

SOBRE LAS CARACTERÍSTICAS DE LOS FILÓSOFOS Y EL CONOCIMIENTO DE LA IDEA DEL BIEN *

(*República*, libro VI)

EDUARDO GARCÍA MÁYNEZ

INSTITUTO DE INVESTIGACIONES FILOSÓFICAS
UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

1. *Unidad temática de los libros V a VII*

Los libros V, VI y VII de la *República* están dedicados al tema de los que Platón denomina “guardianes perfectos”, es decir, al estudio de los *filósofos*, en el sentido que él da a este último término.

En el libro V, después de sostener que las mujeres de las dos clases más altas de su Estado son tan idóneas como los hombres para el desempeño de cualquier función, y de insistir en que tanto las mujeres como los hijos de los regentes deben serles comunes, declara (casi en la misma forma en que lo hace en su Carta séptima), que los males que aquejan a las ciudades sólo cesarán cuando los filósofos lleguen a ser reyes o los detentadores del poder político se pongan a filosofar en serio (473 c-e).

Sentada esta tesis, el autor del diálogo se pregunta, en el mismo libro, cómo debe ser definido “el verdadero filósofo”, del que asevera que ha de ser, ante todo, un amante de la sabiduría, pero de toda ella, no sólo de una parte sí y de otra no.¹ Tal aserto le da pie para esbozar una distinción entre el filósofo auténtico y el falso, y decirnos, respecto del segundo, que a diferencia del primero siempre se contenta con la multitud de las cosas bellas, de los actos justos, de las acciones piadosas, que

* Capítulo V del tomo II de la obra *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*, que próximamente será publicada por el Instituto de Investigaciones Filosóficas de la UNAM.

¹ “El carácter genérico del filósofo es deducido (474 b-475 e) del simple sentido de la palabra; el filósofo es el amante de algo, a saber, de la sabiduría. En inglés el vocablo ha perdido su significación etimológica. ‘Especulativo’, en sentido general, sería una voz más apropiada que ‘filosófico’ para describir lo que se entiende por φιλόσοφος, aun cuando escasamente cubre el mismo campo. En la época de Platón todo lo que la palabra implicaba necesariamente era una especie de alta cultura y la pretensión de indagar algún tema con un espíritu más elevado que el común, por lo que de hombres muy diversos, un político, un artista, un científico, podría afirmarse que eran filosóficos (φιλοσοφείν) no necesariamente para expresar que especulaban o teorizaban sobre sus respectivos temas, sino simplemente en la medida en que los trataran con un espíritu de mayor altura”. R. L. Nettleship, *Lectures on the Republic of Plato*, p. 188.

a sus ojos son “la realidad” y no simples apariencias o manifestaciones de una *forma* única: la de la belleza, la de la justicia, la de la piedad religiosa.² Platón infiere de ello que mientras la actividad mental del falso filósofo es sólo *opinión*, la del filósofo auténtico es *conocimiento* (476 d).

Al iniciar el libro VI, sin apartarse del tema del precedente, el hijo de Aristón y Perictiona asienta otra vez que a los filósofos es a quienes incumbe la dirección de los asuntos de la *polis*, y añade que esto exige conocer la verdadera naturaleza de aquéllos, a fin de distinguirlos de los que, sin serlo, pretenden pasar por pensadores consumados. Habiendo discutido con amplitud este punto, Sócrates plantea el problema de la corrupción de las naturalezas filosóficas (490 e-493 e) y, en conexión con el mismo argumento, explica por qué la mayoría de los ciudadanos se muestran hostiles con los cultivadores de la filosofía (494 a-495 a). En la parte final del libro VI aborda el gran tema del bien y la relación de éste con el problema del conocimiento (506 a-511 e). Podemos, pues, concluir que los tres libros a que acabamos de hacer referencia merecen ser considerados, dentro del conjunto de los que forman la *República*, como una unidad, y que ésta se halla condicionada por todas las cuestiones que atañen a la índole, a la *paideia* y al preponderante papel de los regentes de su “perfecta *polis*”.

2. Vuelta al tema de los atributos del filósofo

Después de examinar, en el libro V, las características de las naturalezas filosóficas, Sócrates, dirigiéndose a Glaucón, le dice:

Puesto que los filósofos son los únicos capaces de dedicarse siempre a lo que es inmutable, mientras que los incapaces de hacerlo se detienen, perdidos, en una infinidad de cosas de toda laya, y no son filósofos, ¿cuáles, de unos y otros, serán los conductores de la *polis*? ¿No habrá que responder que hay que instituir guardianes a quienes parezcan aptos para cuidar de las leyes y las costumbres de aquélla? (484 b). ¿Pero cómo, en general, ha de ser un buen guardián?... Ante todo exigiremos que sea de vista penetrante, pues en nada difieren de los ciegos los que están privados del conocimiento del ser de cada cosa, no tienen en su alma ningún modelo adecuado y son incapaces, como los pintores,³ de intuir lo más

² La raíz de esta tesis, como dice W. Bröcker, se encuentra ya en uno de los diálogos socráticos, el *Eutifrón* (6 d-e). Cfr. E. García Máñez, *Teorías sobre la justicia en los diálogos de Platón*, UNAM, 1980, capítulo primero.

³ Véase lo que acerca de la obra del pintor escribe Platón en el libro X de la *República*, cuando afirma que hay tres especies de camas: la que hace Dios; la que

verdadero y de contemplarlo del modo más exacto, para estar en condiciones de descubrir “las normas de lo justo, de lo bello y de lo bueno, si hubiere necesidad de establecerlas, o de preservar, cuidándolas celosamente, las ya establecidas (484 *b-d*).

Los hombres que Sócrates llama de vista penetrante no son sólo los que pueden percibir con claridad las cosas materiales; y, al mencionar a los de escasa vista o a los ciegos del todo, no alude a los invidentes o a los enfermos de los ojos. Las capacidades y deficiencias de que habla no las refiere a los objetos del mundo sensible, al sinfín de las cosas bellas o de los procederes justos, sino a las *formas* o *ideas* de que aquellos objetos y acciones son un remedo o una copia. Los filósofos —prosigue Sócrates— “se hallan siempre enamorados del saber que les revela la esencia de lo inmutable, y no de lo que oscila entre los extremos de la generación y la corrupción” (485 *a-b*). Aman apasionadamente dicha esencia, y nunca admiten de buen grado lo que es falso o inauténtico, ya que su interés se encuentra dirigido al conocimiento de la verdad, “que es lo más emparentado con la sabiduría” (485 *c*). Sus deseos se orientan de modo preferente hacia los goces que el alma descubre en sí misma, por lo que relegan a un segundo plano los que por medio del cuerpo se originan; suelen practicar la templanza y no son jamás codiciosos, “pues las razones en vista de las cuales se buscan con afán la fortuna y los grandes dispendios les sientan a cualquier otro, mas no a ellos” (485 *e*).

A los hombres que el fundador de la Academia coloca al frente de su *perfecta polis* no los concibe solamente como pozos de sabiduría; en ellos las virtudes éticas deben hallarse unidas a las dianoéticas o intelectuales. Quien se proponga distinguir la naturaleza filosófica de la que no lo es tendrá que percatarse de que la primera no puede ser mezquina, pues nada hay más opuesto que la pequeñez de espíritu “a un alma que aspira siempre a buscar la totalidad de lo divino y de lo humano” (486 *a*). El filósofo de buena ley jamás pensará que la muerte es terrible; el cobarde e iliberal, por el contrario, se horroriza ante el pensamiento de que ha de morir y no participa de la verdadera filosofía. Al alma olvidadiza nunca la incluiremos entre las genuinamente filosóficas, puesto que “la que buscamos” ha de ser memoriosa; tampoco figurará entre ellas la que carezca de armonía y decoro, pues ésta no puede caer en otro vicio que no sea el de la desmesura. Si lo anterior es cierto, no se podrá censurar un género de vida que nadie llevaría debidamente de no ser

hace el artesano y la que copia el pintor. Este último, según el filósofo, es sólo “un imitador” de la obra de aquellos artífices (595 *a-597 e*).

de fácil retención, magnánimo y amante de la verdad, de la justicia, del valor y de la templanza (486 b-487 a).⁴

Adimanto, apoderándose en ese momento de la palabra, dijo:

Aun cuando nadie tendría agallas para oponerse a tus razones, Sócrates, creo que tus oyentes tienen la impresión de que, a causa de su inexperiencia en el arte de preguntar y responder, son llevados, por cada pregunta que les haces, a desviarse poco a poco de la verdad, hasta que, al final del debate, descubren que la conclusión obtenida es contradictoria de tu propia tesis. Y así como en el tablero los jugadores inexpertos son bloqueados por los hábiles, así también los que contigo discuten a fin de cuentas se ven reducidos al silencio en ese otro juego cuyas piezas no son peones, sino palabras. Digo esto al reflexionar sobre el caso presente, y se me ocurre que podría uno alegar que aun cuando no hay ningún argumento que oponer a los tuyos, de hecho puede comprobarse que todos los que después de dedicarse a la filosofía en su juventud para completar su educación no se alejan de ella, sino que siguen cultivándola por largo tiempo, a la postre se convierten en unos tipos del todo extraños, por no decir perversos, con lo cual resultan enteramente inútiles para el servicio de la ciudad (487 a-d).

Estas palabras recuerdan las que en el diálogo sobre la retórica Calicles dirige a Sócrates: "La filosofía es agradable si alguien hace uso de ella en su juventud; pero cuando, por cultivarla, se pierde el tiempo más allá de lo debido, es la ruina de los hombres".⁵ Según el acarniense, filosofar en demasía inhabilita al ciudadano para la vida práctica; lo vuelve un ignorante de los hábitos y las leyes de la comunidad, del manejo de los negocios y de las pasiones de sus congéneres. El que se aísla para pasar el resto de sus años "cuchicheando en un rincón con tres o cuatro mozalbetes" nunca hará "nada libre, ni grande, ni generoso".⁶ Además, quedará expuesto a los mayores peligros, como en el sentir del de Acarnea lo está Sócrates, pues si alguien se apoderara de él o de cualquiera de los suyos y le condujese a prisión, alegando que cometió una injusticia de la que era inocente, se quedaría "aturdido y con la boca abierta", sin saber qué decir; y, aun cuando en el tribunal se encontrase frente a un acusador mediocre, de fijo correría el riesgo de ser condenado a muerte".⁷

Cuando Sócrates manifiesta que a su entender son muy explicables

⁴ Recuérdese lo que, al plantearse el problema de la definición del verdadero filósofo, Platón escribe en el libro V: 475 b-476 d.

⁵ *Gorgias*, 485 a.

⁶ *Ibidem*, 485 d.

⁷ *Ibidem*, 486 a-b.

las críticas que se hacen a los filósofos, Adimanto le pregunta qué fundamento tiene entonces su afirmación de que los infortunios que aquejan a las ciudades sólo cesarán cuando en ellas gobiernen los que poseen aptitudes para filosofar. Pues si el hijo de Sofronisco reconoce que no es extraño que los más motejen de inútiles a los cultivadores de la filosofía, resulta contradictorio que al mismo tiempo diga que tales hombres han de hallarse a la cabeza de los Estados.

—Para responder a tu objeción —replica el moralista —me valdré de un símil. Imagínate al patrón de una nave, más grande y fornido que el resto de los que viajan con él, pero medio sordo, cegatón y de escasísimos conocimientos náuticos. Imagina además que los marineros pretenden todos apoderarse del timón, a pesar de no haber aprendido jamás el arte de navegar y de suponer que el manejo de un navío no es cosa de estudio ni materia de aprendizaje. Si estos hombres no logran convencer al patrón de que les confíe el mando y otros son los preferidos, les dan muerte y los arrojan por la borda. En cuanto al honrado capitán, se valen de la mandrágora, del vino o de cualquiera otro medio para dejarlo impedido; se posesionan de la nave y de las provisiones y se dedican a beber y a banquetearse, poniendo en peligro a todos los viajeros. Pese a ello, siguen pensando que el verdadero piloto no es un experto, sino un charlatán y un visionario (488 a-489 a), y colman de elogios y tienen por excelentes marinos a quienes les ayudan a conseguir lo que desean, sin darse cuenta de que para el navegante es una necesidad preocuparse del tiempo, del cielo, de los astros, de los vientos y de todo lo relativo a su arte. (Esta imagen (εικὼν) o alegoría suele ser interpretada así: el propietario de la nave es el pueblo ateniense, dueño del Estado y soberano suyo. Los marineros que quieren adueñarse del mando son los políticos y los dirigentes de la opinión pública. Unos y otros están convencidos de que el manejo de los asuntos públicos no es algo que puedan aprender o que deba serles enseñado. Como los tripulantes del símil platónico, hacen cuanto está a su alcance para agradar al patrón (es decir, al pueblo), adulándolo en mil formas; y si éste prefiere a otros, rivales de los primeros, no vacilan en tratar que se les destierre o se les condene a morir. Quizás exista en la *polis* un perito en el arte del gobierno, un filósofo que podría llegar a convertirse en el mejor de los regentes; pero, en vez de apreciar su valía, los ambiciosos simplemente lo ignoran o lo tildan de extravagante y soñador.⁸

—No creo —prosigue Sócrates dirigiéndose a Adimanto— que necesites examinar en detalle este cuadro para percartarte de que representa la situación en que se hallan las ciudades respecto de los verdaderos filósofos, sino que entiendes bien lo que digo.

⁸ Cfr. W. K. C. Guthrie, *A History of Greek Philosophy*, IV, p. 499.

—Lo entiendo perfectamente —responde el hermano de Glaucón.

—Pues si es así —añade el hijo de Sofronisco— instruye con este símil al que se admira de que los filósofos no reciban honores en las ciudades, y trata de convencerlo de que sería mucho más asombroso que los recibieran. Y hazle ver también que si los filósofos son inútiles a juicio de la multitud, ello no es culpa de aquéllos, sino de quienes no los emplean. Porque no es natural que el comandante de un navío pida a los marineros que lo dejen mandar, “ni que los sabios acudan como suplicantes a las puertas de los ricos”. La verdad es, por el contrario, que al enfermo, sea rico o pobre, corresponde ir en busca del médico, y a aquel que necesita ser gobernado solicitar el auxilio de quien es capaz de dirigirlo.

El verdadero enamorado del conocimiento luchará por el ser sin detenerse en la infinidad de las cosas particulares y seguirá adelante sin renunciar a su amor hasta no haber captado la naturaleza intrínseca de cada una, gracias a esa parte del alma a la que incumbe tal intelección (490 *a-b*).

Al trazar esta imagen de la naturaleza del filósofo Platón combina —como escribe Guthrie—⁹ el lenguaje de la *República* con la terminología del *Banquete* sobre el amor.¹⁰ “No contenta con los múltiples objetos de la *doxa*”, el alma no abandona su pasión (*eros*) mientras no logra intuir la esencia de la realidad. Se aproxima a ella con esa parte de sí misma que es afin al objeto, y de su unión con éste se originan la inteligencia y la verdad, por lo que, “liberada de los dolores del parto” obtiene no sólo conocimientos, sino nutrición y vida.¹¹

3. Sobre la corruptibilidad de las naturalezas filosóficas

—Si volvemos los ojos hacia los hombres a quienes nuestro discurso se refiere —prosigue Sócrates— sin dificultad descubriremos que algunos son débiles y no pocos “malos con maldad total”. Ello nos obliga a investigar las causas de la corrupción de sus naturalezas, y a inquirir cómo es posible que sólo unos cuantos se salven.

—¿De qué corrupción hablas? —pregunta Adimanto.

—Trataré de explicártelo —contesta Sócrates— “pues creo que cualquiera convendría con nosotros en que una condición como la de los filósofos rara vez se da entre los hombres, y sólo se encuentra en pocos. Y a éstos, muchos y graves peligros los amenazan” (491 *a-b*).

⁹ *Idem*.

¹⁰ Cfr. *Banquete*, 201 *d-212 c*.

¹¹ Guthrie, obra y tomo citados, p. 500.

—¿Cómo cuáles? —inquire su interlocutor.

—Lo que más habrá de sorprenderte —afirma el hijo de Sofronisco— es que las cualidades naturales son las que a menudo corrompen a quien las posee, alejándole de la filosofía. Hablo del valor, de la templanza y de otras excelencias de igual rango. Pero no únicamente de éstas; también los llamados “bienes” apartan de la vida filosófica: la belleza, la fortuna, el vigor o la hermosura corporal, la parentela influyente y otras ventajas semejantes (495 *a*).

El pasaje que acabamos de citar es uno de los muy escasos en que un filósofo griego no confunde los valores con los bienes. Es cierto que Platón no habla de *valores*, sino de *virtudes*; pero las distingue de bienes (ἀγαθά) tales como la riqueza, la buena presencia, la parentela influyente y otras “ventajas” de igual jaez.¹²

Adimanto pide a Sócrates que explique mejor sus palabras, y el moralista responde que si aquél entiende la cuestión rectamente, en su sentido general, las razones expuestas le parecerán perspicuas, en vez de resultarle extrañas.

—¿Cómo entonces —demanda el hermano de Glaucón— debo proceder?

—De todo germen o ser vivo, vegetal o animal —declara el filósofo— sabemos que mientras más fuerte es, tanto más le afecta la deficiencia del medio en que vive, pues lo malo se opone más a lo bueno que a lo no bueno (491 *d*). Si es así, ¿no diremos de modo parecido que las almas mejor dotadas se vuelven malas cuando reciben una educación deficiente? ¿O juzgas que los grandes crímenes y la excesiva perversidad son obra de seres inferiores y no de naturalezas vigorosas corrompidas por su género de vida, mientras que un individuo débil jamás será capaz de grandes cosas, sean bienes o males? (491 *c*).

Guthrie piensa que “el vívido realismo” de este pasaje alude a casos concretos, y generalmente se cree que hace referencia a Alcibiades.

Podríamos comparar las palabras que se le atribuyen en el *Banquete* (216 *b*) y la descripción de cómo un hombre semejante reaccionaría si se le dijese la verdad (494 *d*). ¿No hay también aquí un elemento autobiográfico? El propio Platón había sentido el atractivo de la política y experimentado las desventajas de tener parientes que ocupaban una elevada posición; fue testigo, asimismo, de las acusaciones lanzadas contra su mentor en filosofía y estuvo de acuerdo con él en que un filósofo estaría fuera de lugar en la vida pública.¹³

¹² Sobre el concepto griego de virtud y la distinción moderna entre valores y bienes: N. Hartmann, *Ethik*, V, cap. 14, *b*) e *i*).

¹³ Guthrie, obra y tomo citados, p. 500.

Si una naturaleza como la que hemos descrito —prosigue Sócrates— recibe la preparación adecuada, necesariamente tendrá que desenvolverse hasta llegar a la virtud total; pero si crece en terreno infecundo, el resultado será el opuesto, “a no ser que alguna de las divinidades venga en su auxilio”. Ocurre así a los que caen en manos de esos sofistas que saben cómo conseguir que jóvenes y viejos, hombres o mujeres, sean como ellos se lo proponen. Es lo que pasa cuando

una multitud de hombres toman juntos asiento en asambleas políticas, tribunales, teatros, campamentos o alguna otra reunión multitudinaria, y con gran alboroto censuran algunas de las cosas que se dicen o se hacen y alaban otras, en ambos casos con exceso; gritando y aplaudiendo mientras a su alrededor retumban las piedras y el sitio en que se encuentran, redoblando así el clamor de la censura y del aplauso. Cuando un joven se halla en tal estado, ¿cómo crees que, cual suele decirse, latirá su corazón? ¿Qué educación privada podrá resistir sin que la arrastre semejante torrente de ataques y encomios, adondequiera que éste la lleve? ¿Acaso no dirá ese joven las mismas cosas que según ellos son nobles o bajas, para hacerlas él también e incluso llegar a parecérselos?” (492 b-d).

“La opinión de que el autor de la *República* nos habla —comenta Nettleship— es invencible e irresponsable; ningún alma individual puede afirmar su independencia frente a ella a menos de que la naturaleza la hayan dotado de un don sobrehumano; es la fuente de la ley y también; prácticamente, el gran educador...”¹⁴ Platón la compara a una gran bestia cuyos humores e instintos tratan de conocer los mismos que la han criado: “cómo acercársele y cómo tocarla; cuándo y por qué se vuelve más salvaje o más mansa; qué sonidos suele emitir en cada una de estas ocasiones, y cuáles, también, producidos por otro animal, la apaciguan o la irritan...” (493 a-c). Los que, gracias al correr del tiempo, llegan a conocerla, dan a este conocimiento el nombre de sabiduría, sin saber, respecto de los humores e instintos de la bestia, qué es realmente en ellos noble o vil, bueno o malo, justo o injusto, limitándose a llamar bueno a lo que le place y malo a lo que le desagrada, pese a que no pueden dar razón de estos epítetos.

Los conductores de la opinión pública difunden, como el término lo indica, simplemente *opiniones*; no sabrían fundar lo que sostienen y, “cuando hablan de lo bueno y de lo malo, de lo justo y de lo injusto, estas palabras no son sino nombres de lo que gusta o incomoda a la multitud”¹⁵.

¹⁴ Nettleship, *op. cit.*, p. 206.

¹⁵ *Idem.*

¿Es posible —se pregunta Sócrates— que los que forman las muchedumbres reconozcan la existencia de lo bello en sí (no la de la infinidad de los objetos que de la belleza participan) o, en general, la de *cada cosa en sí* (no la del sinfín de sus participantes)?¹⁶

Si estamos seguros de que son incapaces de reconocerlas, tendremos que concluir que las masas, lejos de ser filosóficas, siempre censurarán a los que filosofan. — ¿Habrá entonces —inquiérese otra vez el hijo de Sofronisco— alguna salvación para el que verdaderamente es filósofo? Antes de dar una respuesta, recordemos las cualidades de tal hombre: facilidad para aprender, buena memoria, valor y grandeza de alma. El que las posea, ¿no será desde su infancia el primero en todo? No sólo sus parientes, sino todos sus conciudadanos querrán utilizarlo para sus fines cuando él sea mayor; lo colmarán de honores y alabanzas, anticipando y adulando de antemano el poder que con los años habrá de adquirir. Fácil es imaginar cómo el dotado para la filosofía se conducirá en tales momentos,

sobre todo si es oriundo de una gran ciudad, rico, de noble cuna y, además, alto y de buena presencia. ¿No se llenará su alma de irrealizables esperanzas que lo harán sentirse capaz de gobernar a los griegos y a los bárbaros? ¿No se exaltará a sí mismo, henchido de orgullo y vacía presunción, sin tener para ello ningún fundamento? Y si, a pesar de todo, a la postre se dedica en serio a la filosofía, ¿cuál será la actitud de los que no desean perder su favor y su amistad? ¿No harán cuanto esté en sus manos para que no se deje convencer por otros o para impedir que el que trata de persuadirlo logre su propósito?... Pienso, pues, que teníamos razón al declarar que los elementos mismos de la naturaleza de que tratamos, sometidos a la influencia de un régimen vicioso, a menudo resultan la causa de que el filósofo sea infiel a su vocación. Los que así proceden son los que mayores daños ocasionan a sus ciudades; mas, si nadie consigue apartarlos de su camino, son también los que les procuran los bienes más grandes, pues un ser mediocre nunca realiza nada importante, ni en favor de la *polis* ni en beneficio de sus conciudadanos (494 b-495 a).

La del filósofo, como Platón la describe, es —afirma Nettleship— la naturaleza “idealmente buena” o, en otras palabras, la dotada en plenitud, cuyos talentos se despliegan con libertad absoluta. La concepción platónica —sigue diciendo el comentarista inglés— no coincide con la forma en que nosotros empleamos el adjetivo “filosófica”, pero “es

¹⁶ Sobre el concepto platónico de participación (μέθεξις), cfr. W. Windelband, *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie*, Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1935, I. 3, p. 100.

consistente con el desarrollo gradual del elemento filosófico del alma, descrito en la *República* desde un principio". La idea conductora en la tesis de Platón es que aquel elemento impulsa al alma a salir de sí misma y a unirse con otra cosa que le es afín. De este modo se convierte en venero de muy diversas cualidades. Es la fuente de la sociabilidad y de la cortesía, ya que despierta en los individuos "un sentimiento de familiaridad" que liga al hombre con el hombre. También es fuente del amor a la belleza, incluyendo el sentido literario y artístico, "pues en lo que es bello el alma encuentra algo que reconoce como suyo (οἰκεῖον) y en cuya presencia se siente como en su propia casa". Es, por último, fuente del amor a la verdad, lo que en el sentir del filósofo de la Academia puede entenderse como anhelo de comprender y ser uno con el mundo que nos rodea. En resumen —según la exégesis de Nettleship— nuestro elemento filosófico es lo que "hace del hombre un hombre" y, por tanto, cuando se desenvuelve plenamente conduce a "la perfecta humanidad", a la naturaleza humana que alcanza su integral desarrollo.¹⁷

Sócrates prosigue así: Los que abandonan la profesión que es de todas la más alta y llevan una vida que no es auténtica, hacen que la filosofía, "como huérfana sin parientes", sea frecuentada por sujetos que la deshonran y le atraen los cargos que con tanta frecuencia se le imputan: que de los que aparentan consagrarse a ella, los más no tienen ningún mérito y los otros, que forman la mayoría, "merecen sufrir males sin cuento" (495 a-c).

—Del todo exiguo, ¡oh Adimanto! —prosigue Sócrates— es el número de los que pueden consagrarse a tan excelsa disciplina: tal vez algún carácter elevado que, gracias a la ausencia de corruptores y a su buen natural persevera en el cultivo de aquélla; o un alma grande, nacida en una ciudad pequeña, que mira con desdén las cosas de la política o, por último, unos cuantos que, apartándose de un menester que han llegado a despreciar, se entregan a la tarea para la cual vieron la luz. El que pertenece a este grupo y se percata de que políticamente nadie actúa con sensatez y de que no hay ningún aliado a quien acudir en auxilio de la justicia, bien puede anticipar que habrá de perecer aun antes de haber conseguido ser útil a la patria o a sus amigos.¹⁸

Adimanto pide que Sócrates le diga cuál de las constituciones de su época es la más favorable para los que desean dedicarse a la filosofía.

—Ninguna.—contesta el hijo de Sofronisco. Así como la simiente exótica, sembrada en suelo que no es el suyo, degenera, del mismo modo la especie filosófica no logra conservar, en las condiciones reinantes, la

¹⁷ Nettleship, *op. cit.*, p. 201.

¹⁸ Cfr. *Apología de Sócrates*, 31 c-e.

fuerza que le es propia. Pero dentro del marco de una constitución política perfecta, "como la que hemos descrito", sin duda mostrará que es "una especie verdaderamente divina" (497 b-c).

Pero —continúa el moralista— es necesario explicar de qué manera la ciudad deberá habérsela con la disciplina de que hablamos. Y no te extrañes si afirmo que la *polis* ha de prescribir que sea estudiada no como en la actualidad, sino de un modo totalmente opuesto. En nuestros días, los que emprenden su aprendizaje son adolescentes, recién salidos de la niñez; y cuando se topan con la parte más ardua, que es la dialéctica, la abandonan en favor de otras ocupaciones, pese a lo cual "presumen de ser filósofos consumados".¹⁹

—¿Qué hay que hacer entonces? —demanda el hermano de Glaucón.

—Los niños y los adolescentes —responde Sócrates— deben recibir una filosofía de adolescencia, y preocuparse sobre todo por el cuidado de su cuerpo. Al llegar a la edad del pleno desarrollo extremarán lo relativo a los ejercicios gimnásticos y, cuando el vigor corporal decaiga y los adultos se retiren de la política y la milicia, se les permitirá que no tengan más quehacer que la filosofía, si es que han de pasar felizmente sus últimos años (498 b-c).

Al que se detiene en la contemplación de las realidades eternas no le queda tiempo para volver su mirada a las cosas de este mundo y sólo fija su vista en las que han sido ordenadas y son siempre las mismas, esforzándose por imitarlas y parecerse a ellas. Si alguna necesidad lo constriñe a implantar en las costumbres lo que ve allá arriba, en vez de modelarse únicamente a sí mismo, podremos estar seguros de que resultará un artífice de justicia y templanza y, en general, de todas las formas de la excelencia humana.

Al igual que en el *Teeteto* —escribe Jaeger— el tipo del filósofo es aquí, comparado con el Sócrates de las obras anteriores, sorprendentemente parecido al matemático y al astrónomo. En ambas obras, cercanas en el tiempo, nos encontramos con la idea, expuesta a propósito de esto, de la adecuación esencial del filósofo a su objeto, lo divino. Sin embargo, en la *República* no aparece como destino final del filósofo la vida predominantemente contemplativa que se ve obligado a llevar dentro del mundo circundante actual.

¹⁹ Comentando el citado pasaje, Jaeger escribe: "En ninguna otra parte se expresa con mayor claridad que aquí que el Estado perfecto de Platón no es sino la forma de comunidad necesaria para conseguir un pleno desarrollo de las dotes del temperamento filosófico del hombre. Por otra parte, al erigir al filósofo en el regente de su Estado, Platón infunde a éste el espíritu que le garantiza la efectividad de su sistema educativo y el establecimiento de una tradición dentro de él. Sólo él satisface el postulado de una suprema instancia creadora en materia de educación, en la que viene a desembocar como último resultado la construcción del Estado ideal", *Paideia*, Libro III, p. 673.

En la república ideal, el filósofo saldrá del estado de mera contemplación para abrazar un estado de creación. Se convertirá en “демиurgo” y trocará la única labor creadora que le es dado realizar bajo las circunstancias actuales, la de su propia formación (ἐαυτὸν πλαττεῖν), por la formación de caracteres humanos (ἥθη), ya sea en el campo de la vida privada o en el del servicio público. Se convertirá así en el gran pintor que, a la luz del modelo divino que lleva en su interior, estructurará la imagen de la verdadera *polis*.²⁰

Después de tomar a la ciudad y a los caracteres de los hombres como si fuesen una tabla, los filósofos tratarán primeramente de limpiarla, empresa que a juicio de Platón no es fácil. Hecho esto esbozarán el esquema de la constitución, mirando alternativamente en dos direcciones: tanto hacia lo que es justo por naturaleza cuanto hacia lo que han de reproducir al copiar su modelo. Mezclarán y combinarán de las distintas profesiones lo que tiene el cariz de lo humano, guiándose al hacerlo “por lo que Homero llamó, cuando aparece en los mortales, divino y semejante a los dioses” (501 *a-b*). Borrarán un rasgo y luego pintarán otro, a fin de conseguir que los caracteres resulten, en la medida de lo posible, agradables a las divinidades. A los que censuraban a los filósofos podremos entonces decirles, sin que se irriten, que mientras el linaje de los que verdaderamente filosofan no se adueñe del poder en los Estados, no cesarán las calamidades que aquejan a los últimos, “ni la constitución que con el pensamiento esbozamos podrá algún día realizarse” (501 *b-c*). Preguntémonos ahora: ¿es posible que alguien ponga en duda la posibilidad de que los hijos de los gobernantes nazcan con talento para la filosofía? ¿O que es inevitable que los que lo tienen se corrompan?... Nosotros mismos hemos reconocido que es difícil que se salven. Mas ¿quién podrá asegurar que en todo el curso del tiempo ni siquiera uno de ellos conseguirá salvarse? Y, si, por ventura, alguno lo logra y tiene una ciudad que lo obedezca, todas las cosas que ahora parecen increíbles quizás lleguen a ser. Concluamos, pues, que de resultar factible, nuestro proyecto de constitución es el mejor, y que su realización, aunque difícil, no es una quimera. Y ya que, no sin esfuerzo, “esta investigación ha llegado a su fin, hablemos ahora de lo que falta, a saber, de qué manera y como resultado de qué estudios y tareas habrán de formarse estos preservadores de la constitución, y a qué edad cada uno de ellos emprenderá su trabajo” (502 *c-d*).

Es cierto —sigue diciendo Sócrates— que lo relativo a los hijos y a las mujeres fue tratado ya; pero lo que concierne a los regentes hay que

²⁰ *Ibidem*, p. 674.

abordarlo de nuevo desde el principio. De éstos afirmamos que deben mostrar su amor a la *polis* en las pruebas del placer y el dolor;²¹ que al que no logre salir airoso tendremos que desecharlo y que sólo se escogerá como gobernantes a quienes las superen. Y como los filósofos son los guardianes más idóneos, a ellos habrá que preferirlos, aun cuando sean muy escasos los que en realidad merecen tal nombre. Sócrates piensa que los dotados de una mente penetrante y de facilidad para aprender y asimilar lo aprendido no suelen unir a estas aptitudes la fuerza y grandeza de alma que les permitirán llevar una vida tranquila y ordenada. Por ello es preciso tratar de que los llamados a ser regentes participen de ambos temperamentos, ya que, de lo contrario, tendría que negárseles el acceso a la educación superior, a los honores y al mando. No sólo será indispensable someterlos a las pruebas que antes fueron mencionadas, sino que se les ejercitará en gran número de disciplinas, a fin de descubrir si su naturaleza es capaz de dominarlas, o si renuncian a ellas por pereza o cobardía.

4. *Sobre la formación de los gobernantes filósofos y el conocimiento de la idea del bien*

En la parte final del libro VI Platón vuelve al tema de la educación de los filósofos, pues la que los guardianes y los auxiliares recibieron en las llamadas *μουσική* y *γυμναστική* tenía sólo, para los futuros gobernantes, un carácter propedéutico. Esa primera educación —observa Nettleship— no era alimento adecuado a la naturaleza filosófica en su nivel de mayor desarrollo. Entre los libros II a IV y V a VII hay una continuidad esencial en el tratamiento de tal naturaleza; “pero en los tres últimos se logra un adelanto tan grande en la concepción de la índole del filósofo y la educación que éste requiere, que ello nos hace pensar que Platón comienza de nuevo y ha olvidado o pretende ignorar lo que en los libros anteriores parecía absorber su atención por completo”.²² El principio que primeramente sirvió para la selección de los guardianes —recuerda el mismo comentarista— fue que el hombre más idóneo para cuidar de algo es el que más ama lo que debe ser cuidado.²³ Pero de esa selección se dijo que era puramente provisional, y el curso de sus argumentaciones convenció al autor de la *República* de que los guardianes más capaces de hallarse a la cabeza de su Estado tenían que ser los filósofos, y de que era necesario prescribir para ellos una forma superior de educación.²⁴

²¹ Cfr. Libro III, 413 d-414 a.

²² Nettleship, *op. cit.*, p. 212.

²³ *Ibidem.*, p. 215.

²⁴ *Idem.*

Cuando Adimanto pregunta a Sócrates en qué disciplinas habrá que preparar a los regentes, el moralista le dice:

—Recuerda cómo, después de haber distinguido tres formas en el alma, inferimos de allí la naturaleza de la justicia, de la templanza y del valor. En el caso de la filosofía, empero, la investigación debe proseguir, pues, de no ser así, jamás se llegaría al conocimiento de esa ciencia que no sólo es de todas la más alta, sino también la más útil para el buen gobierno de la ciudad.

—¿Es que hay algo más importante que la justicia y lo demás de que hemos tratado? —inquire Adimanto.

—Hay, sí, algo mayor —contesta Sócrates— y, en lo que concierne a aquellas virtudes, estudiarlas en esbozo no basta; necesitamos contemplarlas en toda su perfección.

—Sólo que —insiste el hermano de Glaucón— no te dejaremos continuar sin pedirte que nos digas cuál es ese estudio que llamas mayor, y en qué consiste su objeto.

—De él me has oído hablar muchas veces —responde Sócrates— sólo que parece haberlo olvidado. A menudo te he dicho que la idea del bien es la ciencia más alta, y que por su conexión con ella los actos justos y todos los de virtud resultan provechosos (505 a). No es que no sepas nada de la misma; lo que ocurre es que de tal idea tenemos un conocimiento incompleto. Y, si no la conocemos, aunque conociéramos a la perfección todo lo demás, este saber no nos produciría ninguna ventaja.

Según la exégesis de Nettleship, la concepción platónica implica tres ideas que a juicio del autor de la *República* son inseparables. Primero, que el bien “es la meta de la vida, el objeto supremo de todo deseo y toda aspiración”; segundo, que “es condición del conocimiento” y, tercero, “la causa creadora que sustenta al mundo”.²⁵ Tanto en la filosofía griega como en el pensamiento popular domina la convicción de que “el hombre es un ser que vive para algo”, es decir, que aspira siempre a lo que a sus ojos tiene valor. Para los griegos, y especialmente para Platón y Aristóteles, esto es otra forma de decir que el hombre “es una criatura racional”. Y afirmar tal cosa equivale a sostener que tiende siempre a algo, “que es una criatura de medios y finalidades; que todo lo que hace es, de acuerdo con la constitución de su naturaleza, visto por él como un medio al servicio de un propósito”.²⁶ La persona humana “no vive de modo absoluto en el presente; en cada momento piensa siempre en algo que está más allá y, si procede así, es en virtud de su razón...” “La vida mejor es la más racional, porque es aquella en que

²⁵ *Ibidem*, p. 218.

²⁶ *Ibidem*, p. 219.

la acción y el pensamiento se concentran en forma más íntima”, siendo considerados como instrumentos para el logro del fin de la vida, “que es lo que los griegos llamaban el bien”.²⁷

La concepción platónica de éste se funda en una hipótesis sobre la índole de las cosas, a saber, “la de que la razón opera en el mundo, en el hombre y en la naturaleza”. Por ello, el bien resulta para Platón tanto la condición última de la moralidad cuanto la del conocimiento. No se trata de dos principios, “sino de uno solo que se muestra en objetos diferentes”.²⁸

Perfectamente bueno es “el que realiza su propia tarea” (τὰ αὐτὸν πράττειν), “lo cual significa hacer, en virtud de lo que uno es, aquello que puede realizar de la mejor manera o, en otras palabras, lo que contribuye en mayor grado al bien del todo de que cada quien es parte”.²⁹

Pero ¿en qué consiste en realidad ese bien al que aspiramos?

De acuerdo con la opinión de la mayoría —declara Sócrates— el bien es el placer y, para los más refinados, la inteligencia. Sólo que, quienes creen esto último no pueden explicar qué sea la inteligencia y, cuando tratan de explicarlo, se ven constreñidos a sostener que “la inteligencia es el bien”. De los que definen a éste como el placer, ¿no sabemos acaso que a la postre se sienten obligados a admitir que hay placeres que son malos? . . . Y esto, ¿no es como afirmar que las mismas cosas son, a un tiempo, buenas y malas? . . . Sin embargo, tratándose de las buenas, nadie se contenta con poseer las que sólo en apariencia son valiosas, sino que todos buscan afanosamente los bienes reales (505 d).

Sócrates está convencido de que las cosas justas y bellas “de las que no se sabe en qué respecto son buenas”, no tendrían un guardián eficaz en quien no lo supiese. Por ello —añade— nuestra constitución únicamente mostrará su valor cuando vele por ella un conocedor de tales cosas.

—Pero tú mismo, Sócrates ¿qué piensas que es el bien? ¿Conocimiento, placer o algo diverso? —inquiere Adimanto.

—¿Crees acaso que es correcto que alguien hable de lo que ignora como si no lo ignorara? —pregunta a su vez Sócrates.

—No —replica su interlocutor— pero creo que cada quien debe estar dispuesto a exponer con franqueza sus opiniones.

—Es que —arguye el filósofo— las que no encierran un conocimiento son cosa fea, “y las mejores de ellas son ciegas. ¿O te parece que defieren en algo de los ciegos que siguen un camino correcto los que sin comprenderla defienden una opinión verdadera?”

²⁷ *Ibidem*, pp. 220-221.

²⁸ *Ibidem*, p. 225.

²⁹ *Ibidem*, p. 229.

—En nada difieren —responde Adimanto.

—“¿Quieres entonces que contemplemos cosas oscuras y torcidas, cuando podrías escuchar de otros las luminosas y bellas?”

—“¡Por Zeus!, Sócrates —interrumpe Glaucón— no te echés atrás, estando, por decirlo así, sobre la meta. Pues nos bastará con que expliques el bien del mismo modo en que hablaste de la justicia, de la templanza y de todas las otras virtudes” (506 *c-d*).

—Dejemos a un lado por ahora —prosigue Sócrates— la cuestión relativa al ser en sí de lo bueno; pues pedir que la resolvamos de inmediato sería exigirnos demasiado. Mas, si lo deseáis, gustoso os hablaré del vástago del bien, que es lo que máximamente se le asemeja.

—¡Habla, pues!, ya que más tarde podrás hablarnos del padre —exclama Glaucón.

Mientras que en el transcurso del diálogo —comenta Jaeger— había llegado a ser dudoso si realmente podía darse un conocimiento adecuado del bien bajo la forma de una definición conceptual, la alegoría que en vez de ella va a brindarnos Platón encauza el problema por un camino aproximativo... Como el que conduce a la contemplación de la idea del bien, al llegar a su última parte “ya no puede expresarse por escrito, Platón lo sustituye por la contemplación sensorial de su “analogía” en el mundo visible. Lo eternamente bueno, nos dice, revela su esencia en su hijo, el supremo dios visible del cielo, Hélios, el sol.³⁰

De los objetos que consideramos como múltiples —recuerda Sócrates— hay una idea de cada uno, que postulamos como unidad. “De aquéllos afirmamos que son vistos, mas no pensados; de las ideas, en cambio, que son pensadas, mas no vistas (507). Con los ojos percibimos las cosas visibles; con los oídos las que pueden ser oídas y con los otros sentidos todas las sensorialmente perceptibles”.

—“¿No has observado con cuánta magnificencia el artífice de nuestros sentidos creó la facultad de ver y la aptitud de ser visto?” —inquiere el filósofo.

—No —contesta Glaucón.

—Si es así —continúa Sócrates— dime si el oído y la voz tienen necesidad de otra cosa diferente, el uno para oír, la otra para ser oída.

—No han menester de ninguna —responde el hermano de Adimanto.

—Y, en cuanto a la facultad de ver y a la aptitud de ser visto, ¿no adviertes que sí están necesitadas de algo más? Pues aun cuando haya vista en los ojos; aun cuando tratemos de usarla y en los objetos esté presente el color, “si no se da también un tercer elemento, especial y

³⁰ Jaeger, *op. cit.*, p. 681.

naturalmente idóneo para tal fin, bien sabes que el ojo no verá y que los colores resultarán invisibles.

—¿A qué elemento te refieres?

—A la luz —responde Sócrates. Pero dime: “¿a cuál de los dioses del cielo consideras causante y autor de esto cuya luz hace que nuestros ojos vean del modo más perfecto y que los objetos puedan ser vistos?”

—“A aquel a quien también tú y los demás tienen por tal; pues es claro que preguntas por el sol” (508 *a*) —contesta Glaucón.

—Aun cuando la vista no es el sol —prosigue Sócrates— ni tampoco lo es el ojo, nada hay, entre los órganos de los sentidos, más parecido a aquél. De aquí que podamos declarar que el sol no es la visión, pero sí su causa, como es también la de que nosotros podamos contemplarlo. Precisamente a él quise referirme cuando afirmé que es “el hijo del bien”, que este último engendró a su semejanza. Ello nos permite sostener que lo que en el ámbito de lo inteligible es el bien a la razón y a sus objetos, en el de lo visible es el sol al sentido de la vista y a las cosas que vemos (508 *b-c*). Cuando uno no dirige ya la mirada a los objetos que reciben la luz del día, sino a aquellos sobre los que se extienden las sombras de la noche, los ojos perciben mal y casi parecen ciegos. En cambio, cuando contempla los que el sol ilumina, la visión parece residir en los mismos ojos. Cosa semejante cabría afirmar del alma: si ésta se vuelve hacia aquello que ilumina la luz de la verdad, lo aprehende, lo conoce y se diría que se halla en posesión de la razón:

mas cuando trata de conocer lo que está mezclado con la penumbra; cuando se vuelve hacia lo que nace y muere, entonces todo lo ve borroso; cambia constantemente de parecer y da la impresión de que ha perdido la inteligencia” (508 *d*). “Así como en el mundo visible se puede creer que la luz y la vista son semejantes al sol, del mismo modo también en el ámbito de lo inteligible es acertado decir que la verdad y el conocimiento son semejantes al bien, mas no que sean el bien mismo, pues la naturaleza de éste merece un honor más grande (509 *a*).

Para explicar su pensamiento, Sócrates pide a Glaucón que se represente algo así como una línea que ha sido cortada en dos segmentos desiguales, y que corte cada segmento, el de la región de lo visible y el de la región de lo inteligible según la misma proporción.

—“De este modo —prosigue el filósofo— tendrás, de acuerdo con la mayor o menor claridad de las cosas, una primera sección en el ámbito de lo visible, la de las imágenes. Por tales entiendo primero las sombras; después los reflejos en el agua o en superficies de cuerpos compactos, lisos y brillantes, o en otros de igual especie, si es que entien-

des lo que digo. En la segunda sección coloca todo lo que se parece a estas imágenes, los animales que nos rodean, la totalidad de las plantas y la clase entera de las cosas hechas por el hombre"... "¿Estarías dispuesto a admitir, respecto de la verdad y su contrario, que en esta división lo semejante es a aquello a que se asemeja como el ámbito de lo opinable es al del conocimiento?"

—Sí —responde el hermano de Adimanto.

—Entonces —prosigue el filósofo— veamos dónde se debe cortar el segmento de lo inteligible. En una sección de éste, "el alma, usando sólo como imágenes los objetos antes imitados, se ve constreñida a investigar por medio de hipótesis; pero en vez de elevarse al principio desciende a la conclusión, mientras que en la otra de las dos secciones, partiendo de hipótesis, pasa a un principio no hipotético, sin hacer uso de las imágenes que en la sección anterior utilizó, apoyándose sólo en ideas y procediendo exclusivamente a través de ideas" (511 a-c).

Los pasajes que acabamos de transcribir han suscitado numerosas interpretaciones, de las cuales, a nuestro entender, la más certera es la de R. L. Nettleship en su libro *Lectures on the Republic of Plato*. En lo que sigue destacaremos los puntos más salientes de la exégesis susodicha.

Ante todo conviene poner en claro que los cuatro sectores de la línea de que habla el filósofo forman "una escala de luminosidad creciente" o, en otras palabras, deben verse como un ensayo que trata de mostrar las etapas que el alma humana debe recorrer si quiere conseguir un conocimiento cabal del mundo.

Hay que percatarse, además, de que cuando se hace mención de los objetos del pensamiento en sus distintas etapas, no se alude a "cuatro clases distintas de objetos reales", sino a "cuatro puntos de vista diversos" o, dicho de otro modo, a "cuatro aspectos diferentes de los mismos objetos", pues cada realidad ofrece diversas facetas a los ojos de cada persona. "Por ejemplo: el botánico científico y el hombre que nada sabe de botánica ven la misma flor valiéndose de sus ojos, pero la entienden de maneras totalmente discrepantes; para el primero de los dos la flor es la imagen de todas las leyes científicas."

Platón insiste una y otra vez en la heterogeneidad de los puntos de vista relativos al mismo objeto. Estos puntos de vista difieren no sólo por su grado de superficialidad o profundidad, sino por su obscuridad o luminosidad, lo cual significa que el progreso del conocimiento puede considerarse como un tránsito "de la visión más epidérmica a la más penetrante de las cosas. Por ello, la relación entre un estadio superior y otro inferior es para Platón como la que media entre el acto de ver una imagen o una sombra y la contemplación directa del objeto que es reflejado o proyecta esa sombra".

Los cuatro estadios que enumera el autor de la *República* reciben (si los recorremos desde abajo) los nombres de εἰκασία, πίστις, διάνοια y νόησις (más tarde llamada ἐπιστήμη).

εἰκασία (*conjetura* y, etimológicamente, *percepción de imágenes*) corresponde a la visión menos rigurosa del mundo, es decir, “a un estado mental cuyos objetos son, según su naturaleza, imágenes y nada más (εἰκόνες). Entre los dos significados hay conexión, pues con la voz *conjetura* nos referimos a una “creencia incierta”, lo que implica que esta última está condicionada por una consideración superficial de la cosa. Platón utiliza las dos significaciones, y lo hace para designar un carácter o propiedad del objeto y un cierto estado mental del sujeto. El estado mental es de *escasa certidumbre*, y sus objetos son simples *imágenes*, reflejos o sombras.

La sombra es sólo un boceto (*outline*) de aquello que la proyecta, aun cuando a menudo esto sea inexacto. El resto del objeto, su solidez, su constitución, incluso su color, se desvanecen. En cambio, lo que denominamos “reflejo” reproduce más; el contorno de la cosa aparece más definido, es más fiel y, en cierta medida, el color se retiene; pero en el reflejo sólo hay dos dimensiones.

Un ejemplo de lo que Platón quiere expresar cuando habla de la εἰκασία lo encontramos, según Nettleship, en el mito de la caverna,³¹ cuyos prisioneros ven únicamente sombras de ciertas figuras de hombres y animales. Otro ejemplo de una imagen, en el lenguaje de aquel mito, podría ser, de acuerdo con el mismo comentarista, la concepción del derecho ateniense como encarnación de la justicia, lo cual, a los ojos de Platón, sería una encarnación muy imperfecta; y una sombra de tal imagen, un paso más allá de lo real, la errónea representación del derecho de Atenas en el discurso de un litigante. El que tuviese esa representación errónea hallaríase en el estado mental que llama εἰκασία, y su creencia sería el resultado de una doble distorsión: primero, de la relativa al derecho ateniense y, después, de la que ocultasen las palabras del orador.

La traducción literal de εἰκασία es *imaginación*, pero trasladar la palabra de este modo induciría a un grave error, porque mientras el término griego expresa el lado superficial de lo así designado, no revela en cambio su lado profundo. En las lenguas modernas el vocablo encierra dos sentidos. En uno de ellos sí corresponde a la concepción platónica de la visión de imágenes, pues cuando decimos, ejempligracia, “que un hombre es esclavo de su propia imaginación, lo que pretendemos describir es una visión muy epidérmica de las cosas”. En cambio, cuando afirmamos que un poeta tiene gran imaginación lo que quere-

³¹ Nettleship, *op. cit.*, p. 239.

mos dar a entender es precisamente lo contrario, esto es, “que la apariencia de lo real le sugiere una serie de verdades profundas que una persona ordinaria es incapaz de captar”. A Platón le impresiona mucho más “el posible mal uso de la facultad imaginativa” que “su uso posible”, aun cuando “él mismo sea un ejemplo permanente de lo que la unión de la imaginación y el pensamiento puede producir”. Y es un hecho indudable que habitualmente vivimos en un mundo irreal en el que “tomamos la imagen por la realidad, en vez de leer la realidad por medio de la imagen”.

El siguiente estadio del proceso mental, que Platón llama *πίστις*, recibe este nombre porque, a diferencia de la conjetura, corresponde “a un sentimiento de certidumbre”. Cuando entramos en contacto con las cosas mismas nos sentimos más seguros respecto de ellas que cuando únicamente percibimos sus reflejos o sus sombras.

Tanto la *εἰκασία* como la *πίστις* son subdivisiones de la “opinión”, estado mental para el cual lo mismo la verdad que la realidad se presentan “bajo la forma de cierto número de objetos separados y en apariencia independientes”, cada uno de los cuales tiene un carácter peculiar.

Si, por ejemplo, nuestro conocimiento de la justicia deriva de lecturas o de lo que nos ha sido dicho, o, en cambio, de una experiencia personal, es igualmente verdadero que, mientras permanecemos en un estado de “opinión” la única respuesta que podemos ofrecer a la pregunta: ¿qué es lo justo? consistirá en referirnos a determinados actos o a tales o cuales leyes o instituciones.³²

Platón describe la *εἰκασία* como un estado del que debemos salir, si nos sentimos satisfechos con él y lo juzgamos definitivo. El daño de la sombra o del reflejo sólo se produce cuando los tomamos por otra cosa; “la falsa interpretación de la apariencia se denomina *ilusión*, pero la apariencia que hace surgir lo ilusorio puede, también, ser correctamente interpretada”. Con la *opinión* ocurre lo mismo; de ella sólo debemos librarnos cuando creemos que su objeto es una verdad incontrovertible. La “opinión correcta”, en la cual encarnan, si bien imperfectamente, principios verdaderos, es “laudable”, y en lo que respecta a la parte principal de nuestra experiencia es un estado que no solemos rebasar. Lo insatisfactorio del mismo estriba en que está referido a objetos cuyo carácter no es tan permanente como pensamos, sino que depende de su contorno y de sus propiedades.³³

³² *Ibidem*, p. 242.

³³ *Ibidem*, p. 248.

El sentimiento de que los objetos de la δόξα a veces son contradictorios, nos mueve a escoger caminos que puedan conducirnos a lo que es verdadero. Es entonces cuando nos lanzamos a la búsqueda de lo que Platón llama "formas", "principios o leyes que hacen de las cosas lo que son" o, en otras palabras, para tratar de descubrir la unidad que sirve de base "a este mundo multifacético y cambiante".³⁴

Al iniciar dicho esfuerzo, el investigador se encuentra en el estado mental que Platón designa con el nombre de δίανοια. Esta voz da una idea poco clara de lo que el autor de la *República* quiere expresar; para los griegos era lo que el vocablo "intelecto" es para nosotros. δίανοια no tiene un sentido fijo, aunque sea aplicable al hábito mental característico del hombre de ciencia. Platón ofrece dos características de aquélla: "a) se refiere a cosas sensibles, pero las emplea como símbolos de algo que no es sensible; b) razona a partir de hipótesis". La matemática y la geometría son, en ambos respectos, los tipos más obvios de δίανοια.³⁵

El geómetra dirige su interés al triángulo o al círculo "como tales"; la figura que dibuja en el papel o en la pizarra es sólo una representación simbólica del objeto que investiga. A falta de tal simbolización el estudio de las matemáticas sería imposible; mas no debe olvidarse que las imágenes de que el matemático se sirve son "objetos de la opinión", cosas separadas, cada una con un carácter propio. Los verdaderos objetos de estas últimas son las que Platón denomina "formas": "la forma del triángulo" o "el triángulo en sí", ya que tales expresiones se consideran intercambiables.³⁶

El hombre de ciencia deja de tomar en consideración buena parte de los objetos que estudia, y sólo se fija en ciertos aspectos de aquéllos. Cuando se pregunta por la relación entre los lados y los ángulos de un triángulo, le resulta indiferente el tamaño, el material o el color de un triángulo determinado o, para expresarlo de otro modo, de un "triángulo visible". Pero cuando hablamos de este último y del "triángulo inteligible" no pretendemos decir que haya dos clases de triangularidad, la inteligible y la visible; lo que nos proponemos expresar es que en el triángulo visible "existe una propiedad, distinta de todas las demás, que es la que lo convierte en triángulo".³⁷

La segunda característica de lo que Platón llama δίανοια es que "razona a partir de hipótesis". Por hipótesis entendemos "una teoría de la que temporalmente suponemos que es verdadera", pero que estamos preparados para abandonar, si los hechos la desmienten. Pero, en Pla-

³⁴ Cfr. *República*, libro VII.

³⁵ Nettleship, *op. cit.*, p. 249.

³⁶ *Ibidem*, p. 250.

³⁷ *Ibidem*, pp. 250-251.

tón y Aristóteles, el uso del término *διάνοια* es distinto. Por tal, Platón entiende “una verdad que se supone última o primaria, pese a que realmente depende de otra más alta”. El punto de contacto entre el uso platónico y el nuestro consiste en que, en ambos casos, la hipótesis se considera “como algo que depende de otra cosa; pero las hipótesis platónicas no son teorías provisionales, sino verdades que están en la base de todas las ciencias”.³⁸ El geómetra adopta como punto de partida la existencia del espacio geométrico con unas cuantas de sus más elementales propiedades. “Y si, cuando refiere una verdad a sus postulados, axiomas y definiciones, alguien los niega, lo único que aquél puede responder es que no es posible discutir con el que hace tal negación”, y que no le incumbe, como geómetra, demostrar aquéllos.³⁹

La imperfección de lo que Platón designa con el nombre de *διάνοια* consiste en que “sus puntos de partida son hipotéticos, y el filósofo no los estudia en todas sus conexiones, pues el ideal de la ciencia estriba en la perfecta conexión y la explicación perfecta”. Mientras preguntemos: ¿por qué?, el ideal del conocimiento no podrá ser alcanzado. Preguntar “¿por qué?” es lo mismo que inquirir *de qué depende algo*. “El conocimiento perfecto implicaría la posibilidad de ver todas las cosas en su dependencia de un principio incondicionado (*ἀνυπόθετος ἀρχή*). Aun cuando el alma humana no lo alcance nunca, constantemente lo busca y, mientras no es capaz de descubrirlo, su ideal cognoscitivo permanece insatisfecho. Esto nos lleva a la descripción del estado final de la inteligencia, *νόησις* o *ἐπιστήμη*.⁴⁰

Tal como Platón lo describe es “sólo un ideal” irrealizable. Pero expresa la idea de aquello a que debemos tender y a lo cual tiende el conocimiento. Supone —escribe Platón— primero, un estado de perfecta inteligencia, en que no hay ningún elemento sensorial. Supone, en segundo lugar, la ausencia de hipótesis. Si ello se lograra, los principios de las ciencias específicas serían vistos no como algo hipotético, sino como lo que realmente son, es decir, algo que deriva de modo natural del hecho de que el mundo es un “mundo de razón”, en que cada uno de sus principios es un paso hacia el que está arriba de él, “por lo que, a fin de cuentas, conduce hasta el principio incondicionado del que todos los demás dependen”.⁴¹

El aserto de que en la perfecta inteligencia no hay nada sensible —comenta Nettleship— es difícil de explicar. Podría quizás explanarse de esta manera. Pensemos, por ejemplo, en cualquier objeto estudiado

³⁸ *Ibidem*, p. 252.

³⁹ *Idem*.

⁴⁰ *Ibidem*, p. 253.

⁴¹ *Ibidem*, p. 254.

por un geómetra, verbigracia un triángulo que el estudioso emplea como símbolo. Ya hemos dicho que lo que al geómetra realmente le interesa no es ese triángulo que simbólicamente utiliza, sino “el triángulo como tal”. En el objeto sensible hay muchos aspectos que no toma en cuenta, porque “son ajenos a su visión intelectual”. Saber ignorarlos es para él de la mayor importancia; no debe, pues, confundirlos con aquello que hace del triángulo un objeto del conocimiento geométrico. De otro modo, habiendo visto un triángulo de una pulgada, al ver otro de un pie de altura supondría que las propiedades de los dos son diferentes. “En casos tan simples como el del ejemplo ninguna persona educada cometería semejante equivocación; pero, tratándose de otros más complicados a menudo cometemos errores y, precisamente porque piensa que las matemáticas entrenan al hombre para no caer en ellos, es por lo que Platón insiste en el valor educativo de dicha disciplina.”⁴² Claro que otras propiedades del objeto triangular pueden, por supuesto, ser objeto de investigación científica. El estudiante de óptica puede investigar su color; otro distinto su composición química, etc. Lo propio ocurre con objetos más complejos; cada propiedad de cualquier cosa tiene lo que Platón llama una “forma”; y así como existe el triángulo como tal, o la “forma” de la triangularidad, existen también el color como tal, o la “forma” del color.⁴³

En la inteligencia perfecta no habría ya hipótesis. “Para describir cómo se presentaría el mundo a tal inteligencia, Platón usa una figura: se presentaría como una escala o serie de formas de existencia, cada una conectada con la que está encima de ella y con la que se encuentra debajo, hallándose la totalidad unificada por un principio incondicionado: el bien. El bien es aquello de que todo depende y en lo que todo se refleja. O dicho de otra manera: la posición y la función de cada forma se encuentra determinada por el propósito supremo del mundo, el bien. Una inteligencia perfecta podría recorrer sin interrupción, hacia arriba y hacia abajo, la escala de las formas, por lo que desde cualquier punto del mundo le sería posible atravesar el todo.”⁴⁴ En su perfección —de acuerdo con el filósofo— semejante estado mental sería νόησις ο νοῦν ἔχειν, en el pleno sentido de estas palabras.⁴⁵

⁴² *Ibidem*, p. 254.

⁴³ *Ibidem*, p. 255.

⁴⁴ *Ibidem*, p. 257.

⁴⁵ *Ibidem*.