



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

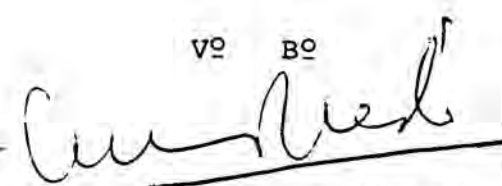
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y CIENCIAS DE LA EDUCACIÓN

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

R. 93



Tesis Doctoral
Antonio Alegre Gorri
Volumen III. Notas.

Título: El lenguaje filosófico-político en la obra de Platón.

Subtítulo: (El mito de la Caverna: Política y Filosofía en la República de Platón.)

- (1) Trataremos con detalle el tema de Sócrates. Este delicado tema de las relaciones entre la ética y la política ha sido visto magistralmente por Hegel cuando afirma:

"La suerte de Sócrates es, pues, auténticamente trágica, no en el sentido superficial de la palabra, en que se llama trágica a toda desgracia. Así como se llama trágica la muerte de todo hombre verdaderamente digno y que merece seguir viviendo, se dice que es trágica la suerte de quien, como Sócrates, es condenado a morir a pesar de ser inocente. Pero este sufrimiento de un inocente sería simplemente triste, no trágico, pues no se trata de ninguna desgracia racional. La desgracia sólo es racional cuando es provocada por la voluntad del sujeto y esta voluntad es absolutamente legítima y moral, lo mismo que el poder contra el que se rebela y que no puede ser, por tanto, un simple poder natural, ni el poder de una voluntad tiránica, pues sólo en aquel caso puede decirse que el hombre mismo sea culpable de su desgracia, mientras que la muerte natural no es sino un derecho absoluto que la naturaleza ejerce sobre el hombre.

"Por tanto, en la verdadera tragedia son dos poderes legítimos y morales que se enfrentan el uno al otro. Y esta colisión de dos poderes igualmente legítimos y morales es, precisamente, lo que la muerte de Sócrates nos revela. Además, la suerte de este sabio no es una suerte puramente personal, individualmente romántica, sino que es una suerte trágica general, moral: es la tragedia de Atenas, la tragedia de Grecia. Son dos derechos antagónicos que se enfrentan y chocan entre

sí, y de los cuales el uno aplasta al otro; ambos salen perdiendo con el choque y cada uno de ellos se justifica en contraste con el otro, sin que pueda decirse que el uno encarna la razón y el otro la sinrazón. Uno de los poderes en pugna es el derecho divino, la costumbre candorosa, cuyas leyes se identifican con las de la voluntad que vive en ellas, libre y noblemente, como en su propia esencia; podríamos llamar a este poder, de un modo abstracto, el de la libertad objetiva. El otro principio es, por el contrario, el derecho no menos divino de la conciencia, el derecho del saber o de la libertad subjetiva; es el fruto del árbol del conocimiento del bien y del mal, es decir, de la razón que crea de sí misma: el principio general de la filosofía para todos los tiempos venideros. Estos dos principios son los que se enfrentan y chocan en la vida de Sócrates y en su filosofía.

"El pueblo ateniense había entrado en ese período de formación y de cultura en que la conciencia individual se separa y emancipa del espíritu general como una fuerza independiente. Se encontró con esto en Sócrates, pero, dándose cuenta, al mismo tiempo, de que ello era la perdición, lo castigó con la muerte del hombre en quien lo veía representado. El principio de Sócrates no es, por tanto, solamente la destrucción de un individuo, sino que todos se hallan implicados en él; era, en realidad, un crimen que el espíritu del pueblo perpetraba contra sí mismo.

"La conciencia de este hecho vino a levantar la condena de Sócrates; era como si éste no hubiese cometido delito algu-

no; el espíritu del pueblo es, ahora, esta conciencia general que de lo general se repliega sobre sí misma. Es la disolución de este pueblo, cuyo espíritu, por tanto, pronto veremos desaparecer del mundo. Pero, de tal modo, que de sus cenizas surgirá otro más alto, pues el Espíritu del Mundo se eleva ahora al plano de una conciencia superior." (HEGEL, Lecciones sobre la Historia de la Filosofía, México, F.C.E., 1977, primera reimpre-
sión, traducción de Wenceslao Roces, pp. 97-99.

- (2) U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Platon, sein Leben und seine Werke, 2 vols., Berlín, 1959.
- (3) E. ZELLER, Die Philosophie der Griechen in ihrer geschichtlichen Entwicklung, Tubinga-Leipzig, 1859-1868.
- (4) KARL PRAECHTER, "Die Philosophie des Altertums", en Fr. UEBERWEG, Grundriss der Geschichte der Philosophie, I, Darmstadt, 1957¹⁴.
- (5) G. RITTER, Platon, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre, 2 vols., Munich, 1910-1920.
- (6) P. SHOREY, What Plato said, Chicago, 1933.
- (7) W. K. C. GUTHRIE, A History of Greek Philosophy, Cambridge, 1975 y ss.
- (8) P. FRIEDLANDER, Platón, 3 vols., Berlín, 1954-1960².

- (9) T. GOMPERZ, Griechische Denker, 3 vols., Leipzig, 1893-1909; traducción castellana en Asunción del Paraguay, Editorial Guaranía, 3 vols., 1951-1952.
- (10) P.-M. SCHUHL, Essai sur la formation de la pensée grecque. Introduction historique à l'étude de la philosophie platonicienne, Paris, 1949.
- (11) I. M. CROMBIE, An Examination of Plato's Doctrines, 2 vols., Londres, 1963.
- (12) L. STEFANINI, Platone, 2 vols., Padua, 1949².
- (13) A. DIES et aliorum, Platon. Œuvres complètes, Paris, 1920 y ss.
- (14) "Les exposés les plus classiques du Platonisme ont coutume de nous présenter en ordre didactique les parties successives d'un système complet: théorie de l'être et du connaître; théorie de la nature; morale, politique, pensées sur la religion et l'art. Les titres peuvent changer, les méthodes et les conclusions peuvent s'opposer absolument, la place faite à la politique ne change pas: dans une dogmatique cherchée et construite pour elle-même, la politique vient s'insérer tardivement comme une conséquence déjà lointaine, sinon comme un surcroît. Si utiles que puissent être de tels exposés, ils nous ont habitués, fût-ce ce même contre le gré de leurs auteurs, sinon à négliger totalement la politique de Platon, du moins

à la regarder comme originellement distincte de sa philosophie et à nous demander par quelles voies détournées celle-ci l'engendre ou se l'anexe. Or, Platon n'est venu en fait à la philosophie que par la politique et pour la politique, et si, chez lui, philosophie et politique viennent à se distinguer et à se séparer, nous aurions à nous demander en quelle mesure à quels moments, pour combien de temps. La philosophie ne fut originellement, chez Platon, que de l'action entravée, et qui ne se renonce que pour se réaliser plus sûrement. C'est ce que nous atteste la Lettre VII, cette source biographique si précieuse, qu'ont toujours exploitée, bon gré mal gré, ceux-là même qui la jugeaient apocryphe. Mais un simple fait matériel nous montre la persistance de cette orientation première. Les deux grandes œuvres de Platon, celle où s'épanouit sa maturité, et celle que put à peine achever sa féconde vieillesse, sont la République et les Lois. Or, à elles seules, même sans y ajouter le Politique ni la Lettre VII, elles comptent exactement autant de pages qu'en comptent ensemble onze grands dialogues classiques: Apologie, Protagoras, Charmide, Gorgias, Ménon, Cratyle, Banquet, Phédon, Phèdre, Théétète, Timée." (Auguste Diès, Introduction, pp. V-VI, Platon, La République, Paris, Les Belles Lettres, 1970.)

- (15) E. R. Dodds, Los griegos y lo irracional, cap. VII, p. 195, Madrid, Alianza Universidad, 1980 (Versión de María Araujo).
- (16) Por eso son inaceptables todas las obras que analizan a Platón sin tener en cuenta el contexto histórico. Estas obras

a-históricas, que olvidan lamentablemente el famoso dicho genial de que "la filosofía es la historia hecha conceptos", son multidireccionales, pero fundamentalmente bidireccionales: interpretaciones cristianas, y moderna exégesis crítica. Las críticas a Platón arrancan de J. DEWEY, Reconstruction in Philosophy, New-York, The New American Library, 1952⁵ y The Quest for Certainty, Putnam, 1929, y KARL POPPER, The Open Society and its Enemies I: The Spell of Plato, London, 1966⁵ (primera edición el 1945), donde desde posiciones liberales y de reformismo político -la famosa teoría de la ingeniería social- se critica el historicismo, dogmatismo, mesianismo y reaccionarismo de Platón, así como también Crossman, Plato to-day, London, 1963⁴ que continúa la misma orientación crítica que Popper.

(17) H. D. F. Kitto, Los griegos, Buenos Aires, EUDEBA, 1980¹², p. 222.

(18) Y a la luz de lo que luego sucedería en Grecia, en la época de los macedonios, Filipo, Alejandro y sus sucesores, en la que acaeció lo que podríamos llamar una crisis civilizatoria, cuando las fidelidades políticas ceden paso a un acósmico cosmos, el del dinero, la imposición, la brutalidad y la guerra de mercenarios, los análisis y propuestas platónicas adquieren una sobrecogedora validez.

(19) Ésta es la tesis de E. R. Dodds cuando en op. cit., p. 197 afirma:

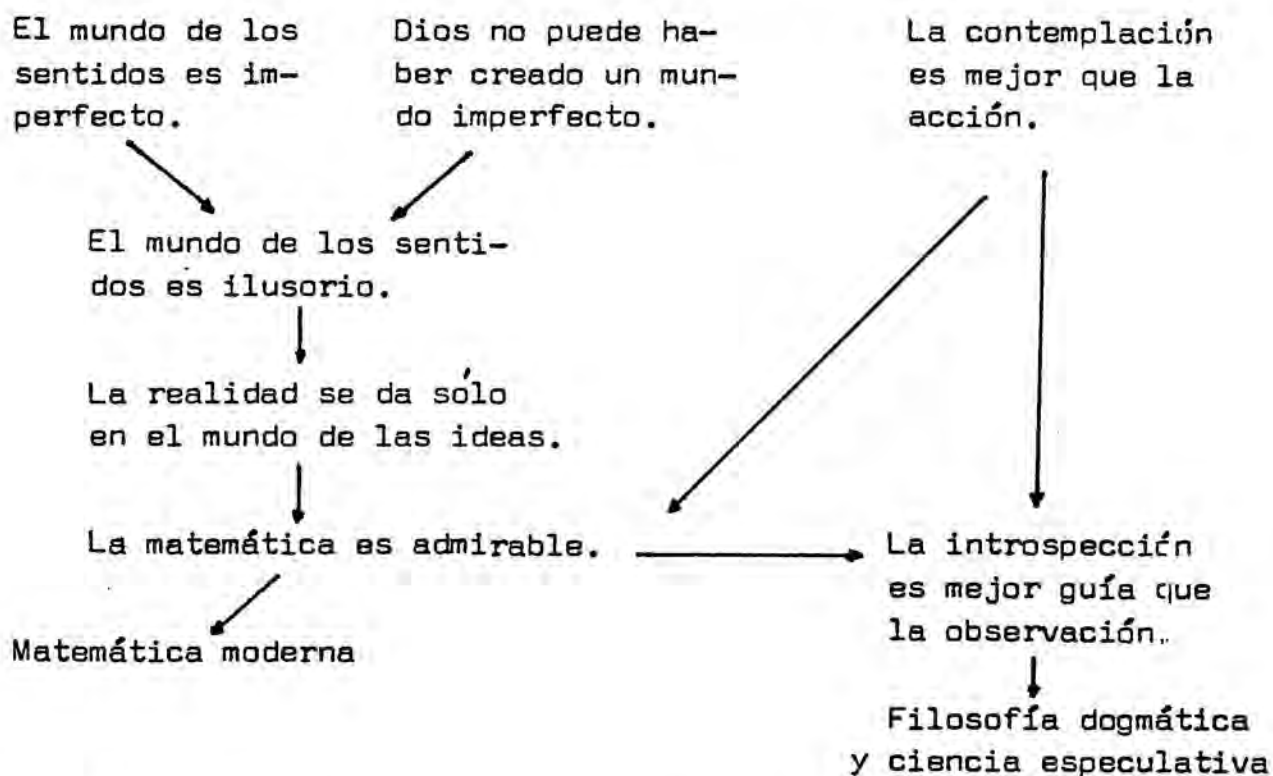
"Si no me equivoco en mi hipótesis incipiente sobre los

antecedentes históricos del movimiento pitagórico, Platón, en efecto, fertilizó la tradición del racionalismo griego cruzándola con ideas mágico-religiosas, cuyos orígenes más remotos pertenecen a la cultura chamanística nórdica. Pero en la forma en que las encontramos en Platón estas ideas han sido sometidas a un doble proceso de fermentación y transposición. Un conocido pasaje de Gorgias (493 a-c) nos muestra, en un ejemplo concreto, cómo ciertos filósofos -hombres quizás como Arquitas, el amigo de Platón- adoptaban fantasías míticas sobre la suerte del alma y les atribuían nuevas interpretaciones alegóricas que les daban significación moral y psicológica. Estos hombres le prepararon a Platón el camino; pero yo diría que fue Platón mismo quien, por un acto auténticamente creador, transpuso estas ideas definitivamente del plano de la revelación al plano del argumento racional. El paso crucial está en la identificación del yo "oculto" y separable, que es el portador de los sentimientos de culpa y potencialmente divino, con la *psykhé* socrática racional, cuya virtud es una especie de conocimiento. Este paso implicaba una reinterpretación completa del viejo esquema cultural chamanístico. No obstante, el esquema conservó su vitalidad, y sus rasgos principales pueden reconocerse todavía en Platón. La reencarnación sobrevive inalterada."

(20) Cfr. sobre este tema el cap. VII del citado libro de E. R. Dodds.

(21) Otro procedimiento para percatarse de la capacidad poética de Platón consiste en leer Banquete, Fedro y las páginas que dedica al Amor. ¡Sobrecogedoras!

- (22) No soy yo sólo quien así piensa. Hull, quizás con cierto simplismo y exceso de generalización, esquematiza:



(L. W. HULL, Historia y filosofía de la ciencia, Barcelona, Ariel, 1961, p. 39; traducción de M. Sacristán.)

- (23) A. TOVAR, Un libro sobre Platón, Madrid, Espasa-Calpe, 1956, p.9.

(24) Mucho se ha escrito sobre los mitos de Platón. Y muy diversas han sido las opiniones al respecto. La mía sobre los mitos, cristalización de la contrastación de muchas lecturas, sería: Habría que distinguir tres tipos de mitos que juegan tres funciones diferentes. En primer lugar, nos encontramos con los mitos que Platón ideológicamente utiliza para fundamentar muchas de sus teorías políticas. Casi todos están sacados del reservoir de la cultura griega: por ejemplo, el mito del origen de las razas de República que tiene un claro precedente en Hesíodo. Por otro lado, tenemos mitos-

/metáforas

alegorías, mediante los que explica, ora qué sea el conocimiento (metáfora de la línea en el libro VI de República), ora qué la naturaleza humana (metáfora de la Caverna, libro VII de República), y, por otro lado, los mitos escatológicos, como el mito de Er (libro X de República) y tantos otros.

En la obra de Jean Brun, Platon et l'Académie, París, Presses Universitaires de France, 1960, se ofrece una lista de todos los mitos que aparecen en la obra platónica. De todas formas, todo conocedor de Platón tendrá en mente la totalidad de los mitos platónicos. Con los escatológicos nos quiere mostrar que la verdadera felicidad, bondad, belleza, perfección y verdad se encuentran en la otra vida. Cuando desea hablar de las maravillas del más allá, como no lo puede describir -lo otro radical es indescriptible- lo hace recurriendo a toda su potencia poética.

Ahora bien, ésta que he denominado potencia poética no es arbitraria. Sigue unas pautas que muestran con claridad que no existe una contradicción o disociación entre dialéctica y obra mítica en Platón como muchos han querido (L. Couturat, por ejemplo, en De Platonis mythis, París, 1896, o L. Brunschwig, Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale, París, 1927, quien entiende el mito platónico como un "retorno ofensivo" de primitivas maneras de pensar. Este "pecado de Platón" se opondría radicalmente a su otra manera de pensar, ésta fecunda, matemática), sino que precisamente los mitos poseen una estructura basada en conceptos matemático-geométricos, como es la proporción. Y la proporción siempre se

basa en la analogía. Hoy, a la luz de esta idea de proporcionalidad, analiza P.-M. Schuhl, en Etudes sur la fabulation platonicienne, París, P.U.F., 1947, el pasaje 465 b-c del Gorgias y la famosa metáfora de la línea de República - "si le schème du livre VI se développe en un mythe, celui du Gorgias résume une ébauche de mythe..." (p. 43).

En efecto, en Gorgias (464 b bis - 465 e) Platón nos habla de cuatro artes (τέχναις), el arte que se refiere al alma, al que se denomina política (... τὴν μὲν ἐπὶ τῇ ψυχῇ πολιτικὴν καλῶν, τὴν δ' ἐπὶ σώματι μίαν μὲν οὕτως ὀνομάται οὐκ ἔχω σοί,)

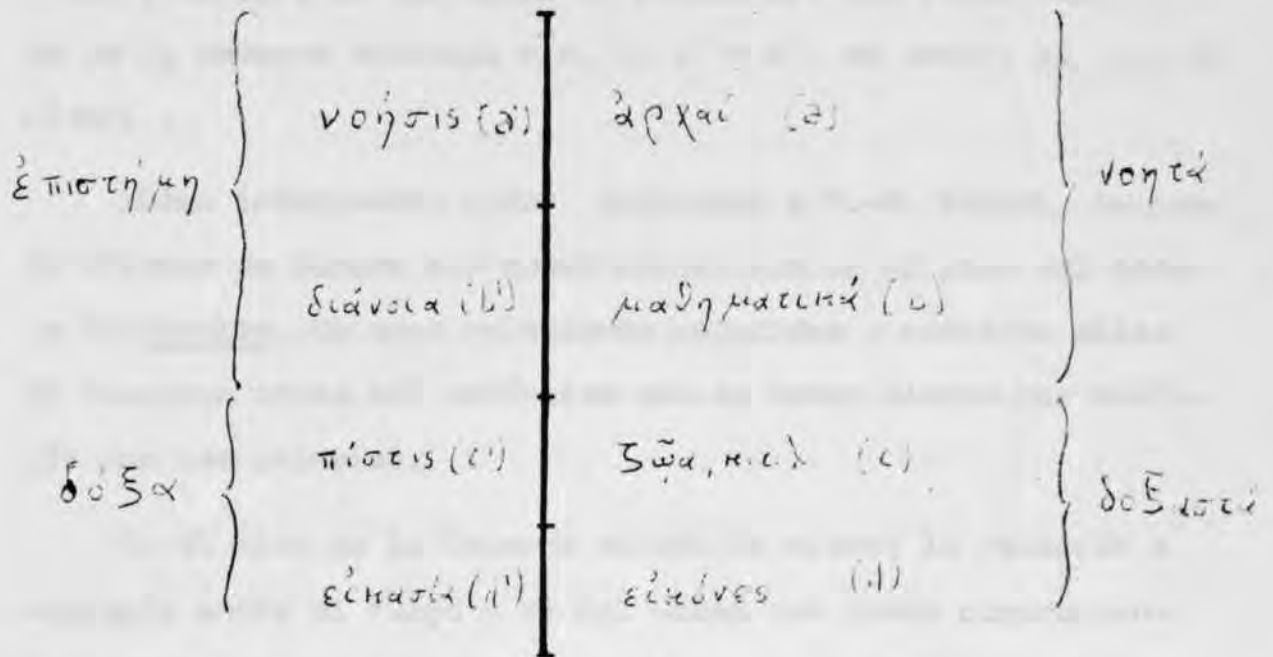
μίας δὲ οὕσης τῆς τοῦ σώματος θεραπείας δύο μέρη λέγω, τὴν μὲν γυμναστικὴν τὴν δὲ ἰατρικὴν),

el arte que se refiere al cuerpo y en el que hay que distinguir dos partes, la gimnasia y la medicina; respecto de la política hay que subdividirla en legislación que correspondería a la gimnasia, y justicia, que correspondería a la medicina (τῆς δὲ πολιτικῆς ἀντίστροφον μὲν τῇ γυμναστικῇ τὴν νομοθετικὴν ἀντίστροφον δὲ τῇ ἰατρικῇ τὴν δίκαιοσύνην.); la identidad del objeto asemeja a las artes: así el cuerpo y su cuidado asemeja a la medicina y la gimnasia; el alma, a la justicia y a la legislación.

Sea (a) la gimnasia, (b) la medicina, (c) la legislación y (d) la justicia. A continuación Platón nos habla de artes falsas o adadoras (... ἡ κολακειακή) que no se basan en el conocimiento, sino que son una especie de empirismo que sólo busca la ilusión. Y enumera la cocina (ἡ ὀψοποικη) , (b') con pretensiones de suplantar la medicina; la cosmética

(a*) (ἡ κομμωτική) que pretende suplantar a la gimnasia.

¿Qué nos quiere mostrar Platón? Pues que la misma relación que existe entre la cosmética y la gimnasia, la hay entre sofística (c') y la legislación (... τοῦτο σοφιστικὴ πρὸς νομοθετικὴν), y entre la cocina y la medicina se establece la misma relación que entre la retórica (d') y la justicia (... τοῦτο ῥητορικὴ πρὸς δικαιοσύνην). Es decir $\frac{a'}{a} = \frac{c'}{c}$ y $\frac{b'}{b} = \frac{d'}{d}$. Sócrates puntualiza a Gorgias que esto es hablar en la lengua de los geómetras. (... εἰδὲν σου εἶπεν ὡς περ οἱ γεωμέτραι ...) Las mismas relaciones y proporciones se establecen en la metáfora de la línea en el libro VI de República.



$$\frac{a + b}{c + d} = \frac{a' + b'}{c' + d'} = \frac{a'}{c'} = \frac{b'}{d'}$$

Lo que sucede es que, en este segundo caso, después de conocidas las relaciones de la línea, se nos ofrece un mito, el que comentamos, el de la Caverna, que se corresponde con

la metáfora de la línea. Los elementos claves del mito de la Caverna y su correspondencia con la metáfora de la línea son: la vivienda - prisión, que se corresponde a c/d y c'/d' ; d y d' se corresponden exactamente con el espacio de la cueva que media entre la pared de fondo ($\tau\acute{o}\ \kappa\alpha\tau\alpha\nu\ \tau\epsilon\iota\chi\epsilon\upsilon\acute{\sigma}$) y la tapia ($\tau\epsilon\iota\chi\acute{\iota}\omicron\nu$) tras la cual pasan los porteadores; c y c' se corresponden exactamente con el espacio existente entre $\tau\epsilon\iota\chi\acute{\iota}\omicron\nu$ y la entrada ($\epsilon\acute{\iota}\sigma\omicron\delta\omicron\varsigma$) a la cueva o antro. El fuego ($\psi\acute{\upsilon}\varsigma$) que hay en tal espacio es el Sol que nos ilumina. Es decir, la Caverna representa el $\acute{\epsilon}\rho\alpha\tau\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$, el mundo de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ y los $\delta\omicron\xi\alpha\sigma\tau\acute{\alpha}$, es decir, c , d , c' y d' . El mundo exterior, al que llega el prisionero que puede salir fuera de la caverna equivale a a , b , a' y b' , es decir, al $\nu\omicron\eta\tau\acute{o}\varsigma\ \tau\acute{o}\pi\omicron\varsigma$.

¿Cómo interpretar esto? Siguiendo a P.-M. Schuhl, se puede afirmar de manera muy convincente: que, en el caso del pasaje de Gorgias, de unas relaciones conocidas y mediante ellas se muestran otras más difíciles que se hacen claras por analogía con las primeras.

En el mito de la Caverna sucede lo mismo: la relación o analogía entre el fuego y el Sol -cosa que todos comprenden- ejemplifica la que existe entre el Sol y el Bien.

P.-M. Schuhl analiza, a la luz de la idea de la proporción, los más importantes mitos de Platón, muestra que no hay oposición entre mito y dialéctica y, apoyándose en autores modernos, afirma que es la recurrencia al mito un expediente perfectamente válido, científico y actual.

"on peut aller plus loin et soutenir que, dans l'état actuel de la science, une grande partie de ce qui, en physique, n'est pas purement mathématique est mythique: témoin la difficulté que nous éprouvons lorsque de nouvelles théories nous obligent à substituer, aux images qui nous sont familières et nous servent à interpréter certaines équations, des représentations toutes différentes. Or, théorie de l'âme, physique, ce sont là précisément les deux domaines auxquels ont trait les mythes les plus caractéristiques de Platon." (p. 31)

Veremos a lo largo de este trabajo cómo la mayoría de los diálogos platónicos, y sobre todo, los más importantes trataban del alma. Con lo cual ya adelanto una hipótesis, a saber, que el viejo tema órfico de la dualidad del alma fue retomado por Platón y constituyó uno de los puntos clave de su filosofía. Racionalizó tal teoría -curiosamente hemos visto cómo el mito en parte es un elemento de racionalización-. "Lo otro radical es indescriptible" he afirmado poco ha. Efectivamente: y por ello poetiza a base de mitos. Pero una variable del mito nos es conocida. Lo desconocido hay que inferirlo por analogía. Y cuando Platón nos lo despliega míticamente recurre a expedientes que la cultura griega le ofrecía.

Con lo cual nos topamos con otra característica del mito: es exposición científica vulgarizada. Pero no es eso sólo: "Mais le mythe platonicien n'est pas seulement exposition scientifique ou transposition vulgarisatrice; il est aussi incantation; et il insère la destinée de l'âme, principe moteur sans lequel ne saurait s'expliquer la perfection des orbites célestes, qui oppose essentiellement, à la physique d'Anaxagore et de Démocrite, cette dernière physique platonicienne, qu'a si

bien étudiée M. Guérault." (P.-M. Schuhl, op. cit., p. 22)

Bien es verdad que el ideal sería una explicación racional de la totalidad de la realidad. Platón lo afirma claramente en Político 286 a (... τὰ γὰρ εἰσέμμετα, καὶ ἅπαντα ἄνευ καὶ μέγιστον λόγον μόνον ἀλλὰ καὶ οὐδενὶ σαφῶς δεικνύσθαι) Pero, a pesar de los avances de la ciencia y de los sistemas conceptuales, siempre habrá lo radicalmente otro. P.-M. Schuhl afirma: "Mais en général, et si utiles qu'elles soient, ces images forcément inadéquates: aujourd'hui comme au temps de Descartes, les choses incorporelles, qui sont les plus grandes et les plus belles de toutes, on ne peut les faire connaître clairement que par le raisonnement et par rien d'autre -Politique 286 a-." (p. 39)

Hay una enorme bibliografía sobre los mitos en Platón. Quisiera destacar, además de las ya mentadas, las obras más relevantes y las que yo conozco:

BROCHARD, "Les mythes dans la philosophie de Platon, Année philosophique, París, 1901, p. 1-13.

FRUTIGER, Les mythes de Platon, Etude philosophique et littéraire, París, Alcan, 1930.

K. REINHARDT, Platons Mythen, Bonn, 1927.

J. P. VERNANT, Mythe et pensée chez les grecs, París, 1965.

M. HEIDEGGER, Platons Lehre von der Wahrheit, Bern, Francke Verlag, 1954².

G. W. F. HEGEL, Platon, en la edición bilingüe (alemán-francés) preparada sobre el manuscrito alemán de von Grieskeim (de las lecciones de Hegel en el semestre del invierno 1825/26) bajo el título Leçons sur Platon, París, Aubier, 1976, pp. 77-79.

E. LLEDÓ IÑIGO, "Lecturas de un mito filosófico", Revista Resurgimiento, invierno 1980, pp. 77-90.

- (25) εἰκάζω (*Fieri) significa tratar una cosa como semejante a otra;
εἶκω, ser semejante a, parecerse a.

Son muchas las definiciones que de εἰκάζω se han dado. Remito a la nota 2 de la página 22 de la traducción de República de J. M. Pabón y Manuel Fernández Galiano, del Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1969.

- (26) Véase especialmente 402 b de República y 266 b-c de Sofista y toda la teoría de la μυαγία del libro X de República.

David Ross en Plato's Theory of Ideas, Oxford, Clarendon Press, 1953, pp. 77-78 afirma:

"Shadows and reflections are images of natural things, which in turn are images of Ideas, and in the discussion of painting and poetry in Rep. 595 a 1-608 b 2 paintings and poems are similarly described as copies of natural things, which in turn are copies of Ideas. Even a closer parallelism is suggested by one passage (596 b 12-e 11), where the painter (and by implication the poet) is said to be doing in principle the same as one who 'makes all things' by turning a mirror round and round, and producing 'sun and stars and earth and himself and all the other animals and plants and lifeless objects'. The creations of art are things placed on the same level of reality as the shadow and reflections which are the objects of εἰκασία."

- (27) Habría que hacer una puntualización respecto a la palabra 'falsedad'. Platón (Rep. 509 d-e), a propósito de los segmentos en los que se corta una línea, dice que la clasificación de esos segmentos acaece "según la mayor claridad u oscuridad de cada uno" (σαφηνείᾳ ἢ ἀσαφείᾳ). Platón desea ofrecernos una sistematización del conocimiento. No se ha de

entender, pues, falsedad en el estrecho sentido parmenídeo: i.e. como lo no existente. Según el gran eléata, el mundo exterior, sensible, no existe: para Platón -sintetizador y corrector del parmenidismo y el heraclitismo- sí existe: son los contenidos de la *πίσις*. Y también existe una deformación o visión no ajustada de la *πίσις*, que es precisamente la *ἐλκασία*. No es no existente, sino que es menos verdadero. Así en 511e reitera, hablando de estas cuatro operaciones del alma, "...καὶ τῶν αὐτῶν ἀνὰ λόγον ὡς περ ἐφ' οἷς ἔστιν ἀληθείας μετέχει, οὕτω ταῦτα σαφηνείας ἡγησάμενος μετέχειν".

- (28) La línea y la Caverna son dos sistemas de relaciones que se explican la una por la otra y la otra por la una. Forman una totalidad simbólica. No se pueden entender separadamente. Ya he hablado antes de esto. Totalidad simbólica: ésa es la expresión adecuada. Conviene recordar aquí qué significa y cómo se define el término *σύμβολον*: "signe de reconnaissance...1 primit. un objet coupé en deux, dont deux hôtes conserveraient chacun une moitié qu'ils transmettaient à leurs enfants; ces deux parties rapprochées (*συνεβλήθη*) servaient à faire reconnaître les porteurs et à prouver les relations d'hospitalité contractées antérieurement." (A. Bailly, Dictionnaire Grec — Français, París, Hachette, 1950, p. 1821.)

- (29) H. D. F. Kitto, op. cit., pp. 36-37
- (30) E. R. Dodds, op. cit., pp. 29-30

- (31) Sugerimos una lectura pormenorizada de los fragmentos de Heráclito, en KIRK y RAVEN, Los filósofos presocráticos, Madrid, Gredos, 1974.
- (32) G. THOMSON, Los primeros filósofos, Buenos Aires, Siglo XX, 1975, pp. 152-153.
- (33) Ibid., p. 153.
- (34) Cfr., por ejemplo, la Primera Epístola a los Corintios, 6, 2.
- (35) G. THOMSON, op. cit., p. 153.
- (36) De todas formas, recomiendo las siguientes lecturas: V. EHRENBURG, L'état grec, París, François Maspero, 1976 (traduit de l'allemand par Claire Picavet-Roos sous la direction d'Edouard Will), H. D. F. KITTO, op. cit. y J. - P. VERNANT, Los orígenes del pensamiento griego, Buenos Aires, EUDEBA, 1976.
- (37) Sobre las estadísticas de población véase el susomado libro de V. EHRENBURG.
- (38) En el cap. V de la mencionada obra de Kitto, éste lleva a cabo un minucioso análisis de la palabra polis, al hilo de testimonios sacados de Antígona de Sófocles, los Acarnienses de Aristófanes, Edipo de Sófocles, pasajes de Demóstenes el orador, la Oración Fúnebre de Pericles, etc., etc.

- (39) H. D. F. KITTO, op. cit., p. 221.
- (40) Es muy conveniente afirmar que no se puede abordar la obra platónica con ojos no-históricos, o sólo desde perspectivas actuales. Desde instancias modernas tiene pleno sentido afirmar que la filosofía política de Platón es reaccionaria. Históricamente considerada, acaso tenga también sentido tal afirmación. Pero las matizaciones que la historia introduce tornarán mucho más desleída tal afirmación. Otra cosa bien diferente es qué se ha hecho con la filosofía política de Platón tomada como modelo a lo largo de diversos tiempos y épocas. No puedo, pues, aceptar como válidas obras tales como la de Popper precisamente porque no leen en la dimensión histórica necesaria al autor.
- (41) KITTO, op. cit., p. 222.
- (42) Recomiendo la lectura del libro de EGGERS LAN, Introducción histórica al estudio de Platón, Buenos Aires, EUDEBA, 1974.
- (43) KITTO, op. cit., p.223.
- (44) República, libro II.
- (45) KITTO, op. cit., p. 226.
- (46) Así titula F. R. ADRADOS un capítulo de su libro La democracia ateniense, Madrid, Alianza Editorial, 1975.
- (47) E. R. DOODS, op. cit., p. 195.

- (48) Todos deberíamos aprender lo que implica dicha expresión y proceder en consecuencia: trabajar para detectar en la medida de lo posible la sutilidad de las mediaciones entre la historia y los sistemas multivariados que ella, multivaria, ha generado.
- (49) Cfr. el libro de STRUVE, Historia de la Antigua Grecia, Madrid, EDAF, 1974, 3 vols.
- (50) Hay una característica digna de ser tomada en cuenta. Platón a la vez que transvalúa la cultura antigua y contemporánea también la utiliza cuando le interesa. Es la utilización consciente, lo cual genera todo un sutil y refinado sistema ideológico -ninguna obra política puede prescindir de la ideología!. El Académico comprende a la perfección qué es la ideología, la detecta cuando analiza sistemas políticos y la utiliza en la construcción del suyo propio. Pero también -cosa inevitable- posee una ideología inconsciente. Y además se deslizan en su sistema elementos de la cultura que critica. Así, la sofística, el movimiento más criticado y denostado por Platón, le influye en muchos aspectos. De ahí que habrá que tener muy en cuenta los débitos del Académico.
- (51) Mucho hemos de decir sobre la teoría de la educación. Pero, de momento, quiero dejar sentadas varias tesis:
- A) que Platón acepta, grosso modo, como buena la tradicional educación ateniense,
- B) que acepta con más gusto muchos aspectos de la educa-

ción espartana,

C) que progresivamente va confiriendo una nueva orientación a la formación y educación y esto en dos direcciones:

C 1) substituye la educación fundamentalmente gimnástica y literaria por una educación interiorizada, es decir, de autodomínio y control de la persona y atención moral al alma;

C 2) la segunda substitución consiste en trasmutar la educación literaria en educación científica;

D) y finalmente postula una nueva educación política, distinta a la de la sofística. A diferentes concepciones de la polis, distintas concepciones de la educación.

(52) ROMANO GUARDINI, La mort de Socrate, París, Seuil, 1956, p. 9 - Traducido por PAUL RICOEUR; Der Tod der Sokrates, Goderberg, Helmut Küpper, 1947³.

(53) F. NIETZSCHE, El nacimiento de la tragedia, Madrid, Alianza Editorial, 1973, pp. 117-118. Traducción de Andrés Sánchez Pascual. En general, todas las obras de Nietzsche son un alegato contra el monoteísmo y la moralidad cristiana. Pero los orígenes cristianos son más viejos que su nacimiento: hay que remontarse a Sócrates, según F. Nietzsche.

(54) Sobre el tema de la idealización, cfr. V. de MAGALHÃES-VILHENA, Socrate et la légende platonicienne, París, P.U.F., 1952, donde se habla de dos tipos de idealización artística la una, sostenida ya por Th. GOMPERZ, Griechische Denker, 11³, Leipzig, 1912, "ideológica" la otra: "L'idéalisation platonici-

cienne de Socrate est plus complexe que ne le laisseraient croire les paroles de Gomperz. Tout d'abord, parce que l'idéalisation n'est pas seulement artistique. En plus de cette idéalisation, inévitable dans toute transposition d'une personnalité réelle du plan de la vie concrète et objective sur le plan de l'action dramatique, il y a l'idéalisation, disons idéologique. C'est-à-dire l'idéalisation de la pensée qui fut effectivement celle de cette personnalité réelle et concrète, sa transfiguration par la réflexion dans la pensée de celui qui lui donne une expression littéraire." (p. 179)

- (55) KARL JOEL, Geschichte der antiken Philosophie, Tubinga, 1921, p.7.
- (56) Cuando digo válida quiero decir más ajustada a la Historia.
- (57) Las preocupaciones jenofonteas las conocemos suficientemente a través de sus obras: La Ciropedia (i.e. la Educación de Ciro), Agésilao, alegato en favor de tal jefe espartano, el Económico, que versa sobre el arte de administrar las propiedades, Sobre los ingresos, el Hipárquico, que trata de los deberes de un jefe de caballería, etc., etc.
- (58) JEAN LUCCIONI, en Xénophon et le socratisme, París, P.U.F., 1953, aun reconciliando muchas de las ideas que hemos apuntado, concede, sin embargo, un puesto importante a Jenofonte como transmisor del socratismo. O mejor, dirá que el socratismo como doctrina prendió en muchos y diferentes espíritus: los

filosóficos, como Platón, y en los espíritus prácticos y normales, como Jenofonte. Esa fue la riqueza del socratismo.

"... On voit donc quelle place occupe Xénophon parmi ceux qu'il est permis de considérer comme les disciples de Socrate. Le socratisme de Xénophon est à l'image de Xénophon lui-même: il est pratique. C'est le socratisme d'un militaire, d'un propriétaire foncier, d'un économiste. L'œuvre de Xénophon n'est pas, à proprement parler, l'œuvre d'un philosophe. C'est celle d'un auteur qui possède une certaine culture philosophique, parce qu'il a été l'élève d'un grand philosophe, mais que ses goûts personnels et aussi les circonstances ont conduit dans une voie qui ne semble pas être précisément celle de la philosophie véritable. Ce que Xénophon, en tout cas, a demandé à la philosophie, ce n'est pas de lui fournir la solution des grands problèmes qui ont de tout temps sollicité l'esprit humain, mais seulement de l'aider dans la conduite des affaires publiques et privées. L'action exercée par Socrate sur l'esprit de ses auditeurs s'est manifestée de plusieurs façons différentes." (op. cit., p. 170)

Y más adelante afirma: "L'œuvre de Xénophon est d'autant plus intéressante qu'elle n'est pas celle d'un spécialiste de la philosophie. Elle représente un cas tout à fait particulier d'influence socratique: elle permet de mesurer l'action exercée par Socrate sur un esprit moyen et une âme moyenne... En outre, même si Xénophon n'a pas toujours compris ou retenu ce qu'il y avait de plus élevé dans la pensée de Socrate, si même il lui est arrivé de la déformer, soit à dessein, soit in-

volontairement, il est loin d'avoir desservi la mémoire de son maître. Il a contribué dans une large mesure à faire connaître sa figure, à la rendre, si l'on peut dire, populaire auprès de la postérité et aussi à répandre quelques unes de ses idées les plus importantes, celles qui étaient accessibles aux honnêtes gens, à qui elles pouvaient fournir quelques principes de conduite, autrement dit les éléments d'une morale. En somme, entre la pensée de Socrate et ce que l'on est convenu d'appeler le grand public, Xénophon a joué le rôle d'un intermédiaire. Son œuvre de socratique est surtout celle d'un vulgarisateur dont on se gardera de dire qu'il fut irréprochable, mais qui, il faut le reconnaître, s'est montré, dans l'ensemble, aussi consciencieux qu'il pouvait l'être." (p. 171-172)

- (59) BURNET, Greek Philosophy, Thales to Plato, Londres, 1914, y A. E. TAYLOR, Socrates, Edimburgo, 1932.

- (60) Véase cuán distinto es lo que sucede, por ejemplo, con las tragedias de Esquilo. Si tomamos la trilogía de la Orestía, una vez leída, nos percataremos de que Esquilo tenía in mente todo lo que iba a decir. Todos los enfrentamientos o colisiones trágicas están orientados a una re-ordenación final en la que el poeta desea mostrar dos ideas fundamentales: el optimismo que derivaría de la implantación de la democracia, la mejor forma de ordenar la vida racionalmente, y, por otra

parte, el acomodo o ajuste que intenta hacer de la divinidad a la situación histórico-política. Los dioses se transforman, devienen algo distinto a lo que eran. De divinidades vengativas de las gens devienen divinidades que aceptan la racionalidad (¡Dios es todo razón!) cristalizada^{en} la ordenación jurídica humana, el Areópago. En Platón la cosa se presenta de muy distinta manera: aunque leyendo los primeros diálogos, los socráticos, uno se percata de cuáles son las preocupaciones del Académico, y cuáles son los derroteros que va a seguir su filosofía, no se preve, por ejemplo, a qué duras críticas va a someter en Parménides su primigenia formulación de la teoría de las ideas, su posterior depuración o reelaboración. El odio a la tiranía en Platón es nítido, pero lo acrece después de conocer in vivo las tiranías sicilianas. La teoría del filósofo-rey le fue en gran parte inducida por el conocimiento del matemático gobernante Arquitas y el de Dion como posible ejemplificador o realizador de la misma. Ni todas esas experiencias, ni las sucesivas influencias en su doctrina las sufrió Sócrates. Me parece, pues, que las tesis de Burnet y Taylor son exageradas.

- (61) Es decir: "Sócrates, que se dio al estudio de las virtudes éticas, fue también el primero que buscó acerca de ellas definiciones universales (pues, de entre los físicos, Demócrito se limitó a tocar el problema, y definió en cierto modo lo caliente y lo frío. Por su parte, los pitagóricos habían intentado anteriormente la definición de unas cuantas cosas, cuyos conceptos reducían a los números; por ejemplo, qué es la

oportunidad, lo justo o el casamiento. Sócrates, en cambio, buscaba, con razón, la quiddidad; pues trataba de razonar silogísticamente, y el principio de los silogismos es la quiddidad; entonces, en efecto, la habilidad dialéctica no era aún tanta como para poder investigar los contrarios, incluso prescindiendo de la quiddidad, y si es una misma la ciencia de los contrarios. Dos cosas, en efecto, se le pueden reconocer a Sócrates con justicia: la argumentación inductiva y la definición universal; estas dos cosas atañen efectivamente al principio de la ciencia). Pero Sócrates no atribuía existencia separada a los universales ni a las definiciones. Sus sucesores, en cambio, los separaron y proclamaron ideas a tales entes, de suerte que les aconteció que hubieron de admitir, por la misma razón, que había ideas de todo lo que se enuncia universalmente..." (De la edición trilingüe de Valentín García Madrid, Gredos, 1970.) Véase también Metafísica A, 6, 987^a 29 y ss.

- (62) ALBIN LESKY, Historia de la Literatura Griega, Madrid, Gredos, 1976 (versión española de José María Díaz Regañón y Beatriz Romero), p. 527.

Sobre los socráticos hállase una espléndida bibliografía en el apéndice (pp. 459-469) de la obra de MAGALHÃES-VILHENA, Le problème de Socrate, le Socrate historique et le Socrate de Platon, París, P.U.F., 1952.

- (63) La bibliografía sobre Sócrates es enorme. Aparte de las supramentadas obras, yo destacaría las siguientes.

Primero habría que hacer alusión a algunos repertorios

bibliográficos válidos para la filosofía griega, en general, además de los al principio mentados:

BIBLIOTHECA SCRIPTORUM CLASSICORUM, ediciones de W. Engel-
man y E. Preuss, Lipsia, 1880-1882, 2 vols. El primero dedi-
cado a los escritores griegos, recoge la bibliografía desde 1700
a 1878.

BIBLIOTHECA SCRIPTORUM CLASSICORUM, ed. por R. Klusmann,
Lipsia, 1909-13, en 2 vols. El primero, dedicado a los grie-
gos, recoge la bibliografía de 1878 a 1896.

BIBLIOGRAPHIE DE L'ANTIQUITÉ CLASSIQUE de S. Lambrino,
1951, con bibliografía de 1889 a 1914.

DIX ANNÉES DE BIBLIOGRAPHIE CLASSIQUE de J. Marouzeau,
París, Les Belles Lettres, 1927-28, con bibliografía de 1914-1924.

L'ANNÉE PHILOLOGIQUE, de Jean Marouzeau, París, Les Belles
Lettres, 1928 y ss.

UEBERWEG-PRAECHTER, Grundriss der Geschichte der Philoso-
phie, I. Die Philosophie des Altertums, Berlín, 1925¹² y Basilea,
Schwabe, 1956¹³.

R. MONDOLFO, Guía bibliográfica de la filosofía antigua,
en El Pensamiento Antiguo, Buenos Aires, Losada, 1959⁴.

Desde la antigüedad se fue generando una bibliografía en
torno a Sócrates; ya en los años inmediatos al proceso y muer-
te del maestro se abrió una polémica ardua entre la acusación
de Polícrates y las apologías de los socráticos.

En la escuela aristotélica comienza una deformación de

Sócrates. Así, Aristoxenos en la Vida de Sócrates ofrece una lamentable visión humana de Sócrates, una especie de Sócrates contraplatónico. Datos que se deslizan en Demetrio Falero, cuya Apología de Sócrates es aún una secuela de la polémica suscitada por Polícrates; todo esto pasa a Porfirio y a través de éste al cristianismo (Porphyrius, Opuscula Selecta, recogido por A. Nauck, Lipsia, 1886).

Se utilizó y combatió a Sócrates en la época helenística (cfr. H. von ARNIM, Stoicorum Veterum fragmenta, Lipsia, 1905-1924). La obra más importante de la literatura helenística y romana sobre Sócrates es obviamente la de Diógenes Laercio - DIOGENES LAERTII, Vitae philosophorum, recognovit brevique adnotatione critica instruxit, H. S. Long, I-II, Oxonii, 1964.

El Sócrates platónico es recogido por el cristianismo: Clemente de Alejandría, Orígenes, Eusebio y San Agustín, sobre todo. Podemos afirmar que cada época ha construido su propio Sócrates.

Es Hegel quien con rigor atacó todas las versiones "ideologizadas" de Sócrates, intentando ofrecernos una visión histórica y especulativa del autor en Vorlesungen über die Geschichte der Philosophie, hrsg. von Ludwig Michelet, Berlín, 1833-36; hay traducción castellana de Wenceslao Roces, en México, F.C.E., 1977².

Sócrates es visto por Hegel como quien, frente a los sofistas, pone lo universal subjetivo que provoca la reacción de la moral de la época. La crítica de las costumbres desde la

conciencia llévale necesariamente al enfrentamiento con la polis . Lo universal subjetivo se objetiviza en una superación, es decir, en una eticidad nueva, superior, con Platón.

S. KIERKEGAARD dio su visión de Sócrates en Der Begriff der Ironie mit ständiger Rücksicht auf Sokrates, Munich, 1929. La ironía socrática representaría la subjetividad entendida como crítica a todo lo dado, lo objetivo, lo racional. No es la ironía, como pretendía Platón, la búsqueda de la verdad objetiva -ironía positiva-, sino la negatividad inherente a toda búsqueda radical, existencial, problemática siempre.

Ya hemos hablado de la visión de NIETZSCHE (contestada por WILAMOWITZ-MOELLENDORF, Zukunftphilologie, Berlín, 1872, con la contrarréplica de ERWIN ROHDE, Afterphilologie, Leipzig, 1872).

G. CALOGERO, Socrate, Roma, Nueva Antología, 1955.

E. DU PREEL, La légende platonicienne et les sources de Platon, Bruselas, 1922.

J.-A. FESTUGIÈRE, Socrate, París, 1934.

A. FOUILLÉ, La philosophie de Socrate, París, 1874

D. GIGON, Sókrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte, Berna, 1947.

G. GROTE, Plato and the other companions of Socrates, Londres, 1867².

A. LABRIOLA, La dottrina di Socrate, Nápoles, 1871.

H. MAIER, Sokrates, Tubinga, 1913.

R. MONDOLFO, Sókrates, Buenos Aires, EUDEBA, 1955.

J. MOREAU, Socrate, son milieu historique, son actualité,

París, Les Belles Lettres, 1951.

L. ROBIN, La pensée hellénique, París, P.U.F., 1967, cap. III, "Socrate", pp. 81-176.

J. STENZEL, Sokrates als Philosoph, Real Enzyklopaedie, Pauly Wissowa, 1927.

Lo que yo he afirmado coincide con una interpretación de la doctrina y figura de Sócrates, debida al profesor Cornford y que a mí me agrada especialmente por el radicalismo de su formulación. Dice así:

"Si un grupo cualquiera de hombres fuese por fin persuadido de que la perfección del alma humana es el único objeto que detenta en sí mismo valor, el choque de egoísmos en lucha desaparecería. Lo que un hombre ganara ya no sería lo que perdiera otro. Una sociedad tal no tendría necesidad de leyes. No existiría diferencia alguna entre rector y regido, pues cada hombre se autogobernaría. Existiría igualdad perfecta y libertad ilimitada. El nombre para un estado semejante de la sociedad es el de Anarquía, o bien (si se piensa que la facultad rectora de conocimiento es divina) el de Teocracia. Los hombres que condenaron a Sócrates por no reconocer los dioses que Atenas reconocía y por volver los espíritus de los jóvenes contra la autoridad tradicional, eran vagamente conscientes de que la misión de Sócrates iba dirigida a la subversión de todas las instituciones existentes." CORNFORD, La comunidad platónica, conferencia pronunciada en memoria de Samuel Dill, en Queen's University, Belfast, 1933, recogido en castellano en La filosofía no escrita, Barcelona, Ariel, 1974, traducción de Antonio Pérez-Ramos, pp. 95-127.

Véase, para finalizar, las obras siguientes que ofrecen un resumen a las interpretaciones y visiones sobre Sócrates a lo largo de la historia:

FRANCESCO ADORNO, Introduzione a Socrate, Roma-Bari, Laterza, 1978³.

MARIA RASCHINI, Interpretazioni socratiche (2 vols.), Milano, Marzorati, 1970.

- (64) "...καὶ ἐν ἧσσὶ λόγον κρείττω ποιῶν"; Maurice Croiset, París, Les Belles Lettres, 1970, I, traduce: "il fait prévaloir la mauvaise cause". Traducción que me gusta, pues muestra cómo la dialéctica socrática la utilizaba corrosivamente, es decir, utilizaba la técnica de la convicción de la palabra para "lo malo": para la subversión de lo establecido.
- (65) Sócrates en Eutifrón (2 c-d) ridiculiza a Meleto cuando dice de él, en tono irónico evidentemente, "que es un político que comienza como es debido". No es poca cosa para un joven como él, "saber de qué modo se corrompe y cómo se les corrompe a los jóvenes".
- (66) JENOFONTE, Recuerdos de Sócrates, Apología, Simposio, Madrid, Alianza, 1967, (traducción, prólogo y notas de Agustín García Calvo) pp. 192-193.
- (67) Recomiendo la obra de STRUVE, op. cit.
- (68) Traducción de A. Tovar de la edición de Instituto de Es-

tudios Políticos, Madrid, 1970.

- (69) Traducción de A. Tovar de la edición mencionada en nota (68).
- (70) Sobre el tema de la esclavitud recomiendo la obra de J. M. FINLEY, La Economía de la Antigüedad, México, F.C.E., 1974, en su cap. III, "Amos y esclavos", pp. 81-130. Ahí se contiene abundante y variada bibliografía sobre el tema.
- (71) STRUVE, op. cit., p. 153.
- (72) Ibid., p. 131.
- (73) Ibid., p. 133.
- (74) "Cleón, el hijo de Kleainetos, que se considera como el que más dañó al pueblo con su apasionamiento, y fue el primero que en la tribuna dio gritos e insultó, y se ciñó (es decir, pasó el hematión por debajo de la axila derecha, dejando el brazo fuera -nota 1, p. 117) para hablar, mientras que los demás habían hablado con decoro." ARISTÓTELES, La constitución de Atenas, 28, 3, traducción de Antonio Tovar, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.
- (75) Cleón era al principio partidario de la paz. Su cambio de postura, cuando fue elegido primer magistrado de Atenas, muestra a las claras dos cosas: 1ª) la perspicacia de Cleón

-al menos la perspicacia histórico-contingencial- de que la única manera de conservar el dominio del pueblo iba pareja con los triunfos militares, y 2º su primera oposición a la guerra muestra no otra cosa que la oposición a Pericles.

- (76) Cfr. sobre estos procesos, Plutarco, Pericles. El caso de Fidas fue muy grave para la autoridad moral de Pericles, puesto que éste controlaba todos los fondos del Estado y los entregados a Fidas para la construcción de la estatua.
- (77) Cfr. Diógenes Laercio, II, 7, DK 59 A 1. Sobre el proceso a Anaxágoras, cfr. también un resumen en KIRK y RAVEN, op. cit., pp. 504-508.
- (78) De la traducción de Manuel Fernández Galiano en Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1971: En este contexto, el término *δημοί*, opuesto a los labradores y los ricos atenienses, se refiere al elemento democrático.
- (79) Véase ARISTÓFANES; Acarnienses, 175-203, 512; La paz, 628-634 y un largo etcétera donde se queja amargamente de la guerra a causa de las invasiones de la tierra ática.
- (80) Aquí Platón desea denigrar a Anito exaltando a su padre. Es suponible pensar que ésta fuera una defensa platónica de

Sócrates en respuesta a las acusaciones, que ya se levantaban contra Sócrates, en concreto contra la *Κατηγορία Σωκράτους* de Polícrates, recogida por Libanio en su Apología de Sócrates. El denominado "panfleto", i.e., la Acusación - *Κατηγορία* - de Polícrates debió ser escrita hacia 393-2 a.C. en plena restauración de la democracia ateniense, à propos de la Victoria de Conón en Cnido y una vez reconstruidas las largas murallas.

Sobre estos temas, V de MAGALHÃES-VILHENA, en Socrate et la Légende platonicienne, París, P.U.F., 1952; en el cap II intitulado "Le ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ", pp. 78-79, dice, comentando la literatura de la época y, sobre todo, la literatura socrática, que según nuestro autor es una literatura oligárquica, sobre todo Platón y Jenofonte,

"Certes, le *λόγος Σωκρατικός*, c'est la poésie au service de la vie et de l'homme. Mais disons sitôt après: au service d'une certaine conception de vie et d'un certain idéal de l'homme. A bien les prendre, tous les grands problèmes intellectuels du moment y passent. L'un des traits caractéristiques de la littérature oligarchique au tournant du siècle, c'est qu'elle reflète le problème fondamental de la société athénienne à cette date: "the clash between the mercantile and the aristocratic way of life" (A.D. WINSPEAR-T. SILVERBERG, Who was Socrates?, Nueva York, 1939, p.85), le conflit entre le mode de vie démocratique et la *πολιτεία* aristocratique. Même lorsque des socratiques transposent leurs héros du plan de la réalité historique sur celui de la création littéraire, c'est au fond la lutte pour un idéal de sagesse et pour une

forme sociale qui est l'élément déterminant. Des extraits de la *Κατηγορία Σωκράτους* de Polycrate, transcrits par Libanios, sont particulièrement significatifs à cet égard. Socrate est accusé de "faire des paresseux" (allusion évidente aux loisirs de l'aristocrate) -il est clair que l'origine non-aristocratique de Socrate n'est d'aucun intérêt sous ce rapport. Chef démocrate, Péricles était bien un aristocrate de naissance-, et de n'être pas "un homme d'affaires", de ne pas participer à cette vie commerciale qui a fait la puissance de la classe mercantile et, avec elle, de la démocratie athénienne, pas plus qu'il ne monte à la tribune pour parler et prendre ainsi part au fonctionnement normal des institutions démocratiques de la πόλις -or, on le sait, c'est un principe fondamental de la démocratie athénienne que chaque citoyen doit prendre part au gouvernement de l'Etat: *ἡμῶν δὲ πάντες οἱ πολῖται μετέχουσι τῆς πολιτείας* (Aristote, Polit., VII, 1332 a 34)-. Mais là ne s'arrête pas, au dire du *Κατήγορος*, l'action de Socrate. En plus d'avoir appris à des hommes comme Alcibiade et Critias à se parjurer: *διδάσκει γὰρ ψεῖν, ἐπισημαίνει* -Libanios, Apol., 109. Quoique le nom d'Alcibiade ne se trouve pas dans ce passage, les critiques s'accordent à y voir une allusion indéniable à ce politique-, et à user de la violence (... ici encore nul ne doute qu'Alcibiade et Critias sont visés...), Socrate "hait le peuple et engage ses familiers à se moquer de la démocratie -Libanios, Apol., 38: "Athéniens, dit-il, Socrate entraîne la jeunesse à combattre les lois. Le régime est en péril. Ce sont des audacieux, des amis de la tyrannie, des individus insupportables, contempteurs de l'égalité, ce

sont ces gens-là que le sophiste nous fabrique. Ne l'empêchons-nous pas? Ne l'arrêterons-nous pas? Ne le chasserons-nous pas avant que ses élèves ne renversent la puissance des lois?-. La polémique démocratie-aristocratie, c'est le fond commun à tous les *λόγοι Σωκρατικοί*. Un écrit anti-socratique comme le pamphlet de Polycrate se rattache aux mêmes luttes politiques -seulement il est anti-oligarchique et, de ce fait, anti-socratique."

(81) STRUVE, op. cit., pp. 257-258.

(82) La literatura griega nos ofrece un ejemplo maravilloso de cómo el lenguaje, que como todas las superestructuras es un producto y posee una función social, y la moralidad son una cristalización de la situación social. No deseo insistir en esta tesis, a causa de su obviedad. Pero nunca es malo mostrar algunas indicaciones recordatorias. Los oligarcas son para el historiador con mentalidad oligárquica los *καλοί κήραδοί* así como lo eran los héroes aristócratas en los poemas homéricos. Y Anito (Menón 92 e) por la época en que era un personaje importante de los demócratas aplica a éstos tal denominación. (*ὅσω γὰρ ἂν ἐν εὐχῇ Ἀθηναίων τῶν καλῶν κήραδῶν, οὐδεὶς ἔστιν ὃς οὐ βέλεια αὐτὸν ποιήσει ἢ οἱ σοφισταί, ἐάν τις ἐθέλη πείθεσθαι*). Aun cuando también puede pensarse que se trata de un sagaz truco platónico (no olvidemos el caire polémico-apologético de Menón) consistente en que al lector se le produjese un cierto choque al oír tales denominaciones aplicadas a quien no correspondía. De todas las maneras, sea cual fuese, la intención,

la teoría no deja de ser válida. Aunque cabe una tercera explicación que ofrezco en el texto.

- (83) Aquí tenemos un nuevo ejemplo de lo que afirmáramos en la nota anterior. Lo que Aristóteles dice de Anito es un ejemplo de lo que él llama la degeneración de la democracia: y así se nos dice que el señalar jornal a los jueces fue una medida negativa de la democracia de Pericles: a causa de la ganancia se preocupaban de ser sorteados los hombres vulgares en vez de los hombres decentes. ¡Nuevamente la oposición! (... *μὲν γὰρ τῶν τυχόντων ἢ τῶν ἐπιεικῶν ἀνθρώπων*).

- (84) MAURICE CROISET, en "Notice" a Apologie de Socrate, París, Les Belles Lettres, Vol. I, 1970, p. 123.

- (85) V de MAGALHÃES-VILHENA, Socrate et la légende platonicienne, París, P.U.F., 1952, pp. 80-81.

- (86) En el proceso la acusación era de carácter religioso, de impiedad. No se le podía levantar una acusación política, pues los demócratas habían concedido una amnistía política. En el caso de Polícrates, cuando la clase dirigente democrática se sentía fuerte, su panfleto -en el que, tanto como a Sócrates, también se ataca a sus discípulos- nos ofrece una acusación netamente política. Que se debe ajustar bastante a la realidad. ¿Por qué afirmo tal cosa? O bien Polícrates, ya sin las constricciones de la democracia a dar amnistías por causa de su iniciática debilidad interna, como sucedió en 403, "historia"

el proceso de Sócrates (que eso es historiar, encontrar y ofrecer las reales causas de determinados eventos históricos), o bien lo deforma un tanto para atacar a los socráticos. Pero aunque haya utilizado la palabra deformación, tal concepto sólo quería decir "exageración". Pues nunca son gratuitas las exageraciones, deformaciones: siempre suelen ser, o bien envidiosas entre gentes pertenecientes a los mismos status o ideologías, o bien debidas a diferencias ideológicas, como parece ser el caso.

Suscribo plenamente la tesis de tantos, pero por lo que a Sócrates y a "ΣΩΚΡΑΤΙΚΟΣ ΛΟΓΟΣ" repetida por V de MAGALHÃES-VILHENA, Socrate et la légende platonicienne, París, P.U.F., 1952, p. 64, cuando afirma:

"Une œuvre littéraire ou philosophique n'est pas seulement un phénomène individuel, mais un phénomène social. Il ne faut pas oublier ou sous-estimer la dépendance de l'esprit individuel d'en penseur ou d'un artiste à l'égard de la vie sociale.

"La littérature est à la société ce que la conscience est à l'individu. La littérature est l'expression d'une prise de conscience à la fois individuelle et sociale. Pour bien la comprendre et la juger, il faut déterminer historiquement sa fonction, situer sa signification sociale. Or, les dialogues platoniciens, il ne faut pas l'oublier, sont une partie, et une partie seulement (bien que de loin la plus considérable de ce que nous connaissons) d'un ensemble plus vaste de littérature socratique, et celle-ci n'est qu'une partie de ce qu'é-

tait alors la production littéraire. La littérature socratique est l'expression artistique la plus riche, que le hasard a conservée, du conflit qui, à la fin de V^e siècle et au IV^e siècle, a mis aux prises les partisans de la démocratie et ses adversaires; elle dépeint les luttes sociales qui, à l'intérieur même de la classe dominante -la classe des propriétaires- opposaient l'élite aristocratique et les esclavagistes d'origine non-aristocratique, et dont la source principale était l'inégalité économique croissante."

Pues bien, la acusación originariamente de ἀσεβεία, que se torna política en Polícrates se puede reconstruir a base de los dos primeros capítulos de las Memorables de Jenofonte (Jenofonte intenta responder a los cargos que se le formularon a Sócrates, tanto en el Juicio, como a los posteriores formulados por Polícrates y recogidos por Libanius. Jenofonte distingue perfectamente entre "los acusadores de Sócrates" (Mem. I, 1.1) -con los que se refiere a la tríada de 399 a. C.- y "el acusador" (Mem. I, 2, 9 y 61), en alusión a Polícrates) y la Apología de Sócrates de Libanius. Los cargos serían:

A) Sócrates alentó a sus conciudadanos a conculcar las leyes y despreciar y criticar la constitución democrática (Jenofonte, Mem., I, 2 9-11, y Libanius I, 53-61)

B) Fue maestro de Critias y Alcibíades, oligarcas causantes de los mayores daños a la polis (Jenofonte, Mem. I, 2, 12-48 y Libanius I, 136-156)

C) Inculcó a los jóvenes a despreciar a sus padres y les indujo egoísmo para con los amigos (Jenofonte, Mem. I, 2, 49-51 y Libanius I, 109-135).

Es evidente que Polícrates, no sólo quiso criticar a Sócrates, sino a todos los escritos de los socráticos -especialmente de Platón- que se orientaban antidemocrática y antisofísticamente. La pugna oligarquía-democracia se ve doblada, en los productos culturales, por la polémica sofistas-Sócrates y sofistas-Platón.

- (87) A.E. TAYLOR, op. cit.
- (88) F. RODRÍGUEZ ADRADOS, op. cit., p. 391.
- (89) V. de MAGALHÃES-VILHENA, Socrate et la légende platonicienne, p. 76.
- (90) Emilio LLEDÓ, "Introducción general", p. 72, a Platón, Diálogos I, Madrid, Biblioteca Clásica, Gredos, 1981.
- (91) Karl POPPER, op. cit.
- (92) Maurice CROISSET, en ΚΡΙΤΙΚΗ, París, Les Belles Lettres, tome I, notifica (p. 230, nota 2):

"Les lois de Sparte, attribuées à Lycurgue, celles de la Crète dont on faisait honneur à Minos, jouissaient d'une grande réputation en Grèce. Toutefois, l'esprit démocratique d'Athènes, surtout au temps de la guerre du Péloponnèse, avait créé un courant d'opinion contraire, attesté notamment par le beau discours de Périclès dans Thucydide (II,36). Socrate, lui, résistait à cette tendance, et Platon, plus défavorable

encore à la démocratie, demeura toujours enclin à louer ces deux constitutions."

- (93) Por eso ya no es posible volver al genuino liberalismo. ¡Cuántas cosas se van perdiendo con el correr de la Historia! Las bellas palabras de John Stuart Mill de que "el objeto de este ensayo es la postulación de un sencillísimo principio, el cual puede sentar plaza para gobernar de forma absoluta los modos de compulsión y señorío de la sociedad con respecto al individuo, sean éstos los medios de la fuerza física en forma de las penas legales o la coerción moral de la opinión pública. Ese principio no es otro que el único fin con vistas al cual la humanidad está intitulado, de manera individual o colectiva, para interferir en la libertad de acción de uno cualquiera de sus miembros: es la autodefensa. Que el único propósito con el cual el poder puede ser legítimamente ejercido sobre un miembro cualquiera de una comunidad civilizada y en contra de su voluntad, es el de evitar que cause daño a otros individuos... La única zona de la conducta de cualquiera por la que hay que rendir cuentas a la sociedad es aquella que concierne a otras personas. En la parte que sólo le pertenece a él, su independencia es, de derecho, absoluta. Sobre sí mismo, sobre su propio cuerpo o su propio espíritu, el individuo es soberano." (On Liberty, Ed. World's Classics, reimpreso 1948, p. 15. Citado por Moses FINLEY, Vieja y nueva Democracia, Barcelona, Ariel, 1980, p. 87, traducción de Antonio Pérez-Ramos) Lamentablemente hoy no se pueden afirmar tales principios. No sé si Hegel es culpable, quiero decir, no sé si

su teoría es una genuina invención o una sorprendente y aguda descripción de lo que hay. Pero desde su teoría, el mundo se nos ha llenado de poderosos y eficaces censores: por la izquierda y por la derecha. La observación que el mismo Finley hace en la misma obra (p.49) de que "lo que favorece al país favorece a la General Motors" es la aguda visión de que, como arriba decía, el liberalismo genuino no volverá ya más.

(94) Sobre estos temas véase:

FOUSTEL DE COULANGES, La ciudad antigua, Barcelona, Iberia, 1971.

VERNANT, Los orígenes del pensamiento griego, Buenos Aires, EUDEBA, 1976⁴.

V. EHRENBERG, L'Etat grec, París, Maspero, 1976.

(95) Cfr. JAEGER, Paideia, México, F.C.E., 1946.

E. TOPITSCH, "Der Historismus und seine Überwindung", traducción castellana en K. LENK, El concepto de Ideología, Buenos Aires, Amorrortu, 1974.

(96) De ahí que los griegos odiasen con todas sus fuerzas la tiranía. A pesar de que ciertas tiranías (Pisistrato) supusieran un aumento del bienestar social-material, ninguna tiranía llegó más allá de la tercera generación. Los griegos la consideraban como una privación de la libertad. Y el tiranicidio estaba justificado. A los tiranos se les aplicaba la infamante pena de la *στύπη*. El Académico, fiel hijo de su tiempo, nos ha descrito con negros tintes y desprecio la tiranía y el alma del tirano en el libro IX de República.

(97) Digo opresión en el sentido de anti-liberalismo o pérdida de la individualidad. Es decir, Sócrates fusionó dos principios, el universal de la ley, y el también universal de la ley de la conciencia, en uno. Ya estamos ante la totalidad. Platón aprendió muy bien tal lección a nivel teórico, pues establece un isomorfismo total entre el alma humana y las constituciones: sólo hay para el Académico una forma de Estado racional y posible: aquella que sea espejo del alma humana y su comportamiento bueno. Poner la vida al servicio de la ley es un hecho sorprendente. Utilizo una palabra neutra para no perderme en largas reflexiones. Pero que es sorprendente y novedosa lo muestra el hecho de que tantos alaben tal actuación, considerándola como sublime - Sócrates mártir de una idea, como Jesús de una misión y una voluntad, dirían los cristianos- y otros (Nietzsche) la vituperen como monstruoso.

(98) Desde un punto de vista técnico-jurídico hay que tener en cuenta lo que dice Luis Gil:

"Conviene, pues, hacer notar que la condena del filósofo fue debida, no tanto a la injusticia de los que le juzgaron, como a la imperfección de un sistema judicial y de derecho en el que no tenía vigencia el axioma de nulla poena sine lege."

(Luis Gil, nota 3, p. 138 de la traducción de Fedón, en Platón, El Banquete, Fedón, Fedro, Barcelona, Labor-Guadarrama, 1979³)

(99) Sobre este tema del proceso, véase también M. I. FINLEY, cap. VI: "Sócrates y Atenas", de su obra, Aspectos de la Antigüedad, Barcelona, Ariel, 1975 (traducción de Antonio Pérez-

Ramos).

- (100) Aun a riesgo de que se me acuse de maniqueo, diré que la expresión "arrogancia despreciativa" tiene dos sentidos: bueno el uno, el otro malo. Bueno, cuando la adoptan los luchadores por la justicia contra sistemas opresivos y reaccionarios; malo, cuando la adoptan quienes se enfrentan desde la reacción a sistemas legales justos.
- (101) En este punto me parece que su discípulo le traicionó en algunos diálogos. La ley, en República por ejemplo, es negligida en favor de la educación.
- (102) En Hippias Mayor 298 b-c, Sócrates destaca la importancia del concepto de vergüenza, insistiendo en que, antes las propias faltas, uno debe sentir vergüenza ante su conciencia y no ante los demás. Esto lleva directamente al análisis de conciencia y al perfeccionamiento del alma. Es la idea expresada por el oráculo de Delfos del "conócete a tí mismo". Se ha dicho reiteradamente (por ejemplo, A. Tovar) que Sócrates era un tradicionalista, un continuador de las rancias tradiciones de la cultura griega. Y es verdad. Añádase a ello una idea que reiteraré a lo largo de este trabajo, a saber, que el orto de la filosofía tuvo mucho que ver con la religión y tendremos una visión de Sócrates bastante adecuada, en el sentido de que éste -como luego, y en mayor medida Platón- fue no sólo continuador -esta sola expresión sería errónea-, sino un continuador-racionalizador de viejas tradiciones religiosas.

La expresión de Apología 38 a de que "una vida sin examen no es digna de ser vivida por el hombre" muestra sus precedentes en las teorías pitagóricas del examen de conciencia. Y también quiero aprovechar para romper moldes estereotipados cuando se analiza el mundo griego, su cultura y su filosofía. Es muy cierta -y no la voy a negar yo ahora- la teoría de que en la filosofía griega existieron dos corrientes, materialista la una, la otra idealista. Pero hay que percatarse también de los elementos unitarios a pesar de las diferenciaciones, elementos unitarios que en un proceso de continuidades y discontinuidades se erigió como patrimonio común de los griegos. Un autor al que los eruditos acuestan siempre del lado del materialismo y del que se desconoce mucho su teoría o sus posiciones éticas, Demócrito, sostiene teorías muy parecidas a las de Sócrates en cuanto a la necesidad y exigencia de dominio interior. Así dirá que "Valiente es, no sólo quien vence a los enemigos exteriores, sino también quien triunfa sobre sus propios deseos." (Diels: B 241) y que "Difícil y costoso es luchar con el propio corazón pero vencerlo es propio del hombre que razona bien." (Diels, 236). Ideas que pertenecen a Heráclito quien afirmaba: "Anduve buscándome a mí mismo " (*ἔδιδιξήσαμην ἐμῆς αὐτοῦ* -Fr. 101, Plutarco, adv. Colot. 20, 118 c-) y "hay que extinguir la insolencia más que un incendio" (*ὑπερηχρήσασθαι μᾶλλον ἢ πυρκαϊήν* - Fr. 43, Diógenes Laercio, IX, 2) ¡Cuán socrático suena este programa! Sobre todo con el *ἦθος ἀνθρώπου δαίμων* (Fr. 119, Estobeo, Ant. IV, 40, 23).

(103) R. MENDOLFO en La comprensión del sujeto humano en la

cultura antigua, Buenos Aires, EUDEBA, 1979², p. 294, dice:

"Por cierto que toda afirmación respecto de la persona, el pensamiento y la enseñanza de Sócrates debería fundamentarse en una solución previa, debidamente justificada, que desde hace largo tiempo es objeto de investigaciones y discusiones, y presenta las arduas y complejas facetas que ha señalado recientemente en forma adecuada V de Magalhães-Vilhena en sus doctos estudios..."

(104) La teoría del azar me fue sugerida por una frase, y las ideas que la tal denota, de Moses I. Finley (Aspectos de la Antigüedad, ed. cit., p. 99) cuando dice, afirmando que sólo dice lo que dice Platón, que "Sócrates fue procesado por un azar" (p.96).

(105) Estoy de acuerdo en casi todas las ideas del mencionado artículo de Finley, cuya finalidad es defender la democracia ateniense. Escribió otra obra sobre el mismo tema traducida al castellano con el título de Vieja y nueva democracia, Barcelona, Ariel, 1980 (traducción de Antonio Pérez-Ramos). Sólo no estoy de acuerdo en que apenas concede especificidad alguna a Sócrates. Diluye su figura en la historia y su proceso, analizado sólo desde el punto de vista de un evento más, desgraciado, por aquello de que en los mejores tiempos sucede alguna que otra miserabilidad, en una época gloriosa de la gloriosa Atenas.

El final de su trabajo es claro al respecto:

"Esto (i.e. lo narrado) es lo que puede concedérsele al

mito en su versión moderna, pero nada más. La ejecución de Sócrates es un hecho y uno de los que nos revelan que la democracia ateniense no era un instrumento perfecto. De igual modo es un hecho que tanto antiguos como modernos defensores del mito dejan convenientemente a un lado, que el proceso de Sócrates fue un caso aislado en su época. Para esto ningún testigo mejor que el propio Platón. Fue en Atenas donde éste trabajó y pensó libre y a salvo, por la mayor parte de su larga vida, y lo que enseñó fue hostil, hasta las mismas raíces, a mucho de lo que los ateniense creían y amaban. Sin embargo, nadie le amenazó ni le puso cortapisas. Los ateniense merecen que su historia se juzgue íntegramente por los dos siglos que vivieron bajo el régimen democrático y no sólo por sus errores. Juzgada así, tal historia es admirable, un argumento para una sociedad libre. Irónicamente tanto Platón como Jenofonte (y algunos historiadores modernos) idealizaron Esparta, oponiéndola a Atenas. Esparta era, en Grecia, la sociedad cerrada por excelencia. En ella Sócrates jamás hubiera podido comenzar a enseñar; ni pensar tan siquiera." (p.99)

- (106) Sobre estadísticas de ciudadanos en las diversas épocas de la historia griega, cfr. V. EHRENBURG, op. cit.
- (107) Sobre la situación de la época, cfr. STRUVE, op. cit., pp. 288-354.
- (108) A mí me parece de enorme importancia tal comentario de Finley que suscribo totalmente. Estamos -me refiero al hoy- en que todo es política. La adscripción a un grupo político

(hablo en general) sirve para justificar cualquier tipo de miserabilidad. Y la "responsabilidad de los intelectuales" (entiéndese el término en su vertiente moral sobre todo) debe consistir en analizar y denunciar las miserabilidades latentes tras todas las siglas. Se impone una moralización.

- (109) Sobre este tema cfr. la obra de FUSTEL DE COULANGES, La ciudad antigua, Barcelona, Iberia, 1971.
- (110) Hemos de recordar que la religión griega era fundamentalmente ritual, variada, basada en mitos familiares, naturales, etc. y que no había una normativa dogmática.
- (111) Es importante insistir en el estado de la opinión general en el momento del proceso a Sócrates, porque en una época de serenidad a Sócrates no se le hubiese condenado por asebeia, dado su respeto para con la religión tradicional y el celo con el cual cumplía los ritos y costumbres religiosas. Cfr. A. TOVAR, Vida de Sócrates, Madrid, Revista de Occidente, 1947.
- (112) Los hermes eran unas estatuas de mármol erigidas en honor del Dios Hermes, protector del comercio, de los viajes y de la familia. Unas noches antes de la expedición a Sicilia muchas estatuas, levantadas en las calles, a las puertas de las moradas particulares y de los santuarios, fueron mutiladas (cfr. Tucídides VI, 27,2 y ss.). ¡Aunque también era el dios de los ladrones! Este asunto es muy complejo y punto de confluencia de variados intereses. Dado el estado de excitación, preocupación

y temores producidos por la guerra, se interpretó como signo de mal presagio frente a la expedición que se iba a emprender contra Sicilia (415 a. C.), expedición con unas finalidades absolutamente irreales de expandir el imperio ateniense a Occidente; "la más bella y costosa de las expediciones hasta entonces equipada", al decir de Tucídides (VI, 31,1). Allí vieron los atenienses un horizonte y posibilidad de grandeza. Dice Tucídides:

"Se apoderó de todos por igual un deseo apasionado de tomar parte en la campaña; los mayores, ya porque abrigaban esperanzas de conquistar los países contra los cuales se emprendía la expedición, ya porque estaban seguros de que con fuerzas tan considerables sería imposible sufrir una derrota y los jóvenes, por el afán de ver un país lejano y conocerlo, y porque confiaban quedar con vida; la masa de los soldados, porque calculaban recibir el sueldo durante la campaña, y que ensancharían tanto los dominios atenienses que ello les daría la posibilidad de seguir percibiendo esos sueldos ininterrumpidamente también en lo sucesivo. Hasta tal punto fue así, que por el excesivo ardor bélico de la mayoría, si alguno no estaba de acuerdo, guardaba silencio por temor a que, de votar en contra de la guerra, se le tomara como hostil al Estado." (VI, 24, 3-4), y Plutarco (Nicias, 12), refiriéndose a estos últimos, dice:

"Los ricos, temiendo que se considerara que querían evitar las liturgias y trierarquías, guardaban silencio, contra su voluntad."

De tal sacrilegio se acusó a Alcibíades. De todas formas, las noticias son contradictorias, en torno a atribuir la paternidad y autoría a Alcibíades.

- Plutarco (Alcibíades, 18) piensa que los hermocópidas fueron los corintios, que con tal acción pretendían impedir o retardar la expedición a Sicilia, para así salvar a sus colonos de Siracusa.

- En la Eclesia, se acusó a los oligarcas y laconófilos, que pretenderían, al decir de los oradores en la misma y según nos narra Tucídides (VI,27,3) iniciar una conjuración para derribar la democracia. Al asunto de los Hermes se añadió otra denuncia, propalada por metecos y gentes de servicio (... ἄπὸ μετεόνων τε τινων καὶ ἀνοδοίων, Tucídides VI,28,1) - hay que clarificar que los sistemas de delación, corrientes hoy, también estaban a la orden del día entre los griegos, pues en el caso que comentamos, el Estado alentó a la denuncia a todos, ciudadanos, foráneos o esclavos, sin temor por su persona (Tucídides, ibidem.) - en el sentido de que jóvenes borrachos hacían parodia de los misterios. Tucídides dice que las múltiples, entrecruzadas envidias cernieron una sombra de duda acusativa sobre Alcibíades. Pero, en passant, cuenta lo que el Estado y las gentes demócratas pensaban del asunto y de los jóvenes oligarco-aristócratas:

... ἐπιλόγαστες τε κήρυα τὴν ἄλλην ἀδοῦ ἐς τὸ ἐπιτηδούματα οὐ δημοτικὴν παράνομον... (VI, 28, 2)
 -"argumentando como final conclusivo que toda su conducta era irrespetuosa y contra la ley".

Es decir, se inclinaban a acusar a los mencionados grupos oligárquicos de aquellas acciones, pues eran acordes con su vida irrespetuosa para con la ley, la democracia y las costumbres.

Hay que afirmar que Alcibíades por aquel entonces estaba del lado de la democracia: la eclesía aprobó su plan de conquistar Sicilia. Pero quien conozca la vida del dorado joven verá qué poco significa pertenecer formalmente a una democracia. Alcibíades estuvo con los demócratas, contra ellos, se alió con Esparta, con Persia, etc... Buscaba su ganancia personal y usaba de la política para sus intereses. ¡Como tantos en todas las épocas!

No es extraño que se le acusase de los sacrilegios, como tampoco lo es que los cometiera. Finley comenta que no abriga duda alguna sobre su participación.

A pesar de que ^{según} Andócides (cfr. su discurso Sobre los misterios), uno de los detenidos confesó la participación de Alcibíades, Tucídides (VI,60,2) piensa que el asunto nunca se clarificó y, por tanto, no puede hablarse con certeza de la participación de Alcibíades. Y Tucídides añade que se concitaron una serie de odios y envidias contra él, por lo cual fue acusado por:

- por un lado, los jefes de la democracia radical, a quienes Alcibíades impedía afianzarse como caudillos del pueblo (VI, 28, 2); y, por otro,

- los oligarcas laconófilos como Tésalo (cfr. Plutarco, Alcibíades, 19). Estos no le perdonaban que se hubiese pasado a los demócratas.

Alcibíades, conocedor de la psicología de masas y consciente de que, si se celebraba un juicio inmediato, saldría absuelto, ya que él era el alma de la operación siciliana en la que tantas esperanzas había cifrado el pueblo, y ya que, sobre todo, contaba con la incondicional ayuda del ejército, propuso la rápida celebración del mismo. Pero sus enemigos, precisamente por las mismas razones, lo dejaron partir y, posteriormente, detenidos y ejecutados ya muchos de los reales o presuntos hermocópidas, lo hicieron llamar a juicio. Enviaron a este fin una nave estatal, la Salamina. Entonces huyó a Esparta. Aconsejó a los espartanos contra Atenas -y fue decisivo su consejo- en la Guerra de Deceia (413 a.C.). Los oligarcas de Teramenes (en 411) lo reclaman y en 411 es elegido estratega, venciendo a los espartanos en la batalla de Cizico. Vuelve triunfalmente a Atenas en 407 a.C. STRUVE (op. cit., p. 220) da por supuestas sus afinidades ideológicas con Sócrates. Dice:

"Educado en un ambiente en que el gobierno popular era formal, mientras en los hechos existía el poder casi autocrático de Pericles, Alcibíades se había imbuido, desde la edad más temprana, de desprecio hacia la democracia, considerando que las masas del pueblo sólo servían de pedestal para llegar al poder. Sócrates había ejercido gran influencia sobre él; la faz antidemocrática de su doctrina agradaba sumamente al joven discípulo.

"La anécdota que recuerdan Plutarco y Diodoro da el mejor testimonio en cuanto a la manera de pensar del joven Alcibíades. "En el deseo de conversar con Pericles, Alcibíades acu-

dió en una oportunidad a sus puertas. Le dijeron que Pericles se hallaba ocupado, pensando en la manera de justificarse, de rendir cuenta a los demás atenienses. Al retirarse, Alcibíades dijo: ¿No sería mejor pensar en no rendir ninguna?~ (Alcibíades 7)" (op. cit., p. 220)

- (113) Cfr. sobre estos temas Martin P. NILSON, History of Greek Religion (ed. alemana, Geschichte der griegischen Religion, Munich, 1955; ed. castellana, Historia de la religión griega, Buenos Aires, EUDEBA, 1961) y Greek Piety, Nueva York, Norton Library, 1969; MURRAY, Five Stages of Greek Religion, Nueva York, Doubleday, 1951; ERWIN ROHDE, Psique, 2 vols., Barcelona, Labor, 1973 y E. R. DODDS, op. cit.
- (114) DODDS, op. cit., p. 176.
- (115) Fustel DE COULANGES, op. cit., p. 460, en Libro V, cap. I: "Nuevas creencias; la filosofía cambia los principios y reglas de la política".
- (116) ¿Y a quien intentase desatarles y hacerlos subir, no le matarían, si fuesen capaces de prenderlo y matarlo?
- (117) Sobre el tema de la educación, cfr. H. I. MARROU, Histoire de l'éducation dans l'antiquité, París, Seuil, 1948.
- (118) Existe una enorme bibliografía sobre los sofistas, que no voy a reseñar ahora. A medida que vaya desplegándose este trabajo irá apareciendo convenientemente. De momento y, sobre todo, para mostrar lo que la sofística supuso desde el punto de vista de crítica a la tradición, remito a las siguien-

tes obras:

DODDS, op. cit., cap. VI: "Racionalismo y reacción de la época clásica, pp. 171-195.

GUTHRIE, Les Sophistes, París, Payot, 1976.

Felix HEINEMANN, Nomos and Physis, Basel, 1945.

W. JAEGER, Paideia, F.C.E., México, 1977.

W. JAEGER, La teología de los primeros filósofos griegos, México, F.C.E., 1977.

A. LESKY, Historia de la literatura griega, Madrid, Gredos, 1976.

Los fragmentos de los sofistas se encuentran en Mario UNTERSTEINER, Sofisti, Testimonianze e Frammenti, Firenze, La Nuova Italia, 1962-1967.

- (119) TUCÍDIDES, Historia, B, 27, 30, París, Les Belles Lettres, 1967. Bien puede ser que Pericles haya exagerada positivamente los rasgos de la democracia. Véase un análisis detenido de este discurso en la obra supramentada de Rodríguez ADRADOS. Ni Platón, ni Tucídides, ni Aristóteles están de acuerdo con la excesivamente amable visión de Pericles, pero hay que tener en cuenta que el equilibrio logrado por Pericles se derrumbó a la muerte de éste (429 a.C.) y la democracia devino en demagogia.
- (120) Véase el excelente libro, con bibliografía incorporada, de Carlos MIRALLES: Esquilo, tragedia y política, Barcelona, Ariel, Colección Convivium, 1968.
- (121) Antonio TRUYOL y SERRA, Historia de la Filosofía del De-

recho y del Estado, vol. 1, Madrid, Alianza, 1978⁶, p. 116.

Con buena bibliografía sobre la sofística.

- (122) Merece la pena leer Protágoras, prestando atención al aspecto formal y literario. Y à propos diré que, en mi opinión, la tragedia murió en buena parte en Grecia a causa de la obra filosófica de Platón. ¿Por qué? Para responder a esta pregunta nos sirve la definición de Aristóteles cuando afirma que "la tragedia es la mímesis de una acción noble y eminente... cuyos personajes actúan, y no sólo se nos narra, y por medio de la piedad y el temor (ἐλεος καὶ φόβος) realizan la purificación de tales pasiones" (Aristóteles, Poética, 1449 b). Las acciones nobles y eminentes que son mimetizadas mediante la tragedia se referían, las más de las veces, a la evolución política de la sociedad -de la polis- y a la posición que los hombres adoptaban ante tal evolución, evolución que produce situaciones contrapuestas, conflictivas que la tragedia refleja. Con Platón, cuyos diálogos se apropian de la forma trágica, se transmuta el contenido: éste deviene ideal filosófico. El conflicto sólo lo es entre ideas, entre diversas posiciones filosóficas. Porque a nivel humano-político no hay posibilidad de conflicto: el modelo de sociedad platónico es o debe ser perfecto, universal, estático e inmutable. El uniformismo político-moral impide la conflictividad. Por ell, en vez de la tragedia, cobra valor el diálogo filosófico. Sobre este tema, puede verse: F. NIETZSCHE, op. cit. y W. KAUFMANN, Tragedia y filosofía, Barcelona, Seix Barral, 1978.

- (123) Sobre este tema y la evolución del mito, cfr. C. GARCÍA GUAL, Prometeo, mito y tragedia, Madrid, Ediciones Peralta, 1980. También J. Duchemin, Prométhée, le Mythe et ses origines, París, Les Belles Lettres, 1974
- (124) Antonio TRUYOL y SERRA, op. cit., p. 118.
- (125) En un drama, Sísifo, casi con toda seguridad de Critias, aunque algunos lo atribuyen a Eurípides, se da una visión de la divinidad como invención humana, mejor, invención del poder, con la única finalidad ideológica de crear la más perversa de las leyes: la ley interior que maniatada la libertad de las conciencias.
- (126) Quisiera referirme a los mitos en Platón a propósito de su creencia en la inmortalidad del alma y la existencia de la otra vida, pues cuando Platón habla de ésta siempre la describe mediante mitos. ¿Qué papel juega el mito en la filosofía de Platón? En mi opinión, hay que distinguir tres tipos de mitos que juegan tres funciones diferentes. En primer lugar, nos encontramos con los mitos que Platón ideológicamente utiliza para fundamentar muchas de sus teorías políticas. Casi todos están sacados del reservoir de la cultura griega: por ejemplo, el mito del origen de las razas de República que tiene un precedente claro en Hesíodo. Por otro lado, tenemos mitos-metáforas, mediante los cuales explica qué sea el conocimiento (metáfora de la línea y el segmento en el libro VI de República), qué la naturaleza humana (metáfora de la Caverna, libro VII de República), y, por otro lado, los mitos escatológicos

cos, como el mito de Er (libro X de República) y tantos otros. Con éstos nos quiere mostrar que la verdadera felicidad se encuentra en la otra vida. Cuando habla de las maravillas del más allá, como no lo puede describir -lo otro radical es indescriptible- lo hace recurriendo a toda su potencia poética. No me extiendo más, pues ya he hablado de este tema.

(127) Rodolfo MONDOLFO, Sócrates, ed. cit., p. 11.

(128) Creo que de la dialéctica platónica, que es un todo unitario, se puede hacer una diferenciación metodológica. En los primeros diálogos, cuando aún no ha sido definida, se trata de un expediente lingüístico tendente a definir con precisión ciertos términos. Luego pasa a significar la ciencia de las Ideas, como por ejemplo se ejemplifica en Sofista. Y me parece que debemos hacer mención de las obras que Platón escribió y su clasificación cronológica. Se pueden establecer cuatro períodos en la producción literario-filosófica de Platón:

- El que va de 399 a 388, denominado periodo socrático y al cual pertenecen los siguientes diálogos:

Apología de Sócrates, que es una defensa del gran ateniense condenado a muerte por la democracia;

Critón, o del Deber;

Ión, o sobre la Ilíada y la inspiración poética;

Lisis, o sobre la amistad;

Protágoras, que versa sobre los sofistas y sus métodos y prácticas;

Laques, o del valor;

Cármides, acerca de la sabiduría moral;

Eutifrón, o de la piedad.

Estos diálogos se caracterizan por reflejar fielmente la figura de Sócrates y la situación de la época que el gran ateniense intenta transformar moralizándola.

- El segundo periodo, que se extiende entre 388 y 367, fundada ya la Academia, produce los siguientes diálogos:

Hippias Menor, o de lo falso;

Hippias Mayor, o de lo bello;

Gorgias;

Menéxeno, una oración funebre parodia de la de Pericles;

Menón, sobre la virtud;

Eutidemos, el discutidor;

Cratilo, o sobre la exactitud de las palabras.

Estos diálogos comienzan a esbozar la teoría de las Ideas y lo que luego, en diálogos posteriores, serán las doctrinas específicas de Platón: la belleza de los mitos, el pesimismo sobre la naturaleza humana, las influencias órfico-pitagóricas, la importancia que se concede a las matemáticas, etc. Se suele llamar a este periodo "de transición", que deja paso al tercer periodo o de madurez (del 366 al 361), periodo de eclasión poética y filosófica y al cual pertenecen las inmarcesibles obras:

Banquete, o del amor;

Fedón, acerca del alma;

República libros II-X (Por muchas razones, sobre todo filológicas, parece que el libro I de República fue un tratado anterior, situado entre Eutifrón y Gorgias. Algunos críticos creen que llevaba el título de Trasímaco.)

Fedro, o de la belleza;

- Y el cuarto periodo (360-347), o de la vejez, con:

Parménides, acerca de la teoría de las ideas y ciertos problemas que que ésta plantea;

Teeteto, que es una discusión sobre la ciencia;

Sofista, sobre el ser, pero donde despliega una crítica a los sofistas, una muestra de qué es la ciencia de las Ideas, la relación entre éstas, la jerarquización de las mismas y la dialéctica;

Político, sobre la verdadera ciencia real;

Filebo, sobre el placer;

Timeo, o acerca de la naturaleza;

Critias, la Atlantida;

Leyes, que es un minucioso tratado de legislación arropadora de su República.

Respecto de las Cartas, es casi segura la autenticidad de la VII, que es una autobiografía importante para conocer cómo Platón intentó poner en práctica sus ideales políticos y fracasó.

Existe una enorme bibliografía sobre los problemas existentes a la hora de cronologizar los diálogos. Cuando esto escribimos acaba de publicarse en Gredos, Madrid, 1981, el primero volumen de los Diálogos de Platón (cfr. la bibliografía que ofrezco); allí en la Introducción General preparada por Emilio Lledó Iñigo se ofrece (pp. 51-55) la cronología, criterios seguidos y bibliografía al respecto.

(129) Superioridad basada, sobre todo, en la superioridad legal

de sus instituciones políticas, pero también en su lengua y creación literaria, cultural, filosófica y científica. Esta honda confianza en sí mismos adquirió caracteres de refuerzo objetivo o contrastación empírica a causa de su victoria sobre los persas el año 478 a. C.

- (130) Por supuesto que la visión platónica de la divinidad se ha generado debido a variables múltiples y más complejas que la apuntada. Hay que decir que Platón ya trabajaba sobre vastos materiales de desantropomorfización de la divinidad. Es oportuno recordar al respecto la filosofía de Jenófanes. Sobre estos temas, cfr. la obra de W. JAEGER, *La teología de los primeros filósofos griegos*, ed. cit.
- (131) Platón no podía aceptar, por ejemplo, que las magistraturas y cargos políticos se designasen por sorteo en vez de acuerdo a los méritos de cada individuo.
- (132) La transformación moral de tal sociedad fustigada por el Académico suponía la oferta de una nueva educación y una reformulación del concepto de virtud. Cfr. W. JAEGER, *Paideia*, ed. cit.
- (133) DODDS, op. cit., pp. 196-197.
- (134) Albin LESKY, op. cit., p. 531.
- (135) Sobre la filosofía, la dualidad y la complejidad de Eurí-

pides, cfr. DODDS, op. cit. pp. 178-179. Y digo dualidad, pues el mismo Dodds asevera:

"Eurípides, por tanto, si no me equivoco, refleja no sólo la Ilustración, sino también la reacción contra la Ilustración; en todo caso reaccionó contra la psicología racionalista de algunos de sus exponentes y contra el refinado inmoralismo de otros." (p. 179)

Cfr. la obra de Gilbert MURRAY, Euripides and his Age, Londres, Oxford University Press, 1978⁵ (1ª ed. de 1913). Hay traducción castellana de Alfonso Reyes, Eurípides y su tiempo, México, F.C.E., 1949.

(136) De todas formas, y al decir de Diógenes Laercio, les unía una gran amistad, al trágico y al filósofo.

(137) Orestes dice:

"En lo tocante a nobleza, ninguna señal es inequívoca. Y es que la naturaleza humana está en confusión. He visto a hijos de padre noble que nada son y a hijos de villanos que son hombres excelentes; he visto la miseria en el corazón de un rico y un alma grande en el cuerpo de un pobre. ¿Cómo, entonces, se puede juzgar distinguiendo rectamente entre una y otra cosa? ¿Acaso por la riqueza? Mal juez para servirse de él. ¿Entonces por la pobreza? Pero es que la pobreza comporta una tara y enseña a un hombre a ser malo por culpa de la necesidad. ¿Tomaré en consideración acaso las armas? Nadie puede testificar quién es valiente si está concentrado en la lucha. Lo mejor es dejar estas cosas abandonadas al azar."

Electra, vv 370 y ss., Madrid, Gredos, 1978, Introducción, traducción y notas de José Luis Calvo Martínez.

(138) Rodolfo MONDOLFO, Sócrates, ed. cit., pp. 58-59.

(139) Que el lenguaje del Proemio es bellamente religioso y está tomado de los misterios es evidente. Véase, al respecto, G. Thomson, op. cit., pp. 232 y ss., donde, además, se contiene abundante bibliografía.

Conviene mostrar, de entrada, cómo este logos místico-religioso-poético adquiere en Parménides una nueva semántica filosófica. La pregunta sería: ¿Por qué la adquiere? Por varias razones, a nuestro parecer. En primer lugar, por la voluntad del eléata. Inserto el poeta-filósofo en el quehacer científico-filosófico de encontrar el orto del universo, es decir, su causa y principio, deseaba transmitirnos un mensaje filosófico. Una segunda pregunta, despliegue complementario de la primera, sería: ¿por qué utilizó tal lenguaje? Y la respuesta es doble: posiblemente no disponía de otro -pitagóricos, Jenófanes y Heráclito cultivaban logoi nimbados de misteriosa poesía. Sólo, en nuestra opinión, con Demócrito acontece la ruptura, es decir, que él utiliza un lenguaje horror de poesía. Existe, en segundo lugar, una razón más profunda, a saber, que tanto la ciencia y/o la filosofía y los misterios buscaban la Verdad. Sería sugerente y tentador ofrecer una tercera razón: la que dijera que la habilidad artístico-poética de Parménides concibió poéticamente un mensaje político. Hay un dicho que reza que sólo poéticamente se puede intuir y, por ende, expresar lo arcano a lo que se acercan las ciencias y la filosofía.

Pero esta tesis no nos parece plausible. Mas en cualquier caso, se cumple la primera: "en un lenguaje poético-religioso se pueden expresar verdades filosóficas".

El Proemio no es bello constructo desgajado del resto del Poema. Prefigura los contenidos de las dos restantes partes, las famosas vías. Y, en mi opinión, quizá con más profunda claridad y, por supuesto, belleza, las prefigura, tanto a nivel formal, como en sus estructuras profundas. Se nos dice que "preciso es, pues, ahora, que conozcas todas las cosas: de la Verdad, bellamente circular, la incommovible entraña, tanto como las opiniones de los mortales en quienes fe verdadera no descansa. Has de aprender, con todo, aún éstas, porque el que todo debe investigar y de toda manera, preciso es que conozca en apareceres aun la propia apariencia". Formalmente se nos indica que van a ser tratados dos tipos de cuestiones, el tema de la Verdad y el de las apariencias o la opinión.

Aquí está prefigurada ya toda la teoría platónica de la doxa y la episteme; pero, además, la cita muestra algo más profundo y sustantivo. Algo así como una poética síntesis de lo posteriormente afirmado en las dos vías, a saber: que frente a una visión natural del universo, tanto desde el sentido común, como desde la balbuciente y, por ello, inconexa ciencia, ha de buscarse una concepción del mismo. Concepción frente a visión. El primado de la primera radica en, sobre todo, la metodología. El rigor de la misma frente a la dispersión de la inconexión. Así, se dice que "hay que conocer... (sobre

todo) la inconvencional entraña de la Verdad bellamente circular" -1,29-. Es decir, que se instaura el rigor del deductivismo. ¡Quién iba a decir que el rigor matemático se formulaba por vez primera en este contexto poético!

"El otro punto importante se refiere a la frase (v. 29) "Verdad bien redonda". Se da a la verdad esta calificación probablemente porque en cualquier parte donde inicie el encañamiento de su razonar se le puede seguir circularmente, pasando sucesivamente por cada uno de sus eslabones, hasta llegar al punto de partida"(KIRK y RAVEN, op. cit., pp. 376-377).

La invención del método sistemático-deductivo por los eléatas es hoy un hecho suficientemente aceptado como para no insistir más. Cfr. la obra de Arpad SZABÓ, Les débuts des mathématiques grecques, París, Vrin, 1977.

Demostremos conjuntamente tres tesis en torno a la importancia del negligido Proemio. El Proemio tiene, a nuestro parecer, suma importancia

I) porque es un indicador de ciertas constantes de validez universal que, si arrancan del suelo histórico, habrá que concluir que éste es, tanto cambiante, como, en parte, estable;

II) porque es el condicionador de la manera de pensar occidental en muchos campos y aspectos. Recogido por Platón, el cristianismo, los neoplatónicos, etc., constituye una sólida estructura sobre la que se yergue nuestra cosmovisión;

III) porque determina -corolario del punto anterior- una manera de entender la pedagogía y el arte,

Se indicará aquí cómo la manera de pensar de los proferi-

dos místéricos logoi, así como las semánticas de éstos -cuya temática y contenidos utiliza Parménides- no es "lo otro". Con lo cual hacemos aparecer la hipótesis que rezaría de la siguiente manera: que no hay una ruptura tajante entre lo que se ha llamado discurso mítico, por una parte, y discurso racional, por otra. Un esquema del Proemio diría, más o menos, lo siguiente:

La finalidad del processus, del viaje del Proemio, simbolizador de todo el Poema, consiste en llevar al hombre hacia la luz. Así, pues, la Verdad es una Iluminación. De la misma manera el arte también lo es. El discurso artístico -y estamos pensando, no de manera restrictiva, sino por un mayor conocimiento, en la poesía y en la música nos des-vela iluminadoramente la realidad o parte de ella, o aspectos de ella, de los que antes no nos habíamos percatado. Esta afirmación nos llevaría a concluir que el arte no es exclusivamente asunto de la sensibilidad. Usando un lenguaje platónico, podríamos decir que el arte, o bien apela sólo a las ideas, o bien, utilizando la sensibilidad, acaba incidiendo en ellas. Es decir, siempre habría un reordenamiento de los elementos inferiores del alma a su parte más elevada, la racional. Usando como medio la sensibilidad adviene la iluminación que es la verdad. Iluminación que puede entenderse en dos sentidos: o bien nos encontramos ante algo desconocido antes, o bien lo conocido se nos clarifica más, mediante un embellecimiento o la indicación de nuevas facetas. Y creemos que el Poema parmínedeo es el mejor ejemplo de lo que decimos.

La verdad, la iluminación es, pues, un des-velamiento.

Pero éste es la consecuencia de un proceso activo por parte del hombre. Y ésta y no otra es la estructura de la mística y de la ciencia, "toutes proportions gardées". Y aquí se inserta un nuevo elemento: el trabajo intelectual. El Proemio es un maravilloso ejemplo de pedagogía. El hombre no es llevado pura y simplemente. Debe desear ser llevado. Debe de ser, mediante su voluntad, el iniciador de esa conducción. La cual se muestra en numerosos pasajes del Proemio. Así, cuando la diosa toma, recibéndole benévola, con la suya la mano derecha del mortal vidente, le dice: "Joven, compañero de inmortales aurigas, que llegas a nuestra morada con la yeguas que te arrastran, salud, pues no es mal hado el que te impulsó a seguir este camino que está fuera del trillado sendero de los hombres, sino el derecho y la justicia" (de la traducción de KIRK y RAVEN, op. cit., p. 375). Se nos dice que no es un mal hado quien impulsó al mortal a seguir el certero camino.

¿Qué se quiere afirmar con ello? Moiras es el destino; los hay buenos destinos, como malos. Pero no es un monstruo del que dependamos en su pura arbitrariedad. Podemos forzarlo a que nos sea favorable, como podemos atraernos las iras de las Moiras nefastas. ¿Cómo? Por nuestra disposición, por el buen o mal uso de nuestras cualidades. Al respecto, afirma acertadamente Cubells:

"Moiras aquí puede representar el destino del sabio como determinación impuesta a su vida por sus propias cualidades personales. En este sentido dijo Heráclito que el carácter es para el hombre su daimon - cfr. LX.OK 22B 119- expresión en la que daimon debe entenderse como genio, destino o volun-

tad de los dioses. Esta parece ser incluso su significación primitiva. (Cfr. A. Tovar, Vida de Sócrates, p. 249 y ss.) En Homero, por ejemplo, aparece en este sentido (Od. X, 64). El mismo Platón dice que daimón es la facultad suprema y directiva de su ánimo (Timeo 90a). Pues bien, cuando la diosa dice al sabio que no ha sido conducida hasta ella por una mala Moira, por tal puede entenderse perfectamente el carácter del sabio forjador de su destino." (F. CUBELLS, Los presocráticos, Universidad de Valencia, p. 162.)

El sabio es el forjador de su destino. El mundo griego nos ofrece un buen ejemplo de tolerancia y liberalismo. A pesar de que está lleno de destinos, necesidades, justicias, dioses que castigan cruelmente a Prometeo, esos dioses son fácilmente aplacables en sus iras. Engañadores y tramposos, se dejan con complacencia engañar. En nuestra época el horizonte está cerrado en negro por la Moira del Estado. Ya no somos forjadores de nuestro destino.

Esto nos remite a nuevos temas. Pero, antes, queremos traer a colación otros versos del Proemio donde se patentiza la parte activa del hombre: actividad que coincide, en bello juego dialéctico, con el resultado. Es decir, quien se esfuerza recibe el premio de la verdad iluminadora.

"Las yeguas que me arrastran me han llevado tan lejos cuanto mi ánimo podría desear, cuando, en su conducción, me llevaron al famoso camino de la diosa, que conduce al hombre vidente a través de todas las ciudades." (vv. 1-3)

Los subrayados muestran las coincidencias. El ánimo de-

sea conocer la totalidad. El método filosófico aparece, pues, como universal. Aflora una diferenciación entre los hombres: Los sabios, los filósofos y el resto. Esta estructura que proviene de los Misterios sirve de base y prefigura la manera de entender el quehacer intelectual. Piénsese en Platón, por ejemplo:

"En el discurso místico... "los hombres se dividen en tres categorías: los que han oído y entendido la Palabra... los que la han oído por primera vez, pero no la han entendido todavía, y aquellos que todavía no la han oído." (G. THOMSON, op. cit. p. 314.)

Ahora bien, y volviendo al Académico, éste nos habla del filósofo-rey. Es decir, el Saber se relaciona con el Poder. Quien detenta el Saber es el amo del Poder, que no desea hacerlo público. Costosos esfuerzos se requieren para introducirse en el círculo de los iluminados.

"Este pasaje (el Proemio) no debiera ser considerado como una alegoría, sino más bien como una explicación de una experiencia religiosa que había adquirido la forma tradicional de iniciación mística; Parménides, en su carácter de pitagórico, conocía los deberes de una sociedad secreta que era al mismo tiempo religiosa y científica." (G. THOMSON, op. cit., p. 333.)

Conocimiento y Poder. Pero aún es muy importante la decisión personal. Con el correr de los tiempos -pensamos de nuevo en Platón- el horizonte devendrá cada vez más opaco. Quien decida ya no será el individuo, sino el Poder.

Si hemos hablado de una diferencia de hombres, hay que concluir diciendo algo de la dualidad del individuo, lo cual nos va a enfrentar con el tema de las relaciones entre el conocimiento y el amor. El conocimiento requiere amor, esfuerzo deseado. Si para llegar al conocimiento se necesita un camino adecuado -la metodología-, también son precisos otros medios. Así los caballos y las Heliades y el Eros. Tríada que muestra una bellísima antropología.

"Si el camino simboliza el método filosófico, no es infundado suponer que los caballos y las Heliades significan respectivamente el impulso y la dirección de éste. Con ello nos acercamos a un tema de trascendencia suma entre los primeros filósofos griegos: el de su vocación personal a la sabiduría."
(CUBELLS, op. cit., p. 152.)

Los caballos y las Heliades confluyen en el concepto totalizador del Eros. La prefiguración del platonismo en este Proemio es clara. En el verso 5 se nos dice que los caballos tiran del carro. Es decir, ellos simbolizan la fuerza, mientras que las Heliades, las hijas del Sol, nos conducen, es decir, son el elemento inteligible. Simbolizadoras, en parte, de tendencias del individuo, ¿no podríamos aventurar plausiblemente que los caballos son el elemento irascible platónico puesto al servicio de las Heliades conductoras? Pero la figura de las Heliades es dual: indican lo objetivo, y lo subjetivo elevado del hombre. Y nos ponen en camino de comprender qué sea el amor. Son el puente de unión entre lo objetivo, el Sol, la Verdad y el hombre que en su parte más elevada debe aseme-

jarse y tender al Sol. Cubells afirma:

"Por ello quien escucha y sigue la voz del eros se aleja espiritualmente de este mundo y busca una realidad superior: el mundo ideal de la belleza, de la verdad y del bien. Se puede apreciar el paralelismo con Parménides. Los caballos y las Heliades representan dos condiciones esenciales del eros platónico: la de ser tendencia y, al mismo tiempo, parcial posesión del objeto. Los caballos llevan al sabio hacia la luz del mismo modo que por el deseo es llevado el hombre hacia el objeto deseado. La parcial posesión de este objeto -su presencia en la mente e intención del sujeto- viene significada en el poema por las Heliades. Estas doncellas mitológicas, hijas del Sol por su condición luminosa pueden significar que la luz, término del viaje, se halla presente de algún modo en cada una de sus etapas. El hecho de que sean hijas del Sol y no el mismo Sol... puede indicar la condición parcial de esta presencia. La función de guías que se les asigna sugiere perfectamente la condición de determinante -especificante- del objeto del proceso del deseo. Esto es, que el deseo que -según dijimos ya- significa tendencia sin más determinación, es en este caso deseo de luz, de sabiduría: filosofía en el sentido platónico..." (CUBELLS, op. cit., pp. 155-156.)

La metaforización que se utiliza para indicar este proceso es tan rica, como bella: las hijas del Sol, para llevar a la luz al mortal vidente, abandonan la morada de la Noche, quitándose los velos de sus cabezas con sus manos. El hombre, forjador de su destino, ha de acertar a dar con la puerta del

Día, dejando de lado la de la Noche. Pero su amor a la sabiduría hace que sea ayudado por las suaves palabras con las que convencen a la Justicia, la pródiga en castigos y guardadora de sus dobles cerrojos. ¿El premio? El mortal vidente es recibido por la Diosa -buena, sabia y atractiva Diotima- que le predica lo que debe hacer: aprender el ser y adquirir capacidad crítica. El mortal vidente debe saber también de las apariencias, pero para superarlas y construir el verdadero sistema filosófico. El Proemio es apretadísimo, sintetizador y en el que hábilmente se utilizan conceptos de diversos campos para la fundamentación de un sistema filosófico. Parménides se sirve de los conceptos "derecho" y "justicia" para su finalidad filosófica. El sistema deductivo que el eléata instaure debe ser coherente, necesario e incommovible. Dicho sistema aparece como algo necesariamente fijado. La razón es la que nos impulsa a aceptar la necesidad de un método sistemático-deductivo, así como el derecho apunta la necesidad de las justas relaciones. La pregunta final debería ser: ¿Alguna vez se ha expresado un sistema filosófico de forma y manera tan concisamente bella y poética?

(140) R. MONDOLFO, Sócrates, ed. cit., p. 62.

(141) A pesar de que Platón se refiere a Parménides fundamentalmente en el título de "amigo de las formas", su idealismo es aún embrionario, y, desde un punto de vista metodológico, está muy poco desarrollado. Por ejemplo, el tema del rechazo del mecanicismo desde las causas finales ni siquiera se vislumbra,

si yo no entiendo mal al gran eléata.

- (142) El término historia ha de tomarse en el sentido originario-etimológico.
- (143) Y que no la tienen aún en muchos casos. Sócrates muestra cómo intentaba comprender al hombre en su totalidad psico-somática.
- (144) R. MONDOLFO, Sócrates, ed. cit., p.65.
- (145) Ibid., p. 65
- (146) Ramón VALLS PLANA, La dialéctica, Barcelona, Montesinos, 1981, p. 28. Y aprovecho para sugerir la lectura de la reconstrucción que el autor hace, tan viva, de la conversación entre Diógenes y Zenón à propos del argumento de Aquiles y la tortuga, y las consecuencias que de ello se derivaron (pp. 22-26).
- (147) No estoy muy de acuerdo en la cita de Banquete 216 que trae a colación R. MONDOLFO (Sócrates, p. 69) en donde se nos recuerda cómo Alcibíades se arrepentía ante las prédicas socráticas. Es demasiado interesado este texto platónico. Y, además, si hemos de hacer caso, habrá que concluir que, a la vista de los avatares y vida del bello Alcibíades, poca fuerza moral tenían los argumentos socráticos.
- (148) La ironía es un recurso muy utilizado en la tragedia.

No deseo extenderme en él, pero he de decir algo al respecto: En mi opinión, la ironía, especialmente en el caso de Sófocles, tiene mucho que ver con la mayéutica de Sócrates. La mayéutica del filósofo, mediante uno de sus momentos, la ironía, pretende inducir al interlocutor a tomar conciencia de su ignorancia; de aquí nace un avivado deseo de aprender la verdad, lo cual supone el derrumbamiento de saberes catalogados como inatacables previamente. Hay un progreso o movimiento mediante negaciones y superaciones. Es lo que Platón nos muestra en el mito de la Caverna: el ascenso a la verdad, lo cual implica la eliminación de los clásicos saberes. La ironía trágica sofóclea se ha de entender como una dialéctica objetiva -dialéctica de los hechos-. Lo ejemplificaré por medio de Antígona, tal y como yo veo esta obra. Como se sabe, Hegel vio en Antígona el conflicto -trágico por las consecuencias- entre dos legalidades: la ley del Estado y el derecho de familia. Ante esta situación antagónica se impone una solución que en la clave sofóclea es, como se sabe, la muerte de la heroína. Esto se puede entender así: o bien el derecho estatal debe prevalecer, o bien el reducto de la moral familiar es intocable y Antígona es la más bella de las mártires, o bien no hay que llevar las convicciones a grados de empecinamiento (ὕβρις) por ninguna de las partes, o bien el derecho del Estado es reconocido como necesario, pero también el individual; se nos prevendría en este último caso -que a mí me parece el correcto- contra la ὕβρις de uno y otro, contra la tiranía y contra un individualismo a ultranza. Es decir, se nos incitaría a una racionalización de las formas de vida, a un reconocimiento por

parte del individuo de la necesaria ley del Estado.

El choque trágico nos obliga a reflexionar para ascender a un estadio superior, justo como pretendía Sócrates con la mayéutica. La ironía sofóclea dramatiza hasta el anonadamiento tal situación, lo cual sirve de acicate -véase la función catártica- para la reflexión. Jaeger sintetiza a las mil maravillas lo que venimos diciendo:

"Este dolor de la figura capital (Antígona) se destaca sobre un trasfondo general creado por el primer canto del coro. El coro entona un himno a la grandeza del hombre creador de todas las artes, dominador de las poderosas fuerzas de la naturaleza mediante la fuerza del espíritu y que como el más alto de todos los bienes ha llegado a la concepción de la fuerza del derecho, fundamento de la estructura del Estado. El sofista Protágoras, contemporáneo de Sófocles, construyó una teoría análoga acerca del origen de la cultura y de la sociedad. Y en el ritmo del coro de Sófocles podemos comprobar el orgullo prometeico que domina este primer ensayo de una historia natural del desenvolvimiento del hombre. Pero con la ironía trágica peculiar de Sófocles, en el momento en que el coro acaba de celebrar al derecho y al Estado, proclamando la expulsión de toda sociedad humana a aquél que conculca la ley, cae Antígona encadenada. Para cumplir la ley no escrita y realizar el más sencillo deber fraternal rechaza con plena conciencia el decreto tiránico del rey, fundado en la fuerza del Estado, que le prohíbe con pena de muerte el sepelio de su hermano Polinice, muerto en lucha contra su propia patria. En

el mismo momento aparece ante el espíritu del espectador otro aspecto de la naturaleza humana. Enmudece el orgulloso himno ante el súbito y trágico conocimiento de la debilidad y la miseria humana." (W. JAEGER, Paideia, ed. cit., p. 259-260.)

Cfr. Walter KAUFMANN, Tragedia y filosofía, Barcelona, Seix-Barral, 1978, los 15, 39, 45, 47, 52, 60, 64, 66.

- (149) Digo en gran medida, porque, en parte, es mi creencia que también debe mucho a la tragedia.
- (150) Victor GOLDSCHMIDT, Les dialogues de Platon, París, P.U.F., 1971, pp. 22-23.
- (151) Ibid. p. 23.
- (152) De la traducción de V. GARCIA YEBRA de ARISTÓTELES, Metafísica, I, 6 987^b 1-14, Madrid, Gredos, 1970.
- (153) Testimonio también atestiguado por Jenofonte, Memor., I,1.
- (154) Respecto al tema de la teoría de las ideas existe un problema que ha generado ríos de tinta, a saber, cuándo la tal teoría aparece. Zeller y Gomperz, por ejemplo, sostienen que hay que excluir la doctrina de las ideas de los diálogos socráticos. P. SHOREY, en cambio, en The Unity of Plato's Thought, Chicago, 1903, mantiene la tesis de que la teoría de las ideas está presente en toda la obra platónica; L. STEFANINI, Platone, Padua, 132-35, afirma también la omnipresencia, pero recurrien-

riendo a un proceso harto dudoso, situar Menón entre las primeras obras de Platón.

El problema radica, en parte, en decidir si la teoría de las Ideas se genera cuando aparecen sus correspondientes términos: εἶδος, ἰδέα que aparecen por vez primera en Eutifrón 5 d, 6 d; Hipias II 289 d, 298 b; Cármides 158 a; Prótagoras 315 e, 338 a; Gorgias 454 e, 473 e.

D. ROSS (The theory of Ideas, Londres, 1951, "The beginning of the theory", pp. 13 y ss.) contra A. E. TAYLOR (Varia Socratica, Its series, Oxford, 1911, pp. 178-267) niega la significatividad de los antecedentes pitagórico-socráticos de los vocablos, aliter, niega que estos términos tengan una significación metafísica.

Mi posición es que en los diálogos socráticos la tendencia hacia la teoría de las ideas es clara, aun cuando no se haya perfeccionado y, por tanto, no haya generado un lenguaje preciso. Mas existe una dinámica interna a lo largo de los diálogos que lleva a Platón a ir perfeccionando concepto y lenguaje, a criticarlos (Parménides) y a retocarlos. Sucede como con la dialéctica; la definición precisa, técnica y filosófica del término ha surgido del quehacer del diálogo mismo.

(155) V. GOLDSCHMIDT, op. cit., pp. 24- 25

(156) Ibid., p.25.

(157) "Para Platón una tarea intelectual importante, tal vez la más importante del hombre, consistía en distinguir la apariencia de la realidad. Es una tarea que se requiere no sólo del filó-

sofo o el científico contemplativos, sino también, en mayor grado todavía, del hombre de acción y, en particular, del administrador o el gobernante, que han de saber lo que ocurre, lo que puede hacerse y lo que debería hacerse." (Stephan KÖRNER, Introducción a la filosofía de la matemática, México, Siglo XXI, 1967, p. 10.

(158) V. GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 27.

(159) Ibid., p. 27.

(160) Ibid., pp. 27-28.

(161) Ya desde Parménides estaba muy clara la necesidad de unir metodología y resultados. El maravilloso proemio del Poema del eléata dice:

ἵπποι τὰ με φέρουσιν, ὅσον τ' ἐπὶ θυμῶς ἱκάνοι,
πέμπων. ἔπει μ' ἔς ὁδὸν βῆσαν πολύφημον ἄγρυσαι
δαίμονες. ἢ κατὰ πάντα ἄσπερ φέρει εἰδέτα φῶτα
τῆς φερόμεν.

(D.K. Fr.B1, 17-20. Sexto. Adv. math. VII, 111 y Simplicio de Caelo 557, 25)

En este lenguaje poético-religioso y metafórico se habla de que las yeguas (ἵπποι) y las diosas (δαίμονες -Dämonen: die Göttinnen traduce Diels. En passant, recordaré que hay autores que usan δαίμονος, genitivo que depende de ὁδόν, i. e. el camino de la diosa, y otros δαίμονες haciendo a estas divinidades sujeto de la conducción del mortal vidente - cfr. la nota de la edición de Diels, p. 228-; de todas formas, el contenido filosófico no varía. Yo me inclino por la lectura

de δεικνύσθαι) conducen al mortal vidente al famoso camino, camino a través del cual se llega a la diosa que enseña la Verdad.

" χρεὼν δέσσει τάχα πωδέσθαι
 ἡμῖν Ἀληθείης εὐκταλέος ἀτρεμῆς ἤτοι
 ἡμῶν βροτῶν δόξης, ταῖς οὐκ ἐν πίστι ἀληθείης
 ἀλλ' ἐμπῆς καὶ τάχα κατέσσει, ὡς τὰ οὐκ ὄντα
 χρεὼν δεκτικῶς εἶναι διὰ παντός πάντα περῶντα "

(D.K., ibidem., vv. 28-32)

La diosa dice al afortunado mortal vidente que "ha de aprender todo, el imperturbable corazón de la bien redonda verdad, como las opiniones de los mortales, en las que no hay creencia verdadera. También, empero, aprenderás estas cosas, cómo las apariencias, pasando todas a través de todo, deben lograr la apariencia de verdad".

El camino es entendido claramente como metodología, como aquello que hay que poner, aquello que hay que hacer, para ser digno de recibir la verdad.

(162) Victor GOLDSCHMIDT, op. cit., p. 28.

(163) Ibid.

(164) Ibid., pp. 28-29.

(165) Los diálogos son la expresión de las intenciones del Académico.

"Il n'est pas moins impérieusement tenu de jouer le rôle d'un organisateur d'action en formant des gens capables de réussir ce qu'il n'a pas pu par expérience directe mener jusqu'à son terme: faire passer sa Cité dans les faits. Par son enseignement à l'Académie dont plusieurs dialogues remémorent les discussions, étant de la sorte de véritables écrits "hypomnématiques" (cf. Phèdre, 276 d), ainsi que par le rôle d'Eminence grise qu'il a tenu quelquefois à jouer (ainsi qu'en font foi les Lettres VI, VII et VIII. Cf. notamment Lettre VII, 327 a), Platon continuait à avoir une part active dans la lutte pratique. Ces deux actions sont les deux aspects d'une même activité qui visent au même but: forger un type nouveau de lutteur: le politique-philosophe (Lettre VII, 326 a-b. Cf. Cicéron, Tusculanae disputationes, V, 35, 100. Comparer République, 463 c-e, 499 b-d, 540 d-e, Lettre VI, 322 d-e); œuvrer à son installation au pouvoir, car cet idéal, pense-t-il, n'est nullement un "pieux souhait", dont les difficultés de réalisation excluent la possibilité (Lettre VII, 328 b-c: ὅθεν καὶ τὸ πολεμικὸν καὶ διατάξαι, ποτερον εἴη πορευτικὸν ἢ πῶς, ὅπως ἔρεται δεῖν, εἰ ποτέ τις τὰ διανοηθέντα περὶ νόμων τε καὶ πολιτικῆς ἀποδείξειν ἔρχεται, καὶ οὐκ οὐκ περικτεῖν εἶναι πείσθη γὰρ ἕνα μόνον ὡς πᾶντα ἔξουργησέμενος εἶσαι μὴ ἔχοντα.

Ce texte capital est une affirmation vigoureuse de la volonté la plus ferme de Platon d'entreprendre la réalisation de ses plans législatifs et politiques. Son caractère authentiquement platonicien, ainsi que de celui de sa Lettre VI, 323 b-c, est

d'ailleurs confirmé éloquemment, entre autres par les passages de la République, 499 d et 540 d- 541 b, que nous citons plus loin. Cf. aussi République 471 c-473 e sur le problème de la réalisation de l'Etat platonicien, "ce régime politique dont aujourd'hui nous avons fait la théorie (473 e) ainsi que 450 c-d, 499 d et 502 b-c." (MAGALHÃES-VILHENA, Socrate et la légende platonicienne, Paris, P.U.F., pp. 86-87.

De todas formas, yo mantengo mis reservas, en el sentido de que, aunque la voluntad de realizar sus teorías políticas fuere absolutamente firme (y, por tanto, no fuese un añorante utopista, tejedor de deseos de las pretéritas épocas a las que quisiera patentizar mediante sus diálogos, como parecen afirmar Burnet y Taylor (cfr. A.E. TAYLOR, compte rendu du livre de Burnet, Platonism, Mind XXXVIII, núm. 115, p. 380; cfr. J. BURNET, Greek Philosophy, Thales to Plato, ed. cit., y A.E. TAYLOR, The Man and his Work, Londres, 1937) pensara que tal Estado es el IDEAL PERFECTO. El Estado (República lo atestigua) ha de servir a la felicidad del individuo. El más perfecto es el que produce la mayor cantidad posible de felicidad; pero la cuestión es dialéctica: porque la felicidad se origina, a su vez, del servicio al Estado. Ahora bien, la mayor perfección y felicidad se da en la otra vida. Entiendo la filosofía del Académico como corrección o perfeccionamiento de la contingencia.

(166) R. MONDOLFO, Sócrates, ed. cit., pp. 85-86.

(167) ¿Es ello posible? Es ésta otra cuestión. Sócrates rejo-

neó de muerte a la tragedia. El antitrágico, par excellence, fue su discípulo, Platón.

- (168) No sólo la democracia -tema en el que tanto insiste y un tanto unilateralmente V. de Magalhães-Vilhena-, sino el resto de las constituciones conocidas.
- (169) Gfr. la obra de KIRK y RAVEN, op. cit.
- (170) El fragmento reza en el original: λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει καὶ ποταμοῦ (ῥοῆ) ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὲ εἰς εἰς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἔνι ἔμβαιε
(Platón, Cratilo 402 a).
- (171) Καὶ φασὶ τινες κινεῖσθαι τῶν ὄντων οὐτὰ μὲν τὰ δ' οὐ, ἀλλὰ πάντα καὶ αἰεὶ, ἀλλὰ λανθάνειν τοῦτο τὴν ἡμετέραν αἴσθησιν.
- (172) Sobre estos temas cfr. Sofista 246 a y ss., donde nos habla de la pugna que siempre libran entre sí Dioses y Gigantes acerca de la Realidad.
- (173) Unas pocas páginas, pero muy perceptivas de qué sea la filosofía platónica, las encontramos en la obra de S. KÖRNER, Introducción a la filosofía de la matemática, México, Siglo XXI, 1967.
- (174) Un repaso histórico interesante puede verse en Fedón 95 e-99 d.

- (175) Platón hace un rechazo del mecanicismo en Sofista, por pensar que el mecanicismo excluye la teleología.
- (176) Es inagotable la bibliografía sobre estos pasajes de Re-pública.
- (177) Platón usa el término creencia de forma muy similar a como lo hará D. Hume. Cfr. DAVID HUME, Abstract of a Treatise of Human Nature, Cambridge University Press, reimp. 1938.
- (178) En notas 1 y 2 en p. 222 de la traducción de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, de ed. cit., se recogen las traducciones que se han ofrecido para tan difíciles términos.
- (179) Teoría que desarrolla DODDS, en op. cit. Cfr. también del mismo autor The Ancient Concept of Progress and other Essays on Greek Literature and Belief, Londres, Oxford Clarendon Press, 1973.
- (180) Ya no era presentable la explicación de la dualidad en los términos míticos, tan bellos por cierto, que contaban cómo el niño-Dios Dioniso fue despedazado por los Titanes que comieron su carne y su sangre. Zeus los castigó con su rayo fulminante reduciéndolos a cenizas. El hombre nació como una dualidad proveniente en su espíritu de la divinidad de Dioniso y en su cuerpo de las cenizas.
- (181) HANS KELSEN, Society and Nature, A Sociological Inquiry,

Chicago, 1943, p. 232.

- (182) Reformular en el sentido de incidir real y prácticamente.
- (183) U. von WILAMOWITZ-MOËLLENDORF, op. cit.
- (184) V. de MAGALHÃES-VILHENA, Socrate et la légende platonicienne, ed. cit., pp. 110-112. Debemos efectivamente a U. von Wilamowitz-Moëllendorf esta visión política de Platón. "Après Wilamowitz, Platon ne peut plus être envisagé comme auparavant, quelque chose d'essentiel et de nouveau est acquis (Magalhães-Vilhena, op. cit., pp. 111-112) Cfr. de la mencionada obra de Magalhães-Vilhena el cap V: "Philosophie et politique: Le Gorgias", pp. 123-154.
- (185) WILAMOWITZ, op. cit., p. 127.
- (186) Sobre este tema cfr.:
- P. BROMMER, Eidos et Idea, Assen, Van Gorcum, 1940.
- F. M. CORNFORD, "Mathematics and Dialectic in the Republic VI-VII", Mind, Londres, 1938, pp. 37-47.
- CROMBIE, An Examination of Plato's Doctrines, 2 vols., Londres, Routledge and Kegan Paul, 1962-63.
- H. CHERNISS, Aristotle's criticism of Plato and the Academy, Baltimore, 1944.
- V. GOLDSCHMIDT, Les dialogues de Platon. Structure et méthode dialectique, París, PUF, 1947.
- G. W. F. HEGEL, Lecciones sobre la historia de la filoso-

ffa, México, F.C.E., 1955.

M. HEIDEGGER, Platonis Lehre von der Wahrheit, Berna, Francke Verlag, 1947.

J. MOREAU, La construction de l'idéalisme platonicien, París, 1939.

C. MUGLER, Platon et la recherche mathématique de son époque, Estrasburgo, 1948.

P. NATORP, Platons Ideenlehre, Leipzig, 1922.

L. ROBIN, La théorie platonicienne de l'amour, París, P. U.F., 1933.

D. ROSS, Plato's Theory of Ideas, Oxford, Clarendon Press, 1953².

Y, por supuesto, todas las obras que vengo ofreciendo a lo largo de la tesis.

(187) Aun cuando no tan afinado y sutil como el ejercicio dialéctico de Parménides, el de República pienso que es más profundo en el sentido de que arrastra tras de sí una semántica mucho más amplia que en el caso de Parménides.

(188) Es claro el débito in forma del diálogo platónico para con la tragedia: "Le thème agonal veut que nous recherchions également l'essence de l'Injustice. Ainsi nous saurons qui, de Thrasymaque ou de Socrate, avait raison et laquelle, de la Justice ou de l'Injustice, mérite l'éloge." (V. Goldschmidt, op. cit., p. 274.)

(189) Una idea que a mí me parece interesante y que no ha sido

tratada como se merece es la siguiente. A mí me parece que la teoría contenida en el mito de la Caverna lo es de la totalidad y es profundamente crítica. El carácter de totalidad es explicitado taxativamente por Platón, cuando al definir el Bien dice:

"... Una vez percibida la idea del Bien, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas... en el mundo inteligible es ella (la idea del Bien) la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada y pública." (República 517 c)

La filosofía, esa ciencia esencia de la totalidad, es para Platón una herramienta crítica analizadora de las relaciones de poder y de cómo éste (el Poder) utiliza, fragmenta, distribuye a su servicio las ciencias, el arte y la moralidad.

La filosofía, como Teoría (con mayúscula) esencial y crítica debe dar cuenta del siguiente cuadro:

a) El análisis de las ciencias matemático-geométricas y de la naturaleza, su valor, función y las relaciones que se dan entre ellas y que denominaremos teoría 1.

b) El análisis de la política, la economía, la moralidad, es decir, las llamadas ciencias del hombre y de la sociedad, así como las relaciones internas y que denominaremos teoría 2.

c) La realidad del Poder o poderes y que denominaremos teoría 3.

La Teoría surge de las triples relaciones que se establecen entre T1, T2 y T3. En la síntesis de la Teoría se da la Verdad, el Ser, la Justicia, frente a los entes de T1, T2 y T3. Creo (y lo subrayo, porque soy consciente del carácter de hipoteticidad de mi propuesta, sobre la que seguiré trabajando) que la realidad de T1, T2 y T3 se agota en los tres segmentos de la línea, a saber, conjetura, creencia y razonamiento deductivo. La Teoría estaría relacionada con la Noesis. A todo conocedor de Platón se le ocurre de inmediato lo novedoso y revolucionario de esta propuesta que tímidamente ofrezco.

(190) Cfr. KÖRNER, op. cit., p. 15.

En República aparecen dos problemas importantes respecto de la teoría de las Ideas y la dialéctica, a saber: si hay dos tipos de Ideas, matemáticas unas y otras superiores, y si hay dos tipos de procedimientos, o métodos distintos, el de la *γεωμετρία* y ciencias a ella afines (511b "αὐτὰ τὰ ἀριθμητικὰ καὶ τὰ ἀστρονομικὰ καὶ τὰ ἀρχαῖα") y el propiamente dialéctico - *διὰ τὴν ἐργασίαν ἐπιπέδου*.
 ¿Hay un método científico y otro dialéctico? ¿O hay un solo método que es común a la *γεωμετρία* y ciencias afines y a los *ἀρχαῖα*? ¿Y hasta qué punto hay dos contenidos diferentes? Hay que puntualizar de inmediato que el Académico es ambiguo muchas veces en sus afirmaciones.

Fue Aristóteles quien sostuvo que Platón admitía dos tipos de entidades diferentes, las COSAS matemáticas, como entidades intermedias entre los objetos sensibles y las Especies. Es lógico inferir que haya también dos tipos de conocimiento,

el de las Especies y el de las Cosas matemáticas.

" ἔτι δὲ παρὰ τὰ ἀισθητὰ καὶ τὰ εἶδη τῶν πραγμάτων
εἶναι φησὶ μετὰξὺ διαφέροντα τῶν μὲν ἀισθητῶν τῶν
ἀείδων καὶ ἀκίνητα εἶναι τῶν δ' εἰδῶν τῶν δὲ πάλιν ἄλλα
ἔργα εἶναι τὰ δὲ εἶδος αὐτὸ ἐν ἑαυτοῦ μόνον "

(Met. I, 6 987^b 15)

Si se ojea superficialmente un diagrama de la línea de desiguales cortes (510 b-511 e) parece que la cosa está clara. Muchos autores han aceptado tal diferencia de métodos. Así F.M. CORNFORD en Plato's Theory of Knowledge, Londres, 1935, p. 218 habla de que "the lower section of the intelligible describes the method of the mathematical sciences... the higher method is called Dialectic". La misma tesis sostiene LORIAUX, L'être et la forme selon Platon, Bruselas, 1955. El problema, empero, es más complejo. En República, la dialéctica para Platón tiene dos momentos: ascendente (συναγωγή) uno, el otro descendente (διαίρεσις).

Hay veces que se utiliza el término dialéctica para designar ambos momentos y, a veces, se designa sólo el segundo.

"La dualidad registrada es más nominal que real y se funda en la ambigüedad que la voz "dialéctica" posee en la terminología platónica de este diálogo. La Dialéctica es tanto la integral, compuesta por los momentos ascendente (συναγωγή) y descendente (διαίρεσις) cuanto uno de estos momentos (de hecho el segundo), separado del otro que designa por sinécdoque al todo. La división, o segundo momento de la Dialéctica

se diferencia del primero (o recolección) por la pérdida de la intuición como principio cognoscitivo y la exaltación, en su lugar, de la deducción racional; tal diferencia interna será la que permitirá, al tomar el término la acepción global del método que lo ha formado, establecer una distinción tajante con las matemáticas." (Juan A. NUÑO MONTES, La dialéctica platónica, Caracas, Universidad Central de Venezuela, 1962, p. 63)

La tesis de Nuño Montes consiste en afirmar la no existencia de diferencia cualitativas, sino sólo cuantitativas y "por ello no hay dificultad en integrar ambos conceptos en el concepto genérico de "ciencias eidéticas"." (op. cit., p. 65) Es decir, habría sólo una gradación.

En efecto, hay razones para avalar esta tesis: las matemáticas y la dialéctica integral poseen el mismo objeto: "el ser no sometido a los vaivenes del cambio o devenir"; las matemáticas son preparación, peldaño para la segunda que es remate o montera ($\theta\rho\upsilon\gamma\kappa\acute{o}\varsigma$). En 534 e "expresa Platón la relación en que quedan finalmente la Dialéctica y las ciencias señaladas, afirmando que la primera es como el remate o montera ($\theta\rho\upsilon\gamma\kappa\acute{o}\varsigma$) que se le pone a las segundas. Ahora bien, lo que remata y culmina una pared, la albardilla, friso o cornisa ($\theta\rho\upsilon\gamma\kappa\acute{o}\varsigma$) en que ésta termina no sólo es parte integrante del conjunto formado por la pared o muro, sino que conviene, en tanto parte superior de la obra, a todo ella. Por eso es su término ($\tau\acute{\epsilon}\lambda\omicron\varsigma$). No hay duda de que Platón se refiere con esto a la dialéctica integral, en conjunto." (NUÑO MONTES, op. cit., p. 67); en segundo lugar, el conocimiento

matemático es una preparación para el superior, y además, tanto el primero como el segundo usan la intuición sensible y la intelectual.

No son entidades distintas los contenidos de la matemática y de la dialéctica. "Nulle part, à notre connaissance, Platon ne situe les êtres mathématiques au-dessous des Idées; au contraire, dans tous les passages que nous avons étudiés, il met sur le même plan les notions mathématiques de l'égal ou du double et les notions morales du beau et du juste, qui sont incontestablement des Idées." (Joseph MOREAU, La construction de l'Idéalisme platonicien, París, Boivin, 1939, p. 344.

Así, pues, "entre el razonamiento dialéctico y el matemático hay una diferencia de modalidad, y no de esencia" dice el mismo Moreau, op. cit., p.349.

¿En qué consiste tal diferencia de modalidad? Yo diría lo siguiente:

1) Las Ideas -matemáticas y morales- (entre paréntesis y, al paso, diré que Platón pensaba -y en esto seguía las tesis socráticas- que, así como los conceptos y operaciones matemáticos, al ser un conocimiento a priori, no dependen del exterior, sino que las podemos deducir desde nosotros mismos, de la misma manera la moral era algo que no podía diluirse en lo exterior, ni de él se alimentaba) dependen de nuestro interior; aliter, la verdad de los juicios sobre tales ideas dependía de condiciones formales. El origen de las ideas matemáticas y morales no es otro que la reminiscencia: cfr. Menón 80-6 Fedón 72-77 y Fedro 247-250. Sobre este tema, cfr. I. M.

CROMBIE, Análisis de las doctrinas de Platón II: Teoría del conocimiento y de la naturaleza, Madrid, Alianza Universidad, 1979. (versión de Ana Torán y Julio César Armero), pp. 136-155.

2) La incitación al conocimiento de la esencia de las cosas, el $\tau\acute{o}\lambda\epsilon\iota\sigma\sigma\iota$ del cuadrado en el caso del Menón, es lo sensible.

3) Existe un solo proceso dialéctico que abarcaría, tanto la $\delta\iota\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$, como la $\nu\omicron\eta\tau\iota\varsigma$. La $\delta\iota\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$ es un razonamiento que, iniciándose en lo sensible, i. e. siendo provocado por lo sensible, asciende a través de pensamientos ($\delta\iota\acute{\alpha}\nu\omicron\iota\chi$) hasta la esencia (la Idea) de algo. Este proceso es intuitivo en todas sus fases: existe la intuición sensible directa y la intuición esencial-intelectual. Ahora bien, para llegar de la primera a la segunda intuición se requiere un razonamiento, y, por ello, la $\delta\iota\acute{\alpha}\lambda\epsilon\iota\sigma\iota\varsigma$ es también un conocimiento discursivo o razonado. Todo este proceso se ve muy bien en el Menón, en el ejemplo del esclavo que tiene que duplicar un cuadrado.

4) Ahora bien, uno puede haber captado, aprehendido, VISTO, la esencia del cuadrado, de una operación matemática etc., pero eso no es aún la $\nu\omicron\eta\tau\iota\varsigma$. Ésta consiste en ver la sistemática de las Ideas. Denomino sistemática de las ideas a:

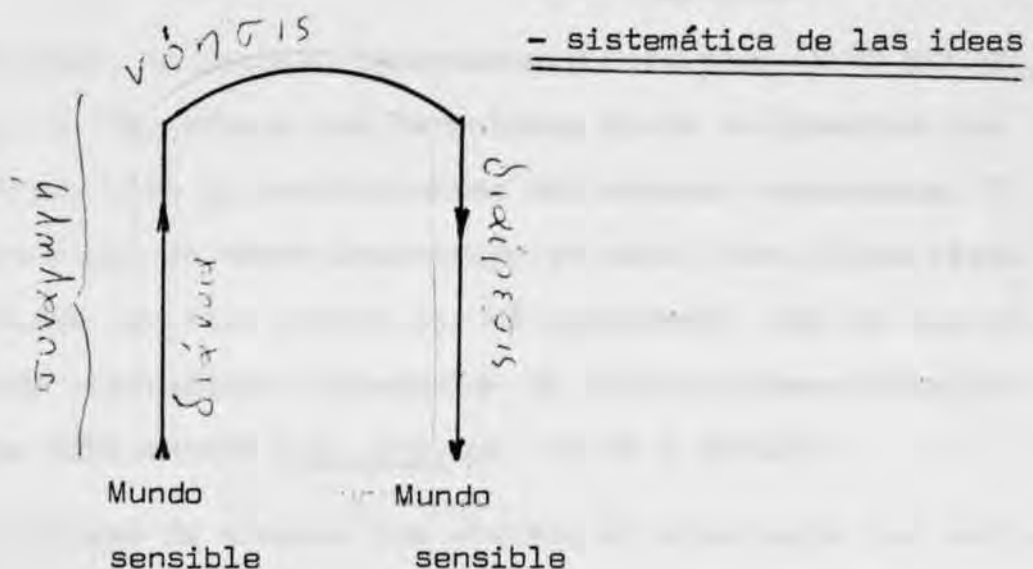
A / la visión de las Formas últimas que son las justificadoras de toda verdad matemática. Así, pues, la $\nu\omicron\eta\tau\iota\varsigma$ sería una fundamentación de la $\gamma\epsilon\omega\mu\epsilon\tau\epsilon\tau\iota\kappa\eta$ y ciencias afines.

B / Però las Formas últimas no son sólo matemáticas, sino también morales. Mejor: son las que posibilitan todo lenguaje sobre las matemáticas y la moral.

Tras la autocrítica de Parménides, eso tiene lugar en el Sofista.

La especificidad de la dialéctica como νόησις se explicita en República como ese principio an-hipotético (τὸ ἐπὶ ἀρχῶν ἀνεπιδέκτου), el Bien. Una vez vistas con el Intellectus las Ideas y establecida su sistemática, comienza el aspecto deductivo (διαίρεσις). Ello acaece en Sofista con el arte de la pesca (219 a-221 c) y el arte de la sofística (221 c-223 b) y en Político (262a 10-b 1). Y, finalmente, en Timeo donde con grandes pretensiones se intenta captar el mundo de acuerdo a las Ideas. Es decir, solucionar el problema de la participación.

Mi tesis es que toda la obra platónica funciona de acuerdo al método dialéctico y, por supuesto, también República, como mostraré más adelante. El siguiente diagrama muestra muy bien todo lo que he dicho:



A todo el proceso expresado en el diagrama se puede denominar διαλεκτική. Sucede, como dije antes, que por sinécdo-

que se llama sólo dialéctica a la *διαλεκτική*.

Hay pasajes, empero, en que se usan correctamente las palabras. Así en 534 e 2 de República.

En el proceso de ascenso ve David Ross una expresión de dos teorías modernas (intuicionismo - formalismo) que intentan explicar la génesis de las matemáticas:

"Thus Plato opposes in advance two theories which have found favour in modern times -the empirical theory represented by Mill, which holds that geometry is an inductive science reasoning from observation of sensible figures and reaching approximately true generalizations about them, and the rationalistic or logistic theory which regards geometry as proceeding by pure reasoning alone from axioms, definitions and postulates relating to perfect geometrical figures, without any need for special intuition." DAVID ROSS, op. cit., p. 49.

Es decir, el proceso ascensional, intuitivo (NUÑO MONTES, op. cit., p. 70, ofrece una larguísima lista de ejemplos que muestran muy bien el intuicionismo del proceso ascendente. Y me alegro mucho de haber encontrado en este libro dicha lista que coincide con otra previa por mí elaborada), más lo que yo he llamado sistemática expresarían el intuicionismo-formalismo. Dice NUÑO MONTES (op. cit. pp. 68-69 y 51-52):

"El proceso de ascenso que efectúa el alma hacia las entidades superiores viene registrado por la doble operación correspondiente a la sección inteligible (*νοητὴν τμήν*) que expone Platón en 510 b (República) luego de mostrar la disposición

de la sección visible. De acuerdo a tal proceso es necesario, en primer término, tratar de buscar, desde hipótesis ($\Sigma\eta\tau\epsilon\iota\nu$ $\lambda\upsilon\gamma\eta\mu\acute{\alpha}\varsigma\epsilon\tau\alpha\iota\ \acute{\epsilon}\xi\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\nu$), el llegar a una conclusión ($\pi\omicron\rho\epsilon\nu\omicron\mu\epsilon\nu\eta\ \acute{\epsilon}\pi\iota\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\nu\sigma\eta\nu$) -lo de llegar "a través de un viaje", "ser transportado"- ($\pi\omicron\rho\epsilon\nu\omicron$) será imagen favorita de Platón con referencia a la Dialéctica, la cual se mantiene en este mismo diálogo (cfr. 533 c 9) y se prolonga hasta Sof. 253 b 12. Imagen de inspiración parmenídea, añadiría yo. Sucede que, además, con el mismo punto de partida ($\acute{\epsilon}\xi\ \acute{\upsilon}\pi\omicron\theta\acute{\epsilon}\sigma\epsilon\omega\nu$) se llega al principio anhipotético ($\tau\omicron\ \acute{\epsilon}\pi\prime\ \lambda\omicron\chi\eta\nu\ \lambda\upsilon\nu\pi\acute{\omicron}\theta\epsilon\tau\omicron\nu$) que sanciona por jerarquía superior el orden de los objetos inteligibles. La primera de estas operaciones de la dialéctica se corresponde con las dos primeras reglas registradas en Fedón 101 d y la segunda, con la tercera de aquellas reglas". El autor había reconstruido a la perfección las tales reglas.

"Platón propone un método que debe ajustarse a estas tres reglas: 1) Partir de un principio elegido de común acuerdo y no cuestionar sobre él sin antes examinar a fondo la concordancia interna de sus consecuencias (Fedón 101 d 1-2, 101 e 1-2), es decir, postular un axioma (principio exento, por convención, de demostración) y deducir, a partir de él, todos los teoremas que pueda engendrar; 2) Todo principio, así postulado, puede a su vez ser discutido, pero, en tal caso, deja de ser principio y pasa a ser consecuencia (junto con otras) de otro principio superior a él, elegido por el primer procedimiento anterior y con el que se observará la regla primera (101 d 3-5); equiva- le ello a cambiar de axiomática y convertir los axiomas en teo-

remas dependientes de otro sistema; 3) Proceder de modo semejante, esto es, de principios en principios (siempre superiores: aspecto ascendente. Es fácil identificar esta regla con la parte ascendente - *Ἰναγαγή* - de la Dialéctica. El hecho de que las hipótesis sean renovables indica que las formas son utilizadas como puntos de apoyo (*ἐπιβάσεις καὶ ὀρίους*) (República 511 b 5) provisionales no deducidas racionalmente sino recibidas intuitivamente para ascender a ese principio absoluto) hasta que se establezca un principio superiorísimo que dé razón de los demás. Significa esta última regla la formalización completa (por radical) de un sistema, esto es, la fundamentación lógica de la ciencia."

Al diagrama anterior se le puede aplicar la afirmación de NUÑO MONTES, op. cit., p.65:

"La consecuencia general es que a las Formas se llega desde los objetos sensibles por la intuición directa complementada con la razón discursiva y en las Formas se fundamenta una ciencia propia de ellas en cuanto tales y apta para un conocimiento decididamente intuitivo: inteligencia pura. El método general que conviene a ambas ciencias es la dialéctica en tanto procedimiento operativo - *διαλεκτικὴ τέλη, τὸ διαλέγεσθαι*) mientras que la ciencia que se instaure sobre el conocimiento directo de las Formas es *ἡ τοῦ διαλέγεσθαι ἐπιστήμη* -511 c 3-."

Y ahora desearía hacer algunas precisiones decisivas para la comprensión de la obra platónica.

- Platón procede como hemos mostrado, tanto si se trata

de entidades matemáticas, como morales;

- por tanto, cuando se habla de ciencia à propos del Académico se ha de entender en sentido amplio: ciencias a priori, dentro de las que hay que situar a la *γεωμετρική* y afines y a la ciencia de la moral y de la política. Por ello se ha hablado de matematización de la moral al tratar de Platón.

- Este seguir estrechamente las propuestas socráticas -ampliadas y justificadas con su aportación matemática- plantea un serio problema: ¿Es posible tal apriorismo de la moral?, pregunta que, ceñida a la actividad teórica del Académico, puede reformularse así: "¿Era consciente nuestro autor de la enorme falacia que cometía? ¿Con qué intereses, si lo era? Pues es evidente que su teoría política-moral-religiosa se alimentaba empíricamente, tanto en el proceso ascendente como en el descendente. A esto responderemos a lo largo del trabajo. Mi posición, sucintamente expresada, es que si bien la moral -los imperativos de conciencia- no son reducibles in toto a fenómenos sociales o conformaciones influenciadoras sociales, tampoco el reino de la moral es un reino a priori. Sin embargo, estoy de acuerdo en que las opiniones ad usum pueden ser sometidas a severa crítica, como Platón hizo. Lo cual implica una racionalización y, por tanto, su filosofía, aunque reaccionaria en parte, en otra es una filosofía críticamente ascensional. Al menos, del mundo griego. De todas formas, hay principios de moral, como antes he afirmado al hablar de Sócrates, irreducibles a lo psico-social. Por esto, he de rebajar la acusación hecha a Platón, poco he de "falaz".

- He subrayado la palabra racionalización. Siempre que queramos

saber su arco semántico en Platón, hay que decir que racionalidad se identifica con el proceso dialéctico descubridor de las ideas, tal y como he explicado. Tarea mía será mostrar cómo tal racionalidad la aplica al mundo político-moral. Que es una de las finalidades de esta tesis.

- (191) Platón mismo se percató de muchas de las dificultades y de los flancos flacos que su teoría contenía y en un alarde de honradez intelectual sometió a crítica su teoría o aspectos de la misma en su diálogo Parménides. Mi opinión es que, después de este diálogo, Platón sólo aceptaba como válidas las ideas matemáticas y estético-morales.
- (192) B. RUSSELL, Historia de la Filosofía, Madrid, Aguilar, 1973, pp. 118-119.
- (193) La mitología nos lo cuenta bellamente: los Titanes despedazaron al niño-Dios Dionisos, comiéndose su corazón. Zeus los fulminó con su rayo y los convirtió en cenizas. De ellas surgió el hombre en su dualidad: mortal por las cenizas del pecado, inmortal en cuanto a su alma, porque ya habían comido lo divino. Ya he hablado de esto, pero me parece adecuado recordarlo. Cfr. M. Détienne, La muerte de Dionisos, Madrid, Taurus, 1983
- (194) B. RUSSELL, op. cit., p. 120.
- (195) Sofista, edición del texto con aparato crítico, traducción, prólogo y notas por Antonio TOVAR, Madrid, Instituto de Estudios Políticos, 1970.

- (196) Es interesante resaltar cómo el antidialéctico Parménides planteó también como un viaje el proceso hacia la verdad.
- (197) Muy bien queda resaltada tal idea en el libro de Ramón Valls Plana, op. cit.. Allí se dice: "El autor de estas páginas opina que del repaso histórico del tema se desprende una conclusión que podemos anticipar, a saber, que los variados usos de esta palabra retienen siempre un fondo común, muy genérico ciertamente, pero muy resistente al desgaste y que permite innumerables variaciones: este fondo común consiste en dos elementos que siempre se conjugan cuando se habla de dialéctica - movimiento y negación. Según ello, calificamos de dialéctico todo aquello que se mueve en virtud de alguna negación."(p. 7) Y esto es precisamente lo que acaece con los diálogos platónicos.
- (198) R. VALLS PLANA, op. cit., p. 36. Sobre este tema, cfr. el libro de NUÑO MONTES, op. cit.
- (199) "Les interprètes du platonisme, ceux qui voulaient le reprendre comme ceux qui tenaient à le réviser, ont remplacé l'Idée des Idées, définie seulement par analogie, par cela qui convenait à leur doctrine: Dieu ou l'impératif catégorique, selon les moments idéologiques." FRANÇOIS CHATELET, "Platon" en Histoire de la philosophie, vol I, Paris, Hachette, 1972, p. 113.
- (200) "The view that the Idea of good is, in Plato's thought,

identical with God is to a large extent based on a passage in the Sophiste in which Plato has often been thought to ascribe "movement, life, soul and reason" to the Ideas. But it will be seen later (pp. 108-11) that this is a complete misunderstanding (though a very natural one of) of that passage, which concludes with the assertion that reality includes both that which does not change (the Ideas) and that which does (souls divine and human)." (op. cit., p. 44)

Aprovecho para insistir en una idea importante para la comprensión de la filosofía platónica, y que muchos ciertamente olvidan, a saber: que el mundo de la realidad no se circunscribe sólo a las Ideas, sino también al mundo del movimiento, es decir, al cosmos y al hombre. Lo que sucede es que el cosmos debe ajustarse a ciertos paradigmas de racionalidad que se hallan en las ideas. Estamos muy cerca de Timeo y de la solución, sea afortunada o no, eso es otra cuestión, del tema de la participación. También quiero recordar la enorme diferencia en torno a la divinidad entre los griegos y nosotros, tras la pregnante influencia del cristianismo. Cfr. sobre este tema, GRUBE, Plato's Thought, Londres, 1935.

- (201) "BURNET (G. P. 230-3) suggests that what Plato says of the Idea of good was said by way of going as far as possible with Euclides without accepting his complete monism. The suggestion cannot be verified, but is not improbable." Sir David ROSS, op. cit., pp. 44-45.

- (202) M. HEIDEGGER, Platons Lehre von der Wahrheit, Bern, Franke Verlag, 1954, p. 38.
- (203) "Me has oído decir muchas veces ..." (πολλὰς ἀκούεις). Estas palabras muestran que éste era un tema de tratamiento corriente en la Academia. Y un tema difícil, pues en la antigüedad "τὸ Πλάτωνος ἀγρόν" était un dicton pour désigner quelque chose d'obscur" dice E. Chambry en nota I de la p. 134, t. VII, 1ª parte de la edición de La République de Les Belles Letres, París, 1967.
- (204) Es posible que se refiriese a las escuelas de Aristipo y Antístenes respectivamente. Sobre la contradicción o extravío que cometen quienes afirman que el bien es el placer y luego tienen que reconocer que hay placeres malos, Cfr. Gorgias 495-499.
- (205) Cuando se habla de memoria colectiva, hay que tener en cuenta la "memoria colectiva filosófica". O, aliter, y vaya esto in defensam philosophiae, el engarce dialéctico entre sociedad y filosofía se presenta de la siguiente manera: a una situación político-socio-cultural determinada corresponde una teoría filosófica específica; cuando tal situación político-socio-cultural varía, las otras concepciones filosóficas polemizan o atacan a las primeras, muy conscientes los filósofos de que sus producciones son los más acusados reflejos y los que generan ideologías, adhesiones y maneras de pensar y que, por tanto, ellas deben ser criticadas o laudadas. Y la filo-

sofía griega nos puede ejemplificar esto a la perfección: el relativismo de la sofística, la vuelta al hombre que preconizaron los sofistas estuvo marcado o fue inducido por su tiempo, pero la punta polémica iba dirigida contra sistemas anteriores: en concreto, contra la inmutabilidad del ser parmenídeo según el cual se generaban desagradables consecuencias, tales como la dificultad -por no decir imposibilidad- de comprender el mundo sensible sobre el que se erigen todas las construcciones humano-políticas. Las tesis de Gorgias no son más que la antitética instancia del péndulo a la marcada por el Éléata.

Lo mismo sucede con Epicuro. Platón criticó a los identificadores del bien con el placer. Pues bien, los nuevos identificadores, hijos de una desagradable época, comenzaron criticando al "áureo". ¿Qué quiere decir, si no, cuando afirma:

"Προσπίπτω τῷ καλῷ καὶ τοῖς κενῶς ἀπὸ θαυμάζουσιν, ὅτι μὴδεμίαν ἡδονὴν παῖ" (Epicuro)

(Epica Fragmenta et Testimonia Selecta, Fr. 512 Us) (es decir, "escupo sobre lo bello moral y sobre quienes lo admiran vanamente cuando ningún placer produce") el importante como negligido, aunque ahora reivindicado Epicuro, quien, por otra parte, y frente al estatalismo y trascendentalismo platónico predica el sentido de la tierra en una bellísima sentencia que canta nietzscheanamente a los oídos modernos, cuando dice:

"Ἡ φίλια περιχρᾶσει τὴν οἰκουμένην κηρύσσουσα δὴ πᾶσιν ἡμῖν ἐγείρεσθαι ἐπὶ τὸν μακαρισμὸν"

("Danza en torno a la tierra la amistad que cual heraldo nos anuncia a todos nosotros que despertamos a la felicidad."

- ΕΠΙΚΟΥΡΟΥ ΠΡΟΣΦΡΑΣΕΙΣ (Gu 52). ¿Cómo no ver avant la lettre

la polémica Hegel-Nietzsche?

Ya que he mencionado a Epicuro, quiero reflejar la constatación de un resurgimiento de los estudios epicúreos. No deseo ahondar en las razones de tal resurgimiento; pero, para mí y para muchas, todo renacer de lo griego sea saludado. No estará de más ofrecer una mínima bibliografía sobre Epicuro. HeLa aquí:

DIÓGENES LAERCIO, Vitae philosophorum, ed. H. S. Long, 2 vols., Londres, Oxford University Press, 1964.

ANTONI PIQUÉ ANGORDANS, Vida de Epicuro. Libro X de las Vidas de los Filósofos Ilustres (de Diógenes Laercio), Barcelona, Edicions de la Universitat de Barcelona, 1981. Estupenda traducción con introducción y notas. En este libro puede verse una selecta bibliografía sobre Epicuro.

G. ARRIGHETTI, Epicuro, Opere, Florencia, 1960 (Torino, 1973, ed. revisada y ampliada).

E. BIGNONE, Epicuro, Opere, frammenti, testimonianze, Bari, 1920 (reimp. Roma-Bari, 1966).

M. JUFRESA, Epicur, Lletres, Bernat Metge, Barcelona, 1975.

H. USENER, Epicurea, Leipzig 1887; reimp. Teubner, Stuttgart, 1966.

LUCRECIO, De rerum natura, ed. y trad. de C. Bailey, 3 vols., Londres, Oxford University Press, 1947. Cfr. también traducción castellana de E. Valentí Fiol y Ciruelo Borge, Bar-

celona, Bosch, 1976.

ACOSTA, E. y GARCÍA GUAL, C., Epicuro, Ética, La génesis de la moral utilitaria, Barcelona, Barral, 1974.

BAILEY, C., The Greek Atomists and Epicurus, Londres, Oxford University Press, 1928.

BIGNONE, E., L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro, 2 vols., Florencia, La Nuova Italia, 1936.

DE WITT, N. W., Epicurus and his Philosophy, Minneapolis Universidad de Minnesota, 1954.

GARCÍA GUAL, C., Epicuro, Madrid, Alianza Editorial, 1981.

GRANADA, M. A., "Epicuro y el helenismo", en Los filósofos y sus filosofías (ed. J. M. Bermudo), Barcelona, Vicens Vives, 1983, vol. I, pp. 105-133.

MÖLLER, R., Die epikureische Gesellschaftstheorie, Berlín, 1974.

RODIS-LEWIS, G., Epicure et son école, París, Gallimard, 1975.

Esperamos con ansiedad y anticipada deleitación la obra que sobre Epicuro prepara Emilio Lledó para la Editorial Montesinos de Barcelona.

(206) Aquí hay que hacer alusión a un tema importante y que puede incidir, no sólo sesgadamente sobre el tema del bien, sino atacar al corazón mismo del conocimiento que de la doctrina platónica podemos tener. Y es un tema sobre el que aún debe profundizarse mucho: es el tema de las doctrinas esotéricas de Platón. Hay muchas razones que avalan la plausibilidad de una doctrina esotérica de Platón y la Academia. En primer lugar, las confesiones del propio Platón en el sentido primero, de que jamás ha escrito sobre la esencia de su pensamiento, y, segundo, a causa de un ya famosísimo pasaje de Fedro (275 c y ss.) donde se subestima a la enseñanza escrita en favor de la oral pausada, dialogada, que constituiría la verdadera paideia. Pero, claro, a uno se le ocurre pensar, entonces, el porqué de tanto diálogo escrito por el Académico. Una respuesta, plausible, por supuesto, aunque hipotética, sería la forma de escribir de Platón -podría así quizás y subsidiariamente al socaire del tema que estamos tratando resolverse la pregunta de por qué Platón escribía en diálogos, pregunta ante la que tantas soluciones se han ofrecido-^{que} cristalizaba un estrecho ajuste a lo hablado, dialogado y discutido en la Academia. Ahora bien, hay otro testimonio en favor del esoterismo que proviene de Aristóteles (Física 209 b 15), el cual hace alusión a los *λεγόμενα ἄγραφα βιβλία* de Platón. Los eruditos se dividen en sus opiniones à propos del tema. Frente a Schleiermacher, negador acérrimo de todo esoterismo, H. J. KRÄMER (Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur

Geschichte der Platonischen Ontologie, Ath. Akad, Heidelberg, Phil-hist., kl. 1959/6) la afirma, manteniendo la posición de que las doctrinas esotéricas coexistieron con la doctrina pública de la escritura.

Parece evidente, a través de otras fuentes, que ambas lecciones coexistieron, lo cual justifica la tesis que arriba he mentado, en el sentido de que la interrelación de doctrinas o lecciones supusieran continuidad y, por ello, el diálogo platónico sería, en parte, reflejo de lo debatido oralmente en la Academia. Y precisamente a propósito de los *λόγοι περὶ τὰ γενεῶν*

-ya he hecho una ligera mención al problema anteriormente- se dice que varios discípulos trataron del tema: signo y señal de lo difícil, importante y debatido del asunto y que hace pensar en una discusión oral y continuada -los diálogos también muestran la constante preocupación del Académico-; así Aristóteles, Jenófanes, y Heráclides. Todo esto lo sabemos por Simplicio, Phys. 151,10; de an. 28,7; Filópono, Phys. 521, 10, 14; Diógenes Laercio 5, 22; 4, 13; 5, 87 y un largo etcétera que recoge Krämer en la susomentada obra.

La tesis de Krämer sería en substancia como sigue: los *λόγοι περὶ τὰ γενεῶν* serían expresión de la doctrina filosófica esotérica, doctrina que cada vez influyó más en los diálogos escritos. Para Krämer, el Bien se identificaría con lo Uno, fundamento del Ser. Lo uno tendría valor, tanto axiológico como ontológico. Además, esta investigación se torna más compleja, pues se ve doblada por otros problemas, a saber:

- si Platón admitía lo uno o el principio de lo Uno y lo Contrapuesto (*μέγα - μικρόν*)

- si los números ideales son entidades distintas de las Ideas ortivas de una fase más temprana (Aristóteles, Metafísica M, 4, 1078 b 9).

La investigación es ardua y no desearía extenderme más sobre el tema. Recomiendo la obra de L. ROBIN, La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote, París, Félix Alcan, 1908. Lo que pienso al respecto se verá en el cuerpo del texto.

(207) Basándose en Adam, los autores de la mencionada traducción añaden una nota (nota 2, p. 217) que dice: "El Sol es causa de la *γένεσις*, pero él no es *γένεσις*. El Bien es causa de la *οὐσία*, pero él no es *οὐσία*, sino algo *ὑπερβόλιον*, como decían los neoplatónicos. Es decir, el Sol no es *γένεσις* en el mismo sentido en que las cosas son *γενόμενα*, sino que es la verdadera *γένεσις* de que todo lo *γενόμενα* se deriva. Y el Bien no es *οὐσία* en el mismo sentido en que las ideas son *οὐσίαι*, sino que es la verdadera *οὐσία* que no se deriva de nada y de la cual nacen todas las distintas *οὐσίαι*."

Planteos como éste, además del pasaje del Sofista, citado por Ross deslizan con facilidad al bien hacia una identificación con la divinidad. Así E. Chambry, en la susomentada edición de Les Belles Lettres, dice: "La majorité des interprètes s'accordent à présent à identifier le bien de Platon avec sa conception philosophique de la divinité. Cfr. SHOREY, On the Idea of Good in Plato's Republic, Chicago Studies, in Classical Philology, nota 1, pp. 134-135. Yo no descarto que nada tenga que ver con la divinidad. Tiene algo que ver, como *ἰσχυρὰ*

mós, y no sólo oblicuamente, pero no se puede hacer una identificación total.

- (208) Aquí surge un problema, perplejidad para mí, que voy a apuntar, aun cuando no solucionar, pues me abriría una línea de investigación colateral amplísima. Sí, diré, empero, lo que yo pienso globalmente al respecto. ¿Platón tomaba en serio la terminología que usaba, al decir, por ejemplo "a cuál de los dioses del cielo puedes indicar como dueño de estas cosas y productor de la luz, por medio de la cual vemos nosotros y son vistos los objetos con la mayor perfección posible? (Re-pública 508 a) Observamos en toda la obra platónica una presencia constante de la mitología tradicional. ¿Habrá que recordar a Eaco, Minos, Radamante, Er, etcétera? ¿Por qué es tan pregnante la presencia de la tradición? A mí me parece, y sigo las tesis de Dodds, que queriendo el Académico conservar unos valores morales y políticos que se cuarteaban, recurría con agra-do a las superestructuras culturales de tal mundo periclitante. Superestructuras que, dicho sea al paso, mostraban una refinada belleza y que, sometidas a un análisis socio-psicológico, nos quedamos con las nudas causas, pero que se autojustifican por su estética. Para un reformador tradicionalista, pero también gran poeta, como es el caso del Académico, la atracción por tal mundo y cultura era grande. Mas, por otro lado, como perspicaz político y buen racionalista, puso al día -es decir, racionalizó- tales creencias. Las racionalizó sin que perdieran su estética. De ahí la terminología τῶν ἐν οὐρανῶν θεῶν τοῦτου κόσμου y otras. Y la racionalización estética.

es usada con gran habilidad por Platón, cuando compone alegorías explicativas y pedagógicas. Así explico yo la recurrencia al clasicismo, tanto terminológico, como temático. En este sentido la recurrencia al Sol para explicar el bien es la recurrencia a un ejemplo de semántica añeja y por todos conocida.

A propos, desearía citar la opinión de Eggers Lan:

"Esta clara, pues, que en República no hay un mundo inteligible, lugar de residencia de las ideas y situado en el más allá, al que se llega tras la muerte. Los dos "lugares" están en este mundo. Por lo demás, cuando en la alegoría del Sol se dice que el Sol es en el lugar visible respecto de la vista y de las cosas visibles lo que el Bien es en el lugar pensable respecto del pensamiento y de las cosas pensables, está claro que se trata de una comparación, y en ningún momento puede pensarse que el Sol es la imitación de la Idea del Bien, como cabe en cambio pensar, a la luz de las alegorías de la Línea y sobre todo de la Caverna, que las cosas justas que hallamos en la praxis y las cosas bellas que vemos son pobres imitaciones de las Ideas de lo Justo y de lo Bello respectivamente. De todas formas, es patente ya desde la alegoría del Sol que hay un dualismo, pero no es de mundos situados en espacios y/o tiempos diferentes. Tampoco se trata de una mera distinción epistemológica, porque lo epistemológico está muy poco en juego en la alegoría del Sol. Tal como se presentan literalmente las cosas en la alegoría del Sol, de la comparación resulta simplemente que la Idea del Bien ejerce un predominio sobre las demás Ideas que es equivalente al predominio que ejerce el Sol sobre las cosas que ilumina, aunque

para nosotros, científicamente hablando, la comparación no puede ser estrictamente válida en todos sus puntos. Y el Bien guarda una relación, respecto del noûs, o pensamiento, similar a la que el Sol, en el ámbito visible, tiene respecto a la vista. Esta comparación tiende, a mi juicio, a usar la figura del astro-rey (a veces, en tradiciones míticas propias del culto apolíneo, una encarnación del mismísimo dios Apolo) para significar el puesto supremo que ocupa el Bien entre las Ideas." El Sol, la Línea y la Caverna, Buenos Aires, EUDEBA, 1976, pp. 90-91.

- (209) Habrá que esperar, creo yo, al Sofista y al Timeo para tener una idea cabal de qué sea el Bien y qué sean las Ideas en general. Ni las ideas son pensamientos o estados de la mente, ni las ideas son materiales, ni hay ideas-doble de todas las cosas, se nos dirá en Parménides. Las ideas reales y subsistentes son aquellas sin las que no se puede explicar nada. Ser, diferencia, movimiento, reposo y mismidad son las ideas supremas, se nos dirá en Sofista. El Bien sería, en gran medida, comprender la existencia, estructura y relaciones de esas ideas posibilitadoras de toda realidad y todo lenguaje. Y el Bien sería, en gran medida, la creación del cosmos por el Demiurgo de acuerdo a esas ideas. Tal se nos dice en Timeo. "Dans le Timée, il n'y a rien qui autorise à croire que, pour Platon, Dieu et l'idée du bien aient été une seule et même chose. Au contraire, il y distingue avec soin Dieu, et le modèle, c'est-à-dire les idées, à l'image desquelles Dieu, qui est bon, organise le monde en vue du bien." (T. MARTIN, Études sur le Timée Paris, Vrin, 1981, p. 10.)

- (210) Los conocedores profundos de la filosofía griega me darán la razón si afirmo que la relación de este concepto con la totalidad de la filosofía platónica equivale a la relación del concepto de $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ con la clara y penetrante filosofía del "oscuro" Heráclito. ¿Cuántas interpretaciones no hemos leído del $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ heraclíteo y todas ellas restrictivas, según épocas, mentalidades y posiciones filosófico-científicas, cuando el $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$ es un concepto vertebrador de toda filosofía de Heráclito y multisignificativo? No es momento de ofrecer lo que yo pienso sobre la semántica de tal concepto heraclíteo. Pero lo tengo escrito y publicado.
- (211) W. JAEGER, Paideia, México, F.C.E., 1974³ (traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, pp. 534-535).
- (212) Ya sé que hay interpretaciones diferentes a la que ofrezco à propos de Anaximandro, en el sentido de que muchos ven en él un trascendentalista (Cornford), ya que el $\alpha\iota\tau\epsilon\iota\omicron\nu$ fungiría cual potencia divina, aliter, separada. Y ello como consecuencia de que su filosofía sería una transmutación física de parámetros míticos, que siempre eran trascendentalistas. Lamentablemente no puedo alargarme en este tema, pero mi opinión se decanta decididamente por el inmanentismo del filósofo. Inmanentismo, además, contrastado, por cuanto la filosofía de Anaximandro tiene mucho que ver con el inmanentismo de autodespliegue racional de la polis. Cfr. E. TOPI TSCH, op. cit., y J-P. Vernant, Los orígenes del pensamiento griego, Bs. Aires, Eudeba, 1976.
- (213) No quiero decir en absoluto que Jenófanes mantuviera mo-

de los tecnomorfos. Su filosofía era exclusivamente religiosa. Lo que quiero decir es que una visión religiosa y tecnomorfa se parecen estrechamente: y posiblemente la Weltanschauung que ambas generan haya surgido para dar respuesta al mismo problema. Pero insisto en que la filosofía de Jenófanes era sólo religiosa y surgió como crítica a concepciones religiosas antropomórficas y politeístas anteriores.

(214) Cuando se habla de modelos tecnomorfos hay que tener en cuenta el desarrollo de las τέχναι en el sentido de artes y ciencias prácticas (véase el estupendo capítulo de W. JAEGER, en op. cit., "La medicina griega considerada como paideia" (Libro 4, cap I, pp. 783-829) que influyeron altamente en Platón, pero también la denominada filosofía política, cuyo gran exponente originario es Solón: la φύσις política adquiere su bien en el fin marcado, ordenado por el legislador. También aquí encontramos la coincidencia entre intra-y-extra-causalidad. Tema éste que suele ser negligido más de lo deseable. Pero que no podía obviamente escapar al gran reformador de hombres y Estados.

(215) Es digno notar la unión estrecha entre lo recto y lo bello (ἔργων τε καὶ καλῶν). El proceso perfectivo de todas las cosas, hasta alcanzar su floruit final, es lo bueno y lo bello.

(216) Aquí se nos plantean dos graves problemas: uno, si Platón creía que toda entidad, producto, tenía su contrapunto paradig-

mático ideal como en el mentado pasaje de República se afirma rotundamente, y otro, si Dios es el autor de las Ideas como también taxativamente se dice pero que entra en disonancia con otros pasajes y otros diálogos: en concreto con Timeo donde Dios hace el mundo mirando a las Ideas. J. M. Pabón y M. F. Adrados dicen en la edición citada, p. 145, nota 1, vol. III:

"La concepción de Dios autor de las Ideas surge aquí como de improviso, según se ha observado. Este sesgo teológico del pensamiento se hace perceptible, comparando este pasaje con lo dicho de la Idea del Bien en VI, 505 y ss."

Todo el pasaje, hasta 597 e, insiste en el tema de Dios creador de las ideas, reiterativamente y de diversas maneras para que no quede duda alguna.

"Por tanto, el pintor, el fabricante de camas y Dios son los tres maestros de esas tres clases de camas. (Ζωγράφος δὲ κλινοπλοῖός, θεός, τρεῖς οὗτος ἐπιστάται τρισὶν εἴδεσι κλινῶν)

¿Te parece, pues, que le llamemos el creador de la naturaleza de ese objeto, o algo semejante? se sigue diciendo y se concluye respondiendo en un pasaje decisivo - 597 d:

"Es justo -dijo- puesto que ha producido la cama natural y todas las demás cosas de ese orden." (Δίκαιον γάρ ἐστιν, ἔφη, ἐπεὶ δὴ περ φύσει γε καὶ τοῦτο καὶ τὰ ἄλλα πάντα πεποίηκεν"). El subrayado me ahorra toda explicación.

A mí me parece que aquí, en República, Platón aún no había precisado con todo detalle qué son las ideas. Faltaba aún la autocrítica de Parménides. Tras este diálogo, las únicas

ideas serían las matemáticas (y, sobre todo, las ideas fundamentadoras de las ideas matemáticas, tales como unidad, diada, ser, no-ser como alteridad, etc.) y las morales y estéticas. Ahora bien, en República, aun cuando no precisadas con toda exactitud, Platón atisbaba con bastante claridad el problema, pues, cuantitativamente y según calidad la insistencia de Platón incide siempre en las ideas morales, estéticas y fundamentadoras de las matemáticas, como hemos visto. Pero, a la hora de precisar y entrar en detalles, se observan varias cosas dignas de mentar: lo fuertemente arraigados que poseía los modelos tecnomorfo y trascendentalista; a tal punto que el tecnomorfismo lo aplica íntegramente al cosmos en su totalidad; piénsese que así como el artesano crea los productos mirando a las ideas, éstas, más elevadas, por fungir de modelo, son creadas por Dios. Esto plantearía un problema inmediato: o bien se cae en un idealismo subjetivo de carácter divino muy al estilo de Berkeley -las ideas serían estados mentales de la divinidad, cosa que se rechazará de plano en el Parménides-, o bien, si Dios es creador de las Ideas, ¿quién crea y cómo el cosmos? En Timeo su teoría se refina, ajustándose más estrechamente al tecnomorfismo y evitando todo idealismo subjetivo. Así como el artesano crea un producto mirando a las ideas ($\pi\rho\sigma\varsigma\ \tau\acute{\eta}\nu\ \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha\varsigma\ \beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omega\upsilon$) de la misma manera Dios, artífice máximo, crea el cosmos $\pi\rho\sigma\varsigma\ \tau\acute{\eta}\nu\ \dot{\iota}\delta\acute{\epsilon}\alpha\varsigma\ \beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\omega\upsilon$. Y estas últimas ideas, de acuerdo a las cuales se crea el universo son las ideas claves de armonía y proporcionalidad.

1971, pp. 195-196.

- (218) Bien lo ha resaltado Josep Vives en la Introducció a la edició de la Apologia, Critó, Eutifró, Protàgores, Barcelona, Laia, 1981, pp. 34-35: una vez citado el ya famosísimo pasaje de la Carta VII donde Platón pasa revista desencantada a los avatares políticos que concluyeron con la muerte del maestro, dice:

"Aquesta pàgina és com la clau d'interpretació de la gran obra política de Plató, la república. Es tracta com d'una mena de projecció al nivell social dels principis ètics que Sòcrates havia propugnat al nivell individual. Sòcrates havia propugnat que els individus han de guiar la seva conducta per la consciència il·luminada pel coneixement del bé. Plató propugnarà que també la societat política ha de guiar els seus actes per una consciència il·luminada pel coneixement dels valors morals... S'ha dit que amb La república neix la teoria del "despotisme il·lustrat". Potser sí. Però caldria afegir: "despotisme il·lustrat utòpic": vull dir, a condició que es compleixi el principi utòpic, és a dir, que el déspota conegui veritablement i procuri el bé de tota la ciutat, sense guiar-se mai només pel propi caprici o interès."

- (219) G.W.H. HEGEL, op. cit., p. 225.
- (220) Tomo el término de I.M. CROMBIE, op. cit., vol II.
- (221) Claro, uno se pregunta si alguna vez han existido visio-

- nes o concepciones inocentes sobre la $\psi\psi\psi$. Cfr., el estupendo artículo de Ernst TOPITSCH, "Der Historismus und seine Überwindung" en Wiener Zeitschrift für Philosophie, Psychologie, Pädagogik, vol. IV, 1952, p. 97-108. Hay traducción castellana: "El pensamiento mitológico" en K. LENK, El concepto de ideología, Buenos Aires, Amorrortu, 1974, pp. 75-83, y el también de Ernst TOPITSCH, "Seelenglaube und Selbsinterpretation" in Sozialphilosophie zwischen Ideologie und Wissenschaft, Neuwied am Rhein und Berlin, Hermann Luchterhand Verlag GmbH, 1971³, pp. 181-226.
- (222) La filosofía de la Weltanschauung platónica se ha erigido, a su vez, en modelo de ulteriores civilizaciones y culturas: "saber para detentar el poder", ése podría ser el lema que a todas las élites de poder les ha impulsado a la hora de erigir los centros de cultura máximos: las universidades. Sobre este tema, cfr. R.W. LIVINGSTONE, Greek Ideals and Modern Life, Londres, Oxford University Press, 1935.
- (223) Una de las mejores obras sobre la cosmología de Platón es la de CORNFORD, Plato's Cosmology. The Timaeus of Pl. Translated with a Running Commentary, Londres, 1956⁴.
- (224) HESÍODO, Teogonía y Trabajos de los días, Madrid, Gredos, 1980.
- (225) La medicina es una de las técnicas en las que más se inspiró Platón. Sobre este tema puede verse la mencionada obra

de W. JAEGER, Paideia.

(226) DODDS, Los griegos y lo irracional, Madrid, Alianza Editorial, 1980, p. 197.

(227) Platón recupera la tradición unitaria del rancio concepto de physis. "Physis significa el cielo y la tierra, la planta y el animal, y, en cierto sentido, también el hombre", nos dice Heidegger a propósito de los presocráticos. HEIDEGGER, Sendas Perdidas (La sentencia de Anaximandro), Buenos Aires, Losada, 1960. Lo que sucede es que en Platón lo existente, esa vieja physis existente, se entiende ya conceptualmente.

(228) Al respecto Dodds dirá: "Platón no había abandonado el yo racional trascendente, cuya perfecta unidad es la garantía de su inmortalidad. En Timeo, donde intenta volver a formular su primitiva visión del destino del hombre en términos compatibles con su psicología y cosmología posteriores, volvemos a encontrar de nuevo el alma unitaria de Fedón, y es significativo que Platón le aplique ahora el viejo término religioso que Empédocles había empleado para el yo oculto: la llama demonio. Pero en Timeo se ha construido sobre él otra clase de alma o de yo, la clase mortal donde hay te-

rrribles e inevitables pasiones. ¿No quiere decir esto que para Platón la personalidad humana se ha partido virtualmente en dos?... Pero esta escisión platónica del hombre empírico en demonio y bestia no es quizá tan inconsecuente como puede parecerlo al lector moderno. Refleja una escisión semejante en la concepción que Platón tiene de la naturaleza humana: el abismo entre el alma inmortal y el alma mortal corresponde a la visión que Platón tiene del hombre como debería ser, y su estimación de lo que en realidad es. Lo que Platón acabó por pensar de la vida humana, tal como de hecho es vivida, se ve más claramente que en ninguna otra parte en Leyes. Allí nos informa por dos veces de que el hombre es una marioneta (de los dioses, por supuesto)." (DODDS, Los griegos y lo irracional, ed. cit., p. 201.

(229) DODDS, op. cit., p. 207.

(230) Los diálogos en general son una muestra de alta literatura. Platón era un gran conocedor de la literatura de su época en todos sus géneros. No voy a extenderme en demasía sobre el tema. Quiero recordar sólo, a guisa de ejemplo, cómo la composición y estructura de Protágoras guardan analogías estrechas con una tragedia. Sobre este tema, véase la introducción a Protágoras de Carlos GARCÍA GUAL, en PLATÓN, Diálogos, Madrid, Gredos, 1981, pp. 495-501, Vol. I.

También se atribuyen a Platón una serie de epigramas amorosos realmente bellos. Cfr. DIOGENES LAERTIUS, Live of eminent philosophers, with an english translation by R. D. Hicks, Londres, The Loeb Classical Library, 1972. Mas donde mejor se muestra el élan poético de Platón es en ciertos pasajes filosóficos, como los referidos al amor.

- (231) Julius STENZEL, Studien zur Entwicklung der Platonischen Dialektik von Sokrates zu Aristoteles, Stuttgart, B. G. Teubner, 1974⁴, pp. 18-19.
- (232) Cfr. sobre este tema un análisis muy completo en Léon ROBIN, La théorie platonicienne de l'amour, París, P.U.F., 1964. Sobre este tema se plantean dos problemas, a saber: uno, la historicidad de Diotima, BURY, The Symposium of Plato, edited with Introduction, Critical Notes and Commentary, Cambridge, 1909, y WILAMOWITZ; op. cit., se inclinan a pensar que se trata de un nombre ficticio, simbólico puramente, y ello por el nombre mismo, que significa "la que honra a Zeus", y porque ella era de Mantinea, que parece estar en relación con μαντικῆ, arte adivinatorio. Todo esto me inclina a pensar que Platón, o bien utilizaba mitos, o los inventaba con una intención puramente filosófica. Ya he hablado del mito en Platón. Pero yo veo la unidad de la filosofía platónica -y cuando digo unidad quiero decir el contenido más íntimo- precisamente en los mitos. En este capítulo hablaré de tres mitos importantes:

el mito del nacimiento del Amor, el mito del alma que aparece en Fedro y el ya conocido mito de la Caverna. Mi intención es poner en relación a los tres mencionados mitos.

El segundo problema, en el que queda englobado el primero, sería preguntarnos si el mito del nacimiento del Amor posee un contenido filosófico y religioso, o no. Mi opinión creo que ya ha quedado explicitada a favor de la significatividad filosófico-religiosa del mito.

"Le mythe du Banquet a donné lieu dans l'Antiquité et dans les temps modernes à un très grand nombre d'interprétations. Les unes donnent à ce mythe un sens philosophique général et y cherchent une représentation de toute la doctrine platonicienne. Les autres ne veulent pas que la signification du mythe dépasse les idées mêmes que développe le Banquet." (L. ROBIN, op. cit., p. 105) Entre los primeros cita a Plutarco en su obra Περὶ Ἰσίδου καὶ Ὀσίριδος y Plotino en Enéades, III, v.2, 2-9. Cfr. L. ROBIN, op. cit., pp. 103-107.

(233) Lo mismo sucede, dice Diotima, con el caso de "creación" (ποίησις). Cfr. Banquete 205.

(234) Las indicaciones a la otra vida son continuas en Platón. La posesión constante de lo bueno sólo puede tener lugar en la otra vida. ¿Hay algo en ésta que se parezca ligeramente, que sea imagen, aunque tenue, de la otra? Según Diotima, la procreación.

(235) Emilio LLEDÓ, op. cit., pp. 76-77.

- (236) Ambos caminos, el racional y el mítico, se observan en Menón. A mí me cuesta trabajo pensar que Platón no creyese en serio en la reminiscencia. Cuantas más veces leo Menón más me veo inclinado a ello. Claro que los textos se pueden leer a la luz de dos bombillas: la del racionalismo y la mítica. Y es posible que ambas lecturas sean correctas, pero no se pueden leer a la luz de un solo Sol.

Σω : Ἄριστόν οὐ τὴν ἐπιστήμην, ἣν νῦν οὕτως ἔχει, ἢ τὰ
ἔλαβέν ποτε ἢ ἀεὶ εἶχειν.

ΜΕΝ. Ναι

Σω : Οὐκοῦν εἰ μὲν ἀεὶ εἶχειν, ἀεὶ καὶ ἣν ἐπιστήμην
εἰ δὲ ἔλαβέν ποτε, οὐκ ἂν ἐν γὰρ τῷ νῦν βίῳ
εἰληφώς εἴη ἢ δεδίδαχεν τις τούτων γεωμετρίας,
οὕτως γὰρ ποιήσει περὶ πάσης γεωμετρίας ταύτης,
καὶ τῶν ἄλλων μαθημάτων ἀπάντων ἔστιν οὗν
ὅστις τούτων πάντα δεδίδαχεν, δίκαιος γὰρ που
εἰ εἰδέναι, ἄλλως τε καὶ ἐπειδὴ ἐν τῇ σῆ' οὐκίᾳ
γέγονεν καὶ θεραπεία.

ΜΕΝ. Ἄλλ' οἶδα ἔγωγε ὅτι οὐδεὶς πώποτε εἰδέναι

Σω. ἔχει δὲ ταύτας τίς δοξάζει, ἢ οὐκ;

ΜΕΝ. Ἀνάγκη, ὡ Σώκρατες, φαίνεται.

Σω. Εἰ δὲ μή ἐν τῷ νῦν βίῳ λαβάν, οὐκ ἦδη τοῦτο
δηλοῦν, ὅτι ἐν ἄλλῳ τινὶ χρόνῳ εἶχε καὶ ἐμεμαθήκει.

ΜΕΝ. Φαίνεται.

Σω. Οὐκοῦν οὕτως γὰρ ἔστιν ὁ χρόνος δεῖ οὐκ ἦν ἀνέγνωτος,

(Menón 85 d - 86 a)

("Sócrates.- Y la ciencia que éste tiene ahora, ¿no es cierto que o la ha adquirido alguna vez o siempre la tuvo?

Menón.- Sí.

Sócrates.- Ahora bien, si la tuvo siempre, también siempre ha sido sabio; y si la ha adquirido alguna vez no será, desde luego, en la vida actual donde la haya adquirido. ¿O le ha enseñado alguien geometría? Porque éste hará lo mismo con toda la geometría y con todas las demás ramas del saber. ¿Hay, pues, alguien que se lo ha enseñado todo? Tú, desde luego, debes saberlo, porque en tu casa ha nacido y se ha criado (el esclavo).

Menón.- Y sé muy bien que nadie le ha enseñado nunca.

Sócrates.- ¿Pero tiene esas ideas o no?

Menón.- Necesariamente, Sócrates, es evidente.

Sócrates.- Pero si no las ha adquirido en la vida actual, ¿no es ya claro que en algún otro tiempo las tenía y las había aprendido?

Menón.- Evidentemente.

Sócrates.- ¿Y no es ése el tiempo en que no era hombre?")

(De la traducción de Antonio Ruiz de Elvira para el Instituto de Estudios Políticos.)

Sobre el tema del mito platónico en general, cfr. la sumamente Introducción general a los Diálogos de Platón de Emilio LLEDÓ, pp. 108-120. Allí se recoge la agrupación de los Mitos de Platón —pp. 118-119, nota 28— y se vierten unas ideas tan certeras que no puedo menos que citar porque, en mi opinión, por no dogmáticas, sino poéticas, expresan la esencia de la creación artística en la que obviamente se insertan los mitos platónicos frente a otras interpretaciones, cuyo afán de mate-

matizar el mito lo seca y desnuda.

"Los mitos flotan sin amarras en el mar del lenguaje platónico. No hay nadie que pueda monopolizar su interpretación ni, en consecuencia, nadie que pueda obligar a un acto de sumisión, frente a unos administradores de la supuesta verdad que encierran. Los mitos no tienen verdad ni la pretenden. Son bloques de ideología que ningún griego se atrevió a utilizar exclusivamente. Por eso, su verdad consistió en su maravillosa expresión de libertad. Una ideología suelta, sin que pudiera imponerse por la fuerza, no era más que un estímulo para la inteligencia, una fuente de sugerencias que presagiaba aquellas palabras de Kant en el prólogo a la primera edición de su Crítica de la Razón Pura: "La mente humana tiene un destino singular; en un género de conocimientos, es asediada por cuestiones que no sabe evitar, porque le son impuestas por su misma naturaleza, pero a las que tampoco puede responder, porque sobrepasan totalmente el poder de esa mente." Estas cuestiones inevitables: destino, muerte, felicidad, justicia, amor, se entretajan en la materia de los mitos. No hay ciencia que pueda levantar, todavía, ante ellas, la ceñida lectura de una semántica que, como la vida, es inagotable. "Los jardines de las letras" dice Platón, hay que plantarlos para "la edad del olvido" (Fedro 276 d), para cuando haya que atesorar "medios de recordar". Los mitos traen, pues, a la memoria los eternos problemas de los hombres, las eternas preguntas abiertas que, aunque sin respuesta, dan sentido y contenido a la existencia." (pp. 117-118)

Y me agrada leer esto especialmente ahora, cuando estoy

escribiendo este trabajo, porque las ideas expresadas son muy coincidentes con el planteo estructural de mi tesis, a saber, leer e interpretar todo el corpus platónico a la luz de un sugerente mito, el de la Caverna, que permite e induce a múltiples interpretaciones, todas válidas, porque polisémica es su esencia, quiéralo o no Platón. Aunque yo me inclino a pensar que era consciente de que el pasmoso mito sobrepasaba la interpretación puramente epistemológica, aunque en República nos quiera llevar de la mano a conferirle una interpretación de tal guisa.

- (237) Es constante esta idea de la perfección como algo universal, idéntico a sí mismo, en reposo -y que se da en la divinidad en última instancia-, y que supone el paradigma al que han de ajustarse las humanas realizaciones. Ésta es, en parte, la base para la teoría de las ideas.

Cabría preguntarse si la cultura griega impulsaba de alguna manera a este ideal de perfección que hallaba su punto álgido en la inmortalidad. La pregunta no es banal, ya que hay épocas autocomplacidas de sí mismas y, por tanto, no añorantes de superación, y otras, como la nuestra, añorantes de algo distinto a lo que poseemos, pero incapaces de crear sistemas imaginativos e ideales. Acaso hayamos caído en una diabólica conjunción: la estupidez, el temor y el egoísmo.

Dice LLEDÓ, op. cit., p. 87:

"El sistema eidético lo estructura continuamente (se refiere al centro de su filosofía). Este sistema eidético expre-

saba la peculiar configuración de la cultura griega. Bien sea como Ideas, como números, como estructuras conceptuales, como supremo Bien, como iluminación, todo el pensamiento platónico está recorrido por la contradicción que supone un movimiento que no es sino en el reposo. Es muy posible, como pretende HOFFMAN -Die griechische Philosophie bis Platon, Heildelberg, 1951, p. 138 y ss.-, que fuese el mismo ambiente cultural de Atenas el que suministrase los elementos para la teoría de las Ideas. Efectivamente, la estatuaria griega, al representar el cuerpo humano, lo hacía desde un ideal determinado. Este ideal era la pretensión de armonía que fluía por las distintas partes del mármol, que lo organizaba; una especie de alma vivificadora de la materia. Existía, pues, la creencia de que había como un todo, antes de que surgiese la parte o el individuo. El modelo del artista se iba plasmando en su obra, pero este modelo era previo a ella. También la matemática de aquel tiempo estuvo dominada por la idea de totalidad. El círculo era la línea más perfecta y mientras más puras aparezcán estas formas, como en las órbitas de las estrellas, tanto más elevado debe estar ese mundo sobre el terrestre. Incluso el transcurso temporal les pareció a los griegos algo cíclico. La misma ciencia médica estableció su ideal en la salud, aunque a veces para conseguirla tuviesen, en cierto modo, que agredir a la naturaleza. La idea, pues, flotando por encima y como meta de la vida."

- (238) El tema de la fama o estima, $\tau\iota\mu\acute{\eta}$, es uno de esos pregnantes que recorren toda la cultura griega. Se me podrá objetar

que es universal a la humanidad. Esto es cierto, pero debe matizarse. Por lo que a la cultura griega se refiere, tengo que afirmar lo siguiente: en la primitiva aristocrática, la que nos entregan los poemas homéricos, concretamente la Ilíada, la que Dodds denomina cultura de vergüenza, se poseía una fuerte conciencia de la fugacidad de la vida, de la carencia de otra y, por tanto y como consecuencia, un deseo de sobresalir. Éste es el meollo de la Ilíada. Es recurrente la bella comparación de la generación de los hombres en la tierra con la de las hojas del bosque. Así, por ejemplo, en Canto VII, vv. 144 y ss. se dice:

• Τυδεΐδῃ μεγάθυμῳ, τί ἢ γενεὴν ἐρρεΐνεῖς; οἴη
 περ φύλλων γενεή, τοίη δὲ καὶ ἀνδρῶν.
 φύλλα τὰ μὲν τ' ἄνεμος χαμάδις χέει, ἄλλα δὲ θ' οὐλῆ
 τηλεθόωτα φύει, ἕαρος δ' ἐπιγίγνεται ὥρη.
 ὡς ἀνδρῶν γενεή ἢ μὲν φύει, ἢ δ' ἀπολήγει.

(Magnánimo Tidida, ¿por qué me preguntas quién soy?

Cual la generación de las hojas, tal la de los hombres; a aquéllas el viento esparce abatiéndolas al suelo, que un día fueron adorno de los árboles; mas en primavera la selva reverdece en otras nuevas; de la misma forma, una generación de hombres nace, en tanto que otra desaparece.)

"La areté del honor", llama Jaeger a esta última cultura. Y no me privaré de citar unas tan preceptivas palabras como las siguientes:

"Íntimamente vinculado con la areté se halla el honor.

En los primeros tiempos era inseparable de la habilidad y el mérito. Según la bella explicación de Aristóteles (Et. nic. l 3, 1095 b 26), el honor es la expresión natural de la idea todavía no consciente para llegar al ideal de la areté, al cual aspira. "Es notorio que los hombres aspiran al honor para asegurar su propio valor, su areté. Aspiran así a ser honrados por las gentes juiciosas que los conocen y a causa de su propio y real valer. Así reconocen el valor mismo como lo más alto." Mientras el pensamiento filosófico posterior sitúa la medida en la propia intimidad y enseña a considerar el honor como el reflejo del valor interno en el espejo de la estimación social, el hombre homérico adquiere exclusivamente conciencia de su valor por el reconocimiento de la sociedad a que pertenece. Era un producto de su clase y mide su propia areté por la opinión que merece a sus semejantes.

"El hombre filosófico de los tiempos posteriores puede prescindir del reconocimiento exterior, aunque -de acuerdo también con Aristóteles- no puede serle del todo indiferente. Para Homero y el mundo de la nobleza de su tiempo la negación del honor era, en cambio, la mayor tragedia humana. Los héroes se trataban entre sí con constante respeto y honra. En ello descansaba su orden social entero. La sed de honor era en ellos simplemente insaciable." (W. JAEGER, Paideia, ed. cit., p. 25.)

Órdenes sociales diferentes, no aristocráticos, producen diferentes concepciones de la areté y del honor: Este concepto de fama es recuperado, transformándolo, por Platón: en dicha transformación influyen tanto la concepción ético-religio-

sa de Platón, tejida e influida por el socratismo y el orfismo, como las altas cotas culturales que ya en la época de Platón se habían conseguido: los "àgones" ya no eran físicos, si-
no cultural-ideológicos. Para Platón la fama es la de los triunfos literarios, filosóficos, pero, sobre todo, políticos y de conciencia. El honor es la autoestimación de las obras bien hechas. Y el gran garante era la razón. No lo vio mal F. Nietzsche.

"Sócrates adivinó aún más. Vio en el fondo de su nobles atenienses: comprendió que su caso de decadencia personal no era un caso de excepción. El mismo tipo de decadencia se preparaba en todas partes en silencio. La antigua Atenas tocaba a su término. Comprendió que todos tenían necesidad de él... En todas partes los instintos estaban en anarquía; en todas partes se estaba a un paso de la depravación; el monstrum in animo era el peligro general. "Los impulsos quieren ser tiranos; se debe encontrar un tirano contrario, que sea más fuerte..." Cuando el fisionomista de que hablamos arriba reveló a Sócrates lo que éste era, un antro de malos impulsos, la respuesta fue: "Es verdad; pero he llegado a ser dueño de ellos." ¿Cómo llegó Sócrates a ser dueño de sí mismo?... Cuando hay necesidad de hacer de la razón un tirano, como en el caso de Sócrates, el peligro no es pequeño de que cualquier otra cosa se vuelva también tirano. Una vez que la racionalidad fue descrita como salvadora, ni Sócrates ni sus enfermos tuvieron más remedio que ser racionales -fue de rigor, era su último recurso. El fanatismo con que todo el pensamiento griego se aferró a la racionalidad revela un estado de necesidad: se estaba en

peligro, había sólo una elección posible: o hundirse o volverse absurdamente razonables. El moralismo de los filósofos griegos a partir de Platón está patológicamente condicionado, así como su valoración de la dialéctica. Razón = virtud = felicidad significa simplemente: debemos hacer como Sócrates y levantar una luz permanente contra las tinieblas: la luz de la razón. El hombre debe ser a toda costa claro, sereno, perspicaz, ya que cada concesión a los instintos conduce a lo desconocido, a lo inconsciente." F. NIETZSCHE, El ocaso de los ídolos, "El problema de Sócrates", pp. 30-31, Barcelona, Tusquets, 1975²; traducción de R.E. Echavarren.

El diagnóstico nitzscheano de lo que en Atenas sucedía es correcto. Ya sabemos lo que pensaba el solitario de Sils-Maria de la inversión socrático-platónica. Un poco más adelante (op. cit., cap. 11, p. 31) afirma: "Combatir los instintos; ésta es la forma de la decadencia; tanto como dure la vida será la felicidad igual a instinto." Aunque esto ya es otra cuestión.

À propos de toda la teorización sobre el mito del Amor, me gustaría insistir, una vez más, en una idea importante para comprender a Platón: cómo con nuevas orientaciones utiliza constantemente el Académico, y ello me incita a hablar del tradicionalismo platónico, el reservoir cultural y mitológico tradicional. Tras el tema del amor como mediador y *ἑξιμω* laten las teorías, tanto de Hesíodo (Teogonía), como de Parménides (Proemio del Poema).

(239) Digo preexpuesta, pues la mayoría de críticos consideran

anterior Banquete a República, aunque sean de muy cercana composición temporal - pertenecen a la época de madurez, entre 385-370.

- (240) Véase la semejanza con el lenguaje y métodos de los Misterios que tanta influencia tuvieron en la filosofía . ¿Habría que recordar una vez más a Parménides?
- (241) Tanto aquí como en República vemos con claridad el intuicionismo de la filosofía de Platón. Los primeros principios no han de suponerse hipotéticamente en pro de una funcionalidad explicativa; sino que deben verse, captarse con los ojos de la mente. Y desde un punto de vista psicológico, tras el proceso dianoético, la *νόησις* se presenta como una visión. Sobre este tema y la importancia de la visión en la cultura griega, cfr. Léonce PAQUET, Platon, La méditation du regard, Leiden, by E. J. Brill, 1973.
- (242) Es claro que el fin de toda filosofía platónica es la consecución de la felicidad. Pero ésta se consigue tras todo el proceso dialéctico. Es decir, tras la re-definición esencial de lo sensible. De ahí que el Bien sea no sólo la meta teórico-contemplativa de llegada, sino lo sensible correctamente definido tras el proceso descendente. Muy acertado me parece lo que dice L. ROBIN:

"En résumé, le Beau n'est pas, à proprement parler, une Idée particulière correspondant à telle qualité abstraite ou sensible, une Idée analogue à celles de l'Impair ou du Blanc,

determinées selon tels rapports particuliers; c'est une Idée qui exprime un rapport universel et fondamental de toutes choses, dans le cosmos intelligible comme ici-bas, au même titre que le Réel ou le Vrai; mais l'un et l'autre sont subordonnés à un principe supérieur d'unité, l'Idée du Bien. Dans la méthode de l'Amour, en nous conduisant jusqu'à l'Idée du Beau, nous fait apercevoir un des principes universels de l'Être, ou plutôt le principe suprême lui-même, sous le rapport où précisément il rayonne et nous éclaire. C'est bien, par conséquent, une méthode universelle en ce sens qu'elle nous élève à un point de vue d'où nous dominons tout ce qui est: le monde des Idées, cosmos ordonné et beau; l'âme du monde, image de ce cosmos; l'arrangement même de l'Univers visible; l'ordre des sciences et des occupations; la constitution et la vie des âmes et des corps." (Léon ROBIN, La théorie platonicienne de l'amour, Paris, P.U.F., 1964, pp. 188.)

- (243) Las similitudes entre Platón y Hegel son muchas y sería tentador perseguirlas, así como fructífero, pero no es contenido de este trabajo. Remito a la obra de H.G. GADAMER, La dialéctica de Hegel, Madrid, Cátedra, 1979. Pero no puedo dejar de citar unas pocas líneas muy perceptivas de la dialéctica platónica y sus similitudes con Hegel:

"Tenemos ahora, y lo señalamos como conclusión, que la dialéctica ascendente, desde las cosas a las ideas, se ha doblado con una segunda dialéctica (la división) que desciende desde las ideas a la cosa. El movimiento ascendente negaba las hipótesis necesarias hasta el principio an-hipotético y ahora por división y exclusión deslindamos el ser de cada cosa

respecto de todo lo que no es. Estamos todavía en Platón, pero casi estamos ya en Aristóteles. Estos dos movimientos juntos dibujan un círculo, como dirá siglos más adelante Hegel. Se parte de la cosa concreta, sensible, y por conceptos cada vez más universales se asciende hasta el principio absoluto, el que se aguanta solo, sin descansar en otra tesis. Llegados a la cumbre hay que descender de nuevo hasta la cosa por medio de divisiones sucesivas. Este movimiento descendente (syllogismós) termina en el punto de partida y obtiene la definición exacta de la cosa. 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." (Ramón VALLS PLANA, op. cit., p. 36)

- (244) Casi todos los platónicos se han percatado de la conexión existente entre dialéctica y erótica. Así, P. NATORP, en Platos Ideenlehre, Eine Einführung in den Idealismus, Hamburgo, Felix Meiner Verlag, 1961, pp. 168-169, afirma:

"Schon das Streben aber nach dem Wahren erhebt über die Sterblichkeit. Der Eros ist nicht Gott noch Sterblicher; sondern auch zwischen diesen wieder das Mittlere: ein Dämon (202 e); als das Mittlere zugleich das Vermittelnde und Ergänzende (συμπληρωσις), wodurch beides, Göttliches und Sterbliches (Idee und Erscheinung), ohne Vermischung doch gleichsam in Verkehr treten, und so, "das Ganze in sich selbst verknüpft ist" (ὡς εἰς τὸ πᾶν αὐτὸ ἀβύτῳ ξυνδεθείσθαι). Diese systema-

tische (Gorg. 504 a, s.o. 548) Verknüpfung wird als *διάλεκτος* bezeichnet: es ist die dialektische Vermittlung, durch welche Idee und Erscheinung, in strenger logischer Wechselbeziehung, zusammen ein gedankliches Universum darstellen. Wer auf diese Vermittlung sich versteht heisst es, der ist ein dämonischer Mann, alle sonstige Kunde (hier im niedern Sinne des Technischen) ist banausisch (203 a). Dieser Schluß ist, abgesehen von der durchsichtigen Bildlichkeit der ganzen Darstellung, direkt beweisend für den wissenschaftlichen Sinn der *διάλεκτος*, wie wir ihn oben (s. 65) annahmen."

- (245) Entiéndase que no pretendo identificar proposiciones o conceptos racionales y religiosos. Tampoco separarlos tajantemente. Ni por un momento deseo entrar en la vieja polémica que el círculo de Viena levantó. En el caso que estoy comentando, à propos del tratamiento que Platón da al amor, el asunto queda claro, si reformulo la pregunta como sigue: ¿por qué idealizó el Académico algo tan material como el Amor? Alguien puede decir que no se trata de un asunto material, horro de espiritualidad. Y creo que está en lo cierto quien esto diga. Pero en el cuerpo del texto se verá lo que pienso, citándome a Platón.

- (246) Carlos GARCÍA GUAL en Prometeo, Mito y Tragedia, ed. cit.

- (247) El dios ²¹ *Ἐρως* era un dios local fecundador de los animales en la patria de Hesfodo. El poeta lo convirtió en la fuerza generadora del universo.

- (248) Ya hemos citado a este respecto las ideas de Kitto y Dodds.
- (249) Sobre estos temas, cfr.:
 K. von FRITZ, "Das Hesiodische in den Werken Hesiods" in Hésiode et son influence, Entretiens sur l'Antiquité Classique, 7, Ginebra, Vandœuvres, 1962, pp.3-60.
 O. GIGON, Los orígenes de la filosofía griega, de Hesíodo a Parménides, Madrid, Gredos, 1971.
 A. LESKY, op. cit.
 F. SOLMSEN, "Hesiodic motifs in Plato" in Hésiode et son influence, Entretiens sur l'Antiquité Classique 7, ed. cit., pp.171-211.
 J.-P. VERNANT, op. cit.
- (250) JAEGER, La teología de los pensadores griegos, ed. cit., pp. 20-21.
- (251) Ibid. pp. 21-22.
- (252) KIRK y RAVEN, op. cit.
- (253) La confusa concepción de los dioses -un expediente y recurso para explicar ciertos estados de ánimo y eventos inexplicables, al decir de DODDS- en Homero queda depurada y clarificada. KIRK y RAVEN, op. cit., pp. 243-244 afirman:
 "Que el pensamiento o la inteligencia pueden influir en las cosas exteriores al pensador, sin la mediación de los miembros del cuerpo, es un desarrollo, sumamente audaz, de la idea

homérica de que un dios puede llevar a cabo sus objetivos, implantando, p. e., infatuación (ἄτη) en un mortal y que ésta era una idea posible lo demuestra su aceptación y expansión por parte de Esquilo."

Así en las Suplicantes se dice:

(Ζεὺς) / ἰάππευ δ' ἔλπίδων / ἄφ' ὑψιπέτρων πανώλεις / βροχῶς,
βίαν δισύτιν' ἔξοπλίζει. / Πάν' ἄπονόν δαιμονία. / ἢ τίς
ὄν φρόνημα πως / αὐτοῦθεν ἔξεπράξεν ἔμ- / πας ἐοράκων
ἄφ' ἄρῶν" (96-103)

(Zeus precipita a los mortales desde sus soberbias esperanzas a una ruina absoluta, sin armarse de violencia; todos los actos de un dios son sin trabajo. Sentado realiza al punto su pensamiento, sin moverse de su sagrado asiento. - traducción KIRK y RAVEN)

- (254) Puesto que todo este trabajo lo he compuesto estructuralmente al hilo del mito de la Caverna, he de decir que es muy posible que el orfismo, con su teoría del σῶμα-σῆμα influyese en la confección que Platón realizó de la famosa metáfora, el mito de la Caverna. El Académico veía nuestra vida como una prisión pero de la que hay que salir, ya que nuestra naturaleza es capaz de ello mediante el esfuerzo de la virtud.
Cfr. W.K.C. GUTHRIE, Orfeo y la religión griega, Buenos Aires, EUDEBA, 1970 (1ª ed. de Orpheus and Greek Religion en 1966), cap. V, pp. 151-196 y cap. VII, pp. 219-252.

- (255) Emilio LLEDÓ, op. cit., pp. 107-108.

(256) La visión platónica del amor ha calado en la manera de ver de la mentalidad occidental. Como toda su filosofía, por otra parte, En sus Escritos sobre el Amor, José ORTEGA Y GASSET afirma: "Nadie podría decir hasta qué capas profundas de la humanidad de Occidente penetraron las concepciones platónicas. El hombre más simple utiliza corrientemente expresiones y nociones que se remontan a Platón." En Obras Completas, vol. V, Madrid, Revista de Occidente.

(257) Yvon BRÈS, en una reciente obra La psychologie de Platon, París, P.U.F., 1973, critica las interpretaciones exclusivamente racionalistas de la teoría platónica del amor, entre las que incluye la de L. ROBIN, antes citada. Las tesis y propuestas de Brès rezan como sigue:

"... Mais l'amour n'a pu jouer un rôle fondamental dans la création platonicienne que s'il a d'abord été une expérience vécue, possédant tous les caractères que la psychologie découvre dans l'expérience érotique et non pas, d'emblée, quelque attitude déjà désexualisée ou, comme on dit, "sublimée". Il faut donc commencer par prendre l'amour platonicien au niveau le plus banal et le plus bas, Cela ne signifie pas qu'il faille partir d'une étude des mœurs amoureuses de l'homme Platon. D'ailleurs, avec les renseignements que nous fournissent les dialogues et l'histoire du IV^e siècle, toute tentative de ce genre semble vouée à l'échec. Mais, de toute façon, ce n'est pas l'expérience de Platon qui compte, c'est celle qui se lit à travers les dialogues... Chercher une théorie, c'est se condamner à faire d'un seul personnage, par exemple la Diotime du Banquet, l'une porte-parole de Platon et à considérer les autres

- (Socrate mis à part, évidemment) comme n'exprimant sa pensée à aucun degré. Pour avoir opté aussi brutalement, Robin a laissé de côté bien des aspects de l'amour platonicien." (pp. 216-217)
- (258) Apología de Sócrates, 40 b. De la traducción de J. Calonge, en PLATÓN, Diálogos, vol. I, Madrid, Gredos, 1981.
- (259) F. M. CORNFORD, "La doctrina del Eros en el Banquete", en La filosofía no escrita, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 129-146.
- (260) Ibid., p. 129.
- (261) Ibid., p. 135.
- (262) Ibid., p. 140.
- (263) Sobre estos temas, cfr. Th. Henri MARTIN, Études sur le Timée, París, Vrin, 1981, pp. 28-31.
- (264) Especialmente perceptiva, para la comprensión de la teoría del alma en Platón, me parece la obra tantas veces citada de Dodds.
- (265) Marguerite YOURCENAR, Memorias de Adriano, Barcelona, Edhasa, 1982, pp. 17 y ss., traducción de J. Cortázar.
- (266) Sobre estos temas véase la obra de J. TAMINIAUX, La nostalgie de la Grâce à l'aube de l'Idéalisme allemand, La Haya, Martinus Nijhoff, 1967.
- (267) Aristóteles ofrece un cuadro-resumen de las teorías griegas sobre el alma. Cfr. Acerca del alma, Madrid, Gredos, 1978, traducción de Alberto Bernabé Pajares.

(268) Este tema se entrelaza con otro de la mayor importancia: el problema socrático, a saber, qué doctrinas son socráticas y cuáles platónicas. Este problema no es solo erudito, sino que conlleva la delimitación de responsabilidades filosóficas y políticas. De forma muy resumida, el problema ha sido solucionado como sigue: los antiguos escoliastas sostenían que un grupo de tempranos diálogos, Apología, Critón y otros, donde no aparece la teoría de las Ideas, eran fieles transmisiones de las teorías y talante socrático. ¿Cómo se justificaba tal opinión? Apoyándose en el llamado "testigo independiente", Jenofonte, y mostrando las similitudes entre el Sócrates jenofonteo y el platónico de los primeros diálogos. J. BURNET (en Greek Philosophy. Thales to Plato, Londres, 1945⁴, y en "Socrates", Hastings Encyclopedia of Religion and Ethics, vol. XI, Edimburgo, 1921, pp. 665) y A. E. TAYLOR (en Varia Socratica, Oxford, 1911, y en Socrates, Londres, 1932 o México, F.C.E, 1980³) atacaron dicha teoría en base a que, por una parte, es incorrecto suponer que Jenofonte fuese un testigo independiente: debía conocer varios diálogos platónicos, cuando escribió los Memorabilia. Lo cual es muy razonable. Sostenían, por otro, que es artificioso sostener que un grupo de diálogos no evidencian la teoría de las Ideas, para afirmar, a continuación, que esos diálogos son socráticos. Y no me parece descabellado el razonamiento de Burnet y Taylor por dos razones: primera, porque en los diálogos llamados socráticos hay una tendencia hacia las Ideas (por socráticos entiendo Apología, Critón, Ion, Protágoras, Laques, Trasímaco, Lisis, Cármides y Eutifrón); en segundo lugar, porque, aunque se haya sostenido con gran fuerza que Critón muestra el respeto y la aceptación de Sócrates

para con la legalidad democrática, yo veo en él una amarga ironía en la prosopopeya del diálogo entre Sócrates y las Leyes, que muestra probablemente que Platón comenzaba ya a apartarse del socratismo y, en tercer lugar, porque la primera exposición de la teoría de las Ideas se realiza en el libro V de República sin aclaración. Lo cual implica que Platón la consideraba como muy conocida y probablemente implícita en los diálogos anteriores. Sin embargo, creo que no es defendible la teoría de Burnet y Taylor por otras razones: la teoría de las Ideas se religa íntimamente con la teoría de la *ἀθάνασις* la cual implica la creencia en la inmortalidad del alma y ya he mostrado cómo la tal teoría no era defendida por Sócrates. Dichas teorías, la de la inmortalidad del alma y la de la *ἀθάνασις* aparecen en Menón. Por otro lado, ya he puesto de relieve cómo Platón, en la Carta VII, considera una invención suya la teoría del filósofo-rey, de República. Y esta teoría implica el conocimiento de las Ideas y de la Dialéctica. Y Burnet defiende la autenticidad de la Carta VII. Sobre este tema, y en contra de Burnet y Taylor, véase la nota 56, pp. 557-563 de K. POPPER, en La Sociedad abierta y sus enemigos, Barcelona-Buenos Aires, 1981 (traducción de Eduardo Loedel).

Para resumir, creo que el problema habría que encararlo de la siguiente forma: Sócrates planteó la necesidad de una ética universal, no constreñida a lo contingente histórico. Lo contingente histórico es perfeccionable, superable y, muchas veces, injusto. ¡Cómo la delación puede ser justa! ¡Y qué sociedad interrelaciona la moral delatora con la piedad! (Eutifrón) Nada menos, pero nada más sostuvo Sócrates. Aho-

posiciones absolutamente autoevidentes, a partir de las cuales sea posible toda deducción o razonamiento para captación de la esencia. Las metáforas del saber como iluminación, como ver interior -la *νόσις* del Académico- se hallan en ambos. Idéntica concepción del alma, explícita en Platón, implícita pero clara bajo las metáforas en el eléata. E idéntica la tensión, y la reordenación de todas las potencias a la supremacía de la razón para conocer. No obstante, quiero mostrar una importante diferencia entre el eléata y Platón de la que pocos autores se han percatado. La religión es importante en Parménides, pero decisiva en Platón. En el eléata sirvió de contexto impulsor de su filosofar. Muy bien lo explica F. M. CORNFORD: "¡... Parménides está dispuesto a desafiar todo el sentido común. De aquí que sea en la escuela eleática donde primero aparece esa desconfianza de los sentidos, que tan inmensa importancia cobrará en el pensamiento posterior. Tal doctrina estaba, en verdad, latente en la ultramundaneidad del tipo de religión de los pitagóricos, en la condena del cuerpo como una prisión oscura que le hurtaba al alma la luz de la verdad. Al igual que los apetitos, a los sentidos se les estimaba como algo corpóreo e inseparablemente vinculado al placer, del que se sospecha y al que denuncia la religión de los ascetas. Sin embargo, la conclusión filosófica de que los sentidos son falsos testigos de la realidad externa que pretenden mostrarnos, esa conclusión, decimos, era nueva." Antes y después de Sócrates, Barcelona, Ariel, 1980, pp. 143-144. Sin embargo, en el tratado discurso del pensar sobre el ser -vía de la verdad- no juega ningún papel cognoscitivo -como sucede por ejem-

plo de Descartes- Dios. Hay una ausencia total de tal concepto. No me voy a extender a propósito de la importancia que tal concepto tiene en Platón, pues es de sobra conocida.

"Me parece que este hombre no es en modo alguno una divinidad, aunque sí divino; pues yo a todos los filósofos les doy tal título", dice Teodoro. Y Sócrates responde:

"Καὶ καλῶς γε, ὦ φίλε, τοῦτο μέντοι κινδυνεύει ἐν γενεῇ οὐ πολλὰ εἰ πάντες ὡς ἔπος εἰπῶν εἶναι διακρινόμενοι οὐκ εἰς θεοῦ· πάντες γὰρ ἄνδρες οὗτοι πανταῖα πάντα Σόμενοι διὰ τῶν εἰδῶν ἄλλως ἄγνοιαν ἐπιστραφῶσι πόλῃας, ἢ μὴ πλαστῶς ἀλλ' ἕνεκα φιλόσοφοι, καθορῶντες ἀφ' ὧν τῶν κείσθ' ἵσθαι, καὶ τοῖς μὲν σκοῦσιν εἶναι τοῦ μηδενὸς τίμηαι, τοῖς δ' ἄλλοις εἶναι πάντες" (Sofista, 216 c - 217 a)

(Y muy bien hecho, amigo. Aunque esta especie me temo que no sea mucho más fácil, por así decirlo, de discernir que la de los dioses: porque a estos tales hombres, la gente, por causa de la ignorancia de los demás, se los imagina de mil maneras "dando vueltas por las ciudades" y como filósofos no fingidamente, sino de verdad, mirando desde arriba la vida de aquí abajo; y a unos les parece que no valen nada, y a otros, merecedores de todo.) (De la traducción de A. Tovar, para el Instituto de Estudios Políticos.)

Este texto reproduce a las mil maravillas, el mito de la Caverna.

(270) En la cultura griega son muchas las visiones pesimistas

parecidas a la que se nos transmite en el Mito de la Caverna. Pero la filosofía platónica no es pesimista sino superadora de pesimismo. En el mito se nos insta a salir de la Caverna y a vivir de acuerdo con la divinidad. Por eso he insistido muchas veces que Platón recoge viejas tradiciones transformán-
dolas.

Veamos algunos materiales de los que Platón pudo servir-se para construir su famosa alegoría. ¿Influyó la visión de las minas de Laurión? ¿Influyeron las latomías, es decir, las mazmorras cavadas en piedra que Platón debió ver sin duda en las cortes sicilianas de Dionisios? Es más que probable. Como también influyeron, sin duda, tradiciones filosóficas y religiosas, como la teoría dual del cuerpo-prisión del alma de los órficos y la formulación de Parménides en su poema. También hay que tener en cuenta el arte y las técnicas, así como ideas matemáticas, tales como la de la proporcionalidad.

"C'est l'image de la Caverne qui fournit au schème de la proportion l'affabulation la plus frappante. Ici encore, il s'agit d'un thème qui n'est pas nouveau -non pas, sans doute, dans l'œuvre de Platon, mais dans la pensée grecque, où il a derrière lui toute une histoire, que Platon n'ignorait pas. Cette histoire, Porphyre, à la fin de l'antiquité, l'a abordée à sa manière, pas trop allégorique pour notre goût, dans l'ouvrage où il a étudié l'Antre des Nymphes, dont parle Homère dans l'Odyssée. Le texte le plus proche du nôtre est le fragment d'Empédocle où nous voyons comment les puissances chargées de conduire les âmes déchues les amènent dans un antre couvert (ἀντρον ὑποστεγόν), dans une région sans joie où le Meurtre

et la Haine et la foule des autres Kères, maladies émanciées, pourritures et liquéfactions, errent dans les ténèbres sur la prairie d'Até. (Fragments B 120 et 121 de Diels. Cf. notre Essai sur la formation de la pensée grecque, p. 302.) Ce n'est point par hasard, sans doute, que le mythe de la Caverne figure dans le même ouvrage que le mythe d'Er. Et Plotin n'hésite pas à rapprocher l'ancre d'Empédocle de la Caverne de Platon." (P.-M. SCHUHL, Etudes sur la fabulation platonicienne, Paris, P.U.F., 1947, pp. 57-58.)

La Caverna es como un teatro de marionetas y de sombras que hablan, "puisque l'écho s'y ajoute à la projection skiagraphique." (P.-M. SCHUHL, op. cit., p. 59)

Schuhl ha rastreado en la pintura de la época de Platón. Los dibujos de sombras con proyección estaban a la orden del día.

W. K. C. GUTHRIE, Orfeo y la religión griega, Buenos Aires, EUDEBA, 1970.

P.-M. SCHUHL, Platon et l'art de son temps, Paris, Félix Alcan, 1933.

P.-M. SCHUHL, Etudes sur la fabulation platonicienne, Paris, P.U.F., 1947 (con abundantísima bibliografía al respecto).

G. GARCÍA GUAL, Mitos, viajes, héroes, Madrid, Taurus, 1981.

VINTILA HORIA, La septième lettre, Paris, Plon, 1964 (hay trad. castellana en Barcelona, Plaza & Janés, 1969). (Deseo hacer una puntualización respecto a este último libro. Se trata de una recreación novelada de la vida de Platón, basándose en la Carta VII. Pero, a mi parecer, Vintilia Horia ofrece una visión muy perceptiva de las doctrinas del Académico.)

(271) Un problema importante dentro de la filosofía platónica consiste en que el verdadero conocimiento consta de dos procesos o momentos bien diferentes: el proceso dialéctico ascendente que es dianoético, discursivo, y la visión propiamente dicha, la nóesis. ¿Por qué tal ruptura? O, aliter, ¿por qué el remate o montera de la ~~solución~~ es de otro cariz, no discursivo, sino intuitivo, visual? Pienso que existen poderosas razones históricas que ahora explicaré. Pero antes quiero decir que el proceso que Platón nos describe dibuja a la perfección el proceso psicológico del conocer: tras un esfuerzo, y sólo tras él, de la razón, captamos, y eso sucede en un instante, momentánea, repentinamente, la solución del problema. A ese momento Platón le llama ~~νόσις~~. Ch. MUGLER describe así el método:

"La pensée dialectique transcende bien ce champ étroit par la limite supérieure, elle ne le fait cependant pas d'emblée, mais elle évolue, elle se meut, elle aussi, de degré en degré jusqu'à arriver enfin dans l'inconditionné... Arrivée là, elle est intuition pure, mais en s'acheminant vers cette fin lointaine, elle emprunte son mode de fonctionnement à la pensée discursive." Ch. MUGLER, Platon et la recherche mathématique de son époque, Estrasburgo-Zurich, 1948, pp. 291-292.

El remate de la dialéctica ascendente es intuitivo. (La dialéctica descendente será deductiva.) En la obra de Platón el carácter visual del remate del proceso cognoscitivo está hasta la saciedad atestiguado. Para no cansar al lector citaré algunos pasajes relevantes de República. Pero antes quiero

hacer notar, fiel a mi esquema de este trabajo, a saber, mostrar toda la filosofía de Platón a la luz del mito de la Caverna, que el mencionado mito, resumen del pensar y poetizar de Platón, es todo él un proceso visual, el paso de lo oscuro a la luz. Al paso, desearía hacer una generalización pertinente: he hablado mucho de Platón como poeta. Pues bien, según el profundo pensar de Platón, la poesía sería una iluminación. Y yo me siento muy identificado con esta manera de entender la poesía. Que ésta sea una iluminación quiere decir que todos los recursos formales de los que la poesía se sirve son maneras de hacernos ver las cosas, reales, creadas o posibles.

Recomiendo sobre estos temas la excelente obra de Léonce PAQUET, La méditation du regard, ed. cit. Allí se dice (pp. 333-341):

"Examinons tout d'abord le cas du livre VII de la République. Platon prend explicitement la peine d'instruire le lecteur: il s'agit là d'une image de la condition de notre nature ~ selon qu'elle est ou qu'elle n'est pas éclairée par l'éducation" (nota 1, p. 333: "cette traduction de Chambry -ed. Budé- est évidemment moins littérale que celle de Robin ed. Pléiade, I, p. 1101: "figure-toi la condition de notre naturel sous le rapport de la culture ou de l'inculture") - mais elle n'en est pas moins conforme à l'esprit et la lettre de l'allégorie, selon laquelle la $\tau\rho\alpha\delta\epsilon\iota\alpha$ sera décrite comme une affaire d'éclairage savamment dosé jusqu'à la pleine lumière du Bien."

Yo no estoy de acuerdo con las traducciones ad sensum,

a pesar de que Chambry y Paquet tienen razón en cuanto al espíritu de lo dicho por Platón. Creo que las traducciones han de ser literales y explicadas.

Más adelante dice Paquet:

"Or ce qu'il tend ici à "démontrer", c'est précisément la manière selon laquelle on fera naître des hommes d'élite, comment, du séjour ténébreux, "on les fera monter à la lumière", ce qui s'appelle la véritable philosophie."

Y en nota 1 (p.334) añade algo que todo conocedor de Platón debe saber, pero que no está de más recordar: A propósito del término "démontrer" se dice:

"Au sens le plus concret du mot: il ne s'agit pas en effet d'un raisonnement en forme de syllogisme, mais plutôt d'un tableau dans lequel il y a quelque chose à voir, ce qui est d'ailleurs conforme à la mentalité des Grecs en général, et de Platon en particulier: on ne saurait comprendre sans voir d'une façon ou de l'autre. L'*εἶδος*, par exemple, n'est pas d'abord une "idée", mais une forme visible: cfr. ROBIN, Les Rapports..., p. 86; DIÈS, Autour..., p. 481 n.2; GRENET, Origines..., p. 218 sv. Pottier rappelle avec bonheur l'habitude du théâtre grec de "représenter en chair et en os" des "types" comme la Force, le Pouvoir, (Eschyle, Prom.), le Peuple, le Juste et l'Injuste, etc. (Aristophane, par ex.) (citée dans PICARD, Le théâtre grec et l'allégorie, R.E.G.L.V. (1942), p. 26: comparer SHAERER, La Question..., pp. 228-229, et JAEGER, Paideia, II, p. 260."

Más adelante (pp. 340-341):

"... Ceci étant posé, il est hautement intéressant de constater que l'ensemble de ces données essentielles se retrouvent, on ne peut mieux, dans l'image concise que traduit la formule $\alpha\pi\omicron\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\upsilon\ \pi\rho\acute{\omicron}\varsigma\ (\epsilon\iota\varsigma)$: le préverbe $\alpha\pi\omicron\beta$ - signifie à lui seul cette libération, cette séparation, et donc la conversion à partir des réalités inférieures; conversion du regard sans doute - $\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\upsilon$ - et dans une direction bien définie - $\pi\rho\acute{\omicron}\varsigma$, $\epsilon\iota\varsigma$. Quand on se souvient par ailleurs que Platon emploie très souvent $\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\upsilon$, $\alpha\pi\omicron\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\upsilon$ lorsqu'il s'agit d'exprimer la "visée" en direction des Objets transcendants, on ne s'étonne pas de trouver ici, en face de ce "regard", le Bien, l'Être, ou ce qui lui tient lieu d'image, la lumière, le Soleil. Compte tenu de toutes ces données, l'analogie la plus naturelle et la plus dense qui s'offrait à Platon pour dessiner en un mot le fin sommet de l'ascension philosophique, et, bien entendu, la conversion et la longue montée qu'il implique, cette analogie devait vraisemblablement se formuler en terme de ce "regard" tourné dans la direction du Bien, "père de la lumière"."

Y en nota 1, p. 341, dice:

"Nous avons noté plus haut (p.243, n.5) comment, dans le seul livre VII de la République, $\beta\lambda\acute{\epsilon}\pi\epsilon\upsilon$, à la différence notable des autres verbes exprimant la vision, n'exprime jamais un regard se portant sur les objets périssables du "monde des ombres", mais, dans la majorité des cas, un regard "en haut", vers la lumière, les réalités transcendantes."

Para citar algunos ejemplos -como he prometido al princi-

pio de esta nota-;

- En 508 d 4-5, Platón dice que el alma, clavando los ojos, se detiene (*ἀπερείσθηται*) en las cosas que el ser y la verdad desde arriba iluminan (*καταλάμπει*).

- Entre 515 e 8 - 516 b 6 se habla de que el prisionero, una vez que se libera de la Caverna, debe habituarse a la luz (*φῶς*), con la finalidad de ver (*θεῶν*, *ὀφείδει*) los objetos del mundo superior.

- Y hay una precisa y detallada progresión de visiones: primero mira (*καθερῶ*) las sombras, luego las imágenes de los hombres u objetos que son transportados; mira luego a los hombres y objetos; observa y mira hacia (*προσβλέπων*) el cielo, los astros, y desde arriba mirará y contemplará (*κατιδέσθαι*, *θεῶσθαι*) finalmente al mismo Sol.

- La forma del Bien se presenta, una vez vista (*ὀφθαίτω*), como la causa de todo lo recto y lo bello.

- El órgano del alma (*ὄργανον*) es similar a un ojo (*ὄτιον ὄμμα*); con tal órgano ha de soportar la visión del ser, apartándose de las visiones inferiores (*ἕως ἄν εἰς τὸ ἄνω καὶ τοῦ ὄντος τὸ φανερώτατον δυνατῆ γένηται ἀνασχέσθαι θεωροῦν*)
518 c 9 - 10.

- La dedicación a las ciencias lleva al alma a la contemplación (*θεῶν*) de lo mejor de los seres (532 c 5-6), y mediante la dialéctica se veía (*ἴδαις*) el Bien de verdad.

Lo que Platón hace es en realidad algo muy normal: el conocimiento se explica de acuerdo a las técnicas de la visión.

O, aliter, Platón intelectualiza o interioriza el proceso de la visión. Que es lo que en realidad hicieron todos los epistemólogos griegos. Añádase a esto la visión que del conocimiento y la verdad se tenía en los medios y ámbitos religiosos. La verdad no era otra cosa que des-velamiento de lo obscuro. Des-velamiento quiere decir ver lo que antes no se veía. (Cfr. HEIDEGGER, op. cit.) Así, en p. 38 Heidegger traduce "*τὸ φαινόμενον*" por "das Erscheinendste (Scheinsamste) des Seienden".

Ya Heráclito decía que el conocimiento comienza por los sentidos, pero, al mismo tiempo, estipula la necesidad de una superación: los sentidos captan lo inmediato, lo particular sensible, pero ¿qué pasa con los procesos interiores del conocimiento? y ¿cómo conocemos las Ideas, lo interior, los a priori? Bien es verdad que Heráclito no llegó a la solución platónica, pero dejó abierto el problema.

Así, afirma:

"ὅταν ἔψις ἀκοῇ μάθησις, ταῦτα ἐγὼ προτιμῶ"

(Fr. 55, Hipólito, Ref. IX, 9,5) para añadir a continuación:

"ἡ κακοὶ μάρτυρες ἀνθρώποισιν ἐφθαλμαὶ καὶ ἄτα βαρβάρους ψυχῶς ἔχουσιν"

(Fr. 107, Sexto, adv. math. VII, 126)

Es decir: "Prefiero aquello que se puede ver, oír, y percibir" y luego "malos testigos son los ojos y las orejas para aquellos hombres que tienen almas bárbaras -es decir, que no entienden su lenguaje-.)

La metafORIZACIÓN parmenídea en su famoso Proemio muestra

bien a las claras cómo la consecución de la verdad no es otra cosa que el paso de lo obscuro a la luz (!idéntico planteo al que Platón efectúa en el mito de la Caverna!). Veamos algún ejemplo:

- el hombre que busca la verdad es metaforizado como un vidente (... ἢ ἀλλὰ πάντες ἄσπετον φέρει εἰδότες φῶτα)

- quienes conducen al mortal vidente hacia la verdad son las Hefíades, abandonando la morada de la Noche, quitándose los velos de sus cabezas con sus manos (... ὅτε σπερχόιασιν πέμπειν Ἡλιῶδες κοῦρας, προλιποῦσαι δώματα Νυκτός, εἰς φῶς, ὡσάμεναι κράτων ἄπο χερσὶ καλύπτρας".

(Fr. 1, Sexto, adv. math. VII, 111 y Simplicio, de Caelo, 557, 25. Traducción de KIRK y RAVEN).

Yo observo trabajadas similitudes entre el Proemio del Poema de Parménides y el mito de la Caverna platónica. Con lo cual estoy indicando las más que posibles influencias del primero sobre el segundo, como antes he mencionado.

Sobre las influencias del eléata en Platón en general, pero sobre todo a propósito de la doctrina del saber y el ser, del no saber y no ser y de la opinión, cfr. ÁRPÁD SZABÓ, op. cit., especialmente pp. 341-342.

De todas las maneras, deseo hacer una puntualización: incluso las formas de la primera fase de la dialéctica ascendente desean ser vistas por medio del pensamiento. Es decir, la *διάνοια* es también una visión, aun cuando intermedia o inferior a la *νόησις*. Así, en 511a dice Platón:

"ζητοῦντές τε αὐτὰ ἐκεῖνα ἰδεῖν ἃ οὐκ ἔνι ἄλλως ἴδουσι ἢ τῇ διανοίᾳ."

Muy bien comenta este pasaje Juan A. NUÑO MONTES en La Dialéctica platónica, ed. cit., p. 71, cuando dice:

"Los objetos propios de esta primera fase (se refiere, claro está, a los objetos matemáticos, Formas visibles *ἰσχωρήντα* *εἰδή*, 510 d4, Formas obtenidas por intuición) que, por su mismo carácter de intermediaria, señalado por el prefijo *διὰ*, asegura una intuición indirecta."

Hay que tener en cuenta también la concepción platónica del espacio para entender la distinción entre *διάνοια* y *νόησις*, sus diferencias y semejanzas. Al respecto dice SZABÓ:

"En effet, dans le Timée, ce n'est pas d'une bipartition entre le domaine du sensible (horaton) et celui de l'intelligible (noëton) que parle Platon, mais d'une tripartition (cfr. Timée 50 c-d). A côté de ces deux domaines, il y en a encore un troisième, qui est l'espace, l'espace impérissable comme l'être éternel, le noëton, mais où les choses se meuvent, naissent et périssent. Il est même souligné que la connaissance qui a rapport à ce troisième genre, à l'espace, n'est pas celle qui permet de connaître les choses soumises à la génération et à la corruption. L'espace n'est pas appréhendé par la sensation, mais grâce à un "savoir hybride" (*μετ' ἀνακρίσεως ἅπτερον λογισμῶ τινι* Timée, 52 b). Je crois que deux passages de la République (VI, 511 d-e et VII 533 e - 534 a) surtout montrent sans équivoque que par ce "savoir hybride"

de l'espace, Platon entend la géométrie. Dans ces passages, le mode de connaissance du géomètre est appelé $\delta\iota\alpha\nu\omicron\iota\alpha$, et Platon marque expressément que cette dianoia est au-dessus de la simple doxa (c'est-à-dire, au-dessus de la pure sensation), mais qu'on ne peut pas la mettre au même niveau que la connaissance purement intellectuelle qui appartient à l'entendement, au $\nu\omicron\upsilon\tilde{\sigma}$." (p. 343)

También habría que efectuar ciertas reflexiones lingüísticas. Heidegger, al referirse a la famosa sentencia parmenídea identificatoria del ser y el pensar, la traduce: "Para el poner que reúne, tanto como para el percibir, esto es necesario: el ente en su ser." Es decir, $\nu\omicron\epsilon\tilde{\nu}$ es traducido como percibir. Efectivamente en pág 175 de la Introducción a la Metafísica, Buenos Aires, Editorial Nova, 1980, dice: " $\nu\omicron\epsilon\tilde{\nu}$ significa percibir; $\nu\omicron\upsilon\tilde{\sigma}$, la percepción en un doble sentido en sí mismo correspondiente. En un caso, percibir significa admitir, permitir que algo, a saber, lo que se muestra y aparece, llegue a manifestarse. En otro caso, percibir (Vernehmen) (o aprehender) quiere decir: escuchar a un testigo, hacerlo comparecer, e instruir un sumario; consignar un hecho, examinar la causa (Sache), y referirse a ella. La percepción, en este doble sentido, afirma: el permitir surgir algo ante lo cual no se es simplemente pasivo, sino que frente a lo que se muestra se ha adoptado una posición de recepción. Cuando las tropas se instalan en un lugar de acogida quieren recibir al adversario que se les aproxima, y recibirlo de tal modo que, por lo menos, puedan detenerlo. Este detener que acoge, propio de lo que se manifiesta, reside en el $\nu\omicron\epsilon\tilde{\nu}$. La proposición de Parménides dice que ese percibir es lo mismo que el ser." No está tan lejos de esto la $\nu\omicron\eta\tilde{\nu}\tilde{\sigma}$ platónica. Ha variado el contenido. O mejor, el concepto de

ser se ha transmutado en Idea.

- (272) El comienzo de República es revelador por muchos motivos: Aparte de ser un bello portal literario para una ardua discusión filosófica posterior, nos informa sobre el ambiente social de la época. Así sabemos de la situación social de tolerancia y privilegio que gozaban los metecos -Lisias, Polemarco, Céfalo- (sobre este tema, véase también Ion 541 c - d), como también de la introducción en Atenas de nuevas divinidades. Así se nos habla de la divinidad tracia Bendis. Al hablar de la situación social de la época y de las clases sociales, a propósito de los metecos, dice J. K. DAVIES, en La democracia y la Grecia Clásica, Madrid, Taurus, 1981, versión cast. de Ana Goldar, pp. 93-94.

"Es posible, y en general así se piensa, que la mayoría de los metecos hayan ido en un primer momento a Atenas, atraídos por las oportunidades de llevar una vida más cómoda que la que podía brindar el resto del Egeo y que fueron situándose en los claros que se produjeron por el aumento general de riquezas y posición de la población ciudadana. La mayoría puede haber permanecido en una comparativa pobreza, pero los tres mil hoplitas metecos tienen que haber logrado cierta holgura económica. Un elemento mucho más rico está representado no sólo por Kephisodoros, sino también por el orador Lysias, cuya propiedad fue vendida por no menos de 70 talentos durante la oligarquía del 404-403 y quien hasta entonces "había sido el más rico de los metecos" (Lysias, P. Oxy. XIII, 1606, líneas 30 y 153-155). El contraste entre el meteco y el ciudadano es una diferencia de posición social, no una diferencia de clase económica." Los metecos de los que Platón nos informa son

de holgada posición económica e incluso social. Los en el Ión mentados son generales.

- (273) Al paso, quiero mostrar algo muy interesante: la perspicacia de análisis psicológico de Platón, cuando en 330 c resalta cuán natural parece la propiedad privada y el amor que los hombres tienen hacia ella. Quienes la han adquirido por sí se pegan como los poetas a sus poemas y los padres a los hijos. No hace falta recordar que éste es un tema discursivo que enfrenta a dos formas de ver la vida: la capitalista y la colectivista. En la época de República, Platón se decantará precisamente, para las naturalezas excepcionales, por una inversión total de la propiedad privada y los sentimientos personales.

- (274) ¿Defendía Trasímaco como Caliclés la ley del más fuerte? ¿o era un autor que reflejaba sólo lo que sucedía? Esta es la opinión de W. K. C. GUTHRIE. Así en Les Sophistes, París, Payot, 1976. (traduit de l'anglais par J.-P. Cottureau), p. 100, dice:

"Le but de Thrasymaque, à mon avis¹, est de démasquer l'hypocrisie et de montrer à quel point le sens du mot justice est perverti. Les hommes et les cités agissent comme s'il était juste que le pauvre soit opprimé et que le fort fasse ce qu'il veut pour la simple raison qu'il en a le pouvoir, tout en niant, dans leur grande majorité, qu'il en soit ainsi et accusant leurs adversaires d'agir comme s'il en était ainsi."

La nota 1 dice:

"Il est ici nécessaire d'employer une tournure personnelle, puisque cette position est maintenant minoritaire et qu'il

y a beaucoup à dire sur les autres. Ceux qui par le passé ont développé une position semblable à celle que nous avons exposée jusqu'ici comprennent, entre autres, Grote, Barker, Joseph, Burnet et Taylor. Plus récemment Kerferd a soutenu que Thrasymaque prêche la doctrine du droit naturel, quant à Cross et Woozley, ils estiment que Thrasymaque considère qu'il est du devoir du plus faible de servir le plus fort mais qu'il recommande alors cyniquement de ne pas se conduire de la manière dont on devrait le faire."

Para un estudio de la sofística, recomiendo especialmente la obra de F. HEINIMANN, Nomos und Physis, ed. cit.

A mí personalmente me gusta mucho las tres posibilidades de leer la oposición Nomos / Physis que efectúa E.R. DODDS. En Los griegos y lo irracional, ed. cit., p. 174, dice:

"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 una ley natural no escrita, incondicionalmente válida, frente al particularismo de la costumbre local; o podía representar los derechos naturales del individuo, frente a las exigencias arbitrarias del Estado; y esto a su vez podía pasar a significar -como su-

cede 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 Melio y Caliclés en Gorgias."

- (275) Sobre este tema, cfr. GOMPERZ, H., Sophistik und Rhetorik, Leipzig-Berlín, 1912. Sobre estas cuestiones quiero clarificar lo siguiente: Platón critica a los sofistas, con la agudeza que le caracteriza, en el sentido de que su método de expresión, la oratoria, era un método de poder. La dialéctica, en cambio, era progresista en el sentido de transvaluadora. Esto es verdad por lo que a los sofistas se refiere: ellos, al cobrar sus lecciones, seleccionaban al alumnado y restringían la ciencia a los económicamente potentes. Por lo que a Platón y la dialéctica se refiere, ésta se revela como adecuado método demoleedor de eidólicas ideologías en los primeros diálogos; pero pronto veremos que la dialéctica platónica se convierte en un discurso de poder, ordenancista y que el Académico cae -es evidente que de manera consciente- en la oratoria que tanto criticaba. Esta idea se recoge en un artículo que recomiendo de Samuel I. JSSELING, Rhétorique et Philosophie, Platon et les sophistes, ou la tradition métaphysique et la tradition rhétorique en Revue philosophique de Louvain, Lovaina, Mayo de 1976, tomo 74, cuarta serie, nº 22, pp. 193-210. Dice en pp. 205:

"À propos du Gorgias de Platon, Cicéron écrit ceci: "Ce qui m'étonne le plus chez Platon, c'est que, même s'il se moque de la rhétorique, il donne la preuve qu'il est un grand

orateur (orator summus) ~ -Cicéron, De Oratore, I, 11, 47-. En effet, par la puissance de ses mots, par la rigueur de ses formulations et par une rhétorique spécifique, Platon réussit à imposer aux autres ses idées sur la philosophie et sur la relation entre la philosophie et la rhétorique. Cette réflexion de Cicéron reflète l'idée que même le texte philosophique le plus pur est dominé par une rhétorique latente et subtile. C'est ce qui sera radicalisé par Nietzsche, Nietzsche qui était un grand admirateur de Cicéron affirmera que la métaphysique platonicienne est fondée sur un mot-pouvoir, sur un mot d'ordre, et qu'elle est traversée d'une volonté de puissance latente, d'une rhétorique subtile et cachée."

El pensamiento de Platón es evolutivo y en muchos momentos, especialmente en la República, es malintencionado y recurrir a la eficacia de la oratoria para introducir ciertas propuestas de reforma política. Aquí se ve la traición a Sócrates, tema en el que tanto insiste K. Popper. Ello explica que muchas de las argumentaciones estén plagadas de falacias.

(276) Si pensamos por un momento, "toutes proportions gardées", en cómo la situación política internacional de nuestros días genera una ética de aceptación y supeditación, a tal punto que podemos afirmar que todo lenguaje ético es político, nos percataremos de cuán válidos, progresistas y denodados tuvieron que ser los esfuerzos socráticos para saltar por encima del statu quo.

(277) Mi opinión es que la política platónica genuina deviene

en mística. El tecno-biomorfismo de que hace gala, aplicado al cosmos como totalidad, le lleva a una teología superadora de las negatividades inherentes a la naturaleza humana. Muy acertadamente ha escrito JAEGER aquello de "En busca del centro divino!"

(278) W. JAEGER, Paideia, ed. cit., p. 783.

(279) Ésta es, de todas las maneras, una forma de pensar específica de Grecia, de la que ni Platón ni Aristóteles pudieron librarse.

Dice Ernst Topitsch:

"Cuando las antiguas estructuras sociales caracterizadas por la existencia de una nobleza rural dejaron paso a la polis, las formas de la vida urbana constituyeron el modelo de explicación del mundo. Por oposición a la arbitrariedad de esa nobleza constituida por los dioses olímpicos y a los impulsos irracionales de los demonios primitivos, el nuevo pensamiento está condicionado en una actividad productiva especializada y en un ordenamiento comunitario riguroso. Es característico que el documento de la filosofía occidental más antiguo que el azar nos ha deparado, el fragmento 9 de Anaximandro (Diels), constituya igualmente el primer testimonio de la imagen del mundo normativo-antropomórfica. Aquí, y más tarde, el universo es aprehendido de manera sociomorfa -si se nos permite este horrible e híbrido término-, como cosmos, como comunidad jurídica de todas las cosas, según el modelo de la comunidad jurídica de todas las cosas...

"Más de dos milenios hubieron de transcurrir para que el concepto de ley de la moderna ciencia natural se liberase de los elementos normativo-antropomórficos, entre los que se cuenta la idea nada infrecuente aún hoy, de que la causa produce o engendra el efecto. Esta idea de la causalidad como creación lleva a los modelos explicativos tecnomorfos, cuyo paradigma es la actividad del hombre que crea sus proyectos y obras. El momento normativo reside aquí en la planificación del obrar racional respecto de los fines, con miras a obtener un resultado valioso. Ya en Epicarmo y los primeros médicos, el carácter "ajustado a fines", "finalista", de los procesos vitales había predisposto a una interpretación de la "fysis" (el término significaba originariamente sólo el proceso del crecer y el devenir) según el modelo de la actividad planificada del artesano o el artista. La concepción tecnomorfa del mundo alcanzó su pleno desarrollo en Aristóteles, cuyas herramientas conceptuales, como muy bien lo señala W. JAEGER (Aristóteles, Berlín, 1923, p. 411), en muchos casos están tomadas de la potencia humana (dynamis), que en parte permanece en estado latente y en parte se vuelca en obras (ergon), y que sólo pasando al acto (energeia) alcanza a su fin (entelejeia). Este fin (telos) es la realización de un modelo (eidos, morfé), semejante a las Ideas platónicas -en la medida en que ellas son paradigmata- en un material (hyle) dado. De tal modo, la concepción según modelos, desarrollada por los primeros pensadores griegos, tuvo gran influencia sobre la filosofía clásica." Ernst TOPITSCH, "El pensamiento mitológico" de Der Historismus und seine Überwindung, incluido en El concepto de ideología,

ed. cit.

(280) Sé que algún lector estará pensando que todos los que pretenden soluciones salvíficas y mesiánicas, por hablar claro, todos los que intentan subvertir regímenes democráticos tienen buenas intenciones subjetivas, aun cuando objetivamente actúen incorrectamente en tanto en cuanto "se apropian" del poder. En palabras platónicas, serían ladrones.

(281) Si el sistema político de Platón, además de utópico, es injusto, es precisamente a causa de otra falacia u otra trampa de la razón: la de tecnificar la política. Si se hace esto se comete una confusión y una injusticia: la injusticia consiste en creer que la totalidad de una comunidad no es capaz de "darse" canales inteligentes y correctos de gobierno, y la confusión proviene de creer que la política (es decir, la decisión de cómo quiere vivir una comunidad) es lo mismo que los aspectos técnicos o administración. De todas formas, hay que tener en cuenta que esta distinción tan obvia y trivial para el mundo de hoy no lo era tanto entre los griegos.

(282) Y cita a K. R. POPPER, Die offene Gesellschaft und ihre Feinde, I: Der Zauber Platons, Berna 1957, p. 261 y passim. También el libro de R. H. S. CROSSMAN, Plato today, ed. cit., Un planteamiento de "la alternativa platónica" ha sido analizado por R. ADRADOS, op. cit., p. 408.

(283) Emilio LLEDÓ, op. cit., pp. 90-91.

(284) K. R. POPPER, op. cit. (ed. castellana), cap. 10, p. 167.

(285) La concepción platónica de la política está indisociablemente unida a variables e influencias, a maneras griegas de ver el mundo. No se puede explicar la utopía platónica sin la experiencia pitagórica, por ejemplo.

A propósito, John FERGUSON en Utopias of the Classical World, Ithaca, Nueva York, Cornell University Press, 1975, dice:

"Socrates had shown a cool agnosticism about life beyond death (Plat. Apol. 40 c-42 a). The Pythagoreans offered the certainty of immortality, and with it the redress of earthly injustice. Socrates had sought for ethical definitions. He had not been content with examples; he asked for the common quality which is present, say in all courageous acts, and is called "courage". Furthermore, Hermogenes had taught Plato that true reality cannot change, and Cratylus that the material world is always changing. Pythagorean mathematical philosophy offered the key. For it revealed an ideal world of truths which are only imperfectly realized in material objects. It is eternally true that in a right-angled triangle the square on the hypotenuse is equal to the sum of the squares on the other two sides, but it is never more than approximately true of a triangle you draw in the sand. So Plato came to his Theory of Forms. There is a perfect world of Forms, real and unchanging, where true courage and piety and justice are to be found, and discerned with the mind; the manifestations of the Forms in the material world are imperfect and impermanent. Finally,

Plato received from the Pythagoreans the vision of a community, devoted to philosophy and concerned about politics."

República, esa especie de manifiesto ("perhaps a kind of manifest" - J. FERGUSON, op. cit., p. 63) está calcada, con las reformulaciones necesarias de los modelos de las comunidades pitagóricas. Esto nos puede explicar, en parte, el porqué Platón concibe un orden político jerarquizado, a la cabeza del cual se sitúen los filósofos-reyes. Con simpatía dice Platón en Gorgias 508 a. a propósito de los pitagóricos:

"Los sabios (se refiere a los pitagóricos), Caliclés, afirman que las afinidades, la amistad, el orden bello, la medida y la proporción aúnan el cielo y la tierra, a los dioses y hombres; ésta es la razón por la que al conjunto le dan el nombre de Cosmos y no el de desorden."

"Comme toute cité, toute famille était par eux -dice M. MEUNIER- considérée comme un petit univers, image et projection en plus grand univers. Les mêmes lois intransgressibles les régissaient tous les deux, et les rattachaient à l'harmonieuse unité de la pensée créatrice et organisatrice du Tout... Or, de la même façon que la Divinité ordonne l'Univers, il faut qu'un chef gouverne l'Etat et qu'un maître préside à la famille." Mario MEUNIER, Femmes Pythagoriciennes, Fragments et Lettres, París, Editions de la Maisnie, 1980, pp. 13-14. Este programa lo realiza Platón en República y Timeo.

Estas comunidades pitagóricas, con fines políticos e intelectuales influyeron, a través de los pitagóricos tardíos -Arquitas- en la formación de la Academia de Platón. A propó-

sito dice John Ferguson:

"In Magna Grecia he encountered Archytas and other Pythagoreans. He also encountered and befriended Dion, son-in-law of the dictator of Syracuse, Dionysus I... He returned to Athens, wrote *Phaedo* as the first fruits of his intellectual excitement, and at some point, probably in the 380, founded his university the Academy. It was a school for statesmen, and it had a political reputation. Athenaeus records Plato as sending Euphraeus as adviser to Perdiccas of Macedony; Euphraeus was later involved in the politics of his own city of Orens -Ath. II, 506 e- 508 d-. Plutarch has a long list of Academics who were prominent in public life: Aristonymus in Arcadia, Menedemus at Pyrrha, Phormio at Elis, Eudoxus at Cnidus, Aristotle in Stagira. Xenocrates and Delius, as well as Aristotle were involved with Alexander. Pytho and Heracleides were leaders of a liberation movement in Thrace (*Adv. Col.* 32). Hermeias of Atarneus certainly had some connections with the Academy. Plato's sixth letter commends Erastus and Coriscus to him, and Aristotle was his friend. Aristotle also tried to influence Themison of Cyprus by his *Protrepticus*. Timonides and Eudemus were at Dion's side in Syracuse; so were Philostratus and Callipus, who assassinated Dion for betraying his principles. There must have been many students from the Academy prominent in Athenian life: Chabrias and Phocion and others like them (*ibid.*), Lycurgus (*D. L.* 3, 46), perhaps even Demosthenes (*Cic. De Orat.* I, 89; *Plu. Dem.* 5). Plato himself was invited to help at Cyrene (*Plat, Princ. Inerad.* I) and Megalopolis (*D. L.* 3, 23), but only accepted the invitations from Syracuse in 367 and 361. If the third

letter is genuine he may have been responsible for the constitutional organization of Phoebeia and Tauromenium. It is important that the work of the Academy is seen as having its outcome in practical politics (cfr. P.-M. SCHUHL, Platon et l'activité politique de l'Académie, REG s9 (1946), 46-53)."

(John FERGUSSON, op. cit., pp. 62-63.)

Para las relaciones pitagóricas-Platón, cfr. E. FRANK, Plato und die sogenannten Pythagoreer, Halle, 1923.

- (286) Hay muchos autores que consideran el libro I de República como un diálogo independiente.

"The first book may well have been written independently, before the journey to Sicily. On its own it is a characteristically inconclusive "Socratic" dialogue on the subject of justice. It is brilliantly and dramatically written: examples give place to definitions, definitions are offered and rejected, and the dialogue ends in aporia." (FERGUSON, op. cit., p. 63.)

Las discusiones e investigaciones al respecto son muchas y prolijas. Un resumen de las mismas pueden verse en: AUGUSTE DIÈS, op. cit. y la "Introducción" de J. M. PABÓN y M. FERNÁNDEZ GALIANO, a la edición de los Clásicos Políticos, Instituto de Estudios Políticos, 1969.

La conclusión más ponderada a la que se llega tras hojear y ojeear toda la bibliografía al respecto es que "el diálogo fue, pues, concebido por Platón como un escrito independiente, pero con toda seguridad no vio jamás la luz como tal, sino que

permaneció olvidado hasta que, una vez publicado ya Gorgias, libro de más empeño y mejor acierto, el autor lo antepuso al grueso de la obra que más tarde iba a escribir. Bastóle para ello suprimir, al final de Trasímaco, alguna frase en que se recordara la necesidad de dirigirse al festival, y con anteponer al libro II aquellas significativas palabras: "Con esto creí haber dado ya fin a la discusión; mas, al parecer, no habíamos pasado todavía del preludio..." (LXXV)

Obviamente hay razones, y de peso, para sostener la distinguibilidad y separabilidad del libro I del resto. Sobre todo, razones de vocabulario. Friedländer sitúa el libro I entre Laques y Cármides; Hilderbrandt, entre Lisis y Eutifrón; Wilamowitz y Geffcken entre Eutifrón y Gorgias. Se dice (cfr. J. M. Pabón y Fernández Galiano, op. cit., LXXV) y otra razón ofrecida, a saber, que sea "fácil representarse a Trasímaco como un precursor del magnífico defensor de la injusticia que es Caliclés, pero no tanto al creer que Platón haya caído en la tentación de tocar por segunda vez, para empeorarlo, un tema ya magistralmente expuesto en el Gorgias". No creo que se trate de un empeoramiento del tema. A mí me parece que Trasímaco es un perfecto representante de esa corriente de pensamiento de la Gran Atenas; certificadora de su política internacional que he descrito en el cuerpo de la tesis. Y la estructura dramática, con la irrupción de Trasímaco es de gran perfección. A mí me recuerda mucho a las dramatizaciones de Protágoras y Gorgias. Claro que lo que digo habla en favor de una redacción temprana -ya que estos recursos van escaseando ya en República; pero, en cualquier caso, dicen mucho en favor

de la perfección y no del empeoramiento ni literario ni de contenido. Y quiero subrayar otra cosa: creo que existen muchas semejanzas de estructura entre Gorgias y República toda. Más profunda y madura la segunda, por supuesto, pero ambas acaban con sendos mitos que vienen a mostrar, mediante la recurrencia a la otra vida, la pesimista visión que Platón tenía de ésta. ¡Claro que, por otra parte, esto es una constante de todo el corpus platónico!

W. LUTOSTAWSKI, en The Origin and Growth of Plato's Logic, Nueva York, Longmans, Green & Co., p. 273, dice:

"There are some hints which show that the first book was not, as Hermann (p. 538) thought, originally meant as an independent whole, to which the following was added later. The mention of this life as preparing us for death (330 e: *ἔγγυς ἔρω ὡς τῶν ἐκεῖ μάλλον τι καλοῦμαι αὐτῶν. 331 A ἡδεῖα ἐλπίς ἐστὶ πρῶτον*) shows us that Plato, even when he began to write his Republic, had passed beyond the stage of the small dialogues, and perhaps planned already in writing the first book the final myth concluding the tenth book."

Como vemos, la cuestión no está concluida, ni mucho menos. El problema puede plantearse tal como sigue: Es difícil saber, como afirma DIÉS op. cit., p.CXXXVII- el método y manera de escribir de Platón. Es claro que República "ne s'est pas écrit en un jour". Da la impresión de que Platón escribió el primer libro antes de su viaje a Sicilia, por la época en que escribió Gorgias, época en que Platón estaba preocupado fundamentalmente en criticar a los sofistas y a la política que represen-

taban, pero teniendo in mente ya la teoría del filósofo-rey. Tras la vuelta del primer viaje a Sicilia (verano del 388) y la fundación de la Academia (387) daría por acabados los libros II-IV (quizás hubiesen sido escritos antes también). Latoslawski habla de que República fue escrita excepto el libro I, después de Fedón, a lo largo de seis años. "This refutes all supposition about a possible early date of the Republic, and shows that Plato wrote his great work after his return from the first Sicilian voyage, and after the foundation of the Academy" (p. 325); en los libros antes mencionados (II-IV) ya hay anticipos del resto, sobre todo de los libros V al VII. En estos libros (VII, 540 a) Platón afirma que los regentes, que han de contemplar el bien, no pueden hacerlo antes de los cincuenta años. Es lógico que Platón hablara por experiencia; entonces, esta parte de República se habría compuesto en 375 a. C. Wilamowitz da la fecha de 374; P. Shorey la entre 380 y 370, y Zeller la de 375. Por las mismas fechas se escribirían los tres últimos libros. ¿Cómo no ver en la crítica a las tiranías una semblanza de Dionisio I? Queda así el problema; sólo me resta remitir a la amplia bibliografía que he mencionado. De todas formas, a mí, y no sólo a mí, me llama mucho la atención la coherencia de la obra. Sólo pudo suceder si tenemos en cuenta que Platón fue produciendo las diversas partes de República, discutiéndolas en la Academia y dándole, al final, una serie de retoques de engarce.

(1ª reimpresión), traducción de Eduardo Nicol.

Aun cuando insistiendo en la misma idea, véase cuán diferente conclusión y en mi opinión errada, saca J. Ferguson refiriéndose al mismo pasaje que Cassirer. Dice (op. cit., p. 63):

"It is important to see that, although Plato has been accused of subordinating the individual to the state, in fact he subordinates the state to the individual. The theme of the Republic is in the search for justice in the individual, and the examination of the state is undertaken to throw light upon this."

- (288) Es evidente que antes de Platón existían no sólo reflexiones, sino substantivas doctrinas sobre el Estado. No hay que olvidar que el Estado, en cierto sentido, el Estado moderno, aparece con la polis. La constitución de Solón, y la literatura reflexiva que genera, es un verdadero Estado, en el sentido de la existencia de una separación de poderes. Además, la Constitución soloniana era el cauce cósmico (el bello orden), las leyes de ordenación de un cosmos desde lo desordenado. La Asamblea era como el ápeiron anaximandreo, aquello indefinido, distinto a las clases existentes, en la que todos eran iguales, indiferenciados, pero, desde la que, disuelta ella, reaparecían las clases, mas no igual que antes, sino reguladas. ¿No es esto una teoría del Estado en el sentido, o de un contrato social, o de una imposición reguladora? No desearía desplegar in extenso el elenco de las reflexiones teóricas sobre el Estado que se hallan en los filósofos, poetas y teorizadores a lo largo de la historia griega, desde Solón hasta

Platón, pues ello, con ser una tarea de suma importancia y que, en mi opinión, no se ha llevado aún a cabo de manera filosófica, supondría un trabajo distinto. Sin embargo, haré abundantes reflexiones al respecto. Mas deseo dejar sentado que una filosofía global sobre el Estado no se encuentra sino en Platón. Claro que existían, por ejemplo, las teorías contractualistas y otras. Basta ver el inicio del libro II de República y la ya supramentada Oración fúnebre de Pericles, a modo de ejemplo. Pero es Platón quien filosofa sobre el Estado. Y de Platón, por reacción, surge Aristóteles, quien al comienzo de su Política (I, 1252 a) da tan bella definición:

"Ἐπειδὴ πᾶσαν πόλιν ὁρῶμεν κοινωσίαν τινὰ εἶναι καὶ πᾶσαν κοινωσίαν ἀγαθοῦ τινὸς ἕνεκεν συνηστηκυῖαν (τοῦ γὰρ εἶναι δοκοῦντος ἀγαθοῦ χάριν πάντα πράττουσι πάντες), δῆλον ὡς πᾶσαι μὲν ἀγαθοῦ τινὸς στοχάζονται, μάλιστα δὲ καὶ τοῦ κυριωτάτου πάντων ἢ πασιῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας"

("Vemos que toda ciudad es una comunidad y que toda comunidad está constituida en vista de algún bien, porque los hombres siempre actúan mirando a lo que les parece bueno; y si todos tienden a algún bien, es evidente que más que ninguna, y al bien más principal, la principal entre todas y que comprende todas las demás, a saber, la llamada ciudad y comunidad civil.") (Traducción de Julián Marías y María Araujo, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1970.)

¿Pero las preocupaciones políticas del Peripatético no

le fueron motivadas por los platónicos -no se olvide que Aristóteles estuvo en la Academia-, como lo muestra la tremenda crítica que en el libro II de la misma obra efectúa contra Platón?

Y cuando digo filosofía del Estado, a propósito de Platón, deseo decir lo siguiente: En la obra política de Platón, especialmente en República existe un estadio del origen del Estado, de cómo debe ser el mismo, y se crea una superestructura cultural-filosófica y educacional, es decir, una ideología justificadora de ese Estado.

Desearía puntualizar lo siguiente. En los trabajos sobre Platón ha habido dos direcciones fundamentalmente. La de quienes se inclinan a pensar que el Académico es fundamentalmente un metafísico y un lógico (dialéctico), siendo su teoría política, si no secundaria, sí, al menos, una consecuencia o corolario, y los que sostienen lo contrario. A modo de ejemplo: habría que situar dentro de los primeros a P. NATORP, op. cit., mientras que J. STENZEL, Platon der Erzieher, Leipzig, Felix Meiner, 1928 y W. JAEGER, Paideia, ed. cit., serían representantes de la segunda corriente. Y así una pléyade de autores que no cito, porque la lista sería interminable. A lo largo de este trabajo yo he dado primacía al aspecto político. Pero deseo clarificar mi posición, a propósito de la dicotomía de prioridades.

Yo pienso, y se trata de una característica propia de todo el pensamiento griego en general, que Platón posee un método, la dialéctica, a la luz del cual analiza todas las reali-

dades, sean puramente filosóficas, sean políticas y que, además, y esto es específico de Platón, mediante tal método va a la búsqueda de entidades ideales, que en el mundo ético-político se concretan en las entidades que dibujarían el horizonte del reino del deber ser. Esta forma de pensar, por lo que a la primera parte se refiere, es decir, la aplicación a todos los campos de una metodología específica, estaba muy presente en Grecia, como ya he dicho: ¿Qué otra cosa hace, por ejemplo, Heráclito sino aplicar el mágico concepto del *λόγος* -que no es otra cosa que la metodología que reza que la realidad radica en la contradictoriedad- a la realidad total, cosmos, alma del individuo, política, religión, etc.?

Ahora bien, desde el punto de vista genético, así como de los intereses de Platón, pienso que él se dedica primeramente a investigar sobre temas ético-políticos. No es de extrañar que las primeras entidades ideales a las que tiende sean las éticas. Por otro lado, su metodología dialéctica la utiliza en todas las obras y a propósito de todas las realidades, como voy mostrando en el análisis de República.

- (289) "Ἴν Σώκρατες, πότερον ἡμῶς βούλει πεπεικῆσθαι ἢ ὡς ἀληθῶς πείσθαι ὅτι παντὶ τρόπῳ ἀμεινόν ἐστιν δίκαιον εἶναι ἢ ἀδίκου;" (357a5, b1)

("¿Prefieres, oh Sócrates, que nuestra persuasión sea sólo aparente, o bien que quedemos realmente persuadidos de que es en todo caso mejor ser justo que injusto?) (De la mencionada traducción.)

Otra vez el tema de la Caverna. La obscuridad de la $\delta\acute{o}\xi\alpha$ debe dejar lugar a la claridad de la $\acute{\epsilon}\pi\iota\sigma\tau\acute{o}\lambda\eta$.

- (290) Sobre este tema, cfr. Gorgias 482 e y ss.; Protágoras 322 a, Critón 50 c y Leyes 626 a.
- (291) La situación es similar a la de aquellas democracias formales no basadas en un convencimiento moral de los grupos que la conforman o no basadas en un real, fuerte y, por tanto, irrompible equilibrio de fuerzas. En ellas los grupos de derechas, cuando pierden y pueden, rompen el contrato.
- (292) DODDS, Los griegos y lo irracional, ed. cit., p. 146 y nota 92, pp. 163-164.
- (293) Tras estas críticas a la religión tradicional se podría ofrecer una reconstrucción detallada y erudita de la misma, tarea que no abordo por su magnitud. Remito a las detalladísimas notas a pie de página de las Ediciones de República del Instituto de Estudios Políticos, a las de Les Belles Lettres y a la de Paul Shorey, Londres, William Heinemann, 1963⁶.
- (294) ¡Qué buena traducción!
- (295) Dissertations and Discussions, vol IV, p. 311, citado por Paul SHOREY, "Introduction", The Republic, Londres, William Heinemann, 1963⁶, p.X.

(296) Dice Hegel, comentando tal pasaje:

"De este modo, por vía de analogía, Platón desplaza el problema relativo a la justicia al problema referente al Estado; transición hasta candorosa, aunque llena de gracia, que podría, a primera vista, parecer arbitraria. Pero el gran sentido de los antiguos los guiaba por el camino de la verdad, y lo que Platón presenta simplemente como una mayor felicidad es, en realidad, la naturaleza misma de la cosa. No es, pues, la comodidad la que le lleva por esta senda, sino la conciencia de que la realización de la justicia sólo es posible siempre y cuando que el hombre sea miembro del Estado, pues sólo en el seno del Estado puede encontrarse la justicia en su realidad y en su verdad. El derecho, como el espíritu, no en cuanto se limita a conocer, sino en cuanto quiere cobrar realidad, es la existencia de la libertad, la realidad del que es consciente de sí mismo, el ser espiritual dentro y cabe sí, que es activo, del mismo modo que en la propiedad, por ejemplo, coloco mi libertad en esta causa exterior. Ahora bien, la esencia del Estado es, a su vez, la realidad objetiva del derecho: la realidad en que reside el espíritu todo, y no solamente el saberme a mí mismo, como este individuo. Pues las leyes por las que se gobierna la voluntad racional y libre son las leyes de la libertad; pero estas leyes rigen, precisamente, como leyes del Estado, ya que el concepto de éste consiste cabalmente en que exista la voluntad racional. En el Estado rigen, por tanto, las leyes, sus usos y costumbres; pero como se mezcla también en esto, directamente, el factor voluntad, no se trata simplemente de usos y costumbres, sino que tiene que al-

zarse también, frente a la libre voluntad de los individuos, un poder, que es el que se manifiesta en los gobiernos y en los tribunales de justicia. He aquí por qué Platón, guiado por el instinto de la razón, se atiene, para reconocer los rasgos de la justicia, al modo como ésta se presenta dentro del Estado." (HEGEL, op. cit., tomo II, p. 215.)

- (297) Esta frase y la magia de concentración conceptual tan profunda de Hegel, así como su certera observación de la importancia del Estado para Platón, merecen una reconstrucción de semántica histórica. En primer lugar, deseo afirmar que aquí radica, o, aliter, que éste es uno de los puntos de separación de Platón del Socratismo. Cornford mostró con la agudeza y sensibilidad históricas y literarias que para ello se requiere que otro de los momentos de apartamiento acaece en Banquete: "La revelación del otro mundo -el mundo sempiterno de las Ideas- se reserva para los grandes misterios que vienen a continuación. Si estoy en lo cierto al creer que la filosofía de Sócrates era una filosofía de la vida en este mundo, mientras que la de Platón se centraba en el otro, el punto en el que se separan está aquí." (~La doctrina del Eros en el Banquete de Platón~, recogido en La Filosofía no escrita, ed. cit., pp. 139-140.) Es muy cierta la opinión de Cornford; pero, a la luz de mi afirmación anterior, he de añadir la siguiente: que la separación entre Sócrates y Platón no es sólo trascendental, sino también inmanente. Radica en que Platón crea la filosofía del Estado, cosa que Sócrates no soñó. Véase la interpretación hegeliana de Sócrates, op. cit., p. 39 y ss.

A primera vista, parece como si para el Académico la hipótesis de la comparación del mencionado pasaje fuera que la totalidad de la sociedad debe reproducir la estructura de las unidades que la componen. Muchos lo han interpretado así: yo mismo he afirmado que la filosofía del Estado de Platón pretendía ser universal por natural. Pero el sentido de mi afirmación quedará ahora patente. La hipótesis anteriormente mencionada viene avalada por muchos textos de Platón.

Por ejemplo, en República 435 e-436 a:

"¿No nos será absolutamente necesario -proseguí- el reconocer que en cada uno de nosotros se dan las mismas especies y modos de ser que en la ciudad? A ésta, en efecto, no llegan de ninguna parte sino de nosotros mismos. Ridículo sería pensar que, en las ciudades a las que se acusa de índole arrebatada, como las de Tracia y de Escitia y casi todas las de la región norteña, este arrebatado no les viene de los individuos; e igualmente el amor al saber que puede atribuirse principalmente a nuestra región, y no menos la avaricia que suele achacarse a los fenicios o a los habitantes de Egipto."

Cuando, a partir del libro VIII, al analizar la decadencia, tanto de las constituciones, como de las almas del individuo, se dice en 544 d-e

¿Y sabes -dije yo- que es forzoso que existan también tantas especies de caracteres humanos como formas de gobierno? ¿O crees que los gobiernos nacen acaso de alguna encina o de alguna piedra y no de los caracteres que se den en las ciudades, los cuales, al incli-

narse, por así decirlo, en una dirección arrastran tras de sí a todo lo demás? - No creo en modo alguno -dijo- que vengan de otra parte que de ahí.
- Entonces, si en las ciudades son cinco también serán cinco los modos en que estén dispuestas las almas individuales."

se está sosteniendo la misma teoría de análisis antes mentada. Parece claro que Platón sostiene un método que va de lo individual a lo general. Esto sería ni más ni menos que puro socratismo. Puntualizado, en el caso de Platón, por su concepción religiosa. Es decir, los individuos poseen sus características y determinaciones, las cuales dependen de la manera como son creadas, o del tipo de vida que escojan en la otra vida y luego determinan las sociedades que forman. Esta teoría que podríamos denominar creacionismo individual, esta doctrina se expresa en República X, 617 d-e, 619 a, 620 a-b y también, y de manera más científica, rigurosa, y también determinista, en Timeo 81 e - 87 b.

Platón explica la creación de las especie así:

Demiurgo ==> Dioses (olímpicos) ==> hombre ==> mujer ==> animales ==> árboles, plantas

El hombre creado por los dioses siguiendo las leyes fatales dictadas por el demiurgo, está compuesto de un cuerpo (compuesto a su vez de los cuatro elementos) y del alma. De las tres partes del alma, razón, cólera e instinto, la razón es la que se lleva la primacía, ya que ella es el genio divino (el daímon) entregado por Dios. Platón efectúa, como se ve,

una introyección de la armonía cósmica en el hombre. Se trata, pues, de una antropología cósmica. La enfermedad es sinónimo de desequilibrio o desproporción entre las partes. Cuando el demiurgo utilizó en la creación los cuatro elementos, estableció entre ellos una relación proporcional, ¿para qué? para que se viera libre de la vejez y de las enfermedades. ¿Cómo adviene la enfermedad y qué tipo de enfermedades existen? La locura, que es una enfermedad y que proviene de un exceso de placer o dolor; los placeres exagerados (vicios) son síntoma de irracionalidad y, por esta razón, comportan la locura del alma. La mala educación genera la enfermedad del alma. La ignorancia es otro aspecto de la locura. Hay también enfermedades corporales, a causa de los desequilibrios de los elementos.

Deseo destacar varias conclusiones de esta descripción de Timeo, que suponen una corrección a la expresión "a primera vista" del inicio de esta nota. En primer lugar, lo que Platón busca, tanto en el individuo como en las sociedades como en el Cosmos todo es la armonía, la proporción, la justicia, la evitación de toda *στένις*. En este sentido se puede hablar de organicismo, pero decir organicismo no supone avalar la primera hipótesis.

En segundo lugar, y nos apoyamos ya en otro diálogo, las Leyes, pero, basándonos en la descripción de Timeo, hay que concluir la importancia que Platón da a la hipótesis contraria a la primeramente formulada, a saber, que hay una determinación de las unidades -individuo por el todo- cosmos, sociedad, po-

lis, educación.

Así en Leyes (704 c - 705 d), Platón nos habla de la situación geográfica y la composición del suelo como elementos decisivos en el desarrollo normal o anormal de las sociedad e individuos. En otro pasaje de Leyes (V, 747 c-e) nos habla de cómo los factores topográficos y climatológicos, así como la alimentación pueden influir en una específica determinación del grupo social. Aliter, causas exteriores al individuo ayudan a la formación de las características de los pueblos. Es evidente que estas ideas pudieron ser tomadas por Platón de la medicina.

En un tratado hipocrático, sobre los vientos, las aguas y las regiones, se dice:

"Quien desee aprender bien el arte del médico deberá proceder así: en primer lugar, deberá tener presentes las estaciones del año y sus efectos, pues no son todas iguales, sino que difieren radicalmente en cuanto a su esencia específica y en cuanto a sus transiciones. Asimismo, deberá observar los vientos calientes y fríos, empezando por los comunes a todos los hombres y siguiendo por los característicos de cada región. Deberá tener también presentes las diversas clases de aguas. Estas se distinguen no sólo por su labor y por su peso, sino también por sus virtudes. Cuando el médico llegue a una ciudad desconocida para él deberá precisar ante todo la posición que ocupa ante las diversas corrientes de aire y ante el curso del Sol..., así como también observar lo que se refiere a las aguas... y a la calidad del terreno... Conociendo lo re-

ferente al cambio de las estaciones y del clima y a la salida y ocaso de los astros... conocerá de antemano la calidad del año... Puede que alguien opine que todo esto se halla demasiado orientado hacia la ciencia natural; pero quien tal piense puede convencerse, si es capaz de aprender algo, de que la astronomía puede contribuir esencialmente a la medicina, pues el cambio de las enfermedades del hombre se halla relacionado con el cambio del clima." (Citado por W. JAEGER, en Paideia, ed. cit., pp. 787-788.)

¿Cómo nacen las sociedades? Véase la historia de la humanidad, tal y como nos lo narra a través de mitos -mas estos mitos ocultan un esfuerzo científico de descripción- en:

- Político 269 a - 274 d,
- Leyes IV (713 c - 714 d), III (683 a),
- Timeo 20 d-e, 21 d - 25 e, 26 d-e,
- Critias 109 b-d, 110 c, 113 b.

¿Cómo florecen las organizaciones políticas? Platón recurre a la etnografía comparada, a la observación de la supervivencia de los rasgos antiguos en pueblos actuales, fuesen griegos o bárbaros, y a la semantización político-social a través del análisis de las tradiciones transcritas por los viejos poetas.

Y así tomando a Homero como testigo, reconstruye el siguiente cuadro: los antiguos y primitivos hombres debían ser como los Cíclopes de la Odisea, habitantes de cavernas en lo alto de las montañas y formando pequeños grupos, aislados los unos de los otros. Son los pequeños grupos que se han librado de

los grandes cataclismos (Faetón y Deucalión). La organización política de tales grupos sería la *ἰσογονία*, es decir, la organización política sería la basada en la consanguineidad - *ἰσογονία* - de las gens asentados en un habitáculo común. Debido, por una parte, al aumento de la densidad de población, al deseo y necesidad de defensa y a cubrir necesidades, tales grupos se reúnen. Surge una agrupación mayor, en la que cada grupo originario conserva y aporta sus costumbres religiosas y particulares. Se impone, pues, una necesaria armonización y el dictado de leyes. Aparece ya la polis, una sociedad compleja, donde Dionisio ha de dejar paso a Apolo.

Sobre estos temas, véase:

V. EHRENBERG, L'Etat grec, París, François Maspero, 1976.

FUSTEL DE COULANGES, La ciudad antigua, Iberia, 1971.

F. ENGELS, El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado, en C. MARX y F. ENGELS, Obras Escogidas, Moscú, Progreso, 1955.

Por lo demás, estos autores han tenido muy en cuenta a Platón en sus reconstrucciones. Si observamos la anterior descripción -para la cual me ha sido de gran utilidad el artículo de Léon ROBIN, "Platon et la science sociale", recogido en La pensée hellénique des origines à Epicure, París, P.U.F., 1967², pp. 177-230-, nos percataríamos de dos cosas:

1) El proceso de formación de las sociedades, desde los

múcleos primitivos a los complejos, es un proceso natural basado en condiciones naturales, sociales y económicas. Muestra cómo las pequeñas gentes patriarcales y consanguíneas arriban, naturalmente, a sociedades políticas complejas.

2) A la llegada a lo complejo se impone Apolo, el legislador, es decir EL ESTADO.

"On le voit, ce n'est pas par des raisons logiques, ni même purement morales, que Platon, comme pourraient nous le faire supposer son intellectualisme et ses préoccupations normatives, explique la formation des sociétés." L. ROBIN, op. cit., p. 191.

El advenimiento del legiformador Apolo, es decir, del Estado, no es un acto contractualista, ni artificial. Responde a la lógica de la racionalidad del despliegue de lo natural, cuya función -la del Estado, esa lógica de lo racional- es doble: garantizar tal despliegue, pero reorientándolo, mediante la ley, pero, sobre todo, mediante la educación, cuando la naturaleza -rasgada de instintos y tendencias, muchas de ellas disgregadoras- desea inclinarse al mal y al egoísmo. El contractualismo, según Platón, pecaría de ingenuo, ya que en él las tendencias a la injusticia egoísta se impondrían, si pudieran; ¡y casi siempre pueden!. Evitar tal cosa: ése sería el lado moral y persecuidor de la libertad propio del Estado. Prisioneros de la Caverna serían los contractualistas, los ingenuos o los interesados.

"Platon a donc précédé Aristote dans l'affirmation d'une théorie naturaliste de la société, par opposition aux doctri-

nes artificialistas des sophistes et des cyniques, aux yeux desquels la vie sociale représente un état conventionnel par rapport à l'état de nature, Mais il semble qu'il ait su, mieux qu'Aristote, déterminer les limites de cette conception."

(Léon ROBIN, op. cit., p. 193.)

¿Qué son, pues, para Platón las sociedades humanas?

"Les sociétés humaines ne sont à ses yeux de pures artifices, elles ne sont pas non plus de simples résultats; elles sont le produit complexe de la mise en œuvre des facteurs naturels par la réflexion et par l'art, sous la garantie tutélaire, mais non constamment assurée d'une providence parfaitement sage." (L. ROBIN, op. cit., p. 194.)

Hemos visto, pues, la importancia que Platón confiere a los aspectos materiales y económicos. Esto ha hecho que más de un autor haya acercado la obra de Platón a las teorías marxistas.

"It will be noticed that in one respect at least Plato and Marx are at one. The roots of politics lie in economics." (J. FERGUSON, op. cit., p. 63.)

"... il s'ensuit une conséquence qui peut surprendre. Platon ne devra-t-il pas être considéré comme un précurseur du matérialisme historique, tel que l'a compris de nos jours l'économie socialiste?" (L. ROBIN, op. cit., p. 220.)

Esto lo afirma Robin a causa de lo que hemos narrado y, por el lúcido análisis que efectúa del origen del Estado basado en el principio de la división del trabajo.

"Dans le domaine des problèmes économiques, le plus beau titre d'honneur de Platon, celui que d'ailleurs on mentionne toujours sans pourtant en signaler toujours l'importance avec un souci convenable de la justice, c'est la pénétration, la sûreté, la largeur de vues avec lesquelles il a conçu, dans sa nature et dans son rôle, la grande loi de la division du travail. Si connu que soit le morceau du II^e livre de la République (369 b - 374 e) où il expose cette conception, il ne sera peut-être pas inutile d'en souligner quelques traits, dont plusieurs confirmeront ce qui a été dit jusqu'à présent. La société, c'est le premier point, a une origine naturelle, car elle se fonde sur le besoin." (L. ROBIN, op. cit., p. 209)

Entre paréntesis diré algo acerca de la visión de futuro que Platón tuvo, al sacar las consecuencias de esa división del trabajo y que L. Robin destaca perceptivamente:

"En opposition avec les habitudes politiques des démocrates grecques, il demande que les fonctions spécialement sociales, soit de défense militaire, soit d'administration publique, ne soient pas, suivant son expression un "à côté" des autres occupations, et pour lequel il n'y aurait besoin d'aucune préparation particulière, d'aucun apprentissage, alors que pourtant l'œuvre à laquelle elles se rapportent est, de toutes, à la fois la plus importante et la plus difficile. Ainsi, plus de vingt-deux siècles, avant qu'on eût compris chez nous l'utilité d'une Ecole des Sciences Politiques, Platon, le rêveur, le métaphysicien, établissait avec une logique irrésistible et en la rattachant aux conditions d'existence d'une organisa-

sation sociale quelconque, la nécessité d'une culture spéciale pour les futurs hommes d'Etat et les futures administrateurs de la chose publique." (L. ROBIN, op. cit., p. 209)

Evidentemente, L. Robin se proclama en contra de la atribución a Platón de un "avantgardisme" a propósito del materialismo socialista. Y las razones que ofrece son razones de peso.

"Si donc, pour mettre un terme à des maux dont il voyait l'étendue et la gravité, pour prévenir des conséquences dont son pénétrant génie marquait déjà la lamentable échéance, Platon a compté sur une régularisation des mécanismes économiques et sur un changement des relations juridiques et politiques, du moins il n'a jamais envisagé ces transformations à part d'une éducation morale, qui s'adresse à la fois à la société et à l'individu et qui doit être l'œuvre de la réflexion rationnelle. Dans l'ordre du devenir il serait également faux, ou d'imaginer que, selon Platon, les faits économiques et sociaux conditionnent entièrement la vie psychologique de l'individu et ses relations morales, ou de renverser ce rapport. Mais, du point de vue de l'ordre réel des notions, il est incontestable que pour lui la vie de la pensée et les activités morales sont premières et qu'elles réclament la subordination de tout le reste. (L. ROBIN, op. cit., p. 223)

Vemos, pues, la gran influencia de los aspectos sociales y económicos en la filosofía de Platón, aspecto muchas veces negligido, sobre todo por quienes ven en Platón, acordes con sus ideas, o un idealista, o un moralista. Cfr. la obra de

Glauco TOZZI, Economistas griegos y romanos, México, F.C.E., 1974³, para calibrar su pensamiento político.

"Personne ne s'est donné plus de peine et n'a couru de plus grands dangers pour traduire ses idées dans les faits que ce philosophe qu'on se représente parfois comme égaré dans les spéculations les plus abstraites." (Victor BROCHARD, La morale de Platon, Année philosophique, 1905.)

Ahora bien, yo pienso que Platón, que ha mostrado a la perfección qué es un análisis científico de los hechos económicos, fiel a su concepción de que el hombre es un elemento racionalizado por el Estado, del cosmos todo, idea bien presocrática por otra parte, ha intentado hallar las leyes de esa totalidad.

Por eso, y a modo de conclusión de esta larga nota,

1) Platón ha valorado la importancia del Estado como elemento racionalizador, rechazando ingenuas utopías del homo naturalis o, sin Estado.

"Nosotros solemos representarnos lo justo en sí bajo la forma de un derecho natural, o sea bajo la forma del derecho en un estado de naturaleza; pero semejante estado de naturaleza sería, directamente, un absurdo moral... Contra el Estado, como el espíritu real, el espíritu, en su concepto simple y aún no realizado, es el sí abstracto; claro está que este concepto debe preceder necesariamente a la construcción de su realidad, y esto es lo que suele concebirse, casi siempre, cuando se habla de un estado de naturaleza. Estamos acostumbrados

a partir de la ficción de un estado natural, el cual no es, en realidad, un estado del espíritu, de la voluntad racional, sino de los animales entre sí. Por eso Hobbes observaba, con razón, que el verdadero estado de naturaleza es la guerra de todos contra todos." (HEGEL, Vorlesungen, 216)

!Ya lo observó Platón tiempo ha!

2) Y se ha mantenido en un maravilloso equilibrio entre el determinismo de la naturaleza que puede ser transformado por las leyes del Estado.

3) La transvaluación platónica es constructiva y no disolvente, como podía serlo la actividad socrática. Por ello he afirmado antes que la República supone una línea de distinción entre el maestro y el áureo.

"À la vérité ce que Platon a admirablement vu et ce qu'il a eu raison de combattre de toutes ses forces, c'est le progrès d'un individualisme, qui, s'il n'est pas toujours expressément anarchique, l'est au moins dans ses tendances, et c'est aussi tout ce qui résulte de cet individualisme: le désir effréné de jouir et la spéculation sans limites et sans règle. Aux dangers mortels de ce mal que la sophistique avait contribué à développer il a opposé, comme un remède, sa conception de la cité la plus "une" possible, de l'Etat organisé et systématisé par la raison, grâce à l'action et sous l'autorité des philosophes." (L. ROBIN, op. cit., p. 229.)

Sobre el pasaje de República que comentamos, cfr. W. K. C. GUTHRIE, A History of Greek Philosophy, ed. cit., vol. IV,

p. 444, donde se recogen las variadas opiniones de GROTE, ADAM, CROSS, WOOZLEY y J.A. JACQUES.

Cfr. las interesantes páginas "Le citoyen et la cité" (pp. 357 y ss.) del penetrante libro de H. JOLY antes mencionado, Le Renversement platonicien, donde analiza la relación individuo - polis a la luz de los modelos de semejanza matemática.

"... Il s'agit de découvrir entre les réalités que séparent les différences de grandeur (la cité, l'individu) une identité de forme (la justice) c'est-à-dire une similitude qui seule peut les rapprocher."

(298) El agonalismo es la base estructuradora de los diálogos. Es decir, Platón toma en préstamo la forma de la tragedia. Le cambia el contenido, pues aquí se trata de un agonalismo de ideas. Aun cuando, al final de su vida, en los últimos diálogos el agonalismo deviene la más profunda de las tragedias. Ya trataremos de esto. Sirva como avance: el gran drama de Platón y su filosofía consistió en intentar superar el real drama de las dualidades humanas. No me puedo resistir a citar las bellas como acertadas palabras de Henri JOLY:

"Après avoir conçu le grandiose projet de donner au langage, à la science et à la cité les fondaments susceptibles de leur conférer in objecto et in methodo leur scientificité, Platon a eu le sentiment que devant les incertitudes de la fortune, les folies et les défaillances de l'individu et les inexorables dégradations du temps, la science ne pouvait valoir. D'où la croyance au destin et le sens de la marionette (Lois

I, 644 d; VII, 803 c)... Aux frontières de ce rationalisme généralisé et hiérarchisé qui fait le sens de la philosophie platonicienne, l'accidentel, l'individuel et le temporel (Polit. 294 b : "Les dissemblances entre les hommes et les actes et le fait que jamais aucune des choses humaines ne se tient pour ainsi dire en repos interdisent qu'un art ou une quelconque activité révèle sur quelque point que ce soit rien de simple qui puisse s'appliquer à toutes choses et pour la totalité du temps (... οὐδὲν ἔωσιν ἑπλοῦν ἐν ὑβδού· περὶ ἑπαντων καὶ ἐπὶ πάντα τὸν χρόνον ἑποφαίνεσθαι σίγησιν οὐδ' ἔντι νοῦν)

s'articulent entre eux pour composer, avec le non-sens de l'histoire" le sens d'un nouveau tragique."

(H. JOLY, Le Renversement platonicien, Logos, Episteme, Polis, Paris, Vrin, 1974, p. 373.)

Muy posiblemente muchos de los mitos platónicos sean un intento de racionalizar allá donde se pueda; no en esta vida sino en el más allá. Yo he hablado, a propósito de esto, de corrección de la contingencia. Así entiendo yo, por ejemplo, el mito escatológico del final de Gorgias.

(299) ¿Por qué λόγῳ? ¿Se trata del significado más neutro de λόγος, es decir...? Los puntos suspensivos muestran la carencia de neutralidad de tal palabra. Todos sus significados poseen halos semánticos complejos. Voy a proceder, pues, de otra manera.

E. CHAMBRY, op. cit., traduce: "Si nous considérons en imagination la formation de l'Etat..."

F. M. CORNFORD, op. cit., traduce:

"Well then, I continued, suppose we imagine a state coming into being before our eyes. We might then be able to watch the growth of justice or of injustice within it."

P. SHOREY, op. cit., traduce:

"If, then,-I said- our argument should observe the origin -coming into being- of a state, we should see also the origin of justice and injustice in it?"

Ya hemos visto la "en espíritu" del texto.

Y, finalmente, en Lexique preparado por Edouard des PLACES, París, Les Belles Lettres, 1970, donde se recogen los variados significados de λόγος en la obra de Platón, incluye la tal palabra con el significado de "parole, théorie", pero añade: "par opposition à "action, réalité"".

¿Cuáles son las posibilidades de traducir tal palabra en este contexto ?

1. ¿Significa teoría, palabra teórica, frente a la acción?
 - 1.1 ¿Sería, entonces, la teoría, lo ideal, frente a lo real?
 - 1.2 ¿Sería lo ideal, lo imaginativo falso, frente a lo que hay, que es lo verdadero?
 - 1.3 ¿Habría que valorar lo imaginativo, aunque falso, frente a lo que hay que, aun siendo verdadero, es negativo?
2. ¿Es imaginativo sólo en el sentido neutral de que lo vamos a diseñar en un libro?
 - 2.1 ¿Pero lo diseñado se ajusta a lo que hay histórico,

a lo sucedido?

- 2.2 Si se ajusta ¿es que hay otros lógoi de otros filósofos equivocados? ¿Cuáles?
3. ¿Es que se trata de una ciudad ideal, es decir, modelo y paradigma?
4. ¿Habrá que oponer logos a ergon?

Pienso que Platón quiere decirnos: "Vamos a trasladar a la discusión y a la escritura cómo se genera de verdad y necesariamente una polis. Nuestra reconstrucción teórica se corresponde con la realidad y otras descripciones son equivocadas. Y esa definición genético-estructural que vamos a ofrecer mostrará la esencia del surgimiento y estructuración de la polis." Esto sería una retraducción, en mi opinión, aceptable de lo que Platón desea decirnos. ¡Lástima que los exégetas se hayan olvidado de comentarlo!

¡Quien sí se ha ocupado de este tema es H. JOLY, op. cit., cap. IV: "La question de l'utopie platonicienne", y "Le logos et l'ergon", p. 323 y ss.

Véase también, un poco más adelante, cómo Platón insiste:

" Ἰδίε δὴ, ἣν δ' ἔργω. τῷ λόγῳ ἔξ ἀρχῆς ποιῶμεν πόλιν "

- (300) Se ha afirmado que Platón ofrece diversas versiones del origen de la sociedad. Así, en Leyes (676 a -680 e). Platón basa el origen de la sociedad en el instinto social de los hombres. En Protágoras (320 c) se nos dice que los hombres se unen con el fin de librarse de las bestias y sus ataques y en Político en el famoso mito que se nos narra (269 c y ss.).

Pero creo que no hay contradicciones, ni mucho menos. Las diferencias que se pueden observar provienen de las diferencias de intención.

En República se efectúa un análisis puramente científico, inmanente y que sorprende por la carencia de elementos o recurrencias míticas o religiosas.

- Por lo que a Protágoras se refiere, no hay que olvidar que quien narra el mito es el famoso sofista.

Y en las Leyes y Político, Platón nos reconstruye una historia universal y su visión religiosa del mundo y la humanidad.

Mas, como hay un hilo conductor en todo el corpus platónico, también lo hay entre estas versiones del orto de los humanos. A. DIÈS, en "Notice", Le Politique, pp. 38-39, afirma:

"Les lois parlent bien du dénuement des hommes au lendemain du déluge, mais insistent beaucoup davantage sur leur simplicité, leur bonheur et leur vertu, et développent, en somme, les quelques traits dont la République (371 b - 372 d) se servait pour esquisser le tableau de la Cité saine. C'est que Lois et République opposent l'innocence heureuse d'une société rudimentaire au trouble moral qu'éveille la civilisation, alors que le Politique oppose, à la vie d'une humanité dont Dieu est le pasteur la vie d'une humanité laissée à elle-même, et met naturellement en relief la misère inhérente à tout monde et toute société "d'où Dieu est absent". Mais la comparaison la plus intéressante est à faire entre Politique 272 a-e et Lois 713 c - 714 a, peignant tous les deux l'âge de Cronos.

Si les deux tableaux sont les mêmes, en effet, le commentaire qui les accompagne diffère quelque peu de l'un à l'autre. D'abord, la question est posée, dans le Politique, de savoir si les hommes du temps de Cronos étaient plus heureux que ceux d'aujourd'hui. Quelle est la réponse? Que tout dépend de l'usage qu'ils ont fait de leur loisir. Il leur permettait de dialoguer entre eux et avec les bêtes,

¿L'ont-ils fait de façon philosophique, cherchant à progresser les uns par les autres, à accroître le trésor de l'humaine sagesse (272 b-d)? C'est-à-dire, ont-ils pratiqué la dialectique?"

De esta última parte de la nota y los problemas que plantea hablaremos más adelante.

(301) Véase Leyes 816 d - 847 b. Sócrates tocó también este tema de la especialización. Cfr. Jenof. Memor. III, 9, 3, 15; Cirop. VIII, 2, 5). Las ideas expresadas en Leyes son estrechamente ceñidas a éstas de República. Subrayo esta idea para mostrar la uniformidad de pensamiento en Platón, a pesar de las lógicas variaciones propias de una larga vida y una larga obra.

(302) Paso por alto ciertas discusiones en torno a las influencias posibles de la Apología platónica sobre Jenofonte (este compuso la Memorabilia hacia 385, después del panfleto de Policrates -publicado en 393-).

(303) Aun cuando sea brevísimamente, recordaré las críticas que el Académico se autoformula en Parménides. Por boca de Parmé-

nides, Platón (130 c - 134 e) se pregunta:

1) ¿Existen formas de cosas como hombre, fuego, agua (las substancias primeras de Aristóteles)? Y Sócrates se sobreco-ge cuando se le pregunta si existen Formas del barro, el pelo, la mugre, etc... Es decir, de las cosas fútiles, innecesarias, indecorosas, contingentes, malas. Sócrates piensa que sería mejor desechar tal teoría si se han de seguir tamañas consecuencias.. Aún eres joven, le dice Parménides, y debes sobreponer-te al sentido del ridículo propio de la juventud.

Pero me parece claro que aquí se hace ya una selección: no se puede aceptar lo malo en el perfecto mundo de las ideas.

2) Una de las características de las Ideas consistía en que eran unas, idénticas consigo mismas. ¿Cómo puede, enton-ces, una Forma estar presente en diversos objetos sensibles? ¿Perdería su unidad? Sócrates apunta con una bella metáfora: acaso sean como la noche y el día que sin perder su unidad es-tán presentes en todas partes. Parménides se burla de tal me-táfora y dice que ello es como si afirmáramos que extendemos una lona sobre la cabeza de muchos individuos y mantenemos que la lona está sobre la cabeza de cada persona en su totalidad. La lona tiene partes y es plural. ¿Son parteshabientes las formas? Absurdo. ¿Lección a sacar de este punto? No debemos ver a las formas bajo ninguna, por levísima que sea, conside-ración o aspecto material.

3) El argumento del tercer hombre (que luego taimadamen-te recogió Aristóteles). Supongamos que tenemos la Forma de grande, en virtud de la cual diversas entidades particulares

son grandes. ¿Por qué ambas son grandes? Necesitaríamos otra idea que explicase ambas clases de grandeza. Y así, ad infinitum.

4) ¿No será, dice Sócrates, que cada Forma sea un concepto, un status mental (*λογος*)? Eso solucionaría muchos problemas. A esto se opone tajantemente Sócrates. El pensamiento tiene que tener un objeto extramental: las ideas son extramentales. Puesto que todas las cosas participan de las Ideas, si éstas fueren pensamientos, entonces todas las cosas se compondrían de pensamientos y todas las cosas podrían pensar.

5) Quizás las Ideas deban ser definidas como modelos, paradigmas, y que las cosas participen de ellas en cuanto hechas a su imagen y semejanza. Pero esto nos retrotrae al punto 3, es decir, al argumento del tercer hombre. En efecto, si las cosas particulares se asemejan entre sí (porque tienen un predicado común) porque participan de una Forma común, entonces habrá que explicar, recurriendo a una tercera Forma, la semejanza entre la de los particulares y la Forma.

6) Si las Ideas parece que están tan alejadas que no pertenecen a nuestro mundo, entonces ¿cómo pueden ser objetos de conocimiento? Es decir, que las Ideas serían innecesarias e inútiles para el conocimiento.

Cada esclavo particular tiene un señor y amo particular, pero la Forma "esclavitud" sólo se relaciona a la Forma "dominio", pero no a un Señor particular. ¿Qué utilidad tienen, entonces, las Formas? Si las Formas son así, si alguien las puede conocer sólo sería la divinidad, pero nosotros somos po-

bres mortales.

Pero Parménides (135 b) acaba diciendo: "Si no existen las formas, Sócrates, todo diálogo es imposible", i.e. sigue estando en juego el problema lógico-ontológico. Porque las Formas son presentadas, además, siempre como la única alternativa posible a la teoría del eterno devenir. Y en 157 a-d también nos dice que si se niegan tales realidades en sí mismas, entonces se niegan los valores morales. Cosa que Platón defendía acérrimamente.

Y, así, en Teeteto se reconoce la necesidad de la existencia de las ideas en un largo pasaje en que se oponen dos formas de vida: la del sofista-teórico que actúa en los tribunales -prisioneros de la Caverna- y el filósofo, a quien compete la búsqueda de la justicia en sí. Cabe reseñar que el filósofo se erige, puesto que es el conocedor de las Ideas, en el único comprendedor de los principios esenciales del Estado y en el guía del mismo.

Después de Parménides creo que Platón depura la teoría de las ideas en varios sentidos:

- evitar el idealismo subjetivo de pensar que las Formas sean estados de la mente,
- evitar el materialismo a propósito de las Formas,
- superar la idea de que haya ideas de las cosas inesenciales y malas.

Quedan, pues, como ideas, las esenciales; en Sofista se nos ha hablado de algunas de las más importantes: Existencia, Reposo, Movimiento, Mismidad y Diferencia y otras, por supues-

to, como la Justicia (véase CORNFORD, op. cit., p. 249 y ss. a propósito de la traducción de la frase de Sofista 254 d *Μέγιστα μὴν αὐτῶν γενῶν ἔνοσις δὴκεν...*). Mi subrayado muestra por qué yo considero buena la traducción de Cornford en el sentido de que esos géneros o Formas son muy importantes, pero no las más importantes, o las principales en el sentido de únicas.

Y, por supuesto, en Sofista se clarifica el problema de los significados del ser, cuya no clarificación confundió a Parménides e hizo tan críptico su Poema.

(304) Por supuesto que hay otras razones de estructura interna al corpus platónico que me han inducido a efectuar tal lectura política de Sofista. Veamos.

Se ha dicho a veces que a medida que avanza la filosofía platónica, ésta deviene más lógica y metafísica, abandonando el reino de las preocupaciones políticas. Pues bien, esto no es cierto. Lo que sucede es bien diferente; convergen en un punto álgido teoría política y teoría(s) lógico-metafísica(s) en el siguiente sentido: el análisis político se depura doblado explicativamente en una teoría metafísica. Nunca hay que olvidar algo que he reiterado, a saber, que el concepto platónico de ciencia no es como el actual: es un análisis de la totalidad. Esta afirmación justifica el omniabarcador análisis del mito de la Caverna que, cual el hilo de Ariadna, va desplegando clarificativamente todo el corpus del Académico.

En apoyo de mi tesis, deseo recordar algunas cosas:

1) que Sofista se plantea como una desautorización de la

ciencia de quienes tal nombre portaban,

2) que en Teeteto, diálogo que parece destinado a formular una teoría del conocimiento o, aliter, a definir la ciencia, se efectúa una larguísima digresión, que no es tal digresión, sino que a mí me parece parte substantiva del diálogo, sobre los viejos temas políticos o, mejor, sobre -y valga la redundancia- los mejores modos de vida: el semantizado por la retórica o el semantizado por la filosofía (cfr. Teeteto 172 b-177 c).

3) ¡Lástima que Platón no hubiese escrito el proyectado diálogo, el Filósofo! Mas la intención es clara: Teeteto, Sofista, Político, Filósofo constituyen una tetralogía que aún na política y metafísica, y que hubiese quedado piramizado de puradamente en el Filósofo. Los cuatro diálogos poseerían -a falta del último- un esquema simétrico:

	Teeteto	Sofista	Político	Filósofo
Interroga	Sócrates	Extranjero	Extranjero	Sócrates
Responde	Teeteto	Teeteto	Joven Sócrates	Joven Sócrates

(Cuadro tomado de F. M. CORNFORD, Teoría platónica del conocimiento, p. 158.)

Ateniéndonos a lo que tenemos, el Político muestra a las mil maravillas la fusión que he mentado antes: ciencia real. Dice Cornford (op.cit., p. 158):

"Sólo podemos conjeturar por qué el filósofo no fue escrito nunca. El Político trata del Filósofo en su vida activa en tanto pastor real de la humanidad, en tanto guardián que

regresa de la contemplación del Bien para servir como legislador a sus semejantes de la Caverna. Podríamos esperar que el cuadro se completara con una descripción de la región de la contemplación, su hogar propio, y de la naturaleza de las realidades que contempla. Ese hubiera sido el lugar adecuado para la descripción final de las relaciones entre la realidad y la apariencia que se pide en Parménides y nuevamente en Sofista, pero que no se da en ninguno de esos diálogos. Filósofo, de haberse escrito podría haber recogido esos elementos aislados a los que Platón alude en el curso sobre el Bien, pero que jamás publicó por escrito. Pero, según sabemos por su Carta VII, la decisión final de Platón fue que la verdad última no podría ser asentada sobre un papel; y, si se pudiera, no debería escribirse."

!Qué bella sugerencia de agrafismo en pro de la intensidad interior para esta época de tanto y tanto libro, periódicos, etc.! Es como si Platón viese que en las montañas de escritos anidan, por cansancio de las mentes críticas, las ideologías. (Los subrayados de la cita son míos.)

(305) F.M. CORNFORD en Teoría Platónica del Conocimiento, p. 269, ofrece una traducción de gran claridad:

"Pero con respecto a ~ lo que no es ~ que ahora hemos dicho que existe, todo contrincante debe, o bien convencernos de que nuestra explicación es errónea, refutándola, o bien, en la medida en que demuestre que es incapaz de hacerlo, tiene que aceptar nuestros enunciados:

- que los Géneros se mezclan unos con otros;
- que Existencia y Diferencia los invaden a todos y se invaden entre sí;
- que diferencia (o lo Diferente)⁶¹, al participar de la Existencia, es en virtud de esa participación, pero por otra parte no es esa Existencia de la que participa, sino que es diferente; y puesto que diferente de la Existencia (o un existente), con toda claridad debe ser posible⁶² que sea una cosa que no es⁶³; y, además, la Existencia, que tiene una parte en la Diferencia, será diferente de todos los Géneros que quedan, y porque es diferente de todos ellos, no es ninguno de ellos, ni siquiera todos los otros reunidos, sino que es sólo él mismo⁶⁴; con la consecuencia, indiscutible, de que la Existencia no es una y mil veces, y que, análogamente, los otros Géneros, ya sea que los tomemos en forma separada o reunidos, desde ciertos aspectos son y desde otros no son."

Notas de Cornford:

61. Como antes *ὁ ἄλλοτερον* es verbalmente ambiguo y la fórmula abarca los dos enunciados: 1) que la Forma Diferencia no es (lo mismo que) Existencia, pero es (existe); 2) que lo diferente (lo que no es así) no es (lo mismo que) una cosa que es (a saber, una cierta existencia, lo "así" de que difiere), pero es una cosa que es (un existente).

62. *ἔστιν ἔξ ἀνάγκης εἶναι.* "Es posible, necesariamente, que sea." Cfr. 256 d, *ἔστιν ἔξ ἀνάγκης εἶναι* en el mismo sentido.

63. Es decir, 1) Diferencia no es Existencia; y 2) lo diferente no es algún otro existente definido al que se opone.

64. Se reconoce aquí claramente la distinción entre la Forma Existencia, tal como se la trata en toda esta sección y lo Existente (lo Real, todo el mundo de Formas reales). Los correspondientes enunciados son: 1) Existencia no es (lo mismo que cualquier otra Forma), pero es (lo mismo que) ella misma; 2) lo Existente (cualquier Forma o grupo de Formas) no es (lo mismo que) cualquier otro existente, pero es (existe).

- (306) F. M. CORNFORD, "La interpretación marxista de la filosofía de la Antigüedad", recogido en La filosofía no escrita, Barcelona, Ariel, 1974, pp. 203-234.

Cornford polemiza con Thomson, sobre todo, aunque también con Crossman en torno a la traducción de "γενναῖόν τε ἐν ψευδοπέποις" (República 414 b). "Tal es el llamado noble embuste que nuestros amigos marxistas denuncian como venenosa propaganda... Además es completamente falso acusar a Platón de elaborar esta ficción para perpetuar el dominio de su propia clase, o sea, de una aristocracia hereditaria de cultos gentilhombres y mantener en permanente sujeción a las "masas sufridoras". Pues esta misma alegoría afirma que si los que mandan dan en hallar que un hijo suyo tiene en su metal aleación de hierro o bronce "están en la obligación de, sin la menor de las blanduras, asignarle el puesto propio a su naturaleza y arrojarlo fuera, con los artesanos y los granjeros. Si, por el contrario, estas clases producen un niño con oro o plata en su composición, habrán de promoverlo al puesto de Guardián, en consecuencia con su valor." - República 415 b. La promoción se menciona de nuevo en 423 c." (CORNFORD; op.

cit., p. 229)

Los datos sobre la polémica filológica sobre la que no incidiré pueden hallarse en:

CORNFORD, The Republic of Plato, Oxford, 1941, donde traduce como "a bold flight of invention".

CORNFORD, From Religion to Philosophy, Cambridge, 1912.

Polemiza THOMSON, en Aeschylus and Athens, Londres, 1946 (yo he usado la edición alemana, traducción de H.G. Heidenreich, Aischylos und Athen, Berlín, DDR, DEB, 1956, cfr. Anmerkungen zu Kapitel XVIII, p. 489) y también en The First Philosophers (he usado la traducción castellana de Alfredo Llanos, Los Primeros Filósofos, ed. cit.) Contesta CORNFORD en The unwritten Philosophy and other Essays, Cambridge University Press, 1967 (hay traducción castellana de A. Pérez-Ramos, ed. cit.).

Yo no entro, como he dicho, en la discusión filológica. Pero mi teoría expresada muestra bien a las claras que no suscribo las excesivamente mecanicistas tesis de Thomson, Crossman, Fite o Popper. Ya he dicho que el reaccionarismo de Platón es una adherencia de otras algas. Y, por tanto, el análisis ha de ser más sutil.

Deseo citar, al respecto, un par de mesuradas opiniones:

"Debe tenerse en cuenta también la censurable precipitación con que modernamente se han establecido, sin más ni más, paralelismos entre el bosquejo de Estado platónico y las aberraciones de sistemas autoritarios y cómo ha sido condenado aquel proyecto mediante una torcida actualización. Afirmar con W.

Fite que los proyectos de Platón nacen de la ideología de una "leisure class" odiadora del vulgo es de una injusticia imperdonable. En todo Platón no hay una sola línea que califique de apetecible el poder conseguido en virtud de la superioridad individual y social... Resulta claro que las tres clases de ciudadanos no designan castas separadas por rígidas fronteras, sino el lugar asignado a cada uno de acuerdo con sus aptitudes. F.M. CORNFORD ha observado bien que Sócrates empezó con la reforma moral del individuo, empresa que hay que pensar se propone como meta final una sociedad del mismo tenor. Platón, por el contrario, parte de unas aptitudes individuales dadas y saca de ellas el mejor partido ordenándolas en una sólida estructura." Albin LESKY, op. cit., p. 558.

Y Guiseppe CAMBIANO; op. cit., p. 181, afirma:

"La divisione in classi funzionali, nella misura in cui è un corollario della divisione del lavoro, possiede anch'essa una legittimazione naturale. L'appartenenza di un individuo ad una classe non è determinata dall'ereditarietà, cioè dalla classe di provenienza dei propri genitori, ma soltanto dalle attitudini naturali che l'individuo stesso manifesta gradualmente fin dalla fanciullezza e che l'apparato educativo ha il compito di mettere in piena luce, controllare e consolidare con prove e addestramenti. In questo senso non è esatto parlare di caste a proposito dei tre gruppi costituenti la città platonica."

Cfr. sobre estos temas:

N. R. MURPHY, The Interpretation of Plato's Republic, Oxford, 1951, y

P. LACHIÈZE-REY, Les idées morales, sociales et politiques de Platon, París, 1951².

307. Por supuesto conozco las interpretaciones al uso sobre quienes pueden ser los materialistas criticados: Antístenes, Antístenes y los atomistas, los atomistas y Aristipo, Meliso, sólo los atomistas. Cfr. sobre este tema F. M. Cornford, Teoría del conocimiento, ed. cit., pp. 212-213, y también A. Diès, "Notice" a la edición de Sophiste, de Belles Lettres, p. 291, donde se acopia abundantes indicaciones bibliográficas. Cfr., además, la introducción de A. Tovar a la traducción de Sofista en Instituto de Estudios Políticos.

308. No olvidemos la visión que Platón tenía de Heráclito.

Correcta o no, la tenía:

"λέγει που Ἡράκλειτος ὅτι πάντα χωρεῖ καὶ οὐδὲν μένει, καὶ ποταμοῦ ῥοῇ ἀπεικάζων τὰ ὄντα λέγει ὡς δὴς ἐς τὸν αὐτὸν ποταμὸν οὐκ ἔν ἐμβαίης"

(Crátilo 402 a)

309. Dice F. M. Cornford en Teoría del Conocimiento, ed. cit., p. 212, nota 39: "Hacerlos mejores en la realidad." "Mejores" tiene un matiz moral. El materialismo, como se lo describe en Leyes X, 889 y sgs. lleva, en la concepción de Platón, al ateísmo y al "desorden". Los Gigantes hacen, en efecto, la guerra en el Cielo. El paralelo con Leyes 663 c -la decisión entre lo más correcto o la vida más placentera- es mucho mayor que el que piensa Campbell, aunque el contexto sea diferente." Yo estoy totalmente de acuerdo con lo afirmado por Cornford.

310. Si hemos de creer en la teoría de la ἀνάμνησις, la

verdadera justicia sólo se daría en la otra vida. Fiel a la teoría órfica, Platón piensa que somos descendientes del Cielo y tendemos a realizar lo allá visto; pero también somos hijos de los Titanes y, por ello tendemos al mal. Si bien es verdad que la absoluta realización de la justicia sólo puede darse en la otra vida, el Académico ni es ingenuo ni elude las responsabilidades de esta vida. Por eso en Político (275 a - c) dice que la figura del pastor divino es demasiado elevada para un rey. Y es un error ir a buscar, para nuestras realizaciones de la justicia, al pastor divino del dorado periodo de Cronos.

311. I. Kant, Crítica de la Razón Pura, Buenos Aires, Losada, 1967⁵ (traducción de José del Perojo), "Introducción", p. 147.

312. A propósito del análisis negativo de su época que Platón efectúa, se ve que tal análisis (por ejemplo en Carta VII) es sincero e, incluso, ponderado. Quiero decir, no se deja llevar en exceso por amarguras. En torno a este tema, L. Robin (La pensée hellénique, ed. cit., p. 213) se pregunta: "Est-ce amertume de philosophe désabusé, rancune idéaliste à l'égard de ce qui résiste à son idéal? Non; d'autres écrivains tiennent le même langage; les faits parlent dans le même sens. C'est Aristote qui présente dans le septième chapitre du livre III de La Politique (1279 b, 7) la succession au pouvoir des partis divers comme une lutte d'intérêts, c'est Isocrate qui, dans l'Archidamos (28, 67), et dans le Discours à Philippe (20, 52), dépeint la violence de cet antagonisme. Est-il besoin de rappeler ces troubles de Corcyre dont Thucydide

a laissé un saisissant tableau, ou encore la révolution qui éclata à Argos en 370 (à peu près au temps où Platon écrivait sa République: quinze cents riches assommés à coups de bâtons par une populace furieuse? Ce n'est donc pas en vue de justifier son communisme que Platon a décrit les maux dont l'inégale répartition de la propriété serait le principe. Il y a là des faits que d'autres ont vus et interprétés de la même façon, bien qu'aucune préférence communiste ne risquât de troubler leur jugement."

313. "Platon envisage les échanges de peuple à peuple tels qu'ils durent se pratiquer à l'origine, c'est-à-dire par le troc des marchandises. L'argent, comme moyen d'échange, ne sera d'abord employé que sur le marché intérieur (371 c)", dice E. Chambry en la edición de Les Belles Lettres, p. 68, nota 2.
314. "Platon a très bien vu la nécessité du commerce; mais il le remet aux mains des gens incapables de tout autre travail, "de ceux dont la perte serait un faible dommage pour l'Etat", comme il dit dans les Lois 919 c. Il les méprise encore à un autre titre, parce que ce sont des hommes d'argent." (E. Chambry, op. cit., p. 69, nota 1.
315. Esta clase no es la esclavitud. Parece que Platón en el diseño de la sociedad o estado ideal no da cabida a la esclavitud. Notemos, curiosamente, cómo Aristóteles en Política 1254 b 18 da para los esclavos la misma definición que Platón para la clase de los "asalariados". Dice Aristóteles: "Todos aquellos que difieren de los demás tanto como el cuerpo del

alma o el animal del hombre (y tienen esta disposición todos aquellos cuyo rendimiento es el uso del cuerpo, y esto es lo mejor que pueden aportar) son esclavos por naturaleza, y para ellos es mejor estar sometidos a esta clase de imperio, lo mismo que para el cuerpo y el animal." Debo decir unas palabras respecto al problema de la esclavitud y la toma de posición de Platón al respecto.

En el texto que comentamos, los asalariados son considerados como simples instrumentos de producción y como complementos de la ciudad (πλήρωμα δὴ πόλεως εἶσιν ...)

Precisamente entiendo la denominación "complemento de la ciudad" en el sentido de "instrumento necesario de producción": El menos importante, pero necesario, al fin y al cabo. Pues bien, esta labor estaba reservada tradicionalmente a los esclavos. Pero aquí Platón no dice que sean esclavos; por tanto, han de ser libres. ¿Es esto un pensamiento progresista en la Antigüedad? En parte sí, pues Platón en República diseña un Estado, en cuyos lineamientos no incluye la esclavitud, y la diseña en un tiempo en que la esclavitud era la base de todos los sistemas. República en su continuación apoya mi tesis. Porque si en el Estado de República los trabajos productivos están confiados a los ciudadanos de la tercera clase, entonces teóricamente no son necesarios los esclavos.

Ahora bien, por una parte, Platón era hijo de su tiempo y, por otra, su pensamiento no es del todo uniforme, amén de que, desde República a Leyes hay una notable evolución.

Quiérese decir con ello que no elimina de plano la esclavitud.

vitudo, pero sienta ciertas bases teóricas que suponen una crítica a tal institución, sobre todo en República. De todas formas, deseo decir que en la ciudad ideal no hay esclavos, sino ciudadanos. En un pasaje, que tiene mucho de histórico y que, por cierto, destila un ambiente panhelénico (como también puede hallarse en Jenofonte e Isócrates), dice: "Con respecto a los enemigos, ¿cómo se comportarán nuestros soldados?

- ¿En qué cosa?

- Lo primero, en lo que toca a hacer esclavos, ¿parece justo que las ciudades de Grecia hagan esclavos a los griegos, o más bien deben imponerse en lo posible aun a las otras ciudades para que respeten la raza griega, evitando así su propia esclavitud bajo los bárbaros?

- En absoluto -dijo-; importa mucho que la respeten.

- ¿Y, por tanto, que no adquiramos nosotros ningún esclavo griego y que en el mismo sentido aconsejemos a los otros helenos?

- En un todo -repuso-; de ese modo se volverán más bien contra los bárbaros y dejarán en paz a los propios." (República 469 b - c)

Pero en Leyes la posición de Platón es otra. Al respecto afirma Glauco Tozzi, en Economistas griegos y romanos (México, F.C.E., 1974, p. 60): "Los trabajos agrícolas en Leyes son realizados por los esclavos, los cuales deben hacer fructificar el patrimonio agrícola privado de cada ciudadano, y ni siquiera pide Platón, en tal caso, ninguna transformación sustancial en las condiciones de los esclavos respecto a las que nos consta haber estado vigentes en su época (Leyes XI, 2,

914) "Quienquiera que sea, a condición de que esté en su sano juicio, disponga de su propio esclavo, haciendo de él, en todo lo que está permitido, lo que quiera..." La condición de los esclavos debía quedar, pues, (más o menos) como era; esto es, a nivel de animales domésticos o, poco más, como simple instrumento de producción para la colectividad de ciudadanos."

Como resumen, podemos citar lo que Glauco Tozzi afirma: "Sobre la opinión de Platón acerca de la esclavitud, se puede, en definitiva, suponer que, mientras que en Leyes estaba perfectamente de acuerdo con los usos y costumbres de sus contemporáneos, en República, en cambio, había ya intentado introducir una discriminación: quizás adelantándose a una más profunda y sucesiva crítica de esa institución." (op. cit., p. 61)

Sobre la esclavitud en Grecia puede verse:

M. I. FINLEY, Uso y abuso de la historia, Barcelona, Grijalbo, 1977;

- Economía en la Antigüedad, ed. cit.

P. PETIT et aliterii, El modo de producción esclavista, Madrid, Akal, 1978.

STRUVE, Historia de la Antigua Grecia, ed. cit.

G. TOZZI, Economistas griegos y romanos, ed. cit.

316. Esta primitiva ciudad será vegetariana. Véase República 372 a 5 b y c. Ahí se describe idílicamente esa vida vegetariana ascética. Pero esta descripción se remata con una referencia a la religión. Signo de la importancia que Platón confie-

re a la misma en dos sentidos: como creencia verdadera de Platón en la religión y como reconocimiento del valor y la función social de la misma. El mencionado pasaje concluye: "Beberán vino, coronados todos de flores, cantarán laudes a los dioses, satisfechos con su mutua compañía; y por temor de la pobreza o la guerra no procrearán más descendencia que aquélla que les permitan sus recursos." (República 372 c)

317. G. Cambiano, op. cit., p. 177. Sorprende un tanto la firmeza con la que Platón defiende la división del trabajo. Tal firmeza proviene de algo esencial y algo añadido. Lo esencial radica en la creencia platónica en tal división. Lo añadido, en que Platón luchaba contra corrientes, ideas y actuaciones bien diferentes a sus creencias. Es decir, influyen en Platón dos razones: económica, la una, la otra política.

Dice G. Tozzi, op. cit., p. 79: "La singular insistencia con la que Platón vuelve tan a menudo sobre la necesidad de la división del trabajo, se explica quizá por un motivo más bien político que económico; es decir, como polémica contra los alborotapueblos demagogos, siempre listos para representar cualquier papel, de los cuales estaba repleta también la Atenas de su tiempo."

Evidentemente, Platón está interesadísimo en desautorizar a los falsos omnisapientes como son los sofistas. Se trata, por otra parte, de un viejo tema y de una vieja polémica que recorre todo el corpus platónico. Recuérdese la Apología de Sócrates, Gorgias, Protágoras y Sofista, a modo de significativos ejemplos.

318. E. Lledó, Lenguaje e Historia, Barcelona, Ariel, 1978, p. 10.
319. K. Popper, op. cit., p. 79.
320. Aquí se plantea un arduo problema en la filosofía platónica. La importancia y el papel real del alma humana. Ya he dicho reiteradas veces cómo Platón retoma muchos de los temas órficos. Pero también he afirmado cómo esos temas son creativamente transformados por el Académico. También hemos visto la importancia que para Sócrates poseía el alma humana, de modo y manera que ésta podía erigirse en paradigma de saber y en paradigma organizativo. Pero también he afirmado, citando a Cornford, cómo, por la época de la escritura de Banquete, Platón se separa del maestro y también he intentado mostrar cómo la separación tiene lugar también en República. El problema que deseo plantear es el siguiente: que si se toma el concepto platónico de ψυχή en un sentido estrictamente biológico, como quería Popper, entonces el hombre no es libre, la naturaleza humana se identifica con el alma y se deja sin reconocimiento el aspecto normativo de la naturaleza que tanta importancia tuvo para Platón. Popper analiza tres teorías, a saber: 1) el naturalismo biológico, 2) el positivismo ético, y 3) el naturalismo psicológico o espiritual que es una mezcla de los anteriores.

1) "El naturalismo biológico es la teoría de que, pese al hecho de que las leyes morales y las leyes estatales son arbitrarias, existen algunas leyes eternas e inmutables de la

naturaleza, de las cuales pueden derivar dichas normas... De ese modo, parece ser que, así como hay realidades detrás de las apariencias, también detrás de nuestras convenciones arbitrarias hay algunas leyes naturales invariables y, en especial, las leyes de la biología. (El naturalismo biológico no ha sido utilizado solamente para defender el igualitarismo, sino también la doctrina antiigualitarista de la regla del más fuerte.)"

2)"El positivismo ético comparte con la forma biológica del naturalismo ético la creencia de que debemos tratar de reducir las normas a hechos. Pero esta vez se trata de hechos sociológicos, vale decir, de las normas existentes concretas."

3)"El naturalismo psicológico o espiritual es, en cierto modo, una combinación de las dos posiciones anteriores y la mejor forma de explicarlo consiste en recurrir a un argumento contra la unilateralidad de dichos puntos de vista. El positivista ético tiene razón -se arguye- si insiste en que todas las normas son convencionales, es decir, un producto del hombre y de la sociedad humana; pero pasa por alto el hecho de que constituyen, por consiguiente, una expresión de la naturaleza psicológica o espiritual del hombre y de la naturaleza de la sociedad humana. El naturalista biológico tiene razón cuando supone que existen ciertos objetivos o finalidades naturales; pero pasa por alto el hecho de que nuestros objetivos naturales no son necesariamente objetivos tales como la salud, el placer, la alimentación, el abrigo o la procreación. La naturaleza humana es tal que el hombre o por lo menos algunos hombres no se conforman con tener únicamente pan para vivir,

sino que se mueren en busca de objetivos superiores, de metas espirituales. Así, podemos deducir los verdaderos objetivos naturales del hombre a partir de su propia y auténtica naturaleza, que es espiritual y social. Y podemos, además, deducir las normas de vida naturales, de sus finalidades naturales. Ese plausible punto de vista fue expresado por primera vez, según creo, por Platón, quien se hallaba en esto bajo la influencia de la doctrina socrática del alma, esto es, la enseñanza socrática de que el espíritu importa más que la carne." (K. Popper, op. cit., pp. 77 - 81.)

Pero lo más importante es lo que Popper dice a continuación: "Volviendo la vista hacia esta breve reseña, quizá podamos discernir dos tendencias principales que obstruyen la senda hacia la adopción del dualismo crítico. La primera es la del monismo, es decir, la de la reducción de normas a hechos. La segunda corre en un nivel más profundo y forma, posiblemente, el marco de la primera. Su origen está en nuestro temor de aceptar que caiga exclusivamente sobre nosotros toda la responsabilidad de transferencias a Dios, a la naturaleza, a la sociedad o a la historia. Todas esas teorías éticas tratan desesperadamente de encontrar a alguien o quizá algún argumento, que nos libre de esa carga. Pero no podemos eludir tal responsabilidad; cualquiera que sea la autoridad que aceptemos, seremos nosotros quienes aceptamos; si nos negamos a comprender esa verdad tan simple, estaremos tratando de engañarnos a nosotros mismos." (pp. 81-82)

Pues bien, este texto adolece de varias incorrecciones:
 - en primer lugar, la concepción del alma en Platón es

evolutiva (cfr. sobre esto, DODDS, Los griegos y lo irracional, ed. cit.) y no se puede, sin más, identificar naturaleza humana con alma humana;

-en segundo lugar, y lo que es más importante, según Popper, Platón, máximo exponente del naturalismo psicológico o espiritual, privaría al hombre de total libertad humana;

- la normatividad, según Popper, sería reducida por Platón a hechos o leyes, ya del alma, ya de la sociedad.

Sin embargo, al menos en República, Platón deja sentada con toda claridad tesis contrarias, a saber:

- que la naturaleza es normativa (las normas de la división del trabajo);

- que el hombre es libre. La libertad del hombre queda reflejada maravillosamente y con toda diafanidad en el mito de Er, en las últimas páginas de República.

El mito de Er proviene evidentemente del marco del orfismo, pero se observa en Platón una transvaluación esencial: la afirmación de la libertad del hombre y la importancia de la libertad del hombre y la importancia que la educación -sobre todo, la educación filosófica- posee.

El género de vida de los hombres en la futura reencarnación depende de una elección previa al nacimiento. Mas dicha elección viene condicionada por una serie de factores, tales como el número de almas siempre constante (República 611 a) y el número y cualidad de modelos de vida superior al de almas, entre los que el hombre puede escoger (cfr. República 618 a). No importa el orden en que se escoja: "Y contaba que ... el que había sido primero por la suerte se acercó derechamente

y escogió la mayor tiranía" (República 619 b - c), y Ulises, que escogió en último lugar, declara que hubiese escogido el mismo tipo de vida aunque le hubiese tocado escoger en primer lugar. ¿De qué depende, pues, la correcta elección? De la capacidad de saber distinguir la vida buena de la mala. Se refiere obviamente a la filosofía; a causa de la experiencia del dolor y sufrimiento en la vida anterior.

"... mientras que la mayor parte de los procedentes de la tierra, por haber padecido ellos mismos y haber visto padecer a los demás, no hacían sus elecciones tan de prisa." (República 619 d)

La responsabilidad del que escoge es del hombre, no de la divinidad. "La virtud, empero, no admite dueño; cada uno participa más o menos de ella, según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige, no hay culpa alguna en la Divinidad" (República 617 e).

Cambiano, (op. cit., p. 179 afirma: "Su questa base è possibile concludere che le attitudini sono naturali nella misura in cui sono frutto di una scelta a partire da una serie di condizioni: all'atto della nascita tale scelta diventa irrevocabile e si dimentica che l'attitudine è frutto di una scelta. L'importante è che il numero dei modelli e il numero delle anime sono in proporzione costante, sicché è altamente probabile che la proporzione all'interno della totalità delle scelte sia anch'essa costante. In tal modo non esiste il problema di costringere a determinate attività lavorative individue che non abbiano propensioni ad esse, affinché non esista alcuna

lacuna nella divisione del lavoro: esiste già una ganzia che ogui attività lavorativa sia espletata da individui forniti delle attitudini necessarie."

Ya que he tratado el Mito de Er, desearía decir, de pasada, algo en lo que no han reparado muchos críticos, a saber: late como semántica del discurso del mito una importante transvaluación platónica de la moral agonal, se rechaza totalmente la guerra. Lo cual es muy lógico, dadas las pretensiones platónicas de crear una polis donde no exista la *στράτις*.

Así, Ayante Telemonio había elegido vida de León, pues rehusaba volver a ser hombre "acordándose del juicio de las armas". Agamenón, odiando también, a causa de sus padecimientos, al linaje humano, había tomado en el cambio una vida de águila. ¿Y Ulises? Deseando olvidar sus anteriores fatigas, escogió la vida de un hombre común y desocupado. Epeo, hijo de Panopeo, que fue un púgil invencible (cfr. Homero, Ilíada, Canto XXIII, 664 y ss.), trocó su condición por la de una laboriosa mujer.

Sobre el mito de Er y su significación puede verse la siguiente bibliografía:

G. CAMBIANO, Platone e le tecniche, ed. cit.

J. M. CROMBIE, Análisis de las doctrinas de Platón, vol. I, ed. cit.

W. K. C. GUTHRIE, A History of Greek Philosophy, vol IV, ed. cit.

- Orpheus and Greek Religion, ed. cit.

J. STENZEL, Platon der Erzieher, ed. cit.

321. No estoy totalmente de acuerdo con la nota de J. M. Pabón y M. F. Galiano a 372 d, donde se dice: "Glaucón, tipo característico de lo *Democráticos*, plantea nuevas aspiraciones propias de este elemento del alma, pero entonces la ciudad se infecta y llena de humores." Esto supone preavanzar la tripartición del alma y primar el elemento individual sobre el social, y, al menos, en lo que llevamos visto, me parece que el orden es inverso.

Hay en este pasaje dos frases decisivas: Ἄπειρα μίξεται ἕψη

¿Que le hace falta a esta ciudad? Lo que es costumbre. ... καὶ ὅσα ἄλλα ἄπειρα καὶ οἷον ἔχουσι :
y postres como los que tienen los hombres de hoy en día.

A mí me parece que se refiere a la irreversibilidad de la historia, es decir, a la situación social y económica -bienestar social, podríamos decir- entonces existente, muy superior a la diseñada por Sócrates en la primera polis. E. Chambry, en la nota 1 de la edición de Les Belles Lettres, realiza una mínima apuntación que apoya mi tesis: "On a voulu voir dans cette cité de porcs une allusion méprisante à l'Etat idéal d'Antisthène. Mais Platon est sérieux dans la description qu'il donne ici, et l'on sent qu'il peint avec complaisance cette première cité, fondation sur laquelle il construira sa cité idéale. Entre les deux se place la cité gonflée d'hommes, copiée sur la cité athénienne". (El subrayado es mío.)

322. Wilamowitz dice: "Er überrascht uns nun mit der Schilderung, wie sie in diesem Staate leben werden; es ist, als wäre da alle Tage Festtag." (Platon, Berlin, Weidmaursche Buchhandlung,

1920, pp. 188 - 189)

323. Lo que sorprende en la primera ciudad definida es el vegetarianismo que impone. Sorprende porque no es una consecuencia de la división del trabajo ni mucho menos. Aquí pueden verse los rasgos de una edad dorada, doblada de las influencias de los modos de vida órficos y, sobre todo, pitagóricos.

Dice Guthrie: "The first city (which is not so very primitive, since it has metals, currency, exporters and retailers) is certainly spoken of by S. in glowing terms, reminiscent of accounts of the golden age in Empedocles and others, with which it shares the features of vegetarianism and absence of war." (A History of Greek Philosophy, vol IV, ed. cit., p. 447)

Véanse los fragmentos de Empédocles sobre el Estado de inocencia original y la caída del hombre (frags. 466 - 467 - 468 - 469 - 470 del Kirk y Raven, Los filósofos presocráticos, ed. cit.

A mí me parece, por lo que se refiere a República -no hablo de obras posteriores de Platón- que éste racionaliza el clásico esquema órfico basado en ESTADO ORIGINAL - CAÍDA y PURIFICACIÓN. ¿Qué quiere decir racionalizar? En primer lugar, el esquema de República es el mismo que el de la concepción órfica:

- Primera ciudad idílica (no uso el término ideal, pues ideal se ha aplicado a la ciudad agrandada);
- segunda ciudad, con las consabidas críticas a los estados degenerados y a los males del Estado;

- Corrección, en lo posible, de lo degenerado a través del Estado "la ciudad selecta". Corrección que se correspondería con la purificación órfica.

En segundo lugar, racionalizar quiere decir la sustitución de toda explicación mitológica del vivir del hombre por una explicación acorde a principios científicos.

324. Así en 427 e dice: "Pues por el procedimiento que sigue -dije- espero hallar lo que buscamos: pienso que nuestra ciudad, si está rectamente fundada, será completamente buena."
(οἶμαι ἡμεῖν τὴν πόλιν, εἴπερ ὁρθῶς γὰρ ᾤκησται, τελέως ἀγαθὴν εἶναι)

Y en 472 d: "¿No diremos que también nosotros fabricábamos en nuestra conversación un modelo de buena ciudad?"

Y en 592 b, refiriéndose ya a la selecta ciudad, que opera como modelo, se dice: "Pero quizá -proseguí- haya en el cielo un modelo de ella para el que quiera mirarlo y fundar conforme a él su ciudad interior. No importa nada que exista en algún sitio o que haya de existir; sólo en esa ciudad actuará y en ninguna más."

El modelo de reactualización racional y científica del esquema del orfismo al que me he referido en nota anterior casa perfectamente con el famoso mito del Político. Como sabemos, en él se nos cuenta la añoranza de una aetas áurea primitiva, pero se sientan dos afirmaciones que substantivizan mi afirmación de la reactualización racional:

1/ que una política divina acorde con los tiempos de Cro-

nos es ucrónica;

2/ que incluso en aquellos tiempos la felicidad depende de la dialéctica.

Aliter, y a modo de resumen, la utopía añorada está cruzada, doblada, surcada, enhebrada, tejida por los necesarios principios de racionalidad.

325. Sobre el tema de la medicina, cfr.:

A.J. FESTUGIÈRE, Hippocrate, L'Antienne Médecine, "Introduction", traduction et commentaire, Paris, Klincksieck, 1948.

P. LAÍN ENTRALGO, La medicina hipocrática, Madrid, Revista de Occidente, 1970.

P.-M. SCHUHL, Platon et la médecine, R.E.G., t. LXXIII, 1960, p. 76.

E. VINTRÓ, Hipócrates y la nosología hipocrática, Barcelona, Ariel, Col. Convivium, 1973.

W. JAEGER, Paideia, ed. cit.

326. En Gorgias 503 d - e se nos afirma que la actividad de los demiurgos, pintores, arquitectos, constructores de barcos, etc., es abstracta y concreta a la vez. Su actividad es una actividad, en primer lugar, "du regard" (cfr. sobre este tema las siguientes obras: Peter BROMMER, ΕΙΔΟΣ et ΙΔΕΑ, Assen, Van Gorcum, 1940 y L. PAGUET, op. cit.) entre la obra (ἔργον) y su forma o modelo (εἶδος) y lo es también de organización (εἰς τὰς ξίψιν ... τίθησιν, συντάσσουσιν), de reunión (ἐργάζουσιν) y de síntesis. En suma, la actividad técnica es abstracta y concreta.

A propósito de estas actividades de la técnica dice H.

Joly (op. cit., p. 227, nota 115): "Ces différentes activités théoriques et pratiques, dans le Timée, caractériseront également la démiurgie divine et Dieu est démiurge parce que tout à la fois il contemple et produit." Yo añadiría: y caracterizan al filósofo-rey, cuya función y misión consiste en modelar un Estado, sintetizando diversas fuerzas, grupos o clases, organizando, en suma el único Estado racionalmente posible. Para ello se requieren dos actividades, crítica la una -educar a los eidólicos prisioneros y expulsar de la polis a los engañadores-, constructiva la otra.

El Estado es el producto, el resultado, la obra ($\epsilon\rho\gamma\omega\nu$) de esa dialéctica destrucción-construcción. Y el Bien, ese difícil concepto platónico sería la $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ de esa ordenación.

Ya en Gorgias (506 d) se nos decía que "la cualidad ($\alpha\rho\epsilon\tau\eta$) de todas las cosas, utensilio, cuerpo, alma y toda clase de seres vivientes no les adviene azarosamente ($\epsilon\lambda\kappa\eta$); muy al contrario, les es impuesta por el orden, la rectitud y el arte - $\tau\acute{\alpha}\ \xi\epsilon\iota\ \kappa\alpha\iota\ \delta\epsilon\lambda\omicron\tau\eta\tau\alpha\ \kappa\alpha\iota\ \tau\epsilon\chi\eta$ -.

Desearía decir algo -y téngase como hipótesis- sobre el concepto del Bien en este contexto, a saber, el bien como la obra ($\epsilon\rho\gamma\omega\nu$) resultante de la dialéctica destrucción-construcción, al hilo del mito de la Caverna, a cuya luz -aun cuando a veces refleja lejana, lo confieso, pero nunca con la opacidad de forzar los textos, también lo confieso- que funge como $\alpha\rho\epsilon\tau\eta$ del Estado. Pero deseo, en este momento, insistir en el lado destructivo, a saber CRÍTICO. Con ello creo que contribuiré a expurgar a Platón de ciertas lecturas excesivamen-

te malignas.

La dicha alegoría, cuyo contenido ya es conocido, reza de la siguiente manera: Vamos a representarnos nuestra naturaleza, bajo el aspecto de la cultura o incultura, comparándola con la siguiente situación: Imaginémonos a unos hombres en una especie de antro-vivienda subterráneo, cuya entrada, abierta ampliamente a la luz, se extiende a lo ancho de la cueva. Dichos hombres están en la cueva desde niños, atados de cuello y de piernas, de modo que han de permanecer en el mismo sitio y ver sólo aquello que tienen delante, pues no pueden mover la cabeza, inmovilizados como están por ligaduras. Tras ellos hay un fuego que arde en lo alto, y muy lejos, entre el fuego y los encadenados, un camino elevado, a lo largo del cual ha sido contruida una tapia parecida a las mamparas que se alzan entre los titiriteros y el público, por encima de la cual y a lo largo de ella se exhiben, sobresaliendo, utensilios variados, figuras de hombres o animales, tallados en piedra, madera y toda clase de materias, transportados por cargadores, parlantes unos, silenciosos otros. Esta extraña escena es idéntica a nuestra humana condición. No es presumible que los así encadenados hayan visto otra cosa de sí mismos y del mundo -de la objetividad- que las sombras proyectadas por el fuego sobre la pared de la caverna que está frente a ellos y al fondo. Su hablar se refiere sólo a las sombras que ven pasar ante ellos. E igual con las voces: creerán que provienen de aquéllas. Así, pues, los tales tendrán por real las sombras de los objetos transportados. En la caverna competirán con honores, alabanzas y recompensas para discernir con mayor penetración las som-

bras, acordarse de la sucesión, así como en profetizar el futuro umbrátil. Quien saliese de la caverna tomaría por extraños los objetos productores de sombras, así como a extranjeros a los hombres porteadores; se le cegarían los ojos, al contemplar el fuego y más aún el Sol. El proceso de aprendizaje, de adaptación, será costoso y requiere una gran ascesis. La gozosa contemplación requiere doloroso trabajo. Recordemos, a vuela pluma, que la mística occidental ha trabajado sobre esta estructura. Platón, no sólo prefiguró, sino que la estableció completa. Y a quien, habiendo salido de la zona de sombras, lo matarían los prisioneros de la caverna, una vez hubiese vuelto y pretendiese enseñarles lo que ha visto fuera, es decir, la verdad. Ahora bien, conforme a la naturaleza (κατὰ φύσιν) han de librarse los prisioneros de las cadenas de la ignorancia. (J. M. Pabón y M. Fernández Galiano califican este punto como: "Lugar difícil; parece que Platón considera la estancia en la Caverna como un estado antinatural del hombre y su ascensión como un retorno a la verdadera naturaleza" - nota 1 de la página 3, vol III de la citada edición de República-.) Este aserto viene avalado por el mismo Platón quien, oficiando como exégeta de su propio mito y, ofreciéndonos por cierto una maravillosa definición de la filosofía, dice: "¿Crees que haya que extrañarse de que, al pasar un hombre de las contemplaciones divinas a las miserias humanas se muestre torpe y sumamente ridículo, cuando, viendo todavía mal y no hallándose aún lo suficientemente acostumbrado a las tinieblas que le rodean, se ve obligado a discutir en los tribunales o en otro lugar cualquiera acerca de las sombras de los justos o de las imágenes de que son ellas reflejo y a conten-

der acerca del modo como interpretan estas cosas los que jamás han visto la justicia en sí?" (República 517 d-e, de la traducción de J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, ed. cit.)

La idea aquí contenida es que la naturaleza humana debe tender a la posesión de la justicia y del verdadero conocimiento, así como a enseñarla a los demás. Sabemos cuán difícil es ello, como cuán pocos lo consiguen. Sólo los filósofos, según Platón. El camino es largo y escarpado. Del inicio, abajo, a la meta, arriba, media toda una educación que Platón desarrolla a lo largo de los libros de República. Las lecturas que de este maravilloso mito pueden hacerse son muchas y variadas, pero creemos que todas ellas cristalizan o son variaciones sobre el tema de la verdad y el humanismo (cfr. la tesis heideggeriana en Platons Lehre von der Wahrheit, ed. cit.), que, a su vez, se funden en el tema de las relaciones entre el conocimiento y el poder. De ahí mi insistencia en la política. El punto nodal de la filosofía de Platón es un despliegue del par "filósofo-rey". Platón fue no sólo el continuador, sino también gran potenciador de una vieja como rica tradición consistente en explicar algunas verdades mediante mitos o alegorías. Esta recurrencia al mito se debe a dos razones fundamentales; por una parte, que hay cosas inefables mediante un lenguaje sólo racional, las cuales exclusivamente a través del mito se pueden atisbar, y que, por otra parte, aun cuando una doctrina sea clara, la alegoría o el mito la exhiben con más fuerza. Los libros VI y VII de República constituyen un todo simbólico. En el sexto se utiliza el símil de la línea para explicar tanto las parcelas de la realidad como los correspon-

dientes modos del conocimiento. Y la Caverna (libro VII) explica el símil de la línea, el cual clarifica el mito de la Caverna. Sabido es que símbolo significaba originariamente el hecho de cortar un objeto en dos mitades por dos amigos o huéspedes. La reunión ($\tau\upsilon\mu\beta\lambda\eta$) producía automáticamente reconocimiento y amistad. Por extensión, pasó a significar adecuación entre dos imágenes o sistemas relacionales. Así con nuestro ejemplo: la línea se explica por la caverna y ésta por aquella. El mismo Platón establece las conexiones. Leyendo la alegoría de la Caverna nos encontramos que Platón concluye lo siguiente: "Pues bien -dije-, esta imagen hay que aplicarla toda ella, Glaucón, a lo que se ha dicho antes; hay que comparar la región revelada por medio de la vista con la vivienda - prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del Sol. En cuanto a la subida al mundo de arriba y a la contemplación de las cosas de éste, si la comparas con la ascensión del alma hasta la región inteligible noerrarás con respecto a mi vislumbre, que es lo que tú deseas conocer, y que sólo la divinidad sabe por sí acaso está en lo cierto. En fin, he aquí lo que a mí 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 en el mundo visible ha engendrado la luz y el soberano de ésta, en el inteligible es ella la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública." (República 517 b-c, de la traducción de Pabón y Fernández, ed. cit.)

¿Es del todo adecuada, en el sentido de exhaustiva, la interpretación que el mismo Platón hace o quedan zonas semánticas por clarificar? La línea indica los cuatro estadios del ser y las correspondientes operaciones del conocimiento. Ríos de tinta se han vertido sobre la metáfora de la línea y su significado. Recomiendo las obras de:

J. ADAM, The Republic of Plato, Cambridge, 1965.

NETTLESHIP, Lectures on the Republic of Plato, Londres, 1955 (en particular, cap. XI: "The four stages of intelligence"

L. ROBIN, Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon, París, 1957.

D. ROSS, Plato's Theory of Ideas, Oxford, 1961.

ΕΙΚΑΣΙΑ, cuyos contenidos son los εικόνες ; ΠΙΣΤΙΣ cuyos contenidos son los animales que nos rodean, todas las plantas y el género entero de las cosas fabricadas (... τὰ τε περὶ ἡμῶν ζῷα καὶ πᾶν τὸ φυσικῶν καὶ το σκευαστῶν ἔχον γένος), ΔΙΑΝΟΙΑ, cuyos contenidos son las matemáticas y la geometría. La νόησις, cuyo contenido es el principio incondicional (ἀνοπόθετος ἀρχή). Estas son las operaciones del alma -del pensamiento- y sus correspondientes referentes ónticos. Un exhaustivo comentario de la metáfora de la línea nos llevaría a diseñar toda una teoría del arte, una teoría del mundo externo, una teoría de las matemáticas y otra de la filosofía. Nos ocuparemos de esta última. Poseía Platón una concepción de la filosofía que puede denominarse sistemática. Constituye un sistema general del universo y la ciencia que sobre él versa. Pero idealizada. Es decir, el universo debe ser algo de acuerdo a un mundo exacto de ideas. Y,

por otro lado, las ciencias a priori, matemáticas y geometría, no se preguntan por la justificación ontológica del número, ni por la del espacio. La filosofía debe hacer tal cosa. En este sentido, la filosofía será una metaciencia o una ciencia de fundamentos. Châtelet afirma: "Es admisible que Platón haya definido mejor aún que Descartes o Leibniz un rasgo característico de la matemática, de suerte que su descripción podría aceptarla la ciencia de nuestros días. La matemática es hipotético-demostrativa: enuncia a modo de axiomas cierto número de proposiciones y pide que se las tenga por verdaderas. No le importa el justificarlas: las tiene y, obligada a tenerlas por evidentes, tan sólo se cuida de desarrollar sus consecuencias. Su criterio es la coherencia... La matemática responde en toda línea a la exigencia de no-contradicción del logos, a la necesidad lógica." (El Pensamiento de Platón, Barcelona, Labor, 1973³, p. 9) Platón no conforme con este status intenta fundamentar las matemáticas. Châtelet agrega: "Con todo, el pensar no puede detenerse en esta fase. Poco consciente de su poder sería el intelecto que aceptara encerrarse en los límites de unas hipótesis no legitimadas." (op. cit., p. 99)

Pero el sistema filosófico de Platón también trata del valor. La preocupación del Académico es la de fundamentar dos reinos: el de las ciencias y el del valor. Así, en República 517c dice: "Una vez percibida la idea del bien, hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y lo bello que hay en todas las cosas... en el mundo inteligible es ella (la idea del bien) la soberana y productora de verdad y conocimiento, y que tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabia-

mente en su vida privada y pública."

Nuestros subrayados muestran bien a las claras que la idea del bien es la condición de posibilidad del valor, de la belleza, de la política, de la moralidad y de la verdad. Pero ¿es privativa ésta última del discurso científico únicamente, de manera que se pueda trazar una dicotomía, ciencias, por un lado, y arte y política y/o moralidad, por otro? Creemos que no. Y así la filosofía de Platón es la fundante de una teoría del Estado, de la moralidad y de la estética. Ahora bien, la filosofía es superior al resto de las ciencias en otro sentido, a saber, en que constituye un sistema englobador o totalizador. Todas las ciencias son sistemas, pero la filosofía es el sistema más amplio. Por ello la he llamado sistema englobador. Este concepto se desglosa en varios otros constituyentes, que iremos desgranando. Toda tarea de fundamentación (como hemos visto antes que ocurría con la filosofía respecto de las matemáticas y geometría) supone una visión totalizadora: "... hay que buscar más (más que lo que hacen las ciencias), cuando se quiere tener una visión general del universo, dentro de la cual deben articularse entre sí las partes del todo, con las relaciones de subordinación y preeminencia entre los distintos aspectos con que se nos muestra el ser en general. Sólo entonces se habrán superado las hipótesis, y sólo de este modo tendremos un conocimiento acabado, y no únicamente del todo, sino de cada una de sus partes, al ubicarlas en su dependencia con respecto al supremo principio incondicional:

ἀποτέλεσμα ἀρχῆς." (A. Gómez Robledo, Platón: los seis grandes temas de su filosofía, México, F.C.E., 1974, pp. 182-

-183.)

La filosofía es y debe ser un sistema, una comprensión del ser, i.e., de la totalidad que se eleva por encima de los entes. Es obvio que en la época de Platón -e incluso hasta hace bien poco- la propuesta del Académico tenía un sentido. Por ello, todos los grandes filósofos han intentado crear lo que podríamos denominar una philosophia perennis. Ahora bien, la propuesta de Platón, materializada en la alegoría de la Caverna, posibilita otra lectura, sumamente actual, y constitutiva de manera definitoria de un verdadero sistema englobador. Al hablar de una verdad general, de la Verdad con mayúscula, es decir, al unir ciencia con política, ética y arte, la idea platónica puede retraducirse así: La filosofía debería ser la herramienta crítica analizadora de las relaciones de poder y de cómo éste (i. e., el Estado) utiliza, fragmenta, distribuye a su servicio las ciencias, el arte y la moralidad. Así, la alegoría de la Caverna deviene en una propuesta eminentemente crítica. El ser que late como substancia y dador de sentido de los diversos entes fenoménicos consistiría en la clarificación crítica (y, por ende, la fundamental verdad) de las últimas relaciones de poder que articulan el universo todo. Creo que no efectúo una lectura forzada del texto.

Hay otra división que puede hacerse de los filósofos, y es la que muestra cómo éstos con sus teorías, o bien han sido fundadores del espíritu de su tiempo o justificadores del mismo (Hegel, al decir de algunos -recuérdese la crítica que Marx le hace de positivista, que, por cierto, a mí me parece infundada-), o bien negadores y críticos (Epicuro, por poner

dos ejemplos bien separados, lo cual tiene la ventaja de mostrar cómo esta división es larga como la longitud de la línea de la Historia). Pero, salvo miserabilidades filosóficas que, por tanto, no merecen ser consideradas, yo creo que no existen concepciones fundamentadoras puras del espíritu de su tiempo. Toda teoría suele ser dialéctica, en el sentido de poseer aspectos críticos y aspectos dogmáticos. Y aquí deberíamos enfrentarnos a una horrorosa pregunta que planea sobre la sociedad, generando desencantos de bienestar miserable, a saber, si no habrá devenido el espíritu de nuestro tiempo tan homogéneo y compacto, perfecto anulador —con la utilización de ciencias y técnicas— de la individualidad y de nuevos cambios, de manera que en lo sustancial las relaciones de poder, y todo lo sobre ellas construido permanezcan inmutables. Una respuesta afirmativa destruiría todos los deseos bellos totales de justicia y nos conduciría por el triste camino doméstico del reformismo y la intendencia. En este caso habría que decir que sólo resta abierto el camino de la crítica, para ver si a ella le sigue la acción. Y ésta sería una de las tareas o la tarea par excellence de la filosofía. Teoría crítica que podríamos denominar compromiso político educativo. El prisionero que sale de la Caverna tiene la obligación de tornarse a lo obscuro, para enseñar la Verdad. Hay que dedicar un obligado recuerdo a un filósofo de nuestros días que hizo del compromiso político crítico constante la esencia de su vida. Nos referimos, es claro, a J.-P. Sartre.

Si leemos el mito de la Caverna a la luz de estas ideas, veremos cuán fructífero es el resultado. Todo lo que los pri-

sioneros ven son sombras.

Como el hombre, según el filósofo ateniense, no debe amar el status de la caverna (ésta es un complejo constructo de idola, saltando a la terminología del Gran Canciller), sino que, por medio de la sabiduría y la ascesis, debe comprender la verdadera realidad de las cosas, tiene que salir de allí, para ejercer la crítica a la máquina del poder y así llegar a la libertad. Los esclavos no se quejan de su situación, toman la realidad figurada por real, y ajenos a las tareas reales que habrían de emprender para su liberación, se entretienen en tareas figuradas, realizadas concienzudamente. (La vía del reformismo.)

"Con su fina percepción de la naturaleza humana, no los representa Platón gimiendo y llorando, sino consagrados concienzudamente a una singular actividad, la única a su alcance: identificar con toda exactitud las sombras que desfilan y su orden de sucesión, a fin de poder predecir, con toda exactitud también, cuándo volverán a pasar éstas o aquéllas. De esta actividad hacen un certamen regular y lo toman con tanto calor que, según nos dice Platón, se otorgan entre ellos premios, recompensas y honores, que se adjudican a los más hábiles en este arte de la identificación y de la predicción." (A. Gómez Robledo, op. cit., p. 188.)

He aquí una maravillosa descripción del cientismo horror de crítica, el humanismo aparentemente aséptico, pero tan utilizado como querido por el poder. Pero también vale como descripción de la pérdida de toda conciencia de las posibilidades

transformadoras.

"Añadiremos ... que no parece sino que Platón describe, avant la lettre, la teoría de la ciencia según la entendió la filosofía positiva: ciencia de fenómenos y con el fin puramente pragmático de prever su repetición, para organizar nuestra acción. Saber para prever, prever para obrar. Como uno de tantos entre sus cautivos habría puesto Platón, de haberlo conocido, a Auguste Comte." (A. Gómez Robledo, op. cit., p. 196.)

Que la salvación nos puede ser ofrecida por la teología, por la estipulación de otro mundo de entidades trascendentes, es algo que Platón afirmó ciertamente. Pero hay que puntualizar dos cosas:

1) que no queda perfectamente claro que la trascendencia anule otras vías de radical criticismo;

2) que no queda perfectamente claro que Platón haya identificado la idea del Bien (vértice de todo saber y actuar) con una divinidad trascendente. Yo sugiero una nueva interpretación del concepto del bien. Téngase como pura hipótesis. Pero como me ocupo de estas cuestiones, espero poder contrastarla con más detalle, para profundizar en ella o rechazarla.

Como señala G. Cambiano (op. cit., p. 196): "Si tratta, allora, di chiarire che cosa intenda Platone, quando definisce il bene come causa delle idee. Platone rifiuta di interpretare causa come ciò che produce, nel senso in cui l'intendevano i filosofi naturalisti. Per Platone la causa, come già era emerso nel Fedone, è: 1) ciò che rende una cosa veramente tale, 2) ciò che connette una molteplicità di cose secondo una

regola. Le idee sono causa delle cose, rimanendo normative rispetto ad esse. Introducendo la categoria di uso, si può dire che le idee sono condizioni dell'uso corretto delle cose... Così l'idea del bene è causa delle idee -cioè della loro sostanza, alla quale è intrinseca la normatività-, rimanendo normativa rispetto ad esse, come condizione del loro uso corretto."

Así, el Estado, el Poder debería ser reformulado de manera diferente. Diferentes han de ser las reglas de uso. Y habría que darse una idea, un modelo correcto. El funcionamiento correcto de las relaciones de Poder sería el bien. Hay que salir del engaño de la caverna. Debemos dotarnos de una paideia que, en primer lugar, nos enseñe a comprender la esencia de la ciencia, para llegar finalmente, mediante la filosofía, a la comprensión de la totalidad. Si entendemos el concepto de ciencia no de manera restrictiva, es decir sólo las ciencias físico-matemáticas, sino también el estudio de la sociedad en cualquiera de sus facetas, entonces la propuesta platónica es de gran profundidad y nos lleva de lleno a la articulación globalizadora de la que antes hablara. Las relaciones de poder, tal como existen, son, tanto nefastas como falsas, y sólo a través de la verdadera sabiduría se podrá ofrecer una teoría del Estado: ésa sería la propuesta platónica. Sabido es que Platón desautoriza a la sofística como al funcionamiento de los sistemas políticos de su época. La crítica que hace de los totalitarismos, bajo la forma de gobiernos tiránicos, es magistral, sobrecogedora y de gran profundidad. Y conocida es la teoría platónica del filósofo-rey.

"Due sono i modi possibili di realizzazione dell'unione

di filosofía e política: o i filosofi sono portati dalla necessità ($\alpha\nu\acute{\alpha}\gamma\alpha\eta$) a occuparsi della città, o i governanti o i figli dei governanti sono presi da amore della filosofía." (Cambiano, op. cit., p. 200.)

¿Cuáles son las razones de la eterna validez de ciertas aportaciones platónicas? Dos, en mi opinión: la transformación en universales de los temas históricos que trata y el arte literario que usa. Dejando de lado el segundo aspecto, claro para todo conocedor de Platón, la alegoría de la Caverna muestra muy bien la universalidad a la que me he referido. En ella nos muestra Platón un análisis de la naturaleza humana, de la cultura, de la ciencia, de la política, es decir, un análisis total (sistema englobador), ofreciéndonos un sistemático panorama relacional, es decir, una Teoría, en la que hay que destacar tres tipos de relaciones:

1) el análisis de las ciencias matemático-geométricas, así como de las ciencias de la naturaleza, su valor, su función y las relaciones internas, es decir, las relaciones que acaecen en el seno de las mismas y que denominaremos Teoría 1;

2) el análisis de la política, la economía, la moralidad, aliter, las llamadas ciencias del hombre y la sociedad, así como sus relaciones internas y que denominaremos Teoría 2;

3) finalmente, las relaciones que se establecen entre la Teoría 1 y la Teoría 2. Y también: sólo de la Teoría se puede predicar la verdadera realidad. La realidad de T1 y T2 se agota en los tres segmentos de la línea, a saber, la conjetura, creencia y razonamiento discursivo y sus correspondientes correlatos ópticos. Como antes afirmáramos, la Teoría,

que se aprehende sólo por la *νοῦσις* (inteligencia) -y a la que compete la filosofía y su método, la dialéctica- consiste en:

- 1) una profundización metateórica de I1 y I2;
- 2) la propuesta de que I1 y I2 han de estudiarse, no sólo en cuanto a sus relaciones internas, sino en cuanto a las externas, que son determinantes y constitutivas y que son las conexiones con el poder.

Este aspecto crítico y sistemático es el que confiere al tema de la Caverna la validez eterna que posee, así como su universalidad, que es una de las características de toda filosofía. Universalidad que no puede conseguirse desde las ciencias particulares, ya que a natura son parciales y no pueden saltar por encima de su techo substancial. Así, pues, la razón consiste en la necesaria crítica del Poder. Sabido es que Platón dedica República a la construcción de un Poder radicalmente nuevo frente a los existentes históricos. Tampoco éste, nuevo y aparentemente el único racionalmente pensable, el que debe ser, escapa a la crítica de la Razón. Y tampoco es eterno, pues en el momento en que se ejemplifique, se plasme en la realidad comenzará su degeneración, pues habrá entrado en el mundo fenoménico de la generación y la corrupción. Es entonces cuando acontece la fuga hacia la trascendencia, el más allá, el reino de la divinidad y del alma inmortal. Todo conocedor de Platón sabe que su filosofía es un sistema al que lo justifica en última instancia la trascendencia, pero ello no impide que muchos de sus pasajes -como el comentado de la Caverna- puedan ser vistos como lúcidos análisis del Poder y

de la naturaleza humana y desde el punto de vista de la inmanencia. Y todo conocedor de Platón sabe también que su filosofía es antidemocrática. De todas formas, mucho podemos aprender del mito de la Caverna. Podemos aprender a eliminar y alejar de nosotros todo ingenuo utopismo que creyera en la libertad total e inmediata. Ésta no se nos da ni concede. El Poder nos la hurta o nos da simulacros de la misma. La única manera de poseer la libertad, y todo lo que ella conlleva de mejoras materiales y mentales, consiste en conseguirla. Y el único sistema político que garantiza la libertad es el que se basa en la libertad: la democracia. Hay que conseguirla cuando no se posee y conservarla cuando se posee. El poder sólo se legitima si es un poder democrático, es decir, basado en la totalidad de los ciudadanos. El poder no legitimado, es decir, el poder negativo, es decir, el poder opuesto a la democracia -todo tipo de totalitarismos para hablar con mayor claridad- debe ser rechazado con todas nuestras fuerzas.

Pero la historia muestra cómo muchos grupos sociales -demasiados desgraciadamente- llevados de egóismos particulares se ven tentados a atacar la democracia y construir miserables sistemas políticos dictatoriales. Son los tales quienes se dejan llevar de sus instintos. Y no actúan de acuerdo a la razón, pues la razón sólo busca la justicia. Son prisioneros de la Caverna. Como prisioneros de la Caverna, son quienes se instalan sin lucha en los sistemas políticos instaurados por los dictadores. Para conseguir y perpetuar un sistema democrático justo hay que esforzarse. Cuando se posee un sistema democrático hay que esforzarse en conservarlo en toda su pureza

y esencia y no dejar que la democracia, desnaturalizándose, pierda su esencia. Es decir, no se puede permitir que los enemigos de la democracia usen la libertad que ésta confiere para atacarla desde dentro. Todo sistema democrático institucional debe generar un hombre democrático. Sólo la conjunción de la democracia interior y la exterior garantiza la permanencia de todo sistema democrático.

327. Observemos cómo la primera e idílica ciudad debe mantenerse dentro de una demografía razonable precisamente para evitar dos cosas: la infelicidad y la guerra. (οὐχ ὑπὲρ τῆν οὐσίαν ποικύμενοι εἰς παῖδας, εὐλαβοίμενα πένιαν ἢ πόλεμον)

(República 372 c) Nunca se insistirá bastante en que la finalidad de todo el articulado filosófico-estatal de Platón es la consecución de la felicidad de los individuos.

328. La posición de Platón por lo que a la riqueza concierne es clara: hablando en términos de teoría general, puesto que, como veremos, establece diferencias respecto a las diferentes clases, bascula entre la teoría del justo medio y la que reza que la riqueza es un mal en sí misma.

La idea del justo medio se puede expresar diciendo que lo útil -la *ἀρετή* del Estado, de las clases y los individuos- es mantenerse en un término medio entre riqueza y pobreza.

Una cierta virtud, en el sentido de ascetismo -poco ha me he permitido denominarle ecologismo- es necesaria para la *ἀρετή* del Estado. El desmesurado afán de riquezas y la pose-

sión efectiva de las mismas, como la carencia absoluta, la pobreza, violan uno de los sagrados principios: la función específica.

El siguiente texto, que además posee una gran profundidad psicológica, lo muestra: "Examina si estas otras cosas no comprometerán a los demás trabajadores (antes había hablado de los gobernantes) hasta el punto de ocasionar su perversión.

- ¿Y cuáles son ellas?

- La riqueza (πλοῦτος) -contesté- y la indigencia (πενία)

- ¿Y cómo?

- Como voy a decirte. ¿Crees tú que un alfarero que se vuelve rico va a querer dedicarse de allí en adelante a su oficio?

- De ninguna manera -replicó-.

- ¿No se hará más holgazán y negligente de lo que era?

- Mucho más.

- ¿Vendrá, pues, a ser peor alfarero?

- También -dijo-, mucho peor.

- Y, por otra parte, si por la indigencia no puede procurarse herramientas o alguna otra cosa necesaria a su arte, hará peor sus obras, y a sus hijos o a otros a quienes enseñe, les enseñará a ser males artesanos.

- ¿Cómo no?

- Por consiguiente, tanto con la riqueza como con la indigencia resultan peores los productos de las artes y peores también los que las practican." (República 421 d-e, de la mencionada traducción.)

La riqueza excesiva y la indigencia son rechazadas como

elementos generadores de la *στέρσις* y como elementos que lesionan el principio de la división del trabajo. Y la obra (*ἔργον*) pierde su *ῥετή* interna, su cualidad..

Observemos, pues; la nueva ciudad, con los aportes de lo histórico y la corrección, moralización a que la somete Platón, es vista como una contención de los modelos del desenfreno mediante los principios de la primera polis.

La función del funcionariado (es decir, de los guardianes) es limitar el desenfreno y la indigencia. Por ello, un poco más adelante dice: "Hemos encontrado, pues, según parece, dos cosas a que deben atender nuestros guardianes, vigilando para que no se les metan en la ciudad sin que ellos se den cuenta.

- ¿Qué cosas son?

- La riqueza -dije- y la indigencia; ya que la una trae la molicie, la ociosidad y el prurito de novedades, y la otra, este mismo prurito y, a más, la vileza y el mal obrar." (República 422 a)

Discusiones y tomas de posición semejantes las podemos encontrar en otros autores de la época. Cfr. Aristófanes, Pluto, 507-97.

Y ciertamente, el pensamiento de Platón es coherente hasta el final de República. Así, es de destacar cómo en el libro X, Mito de Er, el alma de Ulises busca reencarnarse en un hombre que pueda llevar una vida tranquila: "buscaba, dando vueltas durante largo rato, la vida de un hombre común y desocupado". (República 620 d)

