta con maravillosa claridad- no desprecia lo sensible, sino que desea recuperarlo, redefinirlo, mejorarlo, elevarlo, sacarlo de la Caverna. Y eso se consigue mediante la virtud y la vida piadosa. Metafóricamente

Platón lo expresa mediante la función sintética del Amor. La virtud es la dignificadora del cuerpo. El amor es la función propia del Alma y su misión es evidentemente la de salvar la enorme separación o dualidad entre cuerpo y alma. Así queda explicada la naturaleza del hombre (cfr. Léon Robin, op. cit., pp. 174 - 189). No puedo menos de citar unas bellas palabras:

"Amor. ¿Una palabra? ¿Será algo más que el cuerpo, si éste es sólo naturaleza viva, limitada a su espacio? La teoría del Amor, en el Banquete y en el Fedro, dio la primera clave, en el mundo antiguo, para saber qué es el hombre. Las hazañas de los dioses homéricos, los sueños de Hesíodo, la infinita tristeza de la soledad en Sófocles o en Eurípides, la narración que cuenta la historia de unos hombres que realmente habían de vivir en las páginas de Tucídides, o incluso aquel ojo que realmente vio al mundo y que iluminó el misterio de los animales, del lenguaje, y que persiguió una ciencia que no había de encontrar nunca, porque su objeto era su propia persecución -la ciencia de Aristóteles-, todos ellos quedaron interpretados, sabidos, porque el Eros señaló el lugar exacto de su obra, la ubicación precisa, en donde la naturaleza se había perdido y en donde, milagrosamente, se había encontrado en ese prodigioso, mal leído, mal querido, pero feliz e inevitable tópico de la cultura.

Obra del amor, la cultura había de conservar su rostro eufónico, entre la miseria y el esplendor - Poros y Penia -, entre la superación y el abandono, crecida con la potencia creadora de una voluntad que tiene que sostenerse encontrando su meta y que ha de constituirse con ella en una nueva forma, en un mundo al lado del mundo. Obra del amor, de la inseguridad, tenía que luchar contra la ley de la naturaleza que imprime su ritmo contundente y fijo, y contra el hombre que pretende convertir a la historia en cronología y a la libertad en necesidad. Sólo el impulso incesante de saltar lo que la naturaleza establece, puede permitir al hombre continuar el camino. Pero necesita, para ello, dominar las instituciones que, salidas de la cultura, o sea del Amor, se van convirtiendo en piedra cuando, precisamente, el Amor las abandona, cuando los hombres que podrían reinventarlas acaban sucumbiendo a los esclavos del pragmatismo, a los poderosos enfermos del lucro, del miedo a la piedad del cuerpo, pero que, sin embargo, dominan los senderos que, en otro tiempo, abrió el Amor. Platón representa la clave de la historia, sobre todo en esos tiempos en que la historia, la posibilidad de configurar el mundo, se acaba." (255)

El Amor explicador de la naturaleza del hombre y de sus realizaciones culturales. Pero, y para finalizar, median-

te el mito del Amor Platón explica el tejido de la estructura psicológica del hombre. Hay una página realmente asombrosa en República y que yo no la he visto especialmente resaltada en los platonistas. Y es de una tal belleza inusitada y de una profundidad comprensiva tal del alma humana y del subconsciente -Freud adelantado y más poéticamente- que debería incluirse en los textos de psicología. Lo digo para apoyar mi tesis de la finura psicológica de Platón con el mito del nacimiento del Amor. Me refiero al largo pasaje que comienza en el libro IX, 571a, donde analiza la pugna de instintos que se libra en el alma humana. Describe qué sucede en el alma del tirano, cuáles son sus instintos y deseos y qué sucede cuando triunfan los instintos inferiores. Tal horroroso espectáculo debe ser controlado por la razón y la virtud, porque nuestra naturaleza humana nos lleva a dicha desastrosa situación. Toda la filosofía platónica, su filosofía moral, es una filosofía de elevación como el mito de la Caverna nos patentiza.

"En lo relativo a los deseos, creo que no hemos analizado bien cuántos y de qué clase son; y habiendo falta en esto, va a adolecer de oscuridad la investigación que nos proponemos.

- ¿Y no estamos aún -preguntó- en ocasión de proveer a ello?

- Sí, por cierto; y atiende a lo que en esos deseos quiero percibir, que es esto: me parece que de los placeres y deseos no necesarios, una parte son contra ley y es probable que se produzcan en todos

los humanos; pero, reprimidos por las leyes y los deseos mejores con ayuda de la razón, en algunos hombres desaparecen totalmente o quedan sólo en poco número y sin fuerza, pero en otros, por el contrario, se mantienen más fuertes y en mayor cantidad.

- ¿Y qué deseos son esos de que hablas?

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

(República 571 b - d. De la traducción de J. M. Pabón y M. F. Galiano.)

Quien esto escribe es sumamente capaz de describir a la perfección los mecanismos psicológicos del amor. Y así es. (256)

Los simbolismos del mito del amor del Banquete esclarecen muchos aspectos de nuestra inestable, atractiva y desen-

cantante personalidad.

¿No buscamos una completitud, un mejoramiento, un embellecimiento de nuestra personalidad a través del Amor? ¿No nos produce una satisfacción psíquica y física? Ello es debido, platónicamente expresado, a que el Amor se gestó en el natalicio de Afrodita, y por ser Poros su padre.

¿No sentimos que no alcanzamos tal embellecimiento, o bien porque el amor poseído nos parece parco, o bien porque nos roba nuestra mismidad, produciéndonos la sensación de una descomposición de nuestra personalidad? La insatisfacción adviene, pero la soledad es más fuerte y la *πορεία* hacia lo perfecto se reinicia. Platónicamente dicho: la conjunción de Afrodita, Poros y Penia provocan tal situación.

¿Somos capaces de limitar el amor al placer físico? Afrodita y Metis nos lo impiden. ¿Ha de ser sólo razón? También Afrodita nos disuade dulcemente de la aberración.

El continuo acicate, de gozo e insatisfacción, que el amor produce es algo insito en la naturaleza humana, y que el Académico refleja a la perfección en su gramática simbólica. Quien ha canalizado uniformemente la por esencia pluriforme pasión amorosa es que ha caído en alguna de las múltiples redes o trampas que la sociedad tiende. Y Platón fue el primer urdidor de una gran trampa: la racionalista y mística. Sublimó o canalizó la pasión para que deviniese amor al saber, deber del poder, o camino ascético para la otra vida. (257)

Y aquí tocamos un último y definitivo tema: la concepción platónica del alma. La teoría del alma en Platón es un cruce entre las ideas socráticas y las órfico-pitagóricas. Hemos visto cómo en Sócrates, aun creyendo en los dioses tradicionales, la religiosidad iba ligada fundamentalmente a la conciencia que era racional y crítica. No parece que Sócrates creyese, profundamente al menos, en la otra vida y en la persistencia del alma en ella. Era, sí, un reformador, pero un reformador intramundano. Su pensamiento en la Apología es relevante:

"Ahora me ha sucedido lo que vosotros veis, lo que se podría creer que es, y en opinión general es, el mayor de los males. Pues bien, la señal del dios no se me ha opuesto ni al salir de casa por la mañana, ni cuando subí aquí al tribunal, ni en ningún momento durante la defensa cuando iba a decir algo. Sin embargo, en otras ocasiones me retenía, con frecuencia mientras hablaba. En cambio, ahora, en este asunto no se me ha opuesto en ningún momento ante ningún acto o palabra. ¿Cuál pienso que es la causa? Voy a decíroslo. Es probable que esto que me ha sucedido sea un bien, pero no es posible que lo comprendamos rectamente los que creemos que la muerte es un mal. Ha habido para mí una gran prueba de ello. En efecto, es imposible que la señal habitual no se me hubiera opuesto, a no ser que me fuera a ocurrir algo bueno. Reflexionemos también que hay gran esperanza de que esto sea un bien. La

muerte es una de estas dos cosas: o bien el que está muerto no es nada ni tiene sensación de nada, o bien, según se dice, la muerte es precisamente una transformación, un cambio de morada para el alma de este lugar de aquí a otro lugar."

(Apología 40 b y ss.) (258)

Como vemos, o la muerte no es más que privación de la sensación (tal teoría recuerda mucho a la de Heráclito), o es un cambio de morada. Pero Sócrates no se pronuncia por esta tesis. Dice que, según se dice, podría ser una posibilidad. El testimonio es especialmente valioso por venir de Platón. La verdadera esencia del alma sería la conciencia racional: eso es lo fundamental para Sócrates. Pero en Platón reaparece otra tesis. La típicamente órfico-pitagórica de la que ya hemos hablado. Tal tesis se explica en Fedón y Fedro. Se deduce de ella una filosofía para la muerte, una filosofía de la liberación:

"Se sostiene que la composición del Banquete fue próxima a la de Fedón, en el que la liberación de Sócrates, por una muerte conscientemente elegida, de su prisión ateniense se convierte en símbolo de la liberación del alma humana de la casa-prisión del cuerpo, gracias a su pasión por el saber. La cual sea el diálogo que, de los dos, fuese terminado antes -y yo sospecho que fue el Fedón-, lo cierto es que Platón sintió la necesidad de colocar, junto al re-

trato que allí daba de Sócrates, otro distinto que difiriese de aquél tanto como fuese posible." (F. M. CORNFORD) (259)

El cuadro de Fedón es netamente órfico-pitagórico. Platón siempre creyó que el alma era una entidad simple, indestructible, pre- y postexistente a esta vida. Platón ofrece innúmeros argumentos de ello. Es una vieja tradición griega que Platón recoge y racionaliza.

"El ambiente de Fedón es la media luz que precede a la noche: El Sol está aún sobre las montañas; aún no se ha puesto. El diálogo acaba en el crepúsculo, con el discurso mítico de Sócrates sobre un Paraíso terrenal para las almas purificadas." (F. M. CORNFORD) (260)

¿Cuáles son las razones para que Platón defendiese tan denodadamente la simplicidad e inmortalidad del alma? Varias, evidentemente. Pero yo deseo insistir en una, de carácter moral. Platón encuentra en la inmortalidad del alma un expediente adecuadísimo para corregir las negatividades de esta vida. La racionalidad crítica, un tanto ingenua e individual de Sócrates, sería juzgada como insuficiente por Platón. La insuficiencia socrática sería superada por Platón mediante la teorización profunda del Estado y mediante la teoría del alma y de la otra vida. Las malas acciones de esta vida no quedarán sin castigo. Para ello es necesaria la estipulación

de la inmortalidad del alma.

Pero una visión así no podía satisfacer a Platón. Por ello en Banquete y República, sin abdicar ni por un momento de la simplicidad e inmortalidad del alma, aborda el tema desde otra perspectiva, perspectiva que supone y abre vías para un origen de la psicología. El alma es analizada, en República, bajo tres aspectos: el racional o reflexivo, el impulsivo o apasionado y el concupiscente. Si bien nos fijamos, estos aspectos del alma están analizados en términos de deseo.

Con esta descripción del alma, en realidad Platón está haciendo una psicología, intentando mostrar o describir la compleja naturaleza del hombre. Lo racional es el deseo, o fuerza, o apetencia que persigue el conocimiento y la sabiduría; la parte apasionada busca el éxito, honor, poder, y la concupiscente busca el sexo, el dinero y la nutrición. Existen tres tipos de caracteres, según el predominio. El alma se explica por el Eros. Éste es una potencia, o energía. Ningún deseo es malo, porque todos son necesarios; lo malo es el predominio de lo concupiscente. Algunas citas de Cornford me evitarán muchas líneas.

"Ahora es preciso que aprendamos que los tres impulsos que modelan los tres tipos de vida no son, en última instancia, factores distintos e irreductibles que residan en tres partes separadas de un alma compuesta, o bien que algunos de entre ellos vivan en el alma y en el cuerpo los demás. Son manifestacio-

nes de una fuerza única o de un caudal de energía, llamado Eros, que se dirige según canales divergentes y hacia metas que varían. Esta concepción hace posible una sublimación del deseo; la energía puede dirigirse de nuevo de un canal a otro. El flujo puede versarse hacia arriba o hacia abajo." (Cornford) (261)

Vemos cómo todo esto ya no tiene nada que ver con Sócrates. El socratismo fue un impulso para Platón, pero éste voló pronto con alas propias.

"La revelación del otro mundo -el mundo sempiterno de las Ideas- se reserva para los más grandes misterios que vienen a continuación (se está hablando del discurso de Diotima). Si estoy en lo cierto al creer que la filosofía de Sócrates era una filosofía de la vida en este mundo, mientras que la filosofía de Platón se centraba en el otro, el punto en el que se separan está aquí." (Cornford) (262)

Así como el hombre y las sociedades tienen una ordenación necesaria para la consecución de la felicidad (aspecto racional) lo mismo debe suceder en el cosmos todo. Porque, en definitiva, el hombre y las sociedades hay que explicarlos como parte o deducción o emanación del cosmos total. Así el cosmos debe tener una ordenación necesaria: es el alma del mundo. Es la doctrina del Timeo. (263) (264)

Resumiendo, pues, la teoría del amor posee un élan cognoscitivo como jamás se ha logrado. "He soñado, a veces, con elaborar un sistema de conocimiento humano basado en lo erótico", le hace decir a Adriano Marguerite Yourcenar (265). Platón consiguió tal proeza. Hölderlin también sabía de ello, ¡pero inspirándose en Platón! (266) (267).

CAPÍTULO V. 4. LAS TRAMPAS DE LA RAZÓN.

A estas alturas creo haber ofrecido una visión bastante clara de los temas fundamentales que recorren la obra de Platón. En este último capítulo abordaré un tema vidrioso de la filosofía del Académico: la significación política de su teoría. Es claro que evitaré, en la medida en que me sea posible, los usos político-educacionales que de su teoría se han efectuado a lo largo de la historia, pues la responsabilidad de los mismos recae en los intérpretes y no en el Académico. Los temas antes tratados serán utilizados cuando sea necesario. Sin ellos, como contexto substantivo, no se entendería bien lo que sigue. En los diálogos que preceden a República hay una preparación y búsqueda de lo que en ésta se despliega. Y Político y Leyes son precisiones, muchas veces correcciones; otras suponen cambios respecto de su teoría maximalista, por decirlo de alguna manera.

Que República es el diálogo más importante de Platón es algo obvio. El mismo lo afirma. En la Carta VII sostiene que su más decisivo descubrimiento es precisamente uno que se encuentra en República: la teoría de los filósofos-reyes. Dice así:

" λέγειν τε ἡγαγκάσθην, ἐπαινῶν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, ὡς ἔη ταύτης ἔστι τὰ τε πολιτικὰ δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατὰ τὸ κακῶν οὐκ ἀληξείν τὰ ἀνθρώπινα γένη. πρὶν ἂν ἢ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἔκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφίᾳ" (Carta VII 326 a-b).

"Y me vi obligado a reconocer, en alabanza de la verdadera filosofía, que de ella depende el obtener una visión perfecta y total de lo que es justo, tanto en el terreno político como en el privado, y que no cesará en sus males el género humano hasta que los que son recta y verdaderamente filósofos ocupen los cargos públicos, o bien los que ejercen el poder en los Estados lleguen, por especial favor divino, a ser filósofos en el auténtico sentido de la palabra." (268)

Las tesis que yo defenderé aquí, y me parece más importante mencionarlas puntualmente que en un último capítulo de conclusiones, y que probaré son:

A / que Platón intentó detener lo que él creía que era el desmoronamiento de la polis, ¿Cómo?

B / mediante una teoría política superadora de las existentes.

C / lo cual le llevó a proponer un retorno a la constitución de los padres, pero también, y sobre todo, a proponer la tesis de que sólo es correcta una organización que se parezca lo más posible a la otra vida; es decir, creo que estipuló una corrección a la contingencia.

D / el conocimiento de tal parecido (participación) sólo es posible si sabemos qué es el alma humana y cómo ésta

participa de la divinidad; pero también sí sabemos cómo son y deben ser las estructuras políticas y cómo el individuo se realiza en ellas; de ahí el isomorfismo polis-individuo.

E / todo lo cual, en gran parte, supone romper con la polis tradicional. Esto es lo fundamental de República; el resto es accesorio; entiendo por accesorio o bien la utilización de teorías para defender las tesis supramentadas, o bien que muchas teorías -parte de la teoría de las Ideas- surgiesen como consecuencia o fuesen una extrapolación de los puntos arriba propuestos. Dichos puntos suponen, además:

F / la inversión o transvaluación de teorías políticas de su época, así como la transformación de otras muchas.

G / Y todo ello maravillosamente metaforizado en el mito de la Caverna. Mi análisis comenzará por este último punto.

Pero he de decir algo más; es cierto que la obra platónica escrita, objetiva, es decir, el producto, el resultado puede tacharse de reaccionaria. Son muchas y sopesadas las razones que me llevan a tal aserto, que luego demostraré. Mas tengo que introducir inmediatamente un "pero" substantivamente restrictivo. La riqueza y la complejidad de su(s) teoría(s) hace que, también sopesadamente, podamos llamarla progresista en muchos aspectos. Así mismo quedará claro al final del capítulo. Lo dicho empalma con opuestas valoraciones de nuestro autor a lo largo de la historia. Ha habido quien se ha dejado embrujar por la magia de los discursos del dialéctico y ha habido quien la ha denostado denodadamente. Casi siempre se ha ignorado, al menos en parte, el contexto del que surgió su

filosofía. Deseo, además, mencionar una obviedad, pero que, a pesar de tal, muchas veces se olvida, y que vale para toda obra filosófica. Toda construcción filosófica se ve recorrida de ideologías, conscientes o inconscientes, que significan una toma de postura ante las cosas, que viene motivada por la historia y que incide en la historia. El genial como acertado aserto de que "la filosofía es la historia hecha conceptos" podría mejorarse así: "la filosofía es la historia inconscientemente hecha conceptos mediante o por la consciencia". Y, en este sentido, las obras más metafísicas de Platón, como pueden ser Parménides o Sófista, se ven mediadas, como mostraré, por su concepción política.

El simil de la Caverna con el que se abre el libro VII de República nos es ya a estas alturas conocido. Me resisto a creer que Platón pretendiese mostrarnos sólo cómo funciona el conocimiento humano al estilo como desde Descartes entendemos el problema del conocimiento. Sí es una explicación del conocimiento humano, pero en el sentido griego concebido. Y en sentido platónico. Lo primero que nos llama la atención es que con el mito se desea reflejar la totalidad del comportamiento de la naturaleza humana con respecto a la educación o a la falta de ella.

▪ Μετὰ ταῦτα δὴ, εἶπον, ἀπεικάζον τοιοῦτω πάλαι τὴν ἡμετέραν φύσιν παιδείας τε περὶ καὶ ἀπαιδευσίας. (Rep. 514 a).

("A continuación -seguf-, compara con la siguien-

te escena el estado en que, con respecto a la educación o a la falta de ella, se halla nuestra naturaleza." (J. M. Pabón y Fernández Galiano)

Y algo más adelante, ante la extrañeza de Glaucón, Sócrates exclama que los prisioneros son "iguales que nosotros".

"Ἄτοπον, ἔφη, λέγεις εἰκόνα καὶ δεσμῶτας ἄτόπους.
Ὅμοίους ἡμῖν, ἦν δ' ἐγώ" (Rep. 515 a).

Así, pues, se refiere a la totalidad de la naturaleza humana, al comportamiento de la misma y a la educación o falta de educación de la mencionada naturaleza. Sería ingenuo pensar a estas alturas que por educación o falta de educación Platón desee referirse sólo al problema del conocimiento restrictivamente entendido. El conocimiento en el caso de Platón entraña la unión teoría y praxis, así como su concepción del alma y la divinidad. En parte, la esencia de la filosofía platónica es su teleología que deviene en teología. Y esto se ve en toda la obra platónica y en República en particular, tanto por lo que al contenido se refiere como por lo atinente a la forma. De ahí que haya que tener muy en cuenta todo el corpus platónico. Dice Jaeger, al comentar el mito de la Caverna:

"Lo que nuestro pasaje dice acerca de esto requiere más bien un esclarecimiento a través de otros diálogos de Platón, en vez de contribuir a iluminarlos."

(269)

A mí me parece que el complemento al mito de la Caverna se halla en República misma, en el último libro, concretamente en el mito de Er. (270)

El mito muestra la siguiente situación: un estado, una realidad (primer momento) que debe ser superada mediante un proceso ascendente (segundo momento) hasta ver la verdad y el Bien (tercer momento) (271) para retornar y redefinir o transformar la realidad (cuarto momento descendente). Vimos cómo la dialéctica y el movimiento de la erótica funcionaban de la misma manera.

Al hilo del mito de la Caverna, Platón intenta desautorizar maneras de pensar eidólicas, ¿cuáles son?

Si procedemos con orden veremos que en el libro I de República desautoriza:

la moral tradicional, la persistente moral agonal, y las teorías sobre el Estado de Trasímaco, representante de cierta parte de la sofística. (272)

Metodológicamente Platón procede mediante un proceso dialéctico de ascensiones basado en negar las tesis de los interlocutores de Sócrates que para éste son hipótesis que han de ser superadas.

E introduce para este caso un modelo de análisis omniaplicativo, el de las técnicas, especialmente la técnica de

la medicina.

En las reflexiones sobre la vejez que realiza Céfaló y sobre el valor de la riqueza y sus funciones emerge una visión de la vida muy tradicional en Grecia, a saber:

La riqueza sirve para no estar en deuda de sacrificios con ningún dios, y para no deber dinero a los hombres (273). Y la areté tradicional, desde el glorioso Homero, que reflejaba una sociedad de generosidad guerrera y de conquistas, decía que la justicia consiste en decir la verdad y devolver a cada uno lo suyo. Pero esta proposición es falsa, pues estas cosas se pueden hacer justa o injustamente. Así, ofrece el contraejemplo de que es injusto devolver las armas que se tomaron prestadas a un hombre, si éste se ha vuelto loco.

También hay que notar que Platón, y siguiendo en esto a la sofística, inicia en la cultura occidental lo que podríamos llamar "crítica literaria". Así, sobre el tema que nos ocupa, analiza e investiga lo que dijo un poeta divino (... τοφῆς γὰρ καὶ θεῶν ἀνὴρ), Simónides. Dar a cada uno lo que se le debe es lo mismo que hacer bien a los amigos y mal a los enemigos, diría la areté tradicional. Pero ¿qué significa "lo debido"? Lo apropiado.

"Ἡμῶν ἕκαστος ἕνα, ὅτι ἀέγω, ὡς εἶπεν, οὐ Σίμωνιδος ποιητικῶς ἐν ἀρχαῖς τὸ εἶναι δεῖν εἶναι καὶ γὰρ, ὡς γινώσκω, ἐπὶ τοῖς εἰρησικατοῖς, τὸ προσήκουσθαι ἕκαστον ἀποδοῦναι τούτου δὲ ἀλλ' ἄλλοτε ἕξειν ἕκαστος." (Rep. 332 c).

("Así, pues, dije yo, según parece, Simónides envolvía poéticamente en un enigma lo que entendía por justicia; porque, a lo que se ve, pensaba que lo justo era dar a cada uno lo que le era apropiado; y a esto lo llamé debido.")

El término más amplio *τὸ ἰσχυρὸν* le permite una nueva ascensión en la discusión, al formular la pregunta ¿qué es lo apropiado en las técnicas? Pone los ejemplos del arte culinario y de la medicina. Lo apropiado es el método y la finalidad. Es decir, actuar correctamente para cumplir con un fin propio.

Y así se considera la justicia como un arte, el arte de la política. La eficacia de la justicia, según la aréte tradicional, consistiría en guerrear junto con los amigos y contra los enemigos. Pero ello sería una definición restrictiva de lo apropiado de la justicia. En la paz la justicia es útil para los convenios y asociaciones (*πρὸς τὰ συμμάχων*) (33a). Y aparece en este contexto el concepto de Bien, significando utilidad. La finalidad de Platón es mostrar que los buenos son los que sirven a la comunidad en el puesto que les corresponde. ¿Qué tipo de técnica es la justicia y a quién debe favorecer? Y Platón efectúa una nueva identificación, bondad con justicia. La justicia no es relativa, sino universal. Haciendo referencias al mundo animal, afirma que, cuando se hace daño a los caballos, se los torna peores. De la misma forma, los hombres dañados se hacen peores, en cuanto

a la virtud humana. Por tanto, se debe hacer el bien a todos y siempre. Por ello, el aserto de Simónides debe ser rechazado. En 336a aparece el primer ataque a la tiranía: En realidad, afirmaciones como las de Simónides son propias de los tiranos, hombres opulentos, convencidos de su poder que favorecen a los amigos y dañan a los enemigos y opositores. Y cita a Periandro de Corinto, Perdicas de Macedonia e Ismenias, el tebano. Las más brillantes y agudas críticas a la tiranía han sido escritas por Platón, como veremos.

¿Qué es la justicia, si no es la moral tradicional y agonal? Y en una soberbia concesión a la representación teatral introduce un nuevo personaje y una nueva teoría: Trasímaco y la teoría de ciertos medios sofisticados de que la justicia o la moral sólo la justifica el poder.

La tesis de Trasímaco reza como sigue:

1) "Lo justo no es otra cosa que lo que conviene al más fuerte."

(" Ἄρα οὐδὲ δὴ ἡ δίκη, φησὶ γὰρ ἐγὼ εἶπαι
τὸ δίκαιον οὐκ ἄλλο αἰεὶ τὸ κρείττονι συμφέρον",
338 c).

2) "Así, cada gobierno establece las leyes según su conveniencia: la democracia, leyes democráticas; la tiranía, tiránicas; y del mismo las demás"

(" Τίθεται δὲ γὰρ τοὺς νόμους ἕκαστη
ἡ ἀρχὴ πρὸς τὸ αὐτῆς συμφέρον, δημοκρατία
μὲν δημοκρατικῶς, τυραννὶς δὲ τυραννικῶς, καὶ οἱ ἄλλοι
νόμοις", 339 a).

3) "Al establecerse (dichas leyes), muestran los que mandan que es justo para los gobernados lo que a ellos conviene, y al que se sale de esto lo castigan como violador de las leyes y la justicia. Tal es, mi buen amigo, lo que digo que en todas las ciudades es idénticamente justo: lo conveniente para el gobierno constituido. Y éste es, según creo, el que tiene el poder; de modo que, para todo hombre que discurre bien, lo justo es lo mismo en todas partes: lo conveniente para el más fuerte."

(*"Θέμεναι δὲ ἀπέφηναν τοῦτο δίκαιον εἶναι ἀρχομένοις εἶναι, τὸ σφίσι συμφέρον, καὶ τὸν τοῦτο ἐκβαίνοντα κολάζουσιν ὡς παρανομῶντά τε καὶ ἀδικοῦντα. τοῦτ' οὖν ἐστίν, ὡ βέλτερος, ὃ λέγω ἐν ἀπάταις καὶ πόλεσιν ταύτων εἶναι δίκαιον, τὸ τῆς κλιβεστηκῆς ἀρχῆς συμφέρον· αὕτη δὲ τοῦ κρατοῦ, ὥστε συμβαίνει τῷ βελῶς λογιζομένῳ πανταχοῦ εἶναι τὸ αἰεὶ δίκαιον, τὸ τοῦ κρείττους συμφέρον."*, 339 a).

Las tesis de Trasímaco no son banales de ninguna manera. La teoría trasimáquea y su contraria suponen un eterno problema, a saber, si es la estructura política la generadora de la ética o si ésta debe anclarse en otro lugar superior. Es la oposición entre Antígona y Creonte, y entre Sócrates y quienes le condenaron. Y, por otro lado, refleja muy bien las ideas de una época. La situación internacional en la Grecia del siglo V, y a las puertas de las guerras del Peloponeso, era de una gran similitud con la nuestra. (274)

"Las ciudades y los hombres actúan como si fuese justo la opresión del pobre y la prepotencia del fuerte por la simple razón de serlo." Veamos brevemente qué sucedía en la sociedad griega del entonces.

Desde las victorias contra los persas, los atenienses, a medida que su imperio crecía, justificaron su situación prepotente de muchas maneras. Afirmaban -y así lo dice Pericles en el famoso discurso de 431-430- la superioridad cultural de los atenienses. En segundo lugar, sostenían que la imposición que ejercían sobre los confederados era más suave que lo que podía serlo, dada su superioridad. Aparece "el mito del origen". Así Tucídides nos informa (6, 82, 3 - 83, 1) del pensamiento de los atenienses:

"Para ser estrictamente veraces, nada injusto hemos hecho, al reducir a la dependencia a los jonios y a los habitantes de las islas, esos parientes a quienes dicen los siracusanos que hemos esclavizado. Ellos, nuestros parientes, se habían rebelado contra su tierra natal, es decir, contra nosotros, junto a los persas, y en lugar de tener el valor de sublevarse y sacrificar su propiedad, como lo hicimos nosotros al abandonar nuestra ciudad, eligieron ser esclavos y quisieron que nosotros también lo fuéramos. Por esto, merecemos gobernar un imperio propio, porque hemos puesto la mayor de las flotas y un patriotismo indomable al servicio de todos los griegos y

porque ellos, los que hemos sometido, nos agraviaron con su servilismo fácil ante los persas." (Thucydide, éd, "Les Belles Lettres", 1969, traducción de R. Weil y J. de Romilly.)

El cinismo de tales palabra explicaría cualquiera de los conflictos internacionales actuales. Afortunadamente, pocos cancilleres y pocos parlamentarios conocen a Tucídides.

La democracia periclea se había convertido en una tiranía en lo exterior. Lo dice el mismo Pericles en un discurso pronunciado en 429, que finaliza así:

"Porque para hablaros con claridad, lo que sostenéis es en realidad una tiranía; quizá haya sido un error su establecimiento, pero no sería seguro dejarla caer."

También uno de los demagogos, representantes del pueblo, Cleón, dice:

"Muchas veces he pensado que una democracia no es adecuada para gobernar un imperio y más ahora ante vuestro presente cambio de opinión a propósito de Mitilene... Lo que más me alarma es el cambio constante de medidas con que nos vemos amenazados y la ignorancia que a veces tenemos de que las malas leyes que nunca son variadas resultan, para una ciudad, mejores que las buenas pero sin autoridad."

(Tucídides, 3,37,1 y 3, de la misma edición.)

Acaso el ejemplo más esclarecedor de la situación de la época y del "realismo amoral" sea la discusión -la conocemos por Tucídides (5,85-111)- entre los representantes de Atenas y los de la pequeña isla de Melos. Aquéllos querían forzar la entrada de éstos en la Confederación. Los atenienses declaran que de ninguna manera van a recurrir a la utilización de argumentos de orden moral y esperan que tampoco recurran los melios. Ambas partes deben saber que la justicia es y depende en realidad de una igualdad de poder. Los fuertes hacen lo que pueden y desean, y los débiles deben someterse. Los melios aceptan el punto de vista y efectúan consideraciones de interés (τὸ συμφέρον) y así proclaman que lo útil (χρήσιμον) es que quienes están en peligro sean acogidos con equidad y justicia (ἐν εὐνομίᾳ καὶ δίκῃ). Ya que deseáis que cedamos a vuestro interés (ἐμφορία), os diremos qué es lo que nos aprovecharía y nos sería útil (χρήσιμον). De todas las maneras en un momento de la discusión los melios realizan algunas consideraciones morales, proclamando que, a pesar de su debilidad, cuentan con los favores de la divinidad porque se consideran hombres justos que luchan contra la injusticia. Los atenienses dicen que esa manera de argumentar es poco realista.

"No os vamos a molestar con razones de valor sólo aparente, o bien argumentando que tenemos derecho a nuestro poder por haber rechazado a los persas, o bien afirmando que si os atacamos ahora es por el daño que nos habéis hecho, ni pronunciaremos largos

discursos de dudosa credibilidad... Vosotros sabéis, igual que nosotros, que, en la situación actual del universo, el derecho sólo es válido para los que son semejantes entre sí por el poder, en tanto que los fuertes hacen todo lo que pueden y los débiles sufren lo que tienen que sufrir... Hay una ley necesaria de la naturaleza (*ὁμοῖοις ἰσχυροῖσι*) consistente en que gobierne el más fuerte. Creemos que rige entre los dioses y sabemos que está presente siempre entre los hombres. Y ni hemos sido los primeros en hacer esta ley ni en obedecerla una vez establecida. En vigor la hemos encontrado y en vigor la dejaremos después de usarla. Y la usamos porque estamos convencidos que vosotros mismos o cualquier otro pueblo, si tuvieseis el mismo poder que nosotros, haríais lo mismo... Queda por discutir vuestra opinión sobre los lacedemonios, ya que pensáis que, por razones de honor, van a acudir en vuestra ayuda: admiramos vuestro candor, pero no podemos envidiar vuestra inconsciencia. Si es cierto que los lacedemonios practican la virtud en sus instituciones internas y entre ellos, habría mucho que decir respecto a sus procedimientos internacionales. Podemos resumir diciendo que todo pueblo tiene como supremo principio estimar como bello lo que le place y justo lo que sirve a su interés." (5. 105 : *τὸ μὲν γὰρ καὶ ἡμεῖς νομίζομεν ὅτι τὰ δὲ σπουδαῖα οὐκ εἰσὶν ἐκ τῆς ἀρετῆς*) (De la supramentada traducción de R. Weil y J. de Romilly, "Les Belles

Lettres") (Los subrayados son míos y las intenciones de los mismos son meridianas.)

¿Más datos? Hermócrates de Sicilia, poniendo en guardia a sus compatriotas contra los atenienses, les decía:

"... Los atenienses, justificándose jurídicamente bajo el título de aliados o parientes, lo único que hacen es aprovechar las hostilidades naturales para servir a sus intereses... Y, por cierto, que tales ambiciones y cálculos son bien excusables, y yo no critico a aquellos que desean dominar, sino a aquellos que se disponen con excesiva facilidad a obedecer; pues es un principio palpable en la naturaleza humana que el hombre domine allí donde se le cede terreno y se defiende cuando se le ataca."
(4.60 y 61)

Yo no quiero esgrimir argumentos de comparación críticos para la época que comentamos y para la actual. Pero tengo que decir enérgicamente que el cinismo de aquel entonces como el de hoy debía y debe eliminarse y moralizarse. Por lo que a la situación actual se refiere, tengo mucho que decir, pero no aquí. Y no puedo aceptar argumentos como el que reza que una democracia es el "menos malo de los regímenes políticos" o que es una arena de contrastación de intereses egoístas y que en ese contraste se equilibran o autorregulan los intereses egoístas. Yo defiendo una posición mucho más de izquier-

das, una posición moral. Moralidad y sistemas de izquierda siempre iban de la mano. Y digo "iban" porque mucho me temo que hoy hayamos cedido al reino de la necesidad. Pero contra el que hay que luchar desde una verdadera izquierda. Es la única manera, además, de quitar tentaciones de actuación a los ultraderechistas. Estoy defendiendo un verdadero compromiso moral de izquierdas y revolucionario. Con palabras más mesuradas: defendiendo una profundización real de la democracia. Por lo que a la de Grecia se refiere no es extraño que muchos intelectuales se levantasen contra la moral política descrita.

Al resumir aquel tiempo, J. H. Davies (op. cit., p. 107) dice:

"... Dos factores inciden para que el problema moral sea peor. Uno era que los atenienses ejercían su poder sobre griegos. No hubiera habido ni un asomo de compunción en el caso de ejercer ese poder sobre pueblos no griegos. Para plantearlo con cierta dosis de cinismo, los bárbaros eran o bien peligrosos y por ende merecían ser el objeto de una descripción hostil y de unas acciones ofensivas, o bien militarmente inferiores, con lo cual resultaban ser esclavos por naturaleza y, si surgía la necesidad o la oportunidad, esclavos por la ley. Con todo, los atenienses habían comenzado su trayectoria como liberadores, el mito imperial que había llegado a prevalecer subrayaba, y por cierto que con un énfasis excesivo, la homogeneidad étnica existente, aún

entre los atenienses y sus aliados sometidos. La contradicción era fundamental: Atenas no podía someter los Estados del Egeo a lo que ampliamente se denominaba "esclavitud" mientras pretendía llamarlos miembros igualitarios de una comunidad. El segundo factor era la certidumbre, presentada con toda claridad para nosotros en los libros etnográficos de Herodoto, de que los sistemas morales diferían en todo el mundo; de que se necesitaba, para otorgarle validez a un sistema particular, algo más que el imprimatur de un dios o de un legislador o de su carácter de antiguo; de que el orden natural y el orden moral no sólo no eran lógicamente separables sino que incluso podían llegar a ser contrarios formales. Aquí tenemos una formulación clásica de las consecuencias que, se podría pensar, se seguirían en la esfera del comportamiento privado:

La justicia consiste en no incurrir en transgresiones de ninguna de las ordenanzas del Estado del que una persona es ciudadana. Por lo tanto, un hombre podría observar la justicia con ventajas mayores para sí mismo si en presencia de testigos se manifestara respetuoso de la ley, pero en ausencia de ellos se ajustar a los principios de la naturaleza. Porque los preceptos de las leyes son adventicios, en tanto que los de la naturaleza son necesarios y los preceptos de las leyes resultan del acuerdo entre los hombres y no de un crecimiento; en cambio, los

preceptos de la naturaleza surgen de un crecimiento y no son producto de un acuerdo. Así, al transgredir las ordenanzas de las leyes siempre que no se halle bajo la observación de las partes del acuerdo, queda libre tanto de la vergüenza como del castigo, pero no ocurre así cuando es observado. Por otra parte, si fuerza más de lo permisible alguno de los principios innatos de la naturaleza, el mal no es menor si ése pasa desapercibido por todos ni mayor si alguien lo advierte. Porque el daño no depende de la opinión sino de los hechos. Todo esto es el objetivo de nuestro análisis: la mayor parte de lo que está de acuerdo con la ley implica una oposición a la naturaleza." (Antifón, Acerca de la verdad, DH, 87A 44A) "

Este ambiente de la época está perfectamente reflejado por Platón. Él constituye la semántica histórica del discurso de Trasímaco. Anteriormente ideas similares habían sido recogidas en el Gorgias, expuestas en boca de Caliclés (cfr. Gorgias 491 e - 492 a y 483 b - d).

"Que esos puntos de vista hicieron una impresión poderosa y que reflejaban una corriente de pensamiento importante e influyente se deduce no sólo de los feroces esfuerzos intelectuales que hace Platón para demostrar que Caliclés está en un error, o de su eco en los golpes de Estado oligárquicos del 411 y

del 404, sino también en la prominencia que llegaron a tener los mecanismos para el ejercicio y control del poder en la vida política ateniense de aquellos días." (J. M. Davies, op. cit., p. 108)

"Los feroces esfuerzos intelectuales" que hace Platón para subvertir tal cinismo estatal se observan leyendo Gorgias y República, obra que nos ocupa. La idea central de Platón es doble:

- que el cinismo estatal, no sólo del imperialismo democrático, sino también de las oligarquías y tiranía de la época es rechazable

- que hay que encontrar un sistema político anclado en la Justicia que ha de ser universal.

El iusnaturalismo prenitzscheano, y me excuso por el largo tendido, de Caliclés es rechazado en Gorgias, como también los intentos de aunar justicia e interés (*δικαιοσύνη* *ἐξ ἡμετέρας*, Tucídides, 3.40.4), como también el aserto de que la justicia sea un puro convencionalismo.

Los hombres de la Caverna serían quienes, o se engañaban o engañaban conscientemente: frente a la ignorancia o el cinismo, Platón —aún muy influenciado por la exigencia de una moral universal superadora de contingencias histórico-concretas socrática— proponía sabiduría y moralidad. En mi opinión el arranque del filosofar político del Académico es sincero, progresista por denunciador de negativas relaciones de poder.

Mi tesis es que Platón postula otro tipo de naturalismo: moral y religioso. Las trampas de la razón que en su mente se albergaron ya las veremos. Para transformar la moral de la época se requería un cambio de método: la dialéctica frente a la oratoria. Los tempranos diálogos, Protágoras y Gorgias, muestran a las mil maravillas qué era la oratoria y cómo y con qué fines la usaban los sofistas y qué era la dialéctica como forma transvaluadora de unos contenidos. (275)

La argumentación de Platón contra las propuestas realistas, reconocedoras de lo que en política internacional acaecía, de Trasímaco (276) se basa en el procedimiento de las técnicas.

Sócrates afirma que los gobernantes, a veces, se pueden equivocar y dictar normas contra sí mismos, en cuyo caso, lo justo sería hacer lo inconveniente para el que manda. (cfr. República 339 b - 341 a).

Mas Trasímaco contraataca de manera bien sutil:

a. Ninguno de los profesionales, en cuanto usa correctamente su ciencia, yerra; el que yerra es porque le falla su ciencia, y en ese momento no es profesional (339 a). Esto puede parecer una falacia de argumentación. Pero no lo es. Y yo acojo con cariño tal manera de argumentar. Nosotros hablamos de profesionales buenos o malos. Pero la propuesta del calcedonio, de seguirla o intentarla, posee la ventaja de que nos sitúa en la tensión de ser siempre buenos. Quizás sea muy

inhumana; pero, si se siguiese tal propuesta, la limpieza de las instituciones sería total. Pero "el gran vicio" prefiere fidelidades a excelencias.

b. Por tanto, y como consecuencia de (a), el gobernante, en cuanto gobernante, no yerra, y no errando establece lo mejor para sí mismo, y esto ha de ser hecho y obedecido por el gobernado. (341 a)

Mas a continuación, Platón, por boca de Sócrates, profundiza en analizar qué sean las ciencias. Y escoge el modelo de la medicina que ya no lo olvidará a lo largo de su obra. Aquí surge el denominado organicismo de Platón: considerar el cuerpo social como un organismo humano. Y así como la medicina es la que cura al cuerpo humano, así la política platónica (277) mejorará el orden social.

Dice Jaeger citando, además, adecuada y abundante bibliografía:

"Aunque no hubiese llegado a nosotros nada de la antigua literatura médica de los griegos, serían suficientes los juicios laudatorios de Platón sobre los médicos y su arte para llegar a la conclusión de que el final del siglo V y el siglo IV a.C. representaron en la historia de la profesión médica un momento culminante de cotización social y espiritual. El médico aparece aquí como representante de una cultura especial del más alto refinamiento metódico y es,

al propio tiempo, la encarnación de una ética profesional ejemplar por la proyección del saber sobre un fin ético de carácter práctico, la cual, por tanto, se invoca constantemente para inspirar confianza en la finalidad creadora del saber teórico en cuanto a la construcción de la vida humana. Sin exageración puede afirmarse que la ciencia ética de Sócrates, que ocupa el lugar central en los diálogos de Platón, habría sido inconcebible sin el procedimiento de la medicina. De todas las ciencias humanas entonces conocidas, incluyendo la matemática y la física, la medicina es la más afín a la ciencia ética de Sócrates." (278)

Para cada una de las artes la conveniencia (συμφέρων) radica en ser lo más perfecta posible.

αὐτὸ ἢ ("Ἡ ἀριστεία καὶ ἐκείνη τῶν τεχνῶν ἔστιν αἰ συμφέρων ἀλλὰ ἢ ὅτι βελτίονα τελέων εἶναι", 341 e).

Pero cada arte versa sobre la manipulación de un objeto externo a ella; así la perfección de cada arte no radica en sí sino en otra cosa: el objeto sobre el que versa. Tal la medicina, que no busca lo conveniente para sí misma, sino para el cuerpo.

"οὐκ ἀναζητᾷ τὸ ἐγγὺς ἀλλὰ τὸ ἀπομακρυνόμενον, ἀλλὰ σώματα", 342 c .

("La medicina, pues, -dije- no busca lo conveniente para sí misma, sino para el cuerpo.")

La conclusión que extrae Platón es la de "que no hay disciplina alguna que examine y ordene la conveniencia del más fuerte, sino la del ser inferior y gobernado por ella."

("οὐκ ἔστιν ἐπιστήμη γενόμενα τοῦ εὐθινοῦς τοῦ κακοῦ σκοποῦ καὶ ἐπιτάσσουσα τὸν κατ' ἡσυχίαν τοῦ κατ' ἐπιπέδου καὶ ἀνοήτου", 342 d).

(Obsérvese cómo usa el término ἐπιστήμη que aquí equivale a τέχνη : arte, que en la época griega quería decir conocimiento empírico y que poseía una aplicación práctica.)

"Las artes, oh Trasímaco, gobiernan y dominan aquello que constituye su objeto."

("ἀλλὰ μήν, ὦ Τρασίμαχε, ἀρχαὶ γέ αἱ τέχναι καὶ κρατοῦσιν ἐκεῖνοι οἵ περ εἰσὶν τέχναι", 342 c).

La conclusión definitiva que se saca, subvirtiendo la afirmación trasimáquea es:

"Y así, Trasímaco, -dije yo- nadie que tiene gobierno, en cuanto es gobernante, examina ni ordena lo conveniente para sí mismo, sino lo conveniente para el gobernado y sujeto a su arte, y dice cuanto dice y hace cuanto hace mirando a éste y a su conveniencia y ventaja."

(Ὁὐκ ἔστιν ἡν εἶργα, ὡς ἰσχυμαχε, οὐκ ἀλλὰ εἰς τοῦ ἐν ὑποκειμένῳ ἀρχῇ, καὶ ἔσται ἀρχαὶ εἰσὶν, τὸ κατὰ τὴν ὑποκειμένην

ἡγορεῖτο οὐδ' ἐπιτεφθερεῖ, ἀλλ' ὡς τὸ σὺν ἰατροῦ καὶ τῷ ἄλλοις ἐγχειροῦν, καὶ πῶς ἔκειτο βλέπειν καὶ τὸ ἕκαστον ἐπιτεφθερῆν καὶ πρεπεῖν καὶ λέγειν ἄλλοι καὶ πῶς ἄπαικτα", 342 e).

Como se habrá observado, Platón comete aquí una gran falacia sociomorfa, y esta forma de argumentar de Platón constituye un círculo vicioso.

Para nosotros constituye un lenguaje extraño el que Platón diga que las artes gobiernan y dominan lo que constituye su objeto. Este lenguaje está tomado de la sociedad. Y el círculo vicioso se patentiza en el hecho de que, intentando clarificar el reino de la moral y la política (la tesis de Trasímaco y su crítica) con argumentos extraídos de las técnicas, introduce el lenguaje y modos de pensar del reino de lo social (moral y político) en el análisis de la esencia de las mismas. (279)

Ahora bien, a pesar de las inevitables (cfr. nota 279) falacias argumentativas, la intención de Platón es clara: no caer en la necesidad, monstruosa necesidad, de que lo público político histórico -la situación internacional de la época- domine lo privado, validar la superioridad de la moral -en el sentido socrático de la palabra- y asentar la moral socrática en unas bases lógicas inatacables; y para ello usa de la ciencia de su época, en especial de la medicina, como ya he afirmado.

Claro que los médicos y los pastores del pueblo (Παιδευτὲς λαῶν) pueden conseguir un provecho adicional (la ganancia en sentido mercantil); pero ese bien es distinto al bien intrínseco de las artes consistente, como ya vimos, en la obra bien hecha y en favorecer al objeto a quien se dirige tal obra o arte. Pero el buen y verdadero técnico, artista o político, "tout court" los mejores, nunca deben actuar por ese provecho adicional.

El gobierno debe ser algo moral y desinteresado. Los buenos gobernantes ni deben recibir dinero ni honores por el ejercicio del poder (¡no deben ser asalariados!), ni deben tomarlo por sí mismos (¡no deben ser ladrones!).

" Διὰ ταύτα τοῖσιν ἡν δ' ἐγώ, οὔτε χρημάτων ἕνεκα ἐθέλουσιν ἄρχειν οἱ ἀγαθοὶ οὔτε τιμῆς· οὔτε γὰρ φανερώς προσόμενοι τῆς ἀρχῆς ἕνεκα μισθῶν μισθωτοὶ βούλουσθε κεκληθῆναι, οὔτε λάδρα αὐτοὶ ἐκ τῆς ἀρχῆς λαμβάνουσες κλέπτει· οἷον αὖ τιμῆς ἕνεκα οὔ γὰρ εἶσι φιλότιμοι", 347 b-c

("Por esto -repuse yo- los buenos no quieren gobernar ni por dinero ni por honores; ni, granjeando abiertamente una recompensa por causa de su cargo, quieren tener nombre de asalariados, ni de ladrones, tomándosela ellos mismos subrepticamente del gobierno mismo. Los honores no los mueven tampoco, porque no son ambiciosos.")

Aquí se observa un cruce de tres realidades: la vida moral y no sujeta a intereses económicos de Sócrates; evidentemente la procedencia de Platón y su elitista Weltanschauung teñida de antibanauismo (¡los mejores no pueden ser asalariados!) y la crítica a la situación internacional basada en el interés (¡los gobiernos son ladrones!) ejemplificada y cristalizada, sobre todo, en las tiranías. Aparece ya en el libro primero de República la crítica a las tiranías que tan bellas y profundas páginas arrancará a la pluma del Académico a finales de República. No hay que olvidar que estas reflexiones tienen lugar tras la afirmación trasimáquea de que al hombre justo le va peor en todas partes, en las asociaciones y en la vida ciudadana y de que la máxima felicidad la procura la injusticia extrema, es decir, la tiranía (cfr. 344 a - b). El máximo poder genera felicidad y moralidad, sostendría Trasímaco. Teoría nada baladí, como el mismo Sócrates reconoce pero frente a la cual se revoluciona Platón.

"... οὕτως, ἡ Σωκράτης, καὶ ἰσχυρότερον καὶ ἐλευθεριώτερον καὶ δεσποτικώτερον ἔσται δικαιοσύνης ἔσθ' ἢ ἰσχυρῶς γινώσκουσα, καὶ ὅτι ἐξ ἰσχυρῆς ἔλθουσι καὶ μὲν τοῦ ἡγεμονεύουσι συμφέρον οὐ σίκαλι τυχάνουσιν, τὸ δ' ἄλλο ἐκείνην ἡδυστέρου τε καὶ συμφέρον" (344 e).

("Así, Sócrates, la injusticia, si colma su medida, es algo más fuerte, más libre y más dominador que la justicia; y como dije desde el principio, lo justo se halla ser lo conveniente para el más fuer-

te, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a uno mismo.")

Así, pues, las ecuaciones que establece Trasímaco entre justicia e infelicidad y felicidad e injusticia van a ser radicalmente transvaluadas por Platón.

La idea platónica es, pues, la de buscar un régimen político que produzca la máxima felicidad. Y eso, además de ser laudable es progresista. Otra cuestión es que haya errado el camino o que las trampas de la razón le hayan jugado malas pasadas. Creo que la intención originaria era digna contra lo que sostiene K. Popper. Aun cuando tampoco suscribo las muchas visiones y versiones idealistas sobre Platón. (280)

El primer rasgo del utopismo platónico aparece cuando postula que los mejores han de ser obligados a encargarse del gobierno o se autoobligan "en la convicción que no tienen otros hombres mejores ni iguales a ellos a quienes confiarlo (el gobierno)" (374 d) . (281)

"Porque si hubiera una ciudad formada toda ella por hombres de bien, habría probablemente lucha por no gobernar, como ahora la hay por gobernar, y entonces se haría claro que el verdadero gobernante no está en realidad para atender a su propio bien, sino al del gobernado; de modo que todo hombre inteligente elegiría antes recibir favor de otro que dar-

se quehacer por hacerlo él a los demás. Yo de ningún modo concedo a Trasímaco eso de que lo justo es lo conveniente para el más fuerte." (374 d - e)

Platón está pensando y sugiriendo la ciudad ideal que pronto diseñará.

Y otra de las transvaluaciones que Platón efectúa es la referente al tema del honor. El tema del honor está arraigado en la cultura griega desde Homero. Dice J. K. Davies al respecto (op. cit., pp. 113 - 114) :

"La competición por el poder en general era considerada como, o transformada en una competición por el honor... De un modo general Aristóteles reflejaba el vocabulario corriente al decir: "Las personas de refinamiento superior y de disposición activa identifican la felicidad con el honor, porque, hablando sin precisión excesiva, ése es el objetivo de la vida política" -Ética a Nicómaco, 1905 b, 22-23-. La mayoría de la gente consideraba exacto esto y así se desprende de las innumerables alusiones casuales que aparecen en las fuentes o del hecho de que los cargos que implicaban responsabilidad y poder fueran comúnmente denominados "hombres", o incluso de la manera en que la tiranía podía ser vista como una concentración de honor. Como Jenofonte hace decir al poeta Simónides cuando se dirige a Hierón de Siracu-

sa: "Un hombre, Hierón, me parece distinto de los otros animales en un aspecto: él se esfuerza por alcanzar el honor. Todos los seres vivientes obtienen el mismo placer del comer, del beber y del dormir, y del sexo, pero el amor al honor no tiene raíces en los seres vivientes irracionales ni tampoco en todos los hombres. Las personas que están dotadas del amor al honor y al halago son las que más se diferencian de las bestias y pueden ser juzgadas como verdaderos hombres y no como simples seres humanos. De modo que considero que vosotros los tiranos hacéis bien al soportar todas las desventajas que sobrelleváis en vuestra tiranía, ya que habéis recibido un honor excepcional de manos de los demás hombres. Porque no existe placer humano que se acerque más a lo divino que los alegres pensamientos y regocijos que se relacionan con los honores." - Jenofonte, Hierón, 7,3-4 -

Tucídides hace que Pericles diga algo tan hermoso como lo siguiente:

"Τὸ γὰρ φιλοτιμία ἀγήρω μὲν, καὶ οὐκ ἐν τῷ ἄχρῳ τῆς ἡλικίας τοῦ κερταίνειν. ὡς οὖν τινες φασί, μὴ δὲ τερπεῖν, ἀλλὰ τὸ τιμᾶσθαι"

(Tucídides, II, 44, 4).

("Sólo el amor al honor es lo que nunca envejece, y lo que alegre el corazón en los años de desamparo no son, como algunos afirman, las ventajas, sino el honor.")

Este esquema de pensamiento nos es conocido desde Homero. Ahora es transmutada de la siguiente manera: se buscaba el honor de un ideal cristalizado en el desvelo por la patria, pero bajo el que se ocultaba el honor como forma de egoísmo y ganancia personal. El discurso, la famosa oración fúnebre periclea es una hermosa representación de qué sea un ideal de vida democrático. Pero era mendaz. Lo acaecido en política internacional, que ya hemos narrado en este capítulo, lo muestra palmariamente.

CAPÍTULO V. 5. "LA TEORÍA PLATÓNICA DE LAS IDEAS Y EL
CONOCIMIENTO NO CONTRADICEN, EN ABSOLU-
TO, A UN IDEAL DEMOCRÁTICO" (E. LLEDÓ).

"Como es sabido, una buena parte de la crítica moderna ha insistido en la actitud del filósofo platónico, gozador del ocio y educado para la libertad (Teet. 172 d) como corresponde al aristócrata que puede vivir por encima de los problemas del pueblo. Se ha llegado, incluso, a descubrir, en la idea del filósofo volcado hacia lo inmutable, el desprecio platónico de la democracia (282). Sin embargo, la teoría platónica de las ideas y el conocimiento no contradicen, en absoluto, a un ideal democrático. El contexto total que Platón busca tiene, más bien, un carácter creador y renovador, aunque muchas veces, en sus páginas, el canto a la aristocracia estuviese acompañado por la nostalgia de un paraíso perdido, y aunque, desde la muerte de Sócrates, aquella democracia diminuta, en manos de la frivolidad y la demagogia, no dejase de ser un estímulo para su desprecio y su absentismo. Sin embargo, la verdadera idea platónica, de acuerdo con el compromiso político del filósofo, la encontramos en su negativa en aceptar la huida de la realidad (Rep. 496 c - 497 a). Se trata, pues, de salvar los asuntos particulares y los públicos, porque, efectivamente, sólo en el ámbito de la sociedad cabe el verdadero conocimiento y la verdadera vida. (Rep. 497 c)." (283)

* * *

"Hay todavía un punto que falta considerar en nuestro análisis. La afirmación de que el programa po-

lítico de Platón era puramente totalitario y las objeciones que levantamos contra el mismo en el capítulo 6 nos llevaron a examinar el papel desempeñado dentro de este programa por las ideas morales de la Justicia, la Sabiduría, la Verdad y la Belleza. El resultado de este examen fue siempre el mismo: el papel desempeñado por estas ideas es importante, pero nunca lo llevan a Platón más allá de los límites del totalitarismo y del racismo." (284)

He aquí dos textos bien antagónicos, y que son una cristalización de dos bien diferentes maneras de entender al Académico. De todas formas, ambos comparten algo: que las teorías filosóficas de Platón (teoría de las ideas, teoría del conocimiento) son un reflejo de sus posiciones políticas.

Lo que sí es claro es la dificultad que entraña analizar a Platón desde nuestras perspectivas. Platón era un genuino representante del mundo griego (285), y a la luz de las coordenadas de aquel entonces hay que analizar su obra. Esto es lo que pretendo hacer, una vez hemos visto la crítica que Platón efectúa en el libro I a ciertas teorías sofísticas cristalizadoras de la moral y política ateniense de la época dorada. (286)

Acaso el acierto en la comprensión de la obra de Platón radique en percatarse de las varias cosas que voy recordando continuamente a lo largo de este trabajo, a saber:

A / que su filosofía arranca de una crítica radical a su época, no a un sistema político determinado;

B / que Platón es un griego genuino, en el sentido de que su teoría constructiva la oferta para detener la destrucción progresiva, y ya grave, de lo más específicamente griego, la polis;

C / que su poderosa obra, si bien es reaccionaria en muchos momentos, lo es progresiva en otros;

D / que sus concepciones religiosas han influido fuertemente en su concepción política;

E / que su teoría de las ideas ha influido también en su concepción del Estado, y que aquélla, por supuesto, ha sido incitada por anteriores modelos;

F / que Platón es el fundador del Estado, o, mejor, de la Filosofía del Estado.

Quienes acusan a Platón de estatalista suelen acusarlo también de despreciar al individuo. Y eso no es cierto. El esquema de República es muy sencillo: el Estado por él diseñado es la forma más racional de organizar la vida; y ese cosmos es el que produce la felicidad. Y si la felicidad lo es de la totalidad, de ella se beneficia el individuo.

Y en esto Platón tiene razón y nos invita al compromiso político. La felicidad no se puede hallar en la individualidad: eso lo podrá decir Epicuro, pero porque vivió una crisis de civilización total. Pero Platón, que la intuía, deseaba detenerla, porque la tal crisis que se avecinaba suponía la

destrucción de Grecia como forma de vida. La gran intuición de Platón consistió en reordenar la felicidad a través del Estado, superando así los gérmenes socráticos hacia el individualismo.

"Sócrates convenció a Platón de que la filosofía tenía que empezar por el problema del hombre. Pero, según Platón, no es posible contestar esa cuestión socrática sin ampliar el campo de investigación filosófica. No podemos encontrar una definición adecuada del hombre mientras nos limitemos a la vida individual. La naturaleza humana no se revela en este recinto angosto. Lo que está escrito "en letra pequeña" en el alma del individuo y es, por consiguiente, casi ilegible, sólo se aclara y se comprende cuando puede leerse en la letra grande de la vida política y social del hombre. Este principio es el punto de partida de la República de Platón" dirá Cassirer (287).

¿Qué significa esto, sino el reconocimiento de la naturaleza social del hombre? Ello le impelía a Platón, como antes he dicho, a crear una Filosofía del Estado. Sin Platón, el pensamiento griego no hubiese conseguido su punto de desarrollo perfecto.

"A partir de este punto, el problema entero del hombre está alterado: la política se convierte en

la clave para la psicología. Este era el paso final y decisivo que requería el desenvolvimiento del pensamiento griego, el cual había comenzado con un intento de conquista de la naturaleza, y prosiguió en la búsqueda de normas y criterios racionales para la vida ética. Su culminación es el nuevo postulado de una teoría racional del Estado. (Cassirer, op. cit., p. 74. El subrayado es mío.) (288)

Platón es el creador de la filosofía del Estado.

Veamos cómo:

En el libro II de República, Glaucón retoma la discusión con Sócrates. Las teorías trasimáqueas no son satisfactorias. Hay que elevar el vuelo teórico. (289)

El Estado no se reduce al análisis empírico, a la constatación de lo que hay, como proponía Trasímaco. Hay que perseguir el Estado que exhibe la justicia. Y la justicia es un Bien. Hay que analizar qué sea el Bien. El concepto tan críptico posteriormente, es abordado ahora por vez primera. Hay tres clases de bienes:

a) aquellos que deseamos por ellos mismos y no en atención a los efectos que producen; "por ejemplo, la alegría y cuantos placeres, siendo inofensivos, no producen ninguna consecuencia duradera, sino sólo el goce de quien los posee"

("... εἶναι τὰ χαίρειν καὶ αἰ ἡδοναὶ καὶ τὰ ἀβλαβῆ καὶ ἀνὰ τὴν ἐπιείκην γίνονται διὰ τὰς αἰτίας τὰς αἰσθητικὰς καὶ τὰς ψυχικὰς", 357 b).

b) los que apreciamos tanto por ellos como en consideración a sus resultados, "por ejemplo, la inteligencia, la vista o la salud" ("... οὐκ ἂν τὰ φρονεῖν καὶ τὰ δεῖν καὶ τὰ ὑγιαίνειν", 357 b).

c) y existe una tercera clase de bienes, "entre los que figuran la gimnástica, el ser curado estando enfermo y el ejercicio de la medicina o cualquier otra profesión lucrativa. De todas estas cosas podemos decir que son penosas, pero nos benefician, y no nos avendríamos a poseerlas en atención a ellas mismas, sino únicamente por las ganancias u otras ventajas que de ellas resultan." (357 d)

¿Por qué Trasímaco serían un prisionero de la Caverna? Porque no ha efectuado la transvaluación que se debe efectuar y que Platón procede a efectuar en República. Porque ataca a la justicia, considerándola, como el vulgo, (358 a) cual un bien de la tercera clase, siendo que la justicia debe ser colocada entre los bienes de la segunda.

"Ἐν ποίῳ, ἔφη, τοῦτω τὴν Σιμαιόουσα εἶδης; Ἐγὼ μὲν οἶμαι, ἣν δὲ γὰρ, ἐν τῷ καλλίστῳ, ὃ καὶ διαδοῖ καὶ διὰ τὰ γινόμενα ἀπ' αὐτῆς ἀγαπητέον τῷ μέντοι μακροῦ ἔσεται." (358 a).

("¿En cuál de estas clases -pregunté- incluyes la justicia? Yo creo -respondí- que en la mejor de ellas: en la de las cosas que, si se quiere ser feliz, hay que amar tanto por sí mismas como por lo

que de ellas resulta.") (De la citada traducción.)

"¡No es ése -dijo- el parecer del vulgo!"

("ὄυ τούτων οὐκέτι, ἔφα' τοῖς πολλοῖς", 358 e).

Ni de Trasímaco.

Existe aquí una frase absolutamente fundamental.

Glaucón dice que el vulgo considera la justicia dentro del género de bienes penosos, como algo que hay que practicar con miras a las ganancias y buena reputación que produce, pero que, considerado en sí mismo, merece que se le rehuya por su dificultad. (---"ὁ μισθῶν δ' ἔνεκα καὶ εὐδοκίμῆσιν διὰ δόξαν ἐπισηδεύει, αὐτὸ δὲ ἀγαθὸν φρονεῖν ὡς ἐν χεῖρῶν", 358 a).

La transvaluación que aquí Platón propone es importante: el reino del deber ser, de la política moral, no radica, ni en las ganancias, ni en la buena reputación. He aquí de un plumazo borrada toda la concepción homérica de la estimación social. La felicidad va a depender de la moralidad del Estado.

"Me gustaría oír el elogio de la justicia considerada en sí misma y por sí misma."

("βούλομαι δὲ αὐτὸ καὶ ὑπὸ ἐγκωμίζεσθαι καὶ αὐτὸ μάλιστα ἀγαθὸν καὶ τὸ πολυτιμότεον", 358 d).

He aquí una nueva ascensión metodológica: definir la esencia de la justicia, que no radica en la dependencia de la estimación social o la ganancia.

A continuación se expresa con gran claridad la teoría del Estado como un contrato social. Teoría que Sócrates rechazó, como veremos.

"Dicen que el cometer injusticia es por naturaleza un bien, y el sufrirla, un mal. Pero como es mayor el mal que recibe el que la padece que el bien que recibe quien la comete, una vez que los hombres comenzaron a cometer y sufrir injusticias y a probar las consecuencias de estos actos, decidieron los que no tenían poder para evitar los perjuicios ni para lograr las ventajas que lo mejor era establecer mutuos convenios con el fin de no cometer ni padecer injusticias. Y de ahí en adelante empezaron a dictar leyes y concertar tratados recíprocos, y llamaron legal y justo a lo que la ley prescribe. He aquí expuesta la génesis y esencia de la justicia, término medio entre el mayor bien, que es el no sufrir su castigo quien comete injusticia, y el mayor mal, el de quien no puede defenderse de la injusticia que sufre." (359 a) (De la mencionada traducción) (290)

Ahora bien, la identificación del Bien con la ley contractual es prostituir el concepto de Bien. Y el Estado como contrato es frágil. Quien puede, lo romperá. (291)

"La justicia, situada entre estos dos extremos, es aceptada no como un bien, sino como algo que se

respetar por impotencia para cometer la injusticia; pues el que puede cometerla, el que es verdaderamente hombre, jamás entrará en tratos con nadie para evitar que se cometan o sufran injusticias. ¡Loco estaría si tal hiciera!"

(359 b) (De la mencionada traducción)

Dicha forma de Estado contractualista está basada en el interés egoísta (359 b). La naturaleza humana impulsa a los hombres a seguir el camino de la injusticia. Pone el espléndido ejemplo del caso de Gíges (359 d - 360 e).

Para Platón, que tiene una concepción pesimista de la naturaleza humana, casi toda la cultura precedente había estado basada en el interés.

La sociedad es egoísta y, cuando los hombres realizan la justicia, lo hacen por el beneficio que puede conseguirse. Y la religión también es un edificio construido sobre los fundamentos del interés. No es moral lo que se basa en el mercadeo.

Una teoría contractualista incita al egoísmo y a la
 δόξα : Así, se nos dice que el justo padecerá toda clase de males y que lo que hay que hacer es parecer justo, pero ajustar la conducta a la naturaleza, que nos impulsa a satisfacer los instintos. (*ἡ δὲ γὰρ φύσις αὐτῶν ἐστὶν ἡδονὰς αἰσθάνεσθαι καὶ πόνον ἀφελεῖν ἀπὸ τῆς εὐδαιμονίας, 362 a*).

No hay que querer ser justo, sino parecerlo.

¿Cómo no ver reflejada la política imperialista ateniense anteriormente descrita en las siguientes palabras? ¿Y cómo no ver una crítica a los sofistas?

"El injusto -el sagaz- "si se ve envuelto en procesos públicos o privados podrá vencer en ellos y quedar encima de sus adversarios, y al resultar vencedor, se enriquecerá y podrá beneficiar a sus amigos y dañar a sus enemigos y dedicar a la divinidad copiosos y magníficos sacrificios y ofrendas, con lo cual honrará mucho mejor que el justo a los dioses y a aquellos hombres a quienes se proponga honrar, de modo que hay que esperar razonablemente que por este procedimiento llegue a ser más amado de los dioses que el varón justo." (362c)

(De la mencionada traducción.)

En un sistema contractualista quienes alaban la justicia y denuestran la injusticia (οἱ ἀδικαστοὶ μὲν ἐπαινεῖσιν, δικαίον δὲ ψεύδουσιν) ¿por qué lo hacen?

"No alaban la justicia en sí misma, sino la consideración que de ella resulta." (363a)

Y aún van más lejos estas gentes:

" ἐπὶ πλείονα δὲ αὐτοὶ τὰ αὐτῶν αἰξίων λήματα ἴσως γὰρ πλεονεκτήσονται εὐεχόμενοι ἑαυτῶν ἀδικεῖν "

ἀφ' ἑστέων ἐχούσι λέγειν ἄφρατα, τοῖς δὲ τοῖς αἰσίου
 θεοῖς δίδωσι λόγοισιν ἢ γένεσιν ἡσίοδος καὶ Ὀρφέος
 363 a-b),

("Pero estas gentes van todavía más allá en lo to-
 cante a la buena fama; porque cargan en cuenta la
 opinión favorable de los dioses y enumeran las in-
 finitas bendiciones que otorgan, según ellos, las
 divinidades a los justos. Por ejemplo, el buero de
 Hesíodo y Homero...")

(De la mencionada traducción.)

¡De un plumazo la religión tradicional homérico-he-
 siódea desautorizada! A ningún conocedor de Grecia se le ocul-
 tan las diferencias entre las concepciones religiosas de Home-
 ro, Hesíodo y los órficos: en estos últimos Platón se inspira
 ampliamente, como ya he dicho. ¿Por qué, pues, tal conjunción
 en la crítica? A veces Platón no es muy riguroso, vaya esto
 por delante, desde el punto de vista histórico. Pero existe
 una razón más de fondo: que Platón intenta moralizar la reli-
 gión tradicional. Respecto de los órficos, Platón es seguidor
 de sus tesis, pero aquí está criticando una vulgarización del
 orfismo.

Al respecto, dice Dodds:

"Sigo sabiendo que en los siglos V y IV estaban
 en circulación unos cuantos poemas religiosos pseu-
 dónimos, convencionalmente atribuidos al mítico Or-

feo, pero que quienes tenían espíritu crítico sabían o adivinaban que eran de origen mucho más reciente. Su autoridad puede haber sido muy diversa, y no tengo razón alguna para suponer que predicaban ninguna doctrina uniforme o sistemática; la expresión con que Platón los designa, βιβλίω ἑρμῶν, "un vocerío de libros", más bien sugiere lo contrario",

quien en una nota puntualiza (nota 92) :

"Rep. 364 e. La etimología y el empleo de la palabra ἑρμῶς sugieren que Platón está pensando, no tanto en el ruido confuso de una recitación farfullada, como en el ruido de un montón de libros, cada uno ofreciendo su propia panacea; se requiere más de uno para formar un ἑρμῶς. La frase de Eurípides, πολλῶν γραμμῶν κατῆρος (Hip. 954), recalca asimismo la multiplicidad, como lo señala Jaeger (Theology, 64). Postular un dogma órfico uniforme en la época clásica es un anacronismo." (292)

Además, se dice que la justicia, que es la mayor de las virtudes, es difícil y perosa de practicar. Y se dice, ello es lo más monstruoso, que "los dioses destinan calamidades a muchos hombres buenos." Y que las faltas se pueden borrar por medio de sacrificios. (293)

Platón acepta y retoca las doctrinas órficas, pero

no la vulgarización, sobre todo ritual. Acorde con su teoría general de que lo más simple es lo más perfecto, proviniendo la diversidad y multiplicidad del desorden y de la abigarrada composición, principio que aplica a las ideas (así en el Sofista dirá que a la cúspide de las ideas hay que situar los cinco grandes géneros, condiciones de posibilidad de ordenación y comprensión de la realidad) y a la legislación (los estados desordenados son profusos en leyes, la mayoría de las veces innecesarias), critica la proliferación de doctrinas órficas vulgarizadas, sin substancia, rigor ni fundamento ético-religioso, a diferencia de las de antaño, que ofrecen panaceas, las de hogaño, de salvación en una multiplicidad de inanes, cuando no egoístas, ritos. Aquí Platón está ofreciéndonos una seria visión de lo que entiende por religión, así como se muestra un agudo analista de la sociología religiosa.

La mayoría de las religiones son falsas porque sólo ofrecen panaceas salvíficas a los que, cómoda y egoístamente instalados en la Caverna, panaceas demandan. Tal tipo de religión es un antropomorfismo cínico.

"O bien nos presentan un rimerero (294) de libros de Museo y Orfeo, descendientes, según se dice, de la Luna y las Musas, con arreglo a los cuales regulan sus ritos y hacen creer, no ya sólo a ciudadanos particulares, sino incluso a ciudades enteras, que bastan sacrificios o juegos placenteros para

lograr ser absuelto y purificado de toda iniquidad en vida, o incluso después de la muerte, pues los llamados ritos místicos nos libran de los males de allá abajo, mientras a quienes no los practican les aguarda algo espantoso." (Rep. 365a)

Esta primera parte del libro II, crítica y transvaluadora, rechaza injustos comportamientos sociales, estatales y religiosos. Bellamente definió Mill el portal de este segundo libro como "a monument of the essential fairness of Plato's mind" (295). ¿Qué hacer para salir de las sombras de la Caverna? Hay que mostrar que la justicia es un bien por sí misma y la injusticia un mal por sí misma.

¿Qué camino seguir?

"La investigación que emprendemos no es de poca monta; antes bien, requiere, a mi entender, una persona de visión penetrante. Pero como nosotros carecemos de ella, me parece -dije- que lo mejor es seguir en esta indagación el método de aquel que, no gozando de muy buena vista, recibe orden de leer desde lejos unas letras pequeñas y se da cuenta entonces de que en algún otro lugar están reproducidas las mismas letras en tamaño mayor y sobre fondo también mayor. Este hombre consideraría una feliz circunstancia, creo yo, la que le permitiría leer primero estas últimas y comprobar luego si las más pequeñas eran realmente las mismas." (Rep. 368 d)

Este pasaje ha generado múltiples y diversas explicaciones. En primer lugar, hay que decir que no se trata de una simple metáfora. (296) Dicho esto, hay quienes se decantan por la estipulación de la tesis que rezaría que para Platón la sociedad es lo que sus individuos componentes son, y hay quienes se decantan por la contraria: que la ciudad hace al individuo.

Personalmente pienso que el problema hay que plantearlo de otra forma: Platón busca la definición de un concepto, el de justicia (δικαιοσύνη), que es entendido como orden, armonía y, por tanto, evitación de toda στέρσις, subversión, desorden o enfermedad. Tanto el individuo como la sociedad son específicos cosmos o unidades u organismos. Son como dos sistemas de espejos que se autorreflejan. Pero Platón establece una relación dialéctica de necesidad entre individuo y Estado. El Estado depende del individuo y el individuo del Estado. (297)