

# Platón

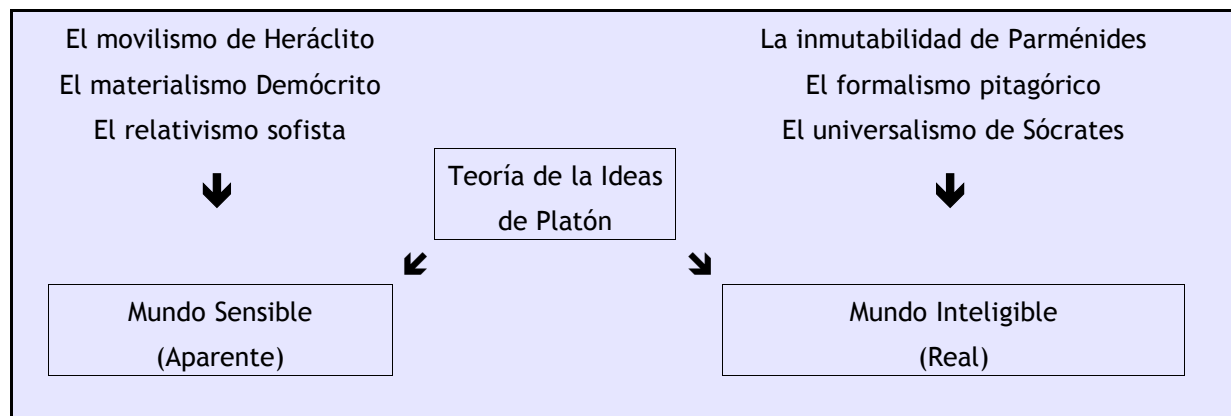
|   |    |
|---|----|
| 1. Introducción.....                            | 2  |
| 2. Teoría de las Ideas.....                     | 3  |
| 2.1 Diálogos socráticos.....                    | 3  |
| 2.2 Diálogos de transición.....                 | 4  |
| 2.3 Diálogos de madurez.....                    | 5  |
| 2.4 Diálogos críticos.....                      | 7  |
| 3. Epistemología.....                           | 9  |
| 3.1 Teoría de la anámnesis o reminiscencia..... | 10 |
| 3.2 La dialéctica.....                          | 11 |
| 3.2.1 República.....                            | 12 |
| 3.2.1.1 Símil de la Línea.....                  | 12 |
| 3.2.1.2 El pasaje de la caverna.....            | 16 |
| 3.2.2 Fedro, Sofista y Político.....            | 18 |
| 4. Ética y Política.....                        | 20 |
| 4.1 Diálogos socráticos.....                    | 20 |
| 4.2 Diálogos de transición.....                 | 20 |
| 4.3 Diálogos de madurez.....                    | 21 |
| 4.4 Diálogos críticos.....                      | 27 |

# 1. Introducción

La filosofía griega anterior a Platón había desarrollado dos vertientes de reflexión:

- \* La especulativa o científica: la filosofía presocrática (s. -VI/-V) preocupada por explicar la naturaleza y origen del universo (macrocosmos) en que vive el ser humano.
- \* La práctica: desarrollada por la sofística y Sócrates; ocupada en el estudio del ser humano (microcosmos), de su naturaleza y lugar en el mundo, y de las relaciones con sus semejantes. Por lo general este estudio estuvo motivado por el deseo de averiguar cómo mejorar la vida y la conducta humanas.

Estas dos vertientes dieron lugar a una triple confrontación que Platón tratará de superar con su teoría de las Ideas. Esta tarea la emprendió motivado por su interés en reformar la vida sociopolítica de la *polis* (Texto *Carta VII*) y en refutar el doble escepticismo, epistemológico y ético, imperante en su época.



Esa tarea fue iniciada por su maestro Sócrates, quién, en oposición al relativismo sofista, buscó respuestas firmes y absolutas a las cuestiones morales.

Dos cuestiones estaban simultáneamente a discusión:

- a) la existencia de principios morales absolutos (legado de Sócrates) y
- b) la posibilidad del conocimiento científico (negada por Heráclito y la sofística).

Platón creía en ambas cosas. Creía que los objetos del conocimiento (principios morales y entes naturales), es decir, las cosas que pueden ser definidas, existen, aunque no puedan ser identificadas con nada del mundo perceptible. Existen en un mundo ideal. Y, por tanto, pueden ser conocidas. Tal convicción le permitió elaborar la Teoría de las Ideas y diseñar una teoría ético-política sobre el Estado ideal, el Estado Justo. Ambas teorías descansan sobre la posibilidad del conocimiento de los objetos del mundo sensible, pertenecientes tanto al ámbito natural como al moral.

## 2. Teoría de las Ideas

### 2.1 Diálogos socráticos<sup>1</sup>

En su **formulación inicial**, la teoría de las Ideas trata de averiguar qué tienen en común las acciones humanas que calificamos de virtuosas, es decir, trata de encontrar una definición universal acerca de la *areté* (excelencia, virtud). Ésta, una vez hallada y definida, nos servirá de criterio o modelo para juzgar acerca del valor moral de las acciones humanas.

Algunos diálogos tempranos interrogan sobre cuestiones del tipo: “¿qué es el valor?” o “¿qué es la belleza?” o “¿qué es la justicia?” En esta clase de preguntas ya está latente el germen de la teoría de las Ideas, ya que hacer este tipo de preguntas es sobrentender que hay una cosa representada por una palabra, "justicia", y que es diferente de cualquiera de las muchas personas o acciones que puedan llamarse correctamente justas.

Concretamente en el Libro I de la *República*, después de enumerar diversas concepciones socialmente aceptadas de justicia, Platón las rechaza porque lo que quiere saber es qué hace que una acción o clase de acciones pueda ser denominada "justa". Platón no quiere una relación de acciones justas, sino un criterio para la inclusión o exclusión en dicha relación. Tampoco admite como definición las expresiones sinónimas, pues un equivalente verbal de una expresión cuyo significado tratamos de resolver no constituye una ayuda. Pues comprender un concepto, captar el significado de una expresión es, de un modo parcial pero decisivo, captar sus funciones, comprender lo que puede y no puede hacerse con él y a través de él. Aquí está en germen la teoría de que a todo nombre común le corresponde una entidad única, a la que se hace referencia en todos los usos del nombre.

El **interés de Platón**, en esta primera formulación de su teoría, no es establecer el estatuto metafísico de tal entidad. Su objetivo, coincidente con el de Sócrates, es práctico (ético-político): quiere saber qué es la *areté*, la justicia, etc. porque está interesado en reformar la vida moral ateniense sobre nuevos cimientos. Y, como su maestro, pensaba que sólo a través del *conocimiento* de qué sea la *areté*, la justicia, etc. podrán los *hombres* llegar a ser auténticamente excelentes.

---

<sup>1</sup> Diálogos socráticos (399-389): *Apología de Sócrates* (defensa de Sócrates en su proceso), *Critón* (sobre los deberes cívicos), *Laques* (sobre el valor o valentía), *Cármides* (sobre la templanza), *Lisis* (sobre la amistad), *Eutifrón* (sobre la piedad), *Ión* (la poesía), *Protágoras* (la virtud es conocimiento y puede ser enseñada), *República* Libro I (sobre la justicia).

## 2.2 Diálogos de transición<sup>2</sup>

Así pues, el convencimiento de que nadie puede aplicar correctamente una palabra, a menos que disponga de una noción general sobre su significado (de ahí que se interesara por la definición) y la admisión de la existencia de una clase especial de entidades, a las que denominó “Ideas” (εἰδος o ἰδέα) fue lo que le condujo a la doctrina metafísica de las Ideas.

El *Crátilo* desempeña un importante papel en el desarrollo de la metafísica platónica. En este diálogo es donde más explícitamente se opone al relativismo epistemológico, al presentar el estatus ontológico de las Ideas:

“las cosas poseen un ser propio consistente [la Idea]. No tienen ni relación ni dependencia con nosotros ni se dejan arrastrar arriba y abajo por obra de nuestra imaginación, sino que son en sí y con relación a su propio ser conforme a su naturaleza.” [386 d 8 - e 4]

Aquí, la Idea es el ser (*ousia* οὐσία) de sus particulares, es decir, su naturaleza real, en cuanto opuesta a la naturaleza que le pueda adscribir la opinión humana. Platón marca, así, una neta oposición a la doctrina de Heráclito sobre el devenir universal. Platón acepta la doctrina de Heráclito pero sólo para dar cuenta del mundo sensible, pero advierte que hay cosas *no* sujetas al cambio. Y además subraya que las cosas sensibles no deben ser el objeto del conocimiento, ya que son mudables. Esta es la primera vez que aparece, de modo claro, el argumento que parte de la existencia del conocimiento para llegar a la existencia de objetos no sensibles e inmutables.

En este período la **relación entre la Idea y lo particular** es considerada simplemente como la que se da entre lo universal y lo particular. Todos los diálogos tempranos consideran que las Ideas son inmanentes a las cosas particulares. Están “presentes” en ellas; a su vez, los particulares las “poseen” o “participan” de ellas. Todavía no se tiene en cuenta que lo particular es un malogrado ejemplo de la Idea. La Idea de “belleza” es “lo idéntico que hace ser bellos los placeres de la vista y el oído, algo común que se encuentra en uno y otro conjuntamente y en cada uno de los dos separadamente”<sup>3</sup>.

<sup>2</sup> Diálogos de Transición (388-385): *Gorgias* (sobre la retórica y la justicia. Contiene una crítica a la democracia ateniense), *Menón* (la virtud es enseñable; sobre la inmortalidad del alma; el conocimiento como reminiscencia), *Crátilo* (sobre el lenguaje; refleja la discusión sofística acerca de lo que es por convención y lo que es por naturaleza), *Hippias Mayor* (sobre la belleza), *Hippias Menor* (sobre la mentira y la verdad), *Eutidemo* (contra las falacias sofistas), *Menexeno* (parodia de la retórica).

<sup>3</sup> *Hippias Mayor*, 300 a 9 - b 1

## 2.3 Diálogos de madurez

En los diálogos de madurez<sup>4</sup>, las **Ideas** son esencias (*ousia*), es decir, aquello por lo que una cosa particular es lo que es. Por ejemplo, la Idea de belleza es la *Belleza en sí*, aquello por lo que las cosas bellas son bellas. Ahora las Ideas no son un "carácter común" que está en las cosas. La novedad de este período es que las Ideas son entidades que tienen una existencia real e independiente: cada Idea es una sustancia (*ousia*), algo que existe en sí como una realidad trascendente y no inmanente a las cosas. Y, en tanto que esencias, las Ideas gozan de las **características** del ser de Parménides; cada Idea es única, eterna e inmutable. El *Fedón*, exceptuando el *Banquete*, es el primer lugar en el que las Ideas aparecen, no como universales manifestados en los particulares, sino como ideales o modelos a los que las cosas individuales sólo se aproximan.

En general, cuando Platón hace referencia a las **Ideas típicas**, menciona valores morales o estéticos, categorías matemáticas o relaciones tales como tamaño e igualdad. Las Ideas de sustancias (tales como "animal en sí") no son en ninguna parte importantes excepto en el *Timeo*. Si bien estaban implicadas en la teoría, ya que ésta sostiene que hay una Idea que corresponde a cada nombre común.

La trascendencia de las Ideas implica su existencia separada de las cosas particulares. En este sentido, la teoría supone una **duplicación del mundo** (Mundo Sensible y Mundo Inteligible), y la existencia de una separación entre ambos. Para el Mundo Sensible rige el cambio continuo de Heráclito, el materialismo de Demócrito y el relativismo sofístico. No es, por tanto, el objeto del conocimiento verdadero, sino de la opinión (*dóxa*). Para el Mundo Inteligible rige la permanencia del Ser eleático, el formalismo pitagórico y el universalismo socrático. Es el verdadero objeto del conocimiento. Si reconsideramos la *República* globalmente, vemos en ella un notable avance respecto a la presentación más temprana de la teoría de las Ideas. Anteriormente sólo se ofrecía una completa oposición entre el Mundo de las Ideas (eterno e inmutable) y el Mundo de las cosas individuales (temporal y cambiante). Ahora se sigue sosteniendo esa oposición, pero se admiten grados ontológicos y epistemológicos en cada uno de los mundos (Símil de la Línea). Notamos, pues, una tendencia a aceptar la complejidad del universo y de los intermedios que hay entre lo más alto y lo más bajo. Esta tendencia es el reverso mismo del eleatismo, el cual hacía una brusca distinción entre la realidad y lo completamente irreal, sin admitir gradaciones entre ellos.

Para expresar la **relación de las cosas sensibles con las Ideas**, ahora Platón habla de "semejanza" o "imitación", aunque conserve el término "participación". Platón no hace

---

<sup>4</sup> Diálogos de Madurez (385-370): *Banquete* o *Sympósion* (sobre la Belleza, a la cual aspira el alma en virtud del Amor), *Fedón* (las Ideas y la inmortalidad del alma), *República* Libros II-X (el Estado), *Fedro* (sobre el amor, la belleza y el alma).

hincapié en ningún nombre especial para la relación, pero sí que lo hace en el hecho de que por razón de las Ideas los particulares son lo que son: "es por la belleza por lo que todas las cosas bellas son bellas". Las Ideas son causa de las cosas o modelo de ellas. Ahora bien, sería un error decir que Platón ha hecho una división definitiva del universo en Ideas y cosas sensibles, ya que entre ambos mundos introduce dos tipos de intermediarios: el alma y las entidades matemáticas. Por eso, lo que está presente en la cosa particular no es la Idea, sino, más exactamente, una copia imperfecta de la Idea (las cosas matemáticas). Por consiguiente el esquema completo es:

|                   |   |                              |   |                   |
|-------------------|---|------------------------------|---|-------------------|
| Ideas             | → | imperfectamente imitadas por | → | cualidades        |
| ejemplificadas en |   |                              |   | ejemplificadas en |
| números y figuras | → | imperfectamente imitadas por | → | cosas sensibles   |

Después de decir que la misma cosa particular puede participar de Ideas opuestas, se refiere a las **relaciones entre las Ideas**. Una Idea no sólo no puede ser caracterizada por una Idea opuesta: la "Grandeza" no puede admitir la "Pequeñez" y resultar distinta de lo que era. Esta relación le llevó a establecer una jerarquía de las Ideas en el Mundo inteligible. Así lo hizo en la *República*: primero la Idea del Bien; luego, las Ideas éticas y estéticas; finalmente, las Ideas matemáticas. Platón afirma, en el pasaje sobre el sol y la Idea del Bien (libro VI de la *República*), que sólo se puede conocer perfectamente la justicia y las demás virtudes a la luz de "algo más grande que ellas". Este "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". Lo que pretende transmitir Platón es, probablemente, que la esencia de cada una de las virtudes depende de la relación que mantengan con la Idea de Bien. Esta concepción jerárquica la mantendrá en todos los diálogos platónicos, aunque la Idea suprema no es siempre la misma (así en el *Banquete* es la Belleza; en el *Parménides*, el Uno; y en el *Sofista*, el Ser). Por último, Platón nos dice en el *Fedro* que la verdadera comprensión de una Idea genérica requiere que veamos, no sólo el grupo de Ideas específicas que comprende, sino también las precisas articulaciones que mantienen.

La **intención** de Platón, al formular la teoría de las Ideas, parece ampliarse. Ya no tiene sólo una intención política (íntimamente ligada a la intención moral): los gobernantes han de ser filósofos que se guíen, no por su ambición política, sino por ideales (las Ideas) trascendentes y absolutos; sino que además se añade una intención científica: el objeto de la ciencia (*episteme*) sólo pueden ser las Ideas.

## 2.4 Diálogos críticos

En los **diálogos críticos**<sup>5</sup> Platón realiza una revisión de la teoría de las Ideas que revela un interés por el eleatismo. Las cuestiones que plantea son: ¿Qué tipos de Ideas hay? ¿Cuál es la relación entre las Ideas y los particulares? ¿Existe alguna relación entre las Ideas?

En la *República*, Platón sostuvo que hay una Idea correspondiente a cada nombre común. Haciendo referencia a esta afirmación, en el *Parménides*, la primera cuestión que plantea es **qué tipos de Ideas hay**. El primer grupo de Ideas sobre el que Sócrates profesa una creencia indudable lo componen Ideas matemáticas: Semejanza, Unidad, Pluralidad. El segundo grupo es el de las Ideas éticas y estéticas: Justicia, Belleza, Bondad, etc. Sin embargo, Sócrates duda sobre la existencia de Ideas de las especies biológicas y de los cuatro elementos (Ideas de *hombre*, fuego, agua y otras semejantes) y aún más de la existencia de Ideas de cosas tales como cabello, lodo y suciedad, a los que tiene por subproductos de los procesos naturales, y no por partes que conforman la naturaleza. El propósito de las observaciones de Parménides, al final del pasaje, es mostrar la convicción de que se podrían desechar tales dudas y mantener el principio declarado en la *República*.

Otro aspecto objetable de la teoría es la **relación entre las Ideas y los particulares**. En el *Parménides* se examinan las principales objeciones a los conceptos de "participación" e "imitación". Respecto a la "participación", Parménides pregunta a Sócrates si el particular participa de la Idea entera o de una parte. Sócrates no ve dificultad en que la Idea entera esté presente en los particulares. Pero Parménides argumenta que si la Idea estuviera presente en los individuos separados, estaría separada de sí misma. Aunque digamos que extendemos una vela sobre varios *hombres*, es sólo una parte la que está sobre cada uno. De modo semejante, será una parte de la Idea la que está presente en cada particular. Pero no podemos realmente decir que cada cosa particular grande es grande por contener una parte de la grandeza, menor que la grandeza en sí; y que cada cosa que es igual a otra, es igual por contener una parte de la igualdad, menor que la igualdad en sí. El colmo del absurdo se encuentra en la Idea de Pequeñez, lo "Pequeño en sí" será más grande que aquella parte de la Pequeñez; y si una cosa pequeña obtiene esa parte de Pequeñez de la que antes careció, resultará, por la adición, más pequeña en lugar de más grande. La solución está en comprender que la

---

<sup>5</sup> Diálogos críticos o de vejez (369-362): *Parménides* (autocrítica de la Teoría de las Ideas), *Teeteto* (sobre el conocimiento), *Sofista* (nueva consideración de la Teoría de las Ideas), *Político* (el verdadero gobernante es el que conoce; el Estado legal es un sucedáneo del que sería deseable); *Filebo* (sobre el placer y el bien, *Timeo* (Cosmología o ciencia natural), *Critias* (el Estado ideal agrario contrastado con el poderío marítimo imperialista), *Leyes* (sobre la constitución de una ciudad ideal) y las *Cartas VII y VIII*.

Idea no es una cosa, sino un atributo, al que no se puede aplicar la distinción entero y parte.

En cuanto al concepto "imitación", ha de entenderse en el sentido de que las Ideas son modelos establecidos en la naturaleza y los particulares son copias de ellos. Contra este punto de vista Parménides aduce la peligrosa objeción de que si un particular es copia de una Idea, lo será en virtud de su participación en una naturaleza común, que será la Idea verdadera. Así habrá una Idea sobre otra *ad infinitum*. Es el famoso "argumento del tercer hombre" al que más tarde hará referencia Aristóteles.

El argumento de Parménides no es contestado por Platón porque pensó que no pondría en peligro la teoría. En realidad, las objeciones de Parménides no socava la teoría de las Ideas, pero sí el lenguaje en el que Platón la había formulado. Las expresiones "participar" e "imitar" son metáforas inadecuadas para expresar la relación de los particulares con una Idea, porque ambas consideran la Idea como si fuera una cosa, en lugar de ser una característica de las cosas. Sócrates sugiere que cada Idea es un pensamiento, que sólo se encuentra en las almas, con lo que salva su singularidad y se sustrae a la objeción que se ha hecho contra ella.

Parménides ha hecho importantes críticas a la teoría de las Ideas, pero ha admitido que sin tener en cuenta tal teoría sería imposible el discurso.

En el *Sofista* se plantea la cuestión de la **interrelación entre las Ideas** (comunicación de una Idea con otra). Se trata de saber cómo una Idea puede predicarse de dos o más Ideas distintas. Posteriormente llegará a la conclusión de que si bien ninguna Idea puede "mezclarse" con otra en el sentido de identificarse con ella, no obstante, hay Ideas (Ser, Identidad, Diferencia) que pueden predicarse de todas las Ideas. También, hay pares de Ideas en los que una puede predicarse de la otra; y hay otros en los que ninguna de ellas puede predicarse de la otra. El problema radica en la **organización del sistema de las Ideas**. Primero, examina el enunciado de que ninguna Idea puede combinarse con otra. Tal enunciado es rechazado por no ser compatible con ninguna teoría acerca de la naturaleza de lo real. Cualquier teoría de este tipo sostiene que las cosas que tienen alguna característica especial -cuerpos móviles, o unidades inmóviles, o Ideas inmutables- existen o, con otras palabras, participan de la Idea de la existencia. Igualmente, resulta imposible decir que todas las Ideas se combinen entre sí, pues con ello se admitiría, por ejemplo que el movimiento está en reposo y el reposo en movimiento. Lo cierto es que algunas Ideas se combinan y otras no. Cabe preguntarse, además, si ciertas clases (o Ideas) atraviesan todas las Ideas y las conectan, y si otras Ideas, que también las traspasan a todas, las separan. Las Ideas unidoras son Ser, Identidad y Diferencia, porque se predicán de todas las Ideas y, simplemente por eso, las unen. La Idea separadora más general es la Diferencia, que es predicable de todas las



Ideas y a todas las separa en virtud de su naturaleza *especial*. La ciencia que descubre las Ideas unidoras y separadoras es la dialéctica, y su exponente es el auténtico *filósofo*. Dicho de otro modo, la filosofía consiste en el descubrimiento de la organización sistemática de las Ideas: la conexión de las Ideas realmente conectables y la desconexión de las que no lo son.

A continuación pasa a estudiar las Ideas mayores (el Ser, el Movimiento y el Reposo) con el objeto de descubrir la naturaleza de cada una y sus relaciones mutuas. De éstas no se "mezclan" el Movimiento y el Reposo, mientras que el Ser se mezcla con ambas. Además cada una de las dos (Movimiento y Reposo) es diferente de la otra e idéntica consigo misma, por lo que tendremos que admitir otras dos Ideas mayores, la Identidad y la Diferencia. Así, las relaciones mutuas de las Ideas mayores son:

1. Cada Idea es diferente de todas las demás.
2. Ser, Identidad y Diferencia son predicables entre sí, y del Movimiento y del Reposo.
3. El movimiento y el reposo no son entre sí predicables.

En cuanto al problema de "lo que no es", Platón se opone a Parménides, pues con la frase "nunca en modo alguno es posible que el no ser sea" no decimos algo contrario a lo que existe, sino sólo algo diferente. Así pues, establece el No-ser como una Idea entre las demás; si bien, no es una sexta "Idea mayor", por ser simplemente la Diferencia con otro nombre.

Puede parecer que el resultado del examen que hace Platón sobre la comunicación de las Ideas es algo pobre: el descubrimiento de determinadas relaciones obvias entre cinco términos. Pero lo importante es establecer el *principio* de que las Ideas no son ni un grupo de entidades sin relaciones mutuas, ni tampoco pueden tener entre sí cualquier tipo de relaciones. Es decir, forman un sistema. El estudio no es nada más que la primera fase de un proceso de mayor alcance, consistente en comprobar la predicabilidad o no predicabilidad entre cada par de Ideas, y de este modo trazar una mapa del mundo de las Ideas.

### 3. Epistemología

Platón ha dado por supuesto que el verdadero conocimiento es algo que se puede alcanzar y que debe cumplir los siguientes requisitos:

- a) ser infalible y
- b) tener por objeto *lo real (lo que es)*: las Ideas

En el *Teeteto* demuestra que ni la percepción sensible, ni la creencia cumplen ambos requisitos, por tanto no son equiparables al conocimiento verdadero. En este diálogo,

Platón acepta de Protágoras la creencia en la relatividad de los sentidos y de la percepción sensible, pero no admite un relativismo universal. También acepta de Heráclito la opinión de que los objetos de la percepción sensible están siempre cambiando y, por ello, no pueden ser objetos del verdadero conocimiento. Pero su conclusión no es que no haya cosas que puedan ser objeto de verdadero conocimiento, sino que las cosas particulares y sensible no pueden ser los objetos del conocimiento.

**El objeto del verdadero conocimiento**, según Platón, ha de ser estable y permanente, susceptible de definición clara y científica. Por tanto, el conocimiento científico aspira a dar con la definición del concepto, es decir, con la *esencia*. Así, el conocimiento científico de la bondad, por ejemplo, debe poder resumirse en la definición: "la bondad es...", mediante la cual se exprese la esencia de la bondad. Y, puesto que la definición atañe al *universal*, el verdadero conocimiento será el del universal, ya que sólo el concepto universal cumple los requisitos necesarios para ser objeto del verdadero conocimiento.

Pero ¿cómo podemos conocer tales universales (εἰδοί) si pertenecen a *otro* mundo (el inteligible) distinto del que percibimos a través de los sentidos? La posibilidad de tal conocimiento se basa en tres aspectos clave de la teoría de las Ideas, que son, a su vez, el **fundamento de la teoría platónica del conocimiento**:

- a) Los objetos del mundo sensible imitan o participan de las Ideas.
- b) El alma es una realidad intermedia entre tales objetos y las Ideas.
- c) Las Ideas están en comunicación entre sí.

En realidad, Platón no nos dice cómo se puede llegar a conocer las Ideas. Únicamente dice que el alma tiene capacidad para ello, y que se trata de aprender a mirar en la buena dirección. Platón nos presenta su concepción del conocimiento mediante la teoría de la anámnesis, el símil de la línea y el mito de la caverna.

### 3.1 Teoría de la anámnesis o reminiscencia

En la formulación inicial de la teoría de las Ideas, Platón tenía el convencimiento de que nadie puede aplicar correctamente una palabra, a menos que disponga de una noción general sobre su significado. De ahí que se interesara por la búsqueda de las definiciones de los conceptos morales. Ahora bien, conocer o aprender es un proceso imposible a menos que ya se conozca de alguna manera aquello que se busca. Pues toda búsqueda se enfrenta con una dificultad:

Sócrates: Ya entiendo lo que quieres decir, Menón. ¿Te das cuenta del argumento polémico que nos traes, a saber que no es posible para el *hombre* investigar ni lo que sabe ni lo que no sabe? Pues ni sería capaz de investigar lo que sabe, puesto que

lo sabe, y ninguna necesidad tiene un *hombre* así de investigación, ni lo que no sabe, puesto que ni siquiera sabe qué es lo que va a investigar (Platón *Menón* 80)

Para superarla, Platón sostiene que el investigar y el aprender no son otra cosa que recordar:

Sócrates: ...Pues afirman que el alma del *hombre* es inmortal, y que unas veces termina de vivir (a lo que llaman morir), y otras vuelve a existir, pero que jamás perece; y que por eso es necesario vivir con la máxima virtud toda la vida... Y ocurre así que, siendo el alma inmortal, y habiendo nacido muchas veces y habiendo visto tanto lo de aquí como lo del Hades y todas las cosas, no hay nada que no tenga aprendido; con lo que no es de extrañar que también sobre la virtud y sobre las demás cosas sea capaz ella de recordar lo que desde luego ya antes sabía. Pues siendo, en efecto, la naturaleza entera homogénea, y habiéndolo aprendido todo el alma, nada impide que quien recuerda una sola cosa (y a esto llaman aprendizaje los *hombres*), descubra él mismo todas las demás, si es *hombre* valeroso y no se cansa de investigar. Porque el investigar y el aprender, por consiguiente, no son en absoluto otra cosa que reminiscencia. (Platón *Menón*, 81)

Esta teoría de la reminiscencia aparece por primera vez en el *Menón*, donde no sólo no hay ninguna referencia, implícita o explícita, a las Ideas cuando trata de la anámnesis sino que, el método por el cual el joven esclavo descubre el teorema de Pitágoras, es un método puramente empírico. Tendremos que esperar al *Fedón* para que Platón establezca la relación entre las Ideas y la anámnesis.

En el *Fedón* introduce dos precisiones: a) la afinidad del alma con el Mundo Inteligible, permite que ésta haya conocido las Ideas en una existencia anterior. b) las Ideas no llegan a conocerse a través de los sentidos, sino mediante el puro pensamiento. Ahora bien, no llegamos a conocer las Ideas despreciando los sentidos y dedicándonos a la pura contemplación sino usándolos y descubriendo lo que nos sugieren. Como Platón advierte, un recuerdo "se produce a partir de cosas semejantes, o cosas diferentes". Y dado que las cosas "imitan" a las Ideas, el conocimiento sensible sirve como ocasión para el recuerdo y éste sirve, a su vez, para reducir a la unidad de la Idea la multiplicidad de las sensaciones.

### 3.2 La dialéctica

En los diálogos socráticos, la dialéctica es el método socrático del diálogo, basado en una sucesión de preguntas y respuestas. Pero a partir de la *República* experimenta una notable transformación.

### 3.2.1 República

En el libro V, Platón correlaciona tres clases de objetos -lo que es, lo que no es y lo que está entre el ser y el no ser- con estados del entendimiento: el conocimiento, la ignorancia y la opinión. Comienza haciendo una distinción entre dos clases de personas. Una es la clase de los *filósofos*, que se define por admitir la existencia tanto de las Ideas como de las cosas sensibles, y distingue unas de otras. Y la otra es la clase de personas aficionadas a las audiciones y espectáculos, que no admiten la existencia de las Ideas. El estado mental de la primera clase se llama conocimiento; el de la segunda, opinión. Platón continúa hablando de ambos estados mentales y de sus objetos. Empieza por decir que el objeto del conocimiento es completamente real, mientras que el correspondiente a la ignorancia es irreal, e infiere que el objeto de la opinión ha de ser el que está "entre el ser y el no ser". A los espectáculos y audiciones, identificados como objetos de la opinión, se les adscribe la condición de semirrealidad.

Platón acaba por establecer la conclusión de que ninguno de los particulares es plenamente real, y que sólo las Ideas lo son. En los primeros diálogos Platón considera, generalmente, a los particulares como reales y parte del supuesto de su realidad para sostener la realidad de las Ideas. Pero de ahora en adelante (hasta el *Sofista* donde dará con un método mejor) incurrirá en un falso y peligroso desprecio de todos los particulares, en beneficio de las Ideas.

#### 3.2.1.1 Símil de la Línea

En el libro VI de la *República* Platón asigna a la Idea del Bien una importancia que excede la meramente ética. La califica como "lo que proporciona la verdad a los objetos de conocimiento y la facultad de conocer al que conoce".

El pasaje de la línea sigue al de la Idea del Bien, surge de él y pretende completarlo. En este pasaje, Platón asigna al conocimiento (*episteme*) y la opinión (*dóxa*) objetos diferentes. El conocimiento tiene como objeto la realidad inteligible y la opinión está referida a la realidad visible.

De este modo establece grados de conocimiento según la "claridad y la oscuridad" alcanzada. Estos grados dependen de la verdad, pero también del ser, de manera que tenemos no sólo una escala de los grados de

|               |          |                   |   |             |
|---------------|----------|-------------------|---|-------------|
| Mundo visible |          | Mundo inteligible |   |             |
| Imágenes      | Cosas    | Objetos           |   | Ideas       |
| A             | D        | C                 | E | B           |
| Imaginación   | Creencia | Pensamiento       |   | Intelección |
| Opinión       |          | Conocimiento      |   |             |

conocimiento sino una ontología que, en correspondencia con ella, establece igualmente grados de realidad según la menor o mayor consistencia del objeto.

## Los grados de realidad

La primera subsección (AD) simboliza *imágenes* (εικονες), “sombras, y en segundo lugar figuras que se reflejan en el agua, y en todo lo que es compacto, pulido y brillante, y a otras cosas semejantes”. Es posible que Platón pensara en actividades como la poesía, la pintura o la retórica. Actividades que presentan una imitación verosímil de la realidad. A la retórica no le interesa la verdad sino las apariencias que le permitan persuadir a su audiencia. (Son imágenes de las *cosas*).

La segunda subsección (DC) representa *cosas* (ξωα), es decir, los objetos físicos en general: “los animales que nos rodean, todas las plantas, y el género entero de las cosas fabricadas”. Las diversas artes productoras como la carpintería o la alfarería encajarían aquí. También la física.

La relación entre las *imágenes* y las *cosas* es la misma que la de las copias con los modelos. Y respecto a la verdad, se dice que las copias son al modelo lo que el objeto de la *opinión* es al objeto del *conocimiento*.

Al describir la tercera subsección (CE), Platón pensaba en las *matemáticas*. En *Metafísica* 987 b 14-8 nos cuenta Aristóteles que Platón distinguía entre las Ideas y los objetos matemáticos (τα μαθηματικα) porque éstas eran intermediarias entre las Ideas y los particulares sensibles: inmutables como las Ideas, pero plurales como los particulares correspondientes a una Idea. Ahora bien, según Ross, en el pasaje de la línea, Platón no hace ninguna mención a la diferencia entre las Ideas y los entes matemáticos (τα μαθηματικα). Habla de los objetos del pensamiento (la *diánoia*) de tal modo que más bien parece que fueran las Ideas. Habla de ellos con la calificación de *auto* (αυτο), que es el distintivo de una Idea. Las dos subsecciones juntas constituyen “lo inteligible” (το νοητον), siendo la superior el objeto de la intelección (*Noûs*) y la inferior el de la *diánoia*. Se dice, por tanto, que los objetos de la diánoia resultan objetos del *Noûs* si se los considera de otro modo. De esto se sigue que cada una de las subsecciones superiores de la línea representa una parte del mundo de las Ideas, así como cada una de las inferiores representa una subdivisión del mundo sensible.

La cuarta subsección (EB) es la de las Ideas o *primeros principios* (αρχαιζ).

## Los grados de conocimiento

El pasaje de la línea termina con un apartado en el que Platón da los nombres de los estados mentales correspondientes a las cuatro clases de objetos: imaginación (εικασια), creencia (πιστις), pensamiento (διανοια) e intelección (νοησις). Imaginación significa aquí “aprehensión de imágenes”. La distinción que hace Platón entre los términos imaginación y creencia es análoga a la que tienen esas palabras en sus sentidos ordinarios. Imaginación (en el sentido ordinario, conjetura), es una actitud

conscientemente insegura ante sus objetos; creencia, es una actitud que, bien o mal fundada, está libre de vacilación. Imaginación y creencia, tal como las usa aquí Platón, se distinguen no por el menor o mayor sentimiento de seguridad, sino por su menor o mayor seguridad real en la comprensión de la realidad. La primera consiste en una aprehensión menos clara de objetos menos reales, meras imágenes de los objetos de la otra.

La distinción entre intelección ( $\nu\omicron\eta\sigma\iota\varsigma$ ) y pensamiento ( $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$ ) no es, como en Aristóteles, una distinción entre aprehensión inmediata y mediata. Cuando Platón describe las subsecciones correspondientes al Mundo inteligible, a lo que apunta en realidad no es a una diferencia de naturaleza entre dos clases de cognoscibles, sino a dos procedimientos diferentes para conocer: para conocer las cosas de la tercera subsección, el entendimiento va de la hipótesis a la conclusión, mientras que para conocer las cosas de la cuarta subsección, el entendimiento va de una hipótesis a un primer principio no hipotético.

Cuando describe la tercera subsección, utiliza como ejemplo la aritmética o la geometría. Estas disciplinas tienen dos características que les impiden ser consideradas conocimiento (*episteme*) en el más alto sentido. La primera es que utilizan imágenes o figuras visibles, aunque el conocimiento que alcancen no verse sobre ellas. En geometría, cuando se demuestra un teorema, se puede trazar un triángulo en la arena, para hacer más patente su explicación o tener presente un modelo visual en el que apoyarse. Sin embargo, el objeto verdadero sobre el que trata el teorema es el triángulo inteligible, inmutable y perfecto, y no la imagen visual dibujada para la ocasión. Por eso el primer grado del conocimiento, encarnado en lo que Platón llama pensamiento (*diánoia*) tiene un estatuto gnoseológico intermedio entre la opinión, que versa únicamente sobre lo sensible, y la *episteme* o saber propiamente dicho, que versa exclusivamente sobre lo inteligible sin apoyatura alguna en ningún contenido sensible.

La segunda característica de estas disciplinas, que les impide alcanzar el conocimiento en su más alto grado, es la naturaleza hipotética de los principios en los que se basan, en el sentido en que en geometría o aritmética se da por supuesta la existencia del triángulo o del número, sin justificar racionalmente su existencia. El carácter supuesto de sus principios les confiere un estatuto gnoseológico inferior al conocimiento en sentido estricto, porque para Platón un requisito esencial de éste es el poder dar razón de aquello de lo que trata. La superación de la *diánoia* se alcanza en la **dialéctica** considerada como una especie de remate de todas las ciencias. Sólo ésta es capaz de cancelar el carácter meramente hipotético de los principios utilizados por las restantes disciplinas, al dar razón de ellos y justificarlos racionalmente. Para conseguirlo, la dialéctica tiene que remontarse a un principio “no hipotético” desde el que pueda deducir a manera de consecuencias todo lo demás. Platón afirma que, cuando no se

conoce el principio y lo demás en realidad depende de él, la estructura de las disciplinas correspondientes no puede considerarse *episteme* en sentido estricto.

Este principio no hipotético, objeto de conocimiento de la dialéctica, es la Idea del Bien. La dialéctica aparece en la *República* como un saber supremo de justificación de los principios. Si el Bien es fundamento de la realidad y del ser de las Ideas, quien no llegue a su conocimiento, tendrá un saber insuficiente de éstas porque las conocerá sin referencia al principio en el que se basan. La dialéctica, que encarna el saber en su más alto sentido, se distingue de las restantes disciplinas, como la geometría y la aritmética, en que sólo ella versa única y exclusivamente sobre objetos inteligibles sin la mediación de ninguna figura visible y en que sólo ella es capaz de cancelar o “destruir las hipótesis” en una visión sistemática del saber libre de todo supuesto. Ésta última característica haría necesario que coexistan en la dialéctica dos tipos de procedimiento: uno discursivo, capaz de deducir el resto de hipótesis del principio supremo, y otro de naturaleza intuitiva, capaz de aprehender el principio último, que ya no puede deducirse de nada más. La tarea de la filosofía, no menos que la de la ciencia, era, para Platón, el razonamiento, la deducción de las proposiciones menos generales a partir de las más generales. Esto sólo tiene un “momento” de aprehensión directa: la aprehensión del primer principio no hipotético, que no puede deducirse de ningún otro porque es superior a todos los demás.

Además, se dice que los objetos de la creencia son imágenes de los objetos del pensamiento, así como los de la imaginación son imágenes de los de la creencia. Por tanto está justificada la interpretación según la cual los cuatro estados mentales forman una serie de claridad creciente. Creencia, pensamiento, intelección son los estados característicos de tres clases diversas de *hombres*: el *hombre* sencillo, el matemático y el filósofo; de aquí provino la clasificación final de los contenidos del universo (excepto las almas) en tres clases principales, que se corresponden con los tres estados mentales: los particulares sensibles, los objetos matemáticos y las Ideas.

La división de tareas que asigna Platón a las ciencias (matemáticas) y a la dialéctica (o filosofía) en el pasaje de la línea dividida nos recuerda los pasos que requiere el tratamiento de las hipótesis tal como se bosqueja en el *Fedón*, a saber:

- a) admisión de las hipótesis que nos parecen bien fundadas y descenso desde ellas hasta las conclusiones;
- b) rechazo de aquellas de las que se sigan conclusiones contradictorias;
- c) ascenso de hipótesis hasta alcanzar “algo suficiente”.

Es manifiesta la afinidad que hay entre el primero de estos pasos y el método que se adscribe en la *República* a las ciencias, así como entre el tercer paso y el método adscrito a la dialéctica.

Platón concede a la tarea filosófica (a la dialéctica) un alcance que se concreta en dos aspectos:

1. Proceso ascendente: todas las hipótesis científicas (o mejor, aquellas que resisten la prueba) derivan de un único primer principio.
2. Proceso descendente: la dialéctica suprime sus hipótesis. (Platón hace una declaración aún más enfática sobre la relación entre la filosofía y las ciencias).

El **proceso ascendente** no consiste en pruebas, sino en la indagación de un principio que no necesite ni admita prueba, un proceso que termina en la visión directa de tal principio. Se trata de partir de una Idea y ascender hasta la Idea suprema. Esto supone que el Mundo de las Ideas se halla jerarquizado, y que la Idea suprema es el primer *principio* cuyo conocimiento hace verdaderamente inteligibles todas las demás Ideas. (En la *República*, la Idea suprema es la Idea del Bien).

El **proceso descendente** a partir de un principio no hipotético: es aquel en el que las consecuencias de ese principio (la Idea del Bien) se exponen en su orden debido, bajando hasta las hipótesis que han resistido el examen y aquellas nuevas que han reemplazado a las rechazadas. Esto no es una mera repetición del proceso ascendente, ya que éste es tentativo, con muchos falsos ensayos; mientras que antes de que comience el proceso descendente, todos esos errores habrán sido desechados, de modo que el proceso seguirá una cadena de proposiciones en el conveniente orden de dependencia. El proceso descendente se relaciona con el ascendente como la exposición de la prueba de un teorema matemático lo está con la búsqueda de esa prueba; pero tanto la investigación como la exposición hallarán un nivel superior en la jerarquía de las Ideas que en la investigación y exposición científicas. De este modo, el *filósofo* consigue establecer la comunicación y trabazón entre las Ideas, adquiriendo una visión sinóptica del Mundo Inteligible.

### 3.2.1.2 El pasaje de la caverna

El carácter global del pasaje de la caverna es diferente del de la línea. La finalidad del de la línea es prefigurar la exposición del libro VII sobre la ciencia y la filosofía en cuanto a indagaciones intelectuales, mientras que la finalidad del pasaje de la caverna es destacar su significación ética, en cuanto que guía a los *hombres* no sólo desde la vida del sentido a la de la inteligencia, sino también desde la vida de la conformidad con las medias verdades y las convenciones humanas a la de la aprehensión directa de la verdad moral.

Este texto, como, en general, toda la obra de Platón, debe ser interpretado. Y admite diversas interpretaciones interrelacionadas entre sí:



- a) Desde una perspectiva pedagógica, este texto es una alegoría sobre la educación y la función del maestro, que es quien ha de obligar a que sus alumnos abandonen la ignorancia.
- b) Desde el punto de vista epistemológico, plantea la división en grados del conocimiento (al igual que en pasaje de la línea), entre imaginación, opinión, pensamiento (discursivo) e intelección. Grados que, a su vez, se corresponden también con los diversos grados del ser: desde la pura materia desorganizada representada por la oscuridad absoluta del fondo de la cueva, hasta la luz absoluta del sol, que se corresponde con la Idea del Bien.
- c) Desde una perspectiva ontológica, el interior de la caverna se corresponde con la realidad natural, es decir, con el mundo sensible, mientras que aquello que en el texto se representa por la realidad natural, corresponde a la realidad del mundo de las Ideas. Los objetos reales que están en el exterior de la caverna, así como las sombras “auténticas” que estos proyectan merced a la luz del sol, representan las Ideas y los objetos matemáticos ordenados jerárquicamente, en cuya cúspide está la Idea de Bien.

Comparando este texto con el del símil de la línea, puede verse que, si se trazase una línea desde el fondo de la caverna hasta el sol, aparecería una gradación continua que iría desde la pura oscuridad del fondo de la caverna, que representa la materia, hasta la máxima luz representada por el sol, y que simboliza la Idea suprema de todas las Ideas. Esta línea en diagonal, desde lo más bajo a lo más alto, es una representación de la gran cadena del ser. El escalonamiento de los diversos sectores de la caverna y el “salto” hasta el sol muestra los grados del saber y de la realidad. Si estos diversos grados fuesen proyectados verticalmente sobre una línea, obtendríamos los mismos segmentos en que está dividida la línea.

Este pasaje permite comprender mejor cómo concebía Platón la dialéctica. En primer lugar, hay una continuidad entre los diversos grados de conocimiento, que se corresponde con una visión jerárquica de la realidad: grados de participación de las Ideas en el Mundo visible, grados de participación y cercanía a la Ideas del Bien en el Mundo Inteligible. Así pues, las cuatro actitudes posibles ante los triángulos y la triangularidad son:

1. Mirar a las imágenes (sombras o reflejos) de los triángulos sensibles aproximativos.
2. Mirar a los triángulos sensibles aproximativos.
3. Estudiar los triángulos con ayuda de triángulos sensibles aproximativos.

4. Estudiar la triangularidad a la luz de las Ideas superiores y, por último, de la Idea del bien.

Las actitudes correlativas respecto a los actos justos y a la justicia podrían ser:

1. Contemplar las sombras de las imágenes (ειδωλα) de la justicia, esto es, las acciones o instituciones que son falsificaciones de la justicia.
2. Contemplar las imágenes (ειδωλα) de la justicia, es decir, actos particulares aproximadamente justos.
3. Contemplar la Idea de Justicia, pero sin ver su dependencia lógica de la Idea de Bien.
4. Contemplar la Idea de Justicia, en la posición que ocupa en la jerarquía de las Ideas, y en relación con la Idea de Bien.

Un aspecto importante que plantea este pasaje es el relacionado con la motivación que nos pueda permitir salir de la caverna y la romper las cadenas que nos atan al fondo de la misma. Una de estas fuerzas es la representada por el *maestro*, de ahí la alusión a Sócrates que se da en el texto. Pero esto no soluciona el problema, pues ¿cómo se accede a poder ser maestro?, ¿cuál es la fuerza que puede permitir acceder a esta condición y permitir, luego, volver a la caverna para enseñar? Platón sugiere diversas respuestas al interrogante de cómo se desea aprender:

En el *Banquete* nos habla del impulso de *Eros* como vía de acceso al saber.

En el *Teeteto* afirma que es la *admiración* la que está en el origen de la filosofía (del afán de saber), impulso que se relaciona con su doctrina de la reminiscencia o anámnesis, ésta, a su vez, nos remite a la doctrina de la inmortalidad del alma. En cualquier caso, todos estos textos tienen un marcado carácter metafórico, de manera que todas estas doctrinas (el impulso de Eros, la admiración, la reminiscencia y la inmortalidad del alma) deben considerarse como la afirmación de que el espíritu humano posee en sí mismo todas las condiciones de su saber, anteriormente a toda experiencia. Esto es la versión epistemológica de la clásica máxima griega “conócete a ti mismo” que Sócrates hizo suya.

### 3.2.2 Fedro, Sofista y Político

En el *Fedro*, Platón hace consistir la dialéctica en el uso combinado de la reunión (*synagogé*) y la división (*diaíresis*). Con el objeto de dar con la definición de un término específico, la primera fase, la reunión, consistirá en “llevar a una única Idea, en una visión de conjunto, lo que está desperdigado por muchas partes, para poner de manifiesto, al definir cada cosa, aquello sobre lo que se quiere enseñar en cada caso”.

Se trata, pues, de elegir por tanteo un género amplio al que parece que corresponde el término en cuestión. La segunda fase, la división, es un proceso inverso, porque, una vez realizado el ascenso al género bajo cuyo alcance se ha puesto el objeto de que se trate, es necesario volver atrás y “ser capaz de dividir de acuerdo con las especies y según los miembros naturales, sin quebrar ninguna parte como un mal carnicero”.

En el *Sofista* y en el *Político* nunca es considerada la “reunión” como una parte separada del proceso. El acento recae en el proceso de división. Cuando Platón quiere definir la naturaleza de la dialéctica en general, ya no dice que es un proceso combinado de reunión y división, sino que consiste en: “dividir por clases y no considerar ni diferente a una clase cuando es la misma, ni a una distinta considerarla idéntica”. Pero en el mismo pasaje se caracteriza la dialéctica de otro modo: “esto, en lo que cada una de las cosas puede tener en común y en lo que no, es saber dividir por clases”. Con esto no hace referencia a una construcción jerárquica de las Ideas desde el *summum genus* hasta las *infimae species*, sino más bien al estudio de las relaciones de compatibilidad, incompatibilidad e implicación entre las Ideas.

Puede verse que la concepción de la dialéctica (de la filosofía), expuesta en el *Fedro*, el *Sofista* y el *Político*, es completamente diferente de la expuesta en la *República*. El objetivo de la dialéctica ya no es deducir toda verdad de la única verdad trascendente. Es uno más modesto y más realizable: marcar las relaciones de afirmabilidad y negabilidad que se dan entre las Ideas, así como las relaciones de género y especie que se dan entre las mismas.

Si comparamos los dos modelos de dialéctica, a primera vista, las diferencias parecen evidentes, porque el primero consiste en una disciplina para la justificación de las hipótesis o principios de las ciencias, mientras que el segundo es una técnica para la correcta definición de las cosas. Sin embargo, hay también semejanzas, ya que el contenido de los principios hace referencia a Ideas, como números, círculos o triángulos y en la *República* se insiste también, inmediatamente después de tratar de la dialéctica, en la necesidad de definir la Idea del Bien, separándola de todas las demás. Por otra parte, en esta obra se dice igualmente que la educación habrá de proporcionar a los futuros *filósofos-gobernantes* una visión de conjunto en la que se mostrará la relación de cada una de las enseñanzas con la naturaleza del ser. Incluso se podría comparar el momento de la reunión con el proceso ascendente, que en la *República* se remonta al principio no hipotético, y la división con el proceso descendente, a partir de ese principio, en la deducción de consecuencias.

## 4. Ética y Política

Las Ideas morales establecen los cánones morales objetivos por los que deben ser juzgados la conducta y el carácter humanos. Los cánones absolutos establecidos por las Ideas son válidos no sólo para el individuo, sino también para la totalidad de la vida política y social. Definen la forma ideal de sociedad humana. Existe algo así como la verdad acerca de cómo debemos vivir, y esta verdad puede ser conocida por el intelecto humano, cuando alcanzamos el conocimiento de las Ideas perfectas, inmutables e inmateriales. Si existe una cosa tal como la verdad acerca de cómo debemos vivir, y si esta verdad puede ser conocida por quienes tienen capacidad y voluntad de aprender, entonces quienes posean este conocimiento son las únicas personas que están propiamente cualificadas para dirigir el curso de la sociedad humana. Filósofos son aquellos que han alcanzado este conocimiento a través de las Ideas, y, por tanto, si la sociedad es gobernada por filósofos, los problemas de la naturaleza humana podrán ser resueltos. El Estado perfecto es aquel que está gobernado por *hombres* perfectos, y la noción de perfección incluye y unifica aquí lo intelectual, lo moral y lo político.

### 4.1 Diálogos socráticos

En los diálogos socráticos se busca la definición de una virtud y, aunque no se llega a ninguna conclusión, sí se indica el principio central socrático: la virtud puede reducirse a sabiduría o conocimiento, con su corolario de que todas las virtudes son una. El *Cármides* contiene en germen la doctrina central de la *República*, a saber, que los males de la comunidad sólo pueden sanarse cuando el poder político se combina con el conocimiento de un criterio absoluto de valor. El gobernante no ha de ser omnisciente, pero debe poseer “una clase única de saber que tiene como objeto el bien y el mal”. Ese saber proporcionará criterios universales y absolutamente válidos para “juzgar” las acciones humanas. En el *Protágoras* los errores de la conducta humana son tratados como errores de juicio a la hora de manejar el cálculo hedonístico. Esto es una afirmación de la doctrina socrática según la cual, todo malhechor es un ignorante.

### 4.2 Diálogos de transición

El *Gorgias*, dice MacIntyre, pretende acabar con la pretensión de que la retórica sea la técnica con la que se enseña la virtud y, además, pretende establecer una distinción entre dos sentidos de *persuasión*, la que engendra conocimiento a quien es persuadido y la que no lo hace.

Gorgias sostiene que la retórica, en cuanto arte de la persuasión, es el medio para el supremo bien del *hombre*. El supremo bien es la libertad, y por libertad entiende la libertad de hacer lo que uno quiere en todos los planos. Con el fin de hacer lo que uno quiere en la *polis* se debe contar con la posibilidad de influir en el ánimo de los

*conciudadanos*. Sócrates introduce una distinción entre el tipo de persuasión que engendra conocimiento a quien es persuadido (cuando la persuasión consiste en ofrecer *razones* para sostener una opinión) y la que no lo hace (cuando la persuasión consiste en someter al auditorio a una presión psicológica que produce una convicción infundada). Gorgias deja traslucir que la retórica cae dentro del segundo tipo de persuasión. Sócrates pregunta si el orador necesita un conocimiento del bien y del mal para ejercer el arte de la retórica. Gorgias sugiere que un orador tendrá que ser ocasionalmente un hombre justo. Presenta la retórica como una técnica moralmente neutra que puede ser utilizada para buenos o malos propósitos.

Posteriormente, Calicles sostiene que el bien supremo consiste en el poder para satisfacer todos los deseos. Sócrates mantiene que el placer sin límites es un placer insaciable. El concepto de Bien está vinculado necesariamente con la idea de la observación de un límite. Por lo tanto, cualquier bien deseado sólo puede especificarse mediante la estipulación de las reglas que gobernarían aquella conducta en la que consistiría o de la que resultaría ese bien particular.

Como vemos, Platón no contesta a la pregunta “¿en qué consiste el Bien?” Lo que hace es enunciar una condición necesaria para responder a esa cuestión. La respuesta señala que si algo ha de ser un bien, y un posible objeto del deseo, debe ser especificable en términos de algún conjunto de reglas que puedan gobernar la conducta. Así, la determinación del tipo de vida común necesario para que el Bien sea alcanzado constituye un paso adelante en la especificación de lo que es bueno. Ésta es la tarea de la *República*.

### 4.3 Diálogos de madurez

En la *República*, Platón elabora un programa para reformar la *polis* sobre principios deducidos de la filosofía de Sócrates y sobre la tesis de que la función depende de la estructura, concebida ésta como la debida subordinación de las partes al todo. Los interlocutores de la *República* tratan de determinar la naturaleza de la Justicia (el Bien).

En el libro I, se rechazan las definiciones de justicia comunes porque lo que Platón quiere saber es qué hace que a una acción o clase de acciones las llamemos justas. No quiere una relación de acciones justas, sino un criterio para la inclusión o exclusión en dicha relación. Tampoco se admiten como definición las expresiones sinónimas, pues un equivalente verbal de una expresión cuyo significado tratamos de resolver no constituye una ayuda. Sócrates nos ofrece una fórmula: la justicia es ese estado de cosas en que cada uno se ocupa de lo que le concierne. A continuación se exponen las opiniones sofísticas sobre la conducta humana. Trasímaco afirma que socialmente se considera justo "lo que sirve al interés del más fuerte", pues, como hecho histórico, gobernantes y

clases gobernantes inventaron el concepto y las normas de justicia para servir a sus propios propósitos, y de hecho es más provechoso hacer lo injusto que lo justo. Sócrates cuestiona el concepto del “más fuerte” (el pueblo es más fuerte que el tirano; por tanto, debe gobernar) y sostiene que la técnica de gobernar debe ser practicada en beneficio de aquellos sobre los que se ejerce.

En el libro II se indica que la única razón válida para abstenerse de hacer daño es el peligro de que *uno*, a su vez, sufra también daño. También se dice que nadie de quienes exhortan a los *hombres* a obrar con justicia se interesa por la rectitud inherente al acto justo en sí mismo. Esta crítica sirve para revelar que el argumento de lo beneficioso, en cuanto medida o criterio de la conducta justa, es inadecuado como defensa de la rectitud. Fracasa ese criterio porque, debido a su individualismo, implica que si fuera posible a un *hombre* engañar a todos los demás, e incluso a los dioses, haciéndoles creer que ha vivido rectamente, no siendo así, no habría argumento alguno para no ensalzar su justicia. En otras palabras, ese argumento no es una defensa de la justicia *por mor de la justicia misma*. Platón pretende proporcionar tal defensa, teniendo en cuenta únicamente la naturaleza de la justicia en sí misma, y demostrando que ésta es tal, que el *hombre* justo debe ser inmediatamente feliz sólo porque es justo y virtuoso.

Platón ya había dicho en el libro I que todo tiene su propio *ergon* (función). Define el concepto de *areté* como el estado en que cada cosa puede realizar mejor su función (*ergon*), y afirma que hay una virtud específicamente humana cuyo ejercicio permitirá acceder a un estado de bienestar o de felicidad. Tal virtud o *ergon* podemos llamarla gobierno, deliberación, o simplemente vida racional. Debe haber, pues, una *areté* o estado óptimo del alma, en el que ejecutará aquella función lo mejor posible. Esa *areté* es lo que llamamos justicia. Por lo tanto, el *hombre* justo vive de la manera mejor y más plena, y es feliz y bueno al mismo tiempo. Pero ¿cómo puede la justicia por sí misma y con independencia de las recompensas ser más beneficiosa que la injusticia? Para contestar, Platón tratar de mostrar qué es la justicia, primero en el Estado y luego en el alma. Esto implica que los principios de la justicia son los mismos para el individuo que para el Estado.

La sociedad se origina porque cada *hombre* es incapaz de bastarse a sí mismo para satisfacer todas las necesidades que experimenta. Platón esboza un Estado en el todas las necesidades básicas quedan satisfechas. Para que eso sea posible, se requieren tres clases de ciudadanos distintas y separadas, de acuerdo con sus disposiciones y habilidades naturales, para realizar las tres funciones que tienen que ser cumplidas en la vida social: artesanos y trabajadores para producir las cosas materiales necesarias para la sociedad; soldados para defender el Estado y gobernantes para organizar su vida social. Una comunidad en que los *hombres* puedan llevar una vida todo lo plena y feliz que sea posible, tiene que ser un *organismo*. Todas sus partes deben adaptarse a la

realización de sus funciones propias y adecuadas, contribuyendo al orden y al bienestar del todo (del conjunto).

En cuanto al alma, en la *República* encontramos la teoría de la naturaleza tripartita del alma (que vuelve a aparecer en el *Fedro*<sup>6</sup> y en el *Timeo*): parte racional, o sea la capacidad de deliberar y pensar, caracterizada como inmortal; la parte irascible o fogosa del carácter humano y la parte apetitiva, es decir el deseo natural de bienestar material y de satisfacciones físicas. Estas dos últimas son perecederas. Platón consideraba las tres partes del alma como funciones o principio de la acción y no como partes en el sentido material, aunque en el *Timeo*, Platón sitúa la parte racional en la cabeza, la parte irascible en el pecho y la apetitiva debajo del diafragma.

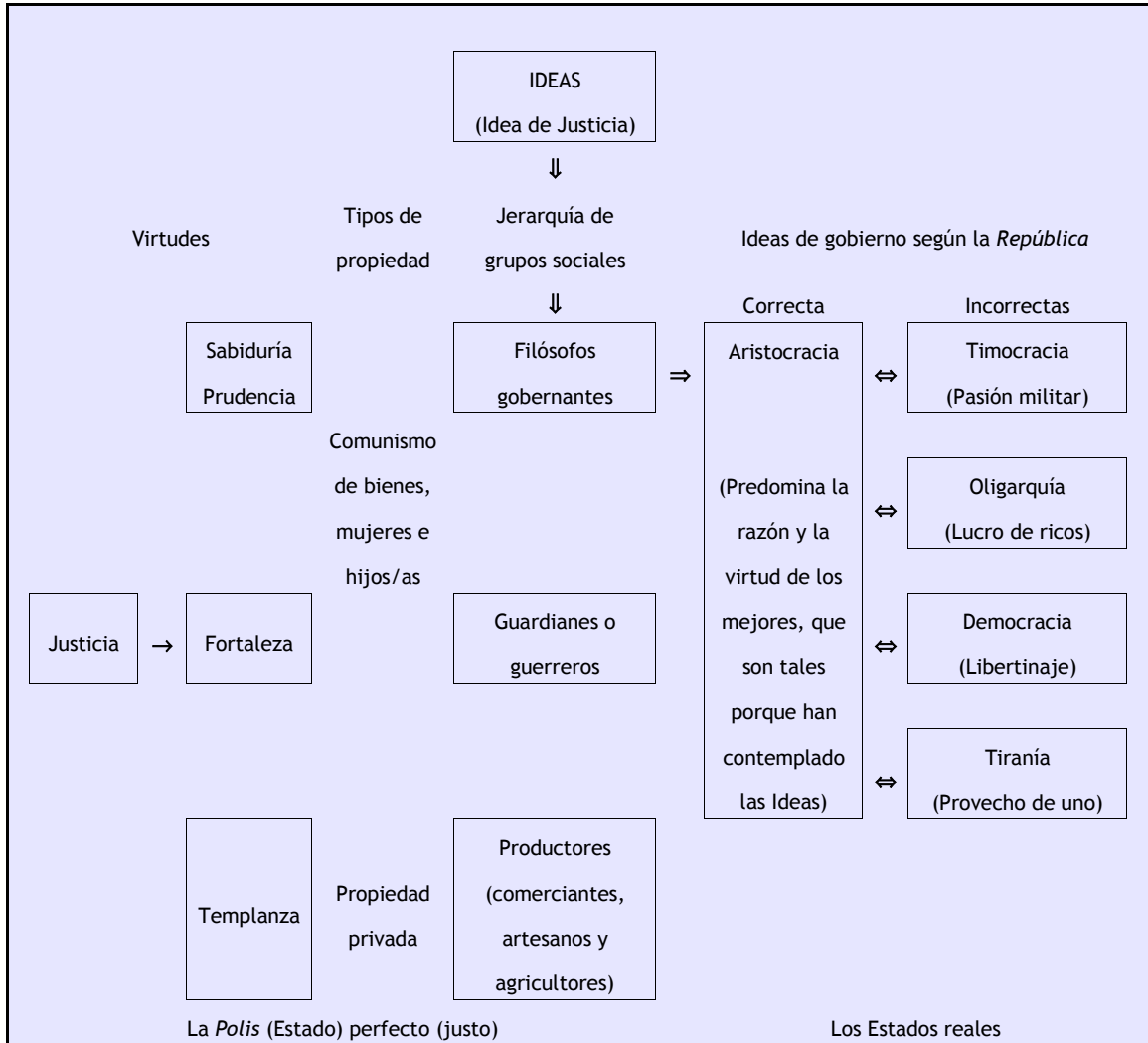
La existencia de partes en el alma se infiere, según Platón, por la presencia de conflictos de motivaciones. Así pues, Platón toma como punto de partida el hecho empírico de que con frecuencia rivalizan dentro del *hombre* distintos móviles de la acción. El elemento de deseo se distribuye en las tres partes, cada una de las cuales tiene sus propias apetencias y placeres. La parte racional desea conocer; la fogosa ansía honor y la apetitiva riqueza como medio de gratificación sensual. A ellas les corresponden tres tipos de carácter, cada uno de los cuales persigue el tipo de placer que le es propio. En consecuencia, los *hombres* se agrupan en tres clases de acuerdo con la parte dominante del alma, y esta división es la exigida por el Estado tripartito. Al hacer esta clasificación, Platón tiene un interés fundamentalmente ético, que consiste en insistir en que el elemento racional del alma es el superior y el que por naturaleza ha de gobernar a los otros. La clase a la que pertenece un *hombre* puede ser establecida en parte por su primera educación, pero no puede ser determinada fundamentalmente de esta manera. Platón cree que hay zapateros natos y gobernantes natos.

Platón se proponía al comienzo del diálogo, determinar la naturaleza de la justicia, y habiendo hallado difícil la tarea, sugirió que podría comprenderse mejor qué es la justicia examinándola tal como existe en el Estado. Llegada la discusión a este punto, una vez se han delineado las distintas clases de ciudadanos de que el Estado consta, es ya posible considerar la justicia en el Estado. De las cuatro virtudes reconocidas en la Grecia clásica, en el Estado ideal, la sabiduría reside en la clase gobernante y el valor en la guerrera. La templanza o autodominio estriba en el acuerdo de los ciudadanos acerca de quién ha de gobernar y en la conveniente subordinación de los gobernados a los gobernantes. Y la justicia o virtud general, la *areté*, que permitirá al Estado realizar su función propia como un organismo sano, consiste en que cada clase de *ciudadanos* se

---

<sup>6</sup> En el *Fedro* aparece la comparación del elemento racional con un auriga y de las otras dos partes con un tiro de dos caballos. Uno de ellos es dócil (el elemento irascible, que es el aliado de la razón y “ama el honor con temperancia” y modestia); el otro es malo (es el elemento apetitivo, “amigo de contrariar e insolentarse”).

ocupe de la tarea que le corresponde, sin interferir en la de las demás. La injusticia política consiste en el espíritu de la ingerencia y la perturbación, que mueve a una clase a entrometerse en las tareas de otra.



En forma similar, la justicia en el alma consiste en que cada parte realice la función propia que le ha sido asignada con la debida armonía y con la subordinación propia de lo inferior a lo superior. Un individuo es sabio en virtud de que la razón gobierne en él y valiente en virtud de que el alma pasional desempeña su papel. Y un individuo tiene templanza si su razón gobierna a sus apetitos corporales inferiores. Pero la justicia no pertenece a esta o aquella parte o relación del alma, sino a su ordenamiento total. Con esta concepción de la salud del alma basada en la perfecta organización de sus partes, la sofística recibió la respuesta definitiva en el campo de la ética. Así llegó a su fin la controversia entre la naturaleza y la ley, porque el alma sana y natural no puede encerrar conflictos en su seno, sino que inevitablemente se expresará en actos legales y justos. La ética de Platón es eudemonista, en el sentido de que está enfocada al logro del supremo bien del *hombre*, en la posesión del cual consiste la felicidad verdadera. El



bien supremo del *hombre* se puede decir que es el desarrollo auténtico de su personalidad como ser racional y moral, el recto cultivo de su alma, el bienestar general y armonioso de su vida.

Entonces surgen dos preguntas: ¿Qué clase de *hombre* será justo? y ¿cómo puede surgir el Estado justo? Estas preguntas se plantean y contestan juntas, pues el *hombre* justo existirá difícilmente, excepto en el Estado justo, donde al menos algunos *hombres* (los futuros gobernantes) son educados sistemáticamente en la justicia. Pero el Estado justo no puede existir en ninguna parte excepto donde haya *hombres* justos. Por lo tanto, el problema de la aparición del Estado y el problema de la educación del *hombre* justo tienen que ser planteados simultáneamente. Y así llegamos al momento en que Platón pone en escena el ideal del *rey-filósofo*.

Según Platón el filósofo es el *hombre* que a través de la preparación en la abstracción ha aprendido a relacionarse con las Ideas. Así, sólo él tiene posiciones morales y políticas genuinamente fundamentales. El principio en el que se basa el gobierno democrático es, para Platón, absurdo: el dirigente debe gobernar en virtud de su conocimiento, y este conocimiento debe ser el de la verdad. El *hombre* que posee el conocimiento de la verdad es el filósofo genuino. El filósofo será el fruto más exquisito de la educación dada por el Estado: a él y sólo a él compete trazar el diseño concreto del Estado ideal y dirigir su realización, porque él frecuenta el mundo de las Ideas y puede tomarlas por modelo para formar el Estado real.

¿Qué hará el filósofo que se ha elevado hasta las Ideas? Sólo en los momentos más raros de la historia, y posiblemente nunca, tendrá la posibilidad de intervenir en la creación de un Estado justo. Aquí Platón muestra su profundo pesimismo ante la vida política. Pero si el Estado ideal nunca se hará efectivo, ¿qué sentido tiene describirlo? La respuesta de Platón indica que proporciona un modelo con respecto al cual podemos juzgar los Estados reales.

El Estado perfecto es el aristocrático; pero, cuando las dos clases superiores se conchaban para repartirse la propiedad de los restantes ciudadanos y reducir a éstos prácticamente a la esclavitud, la aristocracia se convierte en timocracia, sistema que representa el predominio del elemento fogoso del alma. El Estado timocrático se basa en los valores militares del honor con alguna infusión de los valores de la propiedad privada. Cuando domina el afán de obtener riquezas, la timocracia se transforma en oligarquía y el poder político viene a depender de la riqueza de los propietarios. En este Estado, la estructura de clases se mantiene solamente en beneficio de la clase gobernante y no en interés de todo el Estado: los ricos emplean la estructura de clases para explotar a los pobres y así, se va empobreciendo cada vez más la clase de los ciudadanos sojuzgados por los oligarcas, hasta que, finalmente, los pobres expulsan a los ricos y establecen la

democracia, en la que cada ciudadano tiene idéntica libertad para perseguir los fines de su voluntad y su engrandecimiento personal hasta que finalmente el aspirante a déspota es capaz de alistar un número suficiente de descontentos para crear una tiranía.

Las finalidades de Platón son por lo menos dos: ha colocado las formas reales de constitución de los estados-ciudades griegas en una escala moral de modo que si bien no contamos con lo ideal, sabemos que la timocracia (la Esparta tradicional) es lo mejor; que la oligarquía (Corinto) y la democracia (Atenas) son peores; y que la tiranía (Siracusa) es lo peor de todo. Pero su argumentación también pone de relieve que una de las razones por las que pueden ser valoradas moralmente es que un tipo de personalidad corresponde a cada tipo de constitución. Lo mismo que el filósofo, en quien rige la razón, es el más feliz de los *hombres*, así también el Estado aristocrático es el mejor y el más feliz de los Estados; en la timocracia los apetitos se ven frenados y ordenados, pero no por la razón sino por el honor. En la oligarquía todavía se ven sometidos a una disciplina, pero sólo por el amor a la riqueza y por una preocupación por la estabilidad que surge de una preocupación por la propiedad. En la democracia todos los gustos e inclinaciones tienen igual influencia en la personalidad. Y en la tiranía (en los *hombres* de almas déspotas) los apetitos más bajos, es decir, los corporales, ejercen un control absoluto e irracional. Platón emplea esta clasificación de tipos de personalidad para volver a la pregunta sobre la justificación de la justicia.

Platón tiene tres argumentos para demostrar que la vida justa es más feliz que la injusta. Según MacIntyre la separación total entre la razón y el deseo implica que el conflicto tiene que ser entre la razón, por una parte y el apetito irracional y sin freno, por la otra. Son las únicas dos alternativas disponibles de acuerdo con la psicología platónica. Puesto que la razón, en el esquema platónico, sólo puede dominar, y no dar forma o guiar a los apetitos, y éstos por sí mismos son esencialmente irracionales, Platón tiene que identificar al *hombre* injusto con el que persigue el placer sin límite y sin sentido, es decir, con el tirano. El primero argumento es que el *hombre* injusto no opone ningún freno a sus deseos, y así éstos carecen de límites. Al carecer de límites, sus deseos nunca podrán satisfacerse, y siempre estará descontento. El segundo, señala que sólo el filósofo se encuentra en posición de contraponer los placeres de la razón a los del apetito y la sensualidad ilimitada, porque sólo él conoce ambos aspectos. Finalmente sostiene que los placeres del intelecto son auténticos, mientras que lo que el *hombre* sometido a los apetitos considera como placer, a menudo no es más que un cese del dolor o del malestar (en el sentido en que comer alivia el hambre), y en el mejor de los casos resulta mucho menos real (en función de la noción de real como inmutable e inmaterial) que aquello en que se deleita el intelecto.

Pero el problema de la justificación de la justicia queda todavía sin una respuesta clara. Una reconsideración muy breve de las argumentaciones centrales de la *República* pone en claro la razón por la que esto tiene que ser así dentro del encuadre platónico.

La argumentación comienza con la necesidad de una comprensión del significado de los predicados éticos con independencia de sus aplicaciones particulares. Cuando indagamos acerca de lo que quiere decir justo, rojo o igual, el primer paso racional consiste en ofrecer ejemplos y tratar de hacer una lista de acciones justas o de objetos rojos o de casos de igualdad. Pero dar una lista semejante implica no comprender el verdadero sentido de la indagación. No queremos saber qué acciones son justas, sino en virtud de qué las acciones son justas. Necesitamos un criterio. Platón encuentra su criterio en el conocimiento de las Ideas. Pero el conocimiento de las Ideas sólo es accesible a unos pocos, y sólo a aquellos que o bien han disfrutado de las disciplinas educativas del estado ideal aún no existente, o bien se encuentran entre las muy raras naturalezas que tienen una capacidad y una inclinación filosófica y que asimismo no han sido corrompidas por el medio social. Se infiere no sólo que estos pocos serán los únicos capaces de justificar la justicia, sino también que la justificación sólo les resultará inteligible y convincente a ellos. Así, el orden social impuesto por el concepto platónico de justicia sólo podrá ser aceptado por la mayoría de la humanidad como resultado de un empleo de la persuasión no racional (o por la fuerza).

#### 4.4 Diálogos críticos

Hacia el final del *Político* Platón afirma que la ciencia de la política, la ciencia de *gobernar*, no puede identificarse con el arte del general ni con el del juez, pues estas artes son auxiliares, actuando el general como ministro del gobernante y dando el juez sus sentencias según las leyes establecidas por el legislador. La ciencia soberana ha de ser “aquella ciencia común que está por encima de todas las demás y custodia las leyes y cuanto hay en el Estado, vinculándolo todo de manera que forme en verdad un solo conjunto. No son muchas las personas, tengan las cualidades que tuvieren, que puedan alcanzar la sabiduría política u ordenar sabiamente un Estado”, sino que “el verdadero gobierno lo ha de formar o un grupo escaso o un individuo solo” y el ideal sería que el gobernante o los gobernantes legislaran para cada caso concreto. Platón insiste en que las leyes deberían modificarse según las circunstancias lo exigieran, y que ningún supersticioso respeto a la tradición debería impedir aplicarlas razonablemente a las nuevas situaciones de los asuntos y a las necesidades actuales. Mas como el ideal mencionado requería un saber y una competencia más divinos que humanos, tenemos que contentarnos con un sustitutivo, es decir, con la dictadura de la Ley: el gobernante administrará el Estado ateniéndose a una Ley fija. Esta Ley habrá de ser soberana absoluta, y el *hombre* público que la viole será condenado a muerte.

Las *Leyes* se refiere a la naturaleza de una sociedad en la que la virtud se inculca universalmente. Se examinan propuestas prácticas para una legislación a promulgar en la (imaginaria) ciudad de Magnesia, que estaría por fundarse en Creta. Al igual que en la sociedad de la *República*, habrá un orden jerárquico de gobernantes y gobernados en la ciudad; y la verdadera virtud sólo es posible para aquellos que pertenecen a la limitada clase de los gobernantes. En la *República* se ponía todo el énfasis en la educación de los gobernantes, mientras que la fascinación de las *Leyes* reside en lo que Platón nos dice sobre la masa de ciudadanos y su educación.

En la *República*, el papel de la gente común en el Estado corresponde al de los apetitos en el alma. Pero la relación entre la razón y los apetitos se describe como puramente negativa; la razón frena y controla los impulsos no racionales del apetito. En las *Leyes*, el desarrollo posible de hábitos y rasgos deseables ocupa el lugar de esta sujeción. Se incita a la gente ordinaria a vivir de acuerdo con la virtud, y tanto la educación como las leyes han de guiarlos hacia esta forma de vida. Pero el hecho de que vivan según los preceptos de la virtud se debe a que han sido habituados y condicionados a tal forma de vida y no a que comprenden el sentido de ella. Esa comprensión todavía se limita a los gobernantes.

El Estado debe ser una auténtica "administración". A nadie se le debe confiar el gobierno por consideraciones de alcurnia o de riqueza, sino sólo porque personalmente tenga carácter y cualidades para gobernar, y los gobernantes han de estar sometidos a la ley. "El Estado en el que la Ley se halla por encima de los gobernantes y éstos son súbditos de ella, florece próspero y dichoso, con todas las bendiciones de los dioses". El Estado existe, por consiguiente, no para el bien de una clase determinada de *hombres*, sino para que todos los ciudadanos vivan conforme es debido.

La filosofía política de Platón sólo se hace comprensible, si se puede demostrar la posibilidad de una teoría de los valores que los presente como ubicados en un reino trascendente al que sólo puede acceder una minoría entrenada intelectualmente para ello. La creencia de que proporcionar respuestas verdaderas a las preguntas socráticas nos impone de alguna manera la obligación de incorporar estas respuestas a Ideas sociales es una mezcla curiosa de realismo político y fantasía totalitaria. Que la posibilidad de llevar una vida virtuosa depende para la mayoría de la gente de la existencia de una estructura social adecuada no implica que debamos crear una estructura social en la que la virtud sea impuesta.

## Bibliografía

- \* Copleston, F. *Historia de la Filosofía. Vol. I: Grecia y Roma*. Ariel. Barna. 1981.
- \* Cornford, F.M. (1927). *Antes y después de Sócrates*. Ariel. Barcelona. 1980.
- \* García Gual, C. "Platón" en V. Camps. *Hª de la Ética 1*. Ed Crítica. Barna, 1988.
- \* MacIntyre, A. (1966). *Historia de la Ética*. Ediciones Paidós. Barcelona. 1981. (Me he basado en este libro para exponer la ética y la política).
- \* Ross, D. *Teoría de las Ideas de Platón*. Cátedra. Col. Teorema. Madrid. 1989. (Me he basado en este libro para exponer la teoría de las Ideas).
- \* Tejedor Campomanes, C. "Platón" en *Historia de la Filosofía en su marco cultural*. Eds SM. Madrid. 1995. Pp. 40-56.