

PLATÓN (427-347 a.C.)

1. La Teoría de las Ideas (Metafísica platónica)

La teoría de las Ideas representa el núcleo de la filosofía platónica, el eje a través del cual se articula todo su pensamiento. No se encuentra formulada como tal en ninguna de sus obras, sino tratada, desde diferentes aspectos, en varias de sus obras de madurez como "La República", "Fedón" y "Fedro". Por lo general se considera que la teoría de las Ideas es propiamente una teoría platónica, pese a que varios estudiosos de Platón, como Burnet o Taylor, hayan defendido la tesis de que Platón la había tomado directamente de Sócrates. Los estudios de D. Ross, entre otros, han puesto de manifiesto las insuficiencias de dicha atribución, apoyando así la interpretación más generalmente aceptada.

La formulación tradicional

Tradicionalmente se ha interpretado la teoría de las Ideas de la siguiente manera: Platón distingue dos modos de realidad, una, a la que llama inteligible, y otra a la que llama sensible. La realidad inteligible, a la que denomina "Idea", tiene las características de ser inmaterial, eterna, (ingenerada e indestructible, pues), siendo, por lo tanto, ajena al cambio, y constituye el modelo o arquetipo de la otra realidad, la sensible, constituida por lo que ordinariamente llamamos "cosas", y que tiene las características de ser material, corruptible, (sometida al cambio, esto es, a la generación y a la destrucción), y que resulta no ser más que una copia de la realidad inteligible.

La primera forma de realidad, constituida por las Ideas, representaría el verdadero ser, mientras que de la segunda forma de realidad, las realidades materiales o "cosas", hallándose en un constante devenir, nunca podrá decirse de ellas que verdaderamente son. Además, sólo la Idea es susceptible de un verdadero conocimiento o "episteme", mientras que la realidad sensible, las cosas, sólo son susceptibles de opinión o "doxa". De la forma en que Platón se refiere a las Ideas en varias de sus obras como en el "Fedón" (el alma contempla, antes de su unión con el cuerpo, las Ideas) o en el "Timeo" (el Demiurgo modela la materia ateniéndose al modelo de las Ideas), así como de la afirmación aristotélica en la "Metafísica" según la cual Platón "separó" las Ideas de las cosas, suele formar parte de esta presentación tradicional de la teoría de las Ideas la afirmación de la separación ("khorismós") entre lo sensible y lo inteligible como una característica propia de ella.

El dualismo sensible/inteligible

Una de las primeras consecuencias que se ha extraído de esta presentación tradicional de la teoría de las Ideas es, pues, la "separación" entre la realidad inteligible, llamada también mundo inteligible ("kósmos noetós") y la realidad sensible o mundo visible ("kósmos horatós"), que aboca a la filosofía platónica a un dualismo que será fuente de numerosos problemas para el mantenimiento de la teoría, y que Aristóteles señalará como uno de los obstáculos fundamentales para su aceptación.

Lo inteligible

En cuanto a las Ideas, en la medida en que son el término de la definición universal representan las "esencias" de los objetos de conocimiento, es decir, aquello que está comprendido en el concepto; pero con la particularidad de que no se puede confundir con el concepto, por lo que las Ideas platónicas no son contenidos mentales, sino objetos a los que se refieren los contenidos mentales designados por el concepto, y que expresamos a través del lenguaje. Esos objetos o "esencias" subsisten independientemente de que sean o no pensados, son algo distinto del pensamiento, y en cuanto tales gozan de unas características similares a las del ser parmenídeo. Las Ideas son únicas, eternas e inmutables y, al igual que el ser de Parménides, no pueden ser objeto de conocimiento sensible, sino solamente cognoscibles por la razón. No siendo objeto de la sensibilidad, no pueden ser materiales. Y sin embargo Platón insiste en que son entidades que tienen una existencia real e independiente tanto del sujeto que las piensa como del objeto del que son esencia, dotándolas así de un carácter trascendente. Además, las Ideas son el modelo o el arquetipo de las cosas, por lo que la realidad sensible es el resultado de la copia o imitación de las Ideas. Para los filósofos pluralistas la relación existente entre el ser y el mundo tal como nosotros lo percibimos era el producto de la mezcla y de la separación de los elementos originarios (los cuatro elementos de Empédocles, las semillas de Anaxágoras o los átomos de Demócrito); también Platón deberá explicar cuál es la relación entre ese ser inmutable y la realidad sometida al cambio, es decir entre las Ideas y las cosas. Esa relación es explicada como imitación o como participación: las cosas imitan a las Ideas, o participan de las Ideas.

Lo sensible

Por su parte la realidad sensible se caracteriza por estar sometida al cambio, a la movilidad, a la generación y a la corrupción. El llamado problema del cambio conduce a Platón a buscar una solución que guarda paralelismos importantes con la propuesta por los filósofos pluralistas: siguiendo a Parménides hay que reconocer la necesaria inmutabilidad del ser, pero el mundo sensible no se puede ver reducido a una mera ilusión. Aunque su grado de realidad no pueda compararse al de las Ideas ha de tener alguna consistencia, y no puede ser asimilado simplemente a la nada. Es dudoso que podamos atribuir a Platón la intención de degradar la realidad sensible hasta el punto de considerarla una mera ilusión. La teoría de las Ideas pretende solucionar, entre otros, el problema de la unidad en la diversidad, y explicar de qué forma un elemento común a todos los objetos de la misma clase, su esencia, puede ser real; parece claro que la afirmación de la realidad de las Ideas no puede pasar por la negación de toda realidad a las cosas.

La jerarquización de las Ideas

Las Ideas, por lo demás, está jerarquizadas. El primer rango le corresponde a la Idea de Bien, tal como nos lo presenta Platón en la "República", aunque en otros diálogos ocuparán su lugar lo Uno, (en el "Parménides"), la Belleza, (en el "Banquete"), o el Ser, (en el "Sofista"), que representan el máximo grado de realidad, siendo la causa de todo lo que existe. A continuación, vendrían las Ideas de los objetos éticos y estéticos, seguida de las Ideas de los objetos matemáticos y finalmente de las Ideas de las cosas. Platón intenta también establecer una cierta comunicación entre las Ideas y, según Aristóteles,

terminó por identificar las Ideas con los números, identificación de la que sí tenemos constancia que realizaron los continuadores de la actividad platónica en la Academia.

La revisión crítica de la Teoría de las Ideas

En los diálogos de vejez, especialmente en los llamados diálogos críticos y, entre ellos, en el "Parménides", Platón revisa la teoría de las Ideas, especialmente en lo referente a la relación de las Ideas con las cosas y a las clases de Ideas, así como las relaciones que pueda haber entre ellas. Por lo que respecta a la relación entre las Ideas y las cosas expone Platón dos formas de relación: **la imitación y la participación**.

Tres tipos de problemas en orden de dificultad decreciente:

1: La semejanza mutua que existe entre los objetos es el resultado de la imitación de un modelo que permanece él mismo inmutable; pero tal afirmación plantea, dice Parménides, un problema que no parece de menor importancia: si eso es así, entonces la semejanza que existe entre los objetos de la misma clase y el modelo que imitan deberá tener a su vez su razón explicativa en un tercer modelo al que imitan tanto la Idea como las cosas; y este argumento se podría realizar indefinidamente, ya que siempre necesitaríamos recurrir a un tercer modelo explicativo de las sucesivas semejanzas que van apareciendo (es el argumento conocido como el del "tercer hombre").

2: ¿Qué ocurre si en lugar de imitación hablamos de participación? Los problemas no parecen desaparecer, sino multiplicarse: ¿Participan las cosas de toda la Idea o sólo de una parte de ella? En el primer caso tendría que haber tantas Ideas como cosas, lo que contradice la no multiplicidad de Ideas; en el segundo caso las cosas participarían sólo de una parte de la Idea, lo que también contradice los principios de la indivisibilidad de las Ideas. En el transcurso de la discusión Sócrates es incapaz de solucionar los problemas que le plantea Parménides, pero se resiste a abandonar la teoría de las Ideas. De hecho, Platón no la abandonará nunca.

3: Otra cuestión que se discute es la de si existen Ideas de todas las cosas o sólo de los objetos o realidades nobles; Sócrates vuelve a reconocer lo absurdo que parece afirmar que existen Ideas de cosas innobles y abyectas, como el pelo y cosas así, pero tampoco está dispuesto a renunciar a su teoría: parece que tiene que haber Ideas de todas las cosas y que de alguna manera esos objetos universales, las esencias, han de ser reales y han de existir.

Cosmología

En el "Timeo", una de las obras escritas en el período de vejez, nos expone Platón su cosmología, inspirada, como el resto de sus grandes concepciones, en la Teoría de las Ideas. Es a partir de ellas como el Demiurgo modela la materia y da lugar así a la constitución de nuestro universo.

2. Antropología y psicología: el alma y el ser humano en Platón

La concepción del hombre en Platón está también inspirada en la teoría de las Ideas. El hombre es el resultado de una unión "accidental" entre el alma, inmortal, y el cuerpo, material y corruptible, dos realidades distintas que se encuentran unidas en un solo ser de modo provisional, de tal modo que lo más propiamente humano que hay en el hombre es su alma, a la que le corresponde la función de gobernar, dirigir, la vida humana. Tanto la concepción del alma como la de sus funciones en relación con el cuerpo sufrirán diversas modificaciones a lo largo de la obra de Platón, aunque se mantendrá siempre la afirmación de su unión accidental.

El alma en Platón

Pero Platón no se limita a afirmar la existencia del alma, sino que la dota también de otras características además de la de ser "principio vital". Y es en estas características en donde se encuentra la originalidad de la interpretación platónica. El alma, nos dice Platón, es inmortal, transmigra de unos cuerpos otros y es, además, principio de conocimiento. En la medida en que conocemos "por" el alma, ésta ha de ser homogénea con el objeto conocido, es decir, con las Ideas, por lo que no puede ser material. La idea de que el alma es inmortal y transmigra le viene a Platón, casi con toda seguridad, de los pitagóricos. A su vez éstos la habían tomado con probabilidad del orfismo, movimiento de carácter religioso y místico que se desarrolla en Grecia a partir del siglo VIII, y cuya creación fue atribuida a Orfeo. Se trataba, al parecer, de una renovación del culto dionisiaco que se proponía alcanzar la purificación a través de rituales ascéticos, en la creencia de la inmortalidad y transmigración (metempsícosis) de las almas, que se encontrarían encerradas en el cuerpo como en una prisión. Pero, para quienes no fueran próximos al orfismo o al pitagorismo, la afirmación de la inmortalidad del alma no podía dejar de ser una afirmación sorprendente. De ahí la necesidad de Platón de demostrar dicha inmortalidad.

La inmortalidad del alma en el "Menón"

El **Menón** tiene por objeto la investigación acerca de si la virtud es enseñable. El joven Menón dialoga con Sócrates acerca de esta cuestión y, al igual que ocurre en otros diálogos, Sócrates lleva la discusión hacia el tema de la definición universal: ¿cómo podremos saber si la virtud es enseñable, o no, si no sabemos antes lo que es la virtud? Antes de decidir si tal objeto posee o no tal cualidad es necesario saber qué es ese objeto, por lo que la discusión se encamina hacia la búsqueda de la definición universal de virtud. Luego de haber propuesto algunas definiciones de virtud que Sócrates demuestra ser inaceptables, y ante la dificultad de encontrar una definición universal de la virtud, Menón le pregunta a Sócrates que cómo se puede investigar algo que no se conoce. Sócrates reconoce la dificultad del argumento de Menón, al que califica de "argumento polémico", puesto que de él se sigue que no se puede investigar nada: ni lo que se conoce, porque ya se conoce; ni tampoco lo que no se conoce, pues, en caso de encontrarlo ¿cómo sabríamos que era lo que estábamos buscando? La alternativa que propone Sócrates, y que dice haber conocido a través de una sacerdotisa experta en las cosas divinas, es la de una nueva explicación del conocimiento: la teoría de la reminiscencia. Aprender no es apropiarse de algo ajeno al alma, sino recuperar lo que el alma ya poseía de alguna manera, es decir, recordar lo que desde luego ya sabía. ¿Cuándo ha conocido el alma lo que recuerda? Puesto que no ha sido en esta vida ha tenido que ser necesariamente en una vida anterior, de donde se sigue que el alma es inmortal. Pero todavía no encontramos aquí una referencia a la teoría de las Ideas, de modo que sería precipitado suponer que son

las Ideas lo que ha conocido el alma en la otra vida. Por supuesto que la inmortalidad del alma depende directamente de la aceptación de la teoría de la reminiscencia: si no aceptamos la teoría de la reminiscencia ¿cómo superamos el argumento polémico que plantea Menón? En ese caso tendríamos que renunciar a la investigación, lo que ni Sócrates ni Menón parecen dispuestos a aceptar.

La inmortalidad del alma y su naturaleza tripartita en el "Fedro"

En el **Fedro** (245c) encontramos un nuevo argumento sobre la inmortalidad del alma, basado en la idea de que el alma es el origen de todo movimiento; la inmortalidad del alma, entendida el alma como origen o primer principio del movimiento, se sigue aquí de la teoría de que el alma es el origen de la vida, el principio vital, y que sin ella no hay vida posible; se establece una equivalencia entre vida y movimiento, siendo el origen de ambos el alma, la única realidad que tiene capacidad de moverse a sí misma sin necesidad de la acción de una fuerza exterior:

Toda alma es inmortal. Pues aquello que está siempre en movimiento es inmortal. Todo aquello que mueve a otra cosa siendo, a su vez, movido por otra cosa, cuando cesa su movimiento, cesa también su vida. Sólo aquello que se mueve a sí mismo, al no fallar nunca, tampoco cesa nunca de moverse, sino que es la fuente y principio del movimiento para todas las otras cosas que mueve. Pues el principio nunca comenzó a existir. Y todo lo que comienza a existir nace a partir del principio, mientras que el principio mismo no procede de nada. Pues si el principio proviniera de alguna otra cosa, dejaría de ser principio. Y puesto que no comenzó, tampoco será destruido. Pues si el primer principio fuera destruido, no podría ya originarse partir de ninguna otra cosa, ni ninguna otra cosa podría originarse a partir de él, dado que todas las cosas se originan a partir de un primer principio. Así, pues, el primer principio del movimiento es aquello que se mueve a sí mismo. (*Platón, Fedro, 245c*)

Pero la afirmación de que la naturaleza del alma es simple no fue la última palabra de Platón. Tanto en el Fedro como en el libro IV de la República, y posteriormente en el Timeo, nos presentará el alma como siendo de naturaleza tripartita, posición que se verá reafirmada en el Timeo. ¿Se refiere Platón a una sola alma o a tres almas distintas? La forma de referirse Platón al alma, tanto en el Fedro como en la República, nos permite afirmar que Platón no concibe la existencia de tres almas distintas en el hombre, sino la de una sola alma que realiza tres funciones distintas.

En el Fedro, en efecto, nos habla Platón de un alma tripartita en el mito del carro alado. El alma es comparada a un carro tirado por dos caballos y controlado por un auriga.

"El alma es como un carro de caballos alados y un auriga que forman una unidad. Ahora bien: los caballos y aurigas de las almas de los dioses son todos buenos y de excelente linaje; los de las otras almas, sin embargo, son mezclados. Nuestro auriga gobierna a la pareja que conduce; uno de sus caballos es bello y bueno y de padres semejantes, el otro es lo contrario en ambos aspectos. De ahí que la conducción nos resulte dura y dificultosa. (*Platón, Fedro, 246 a*)

El auriga representaría la parte racional del alma, encargada de dirigir el conjunto hacia sus fines; el caballo bello y bueno representaría las tendencias nobles, y el otro caballo, el que es lo contrario en ambos aspectos, representaría las tendencias más materiales. A diferencia de lo que ocurría en el Fedón, donde el alma no tenía ninguna relación con las pasiones, que eran atribuidas exclusivamente al cuerpo, en el Fedro Platón atribuye al alma el origen de las pasiones, por lo tanto, de la vida emocional del hombre. Es un avance importante en la interpretación psicológica de la vida humana, tratando de dar cuenta de los constantes conflictos a los que nos tiene habituados la experiencia. No obstante, la dirección del conjunto le corresponde al auriga, es decir, a la parte racional del alma. Esta posición corrige el intelectualismo del Fedón y nos ofrece una visión más acorde con lo desarrollado en la República, en la que el tipo de hombre dependerá no de la naturaleza del alma, sino de su orientación.

La inmortalidad y simplicidad del alma en el "Fedón"

En el **Fedón**, diálogo en el que se relata la conversación que tuvo Sócrates con sus amigos el último día de su vida, se discute preferentemente el tema de la inmortalidad del alma. El tema es complejo, aunque la unidad del diálogo salte a la vista. Al principio Sócrates afirma dos cosas: a) que estamos en la vida colocados en un lugar por voluntad de los dioses y b) que el filósofo debe aspirar a abandonar, esta vida. Como esas dos afirmaciones le parecen contradictorias a Cebes, (el principal interlocutor en el diálogo, junto con Simmias), Sócrates comienza a demostrar que el verdadero filósofo debe afrontar la muerte con valentía y que puede esperar una vida feliz en el otro mundo.

¿Por qué el verdadero filósofo no teme la muerte? Porque ella le libera del cuerpo, que es un obstáculo para el alma en la búsqueda de la verdad. Pero, para que el filósofo, liberado del cuerpo, pueda alcanzar la verdad únicamente con su alma, es necesario que ésta sea inmortal. De ese modo es como Sócrates se halla obligado a demostrar la inmortalidad. Esta demostración no se hace para justificar su esperanza, sino que es tan importante en sí misma que ocupa el lugar principal de la obra, que puede haber sido elaborada en función de ella. Una vez hecha la demostración, Sócrates saca las consecuencias morales: los buenos serán recompensados y los malos castigados en el otro mundo. Y para darnos una idea de ese otro mundo y de las moradas reservadas a las almas, expone, en forma de mito, su concepción de las tres partes de la tierra: la tierra pura y superior, la que nosotros habitamos y la tierra subterránea.

Encontramos, pues, en el Fedón, una concepción del hombre en la que el dualismo alma/cuerpo es llevado al extremo, estableciendo un divorcio radical entre ambos elementos. Ya desde la introducción se hace hincapié en el carácter de prisión que tiene el cuerpo respecto al alma, por lo que la muerte, en la medida en que significaría la liberación del cuerpo para el alma, llega a presentarse como el fin que debe perseguir el alma filosófica, y que la filosofía, en tal sentido, no es más que una preparación para la muerte. El alma, por lo demás, es considerada como una realidad simple cuya naturaleza se identifica con la razón o intelecto; ninguna relación pues entre el alma y las pasiones o la sensibilidad, que serán cualidades de un cuerpo que debe ser controlado lo más rígidamente posible por el alma. En ningún otro diálogo mantendrá Platón una oposición tan radical entre alma y cuerpo, por lo que intentar exponer el pensamiento definitivo de Platón sobre el hombre a partir exclusivamente del Fedón sería, ciertamente, falsearlo.

Los argumentos para demostrar la inmortalidad del alma en el Fedón son los siguientes: a) el de la reminiscencia; b) el del vínculo; c) el del principio vital.; d) el de la simplicidad

a) El argumento de la reminiscencia

El segundo argumento está basado en la teoría de la reminiscencia, y es similar al que se propone en el "Menón", con la particularidad de que aquí ya hay una referencia clara a la teoría de las Ideas. Si se admite que existen las Ideas y que el conocimiento es el recuerdo de éstas, entonces el alma ha tenido que existir antes de esta vida. ¿Existirá también después de esta vida? Aplicando la fuerza del primer argumento, el de los contrarios, ha de deducirse que deberá seguir existiendo también después de esta vida, por lo que es inmortal.

b) El argumento del vínculo

El tercer argumento también está basado en la teoría de las Ideas. Si existen las Ideas entonces tenemos dos tipos de existencia: el de las Ideas y el de las cosas. El primero se caracteriza por la simplicidad, la eternidad y la inmutabilidad; el segundo por la composición o pluralidad, la caducidad y el cambio constante. Si la naturaleza del alma le confiere el papel de conocer las Ideas (Formas) y dirigida al cuerpo, ha de ser semejante a las Ideas o Formas, por lo que ha de ser inmutable y eterna, luego es inmortal.

c) El argumento del principio vital

Hay todavía un cuarto intento por demostrar la inmortalidad del alma, apoyándose, esta vez, en la idea tradicional de que el alma es el principio vital de los seres: todo lo que tiene alma tiene, pues, vida, y la vida acompaña necesariamente al alma; sería contradictorio admitir que el principio vital "muere", por lo que el alma ha de ser inmortal.

d) El argumento de la simplicidad

El cuerpo, como todo lo perteneciente al mundo sensible, está compuesto de múltiples partes. Su corrupción consiste en la disgregación de dichas partes. El alma, contraria en su naturaleza al cuerpo, es simple, pese a su tripartición de facultades. Pero si es simple, no puede descomponerse, es decir, no puede desaparecer o sucumbir; luego el alma es inmortal.

El alma, en el Fedón, no solamente es inmortal, sino que Platón la identifica fundamentalmente con la mente o intelecto, y se opone frontalmente al cuerpo siendo, además, de naturaleza afín a las Ideas eternas, inmutables y simples. Por lo demás, la separación entre las Ideas y las cosas se reproduce con la misma intensidad entre el alma y el cuerpo.

El alma y su naturaleza tripartita en la "República" y en el "Timeo"

En la **República** aparece varias veces la división tripartita del alma: razón, sentimientos y pasiones, con las mismas características que en el Fedro. La parte racional es la encargada de dirigir y controlar la actividad del hombre, y es el alma que predomina en la clase de los gobernantes de la ciudad ideal de la que nos habla en la República; la parte irascible es la responsable de los buenos sentimientos del hombre, y es la propia de la clase de los guerreros; y la parte concupiscible es la que predomina en la clase de los artesanos, que es la poseída por la mayoría de la población. El tipo de hombre que se es depende, pues, del tipo de alma que se posea; y el tipo de alma, depende de cuál de sus partes predomine.

En el **Timeo** se volverá a exponer la teoría del alma, explicando su procedencia y describiendo su creación con cierto detalle e insistiendo en su configuración tripartita. Luego de haber creado el alma del mundo, el Demiurgo crea las almas particulares; la parte inmortal, la racional, creada directamente a partir del alma del mundo, es situada en el cerebro; la parte irascible es colocada en el tórax y la concupiscible en el abdomen. Se le siguen atribuyendo las mismas funciones que habíamos visto fundamentalmente en el Fedro y en la República.

3. La teoría del conocimiento: el análisis del conocimiento en Platón

El análisis del conocimiento en Platón no es objeto de un estudio sistemático, abordado en una obra específica dedicada al tema, sino que, como ocurre con otros aspectos de su pensamiento, se plantea en varios de sus diálogos, por lo general en el curso de la discusión de otras cuestiones no estrictamente epistemológicas, si exceptuamos el Teeteto, diálogo en el que el objeto de la discusión es el conocimiento.

El análisis del conocimiento: introducción.

A los planteamientos iniciales de la teoría de la reminiscencia, expuesta en el Menón y en el Fedón, con ocasión de la demostración de la inmortalidad del alma, seguirá la explicación ofrecida en la República (libro VI) donde encontramos la exposición de una nueva teoría -la dialéctica- que será mantenida por Platón como la explicación definitiva del conocimiento. En el Teeteto, obra posterior a la República, no encontraremos ninguna ampliación de lo dicho en ésta respecto al conocimiento, sino una crítica a la explicación del conocimiento dada por los sofistas, basada en la percepción sensible, con objeto de definir cuáles son las condiciones que debe cumplir el verdadero conocimiento, condiciones que se habían planteado ya en la República al explicar la teoría dialéctica.

Platón admite, con Protágoras, que el conocimiento sensible es relativo; pero no admite que sea la única forma de conocimiento. Cree, por el contrario, con Parménides, que hay otra forma de conocimiento propia de la razón, y que se dirige a un objeto distinto del objeto que nos presenta la sensibilidad: las Ideas. El verdadero conocimiento ha de versar sobre el ser, no sobre el devenir, y no puede estar sometido a error, ha de ser infalible. El conocimiento sensible, pues, no puede ser el verdadero conocimiento ya que no cumple ninguna de esas características.

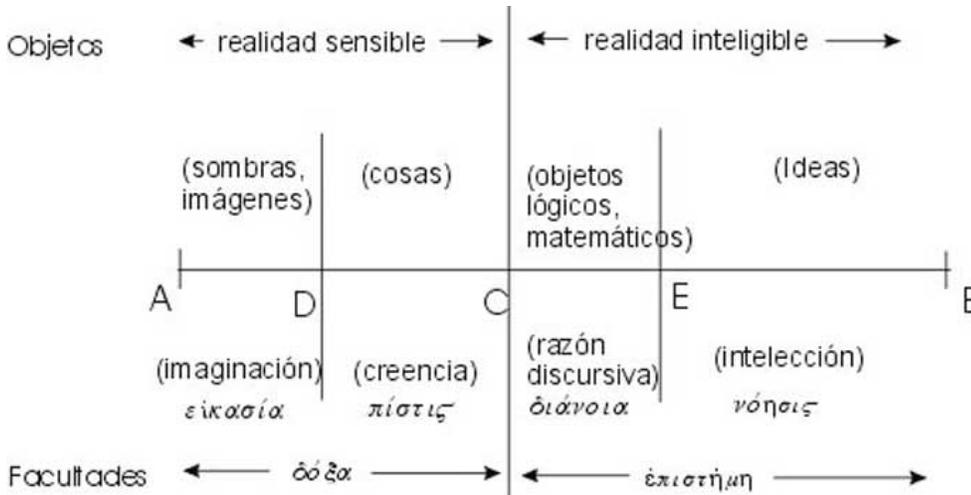
La teoría del conocimiento en Platón: desarrollo

La primera explicación del conocimiento que encontramos en Platón, antes de haber elaborado la teoría de las Ideas, es la teoría de la reminiscencia (anámnesis) que nos ofrece en el Menón. Según ella el alma, siendo inmortal, lo ha conocido todo en su existencia anterior por lo que, cuando creemos conocer algo, lo que realmente ocurre es que el alma recuerda lo que ya sabía. Aprender es, por lo tanto, recordar. ¿Qué ha conocido el alma en su otra existencia? ¿A qué tipo de existencias del alma se refiere? Platón no nos lo dice, pero no parece que esté haciendo referencia a sus anteriores reencarnaciones. El contacto con la sensibilidad, el ejercicio de la razón, serían los instrumentos que provocarían ese recuerdo en que consiste el conocimiento. La teoría de la reminiscencia volverá a ser utilizada en el Fedón en el transcurso de una de las pruebas para demostrar la inmortalidad del alma, pero Platón no volverá a insistir en ella como explicación del conocimiento.

En la República nos ofrecerá una nueva explicación, la dialéctica, al final del libro VI, basada en la teoría de las Ideas. En ella se establecerá una correspondencia estricta entre los distintos niveles y grados de realidad y los distintos niveles de conocimiento. Fundamentalmente distinguirá Platón dos modos de conocimiento: la "doxa" (o conocimiento sensible) y la "episteme" (o conocimiento inteligible). A cada uno de ellos le corresponderá un tipo de realidad, la sensible y la inteligible, respectivamente. El verdadero conocimiento viene representado por la "episteme", dado que es el único conocimiento que versa sobre el ser y, por lo tanto, que es infalible. Efectivamente, el conocimiento verdadero lo ha de ser de lo

universal, de la esencia, de aquello que no está sometido a la fluctuación de la realidad sensible; ha de ser, por lo tanto, conocimiento de las Ideas.

Platón nos lo explica mediante la conocida alegoría de la línea. Representemos en una línea recta los dominios de lo sensible y lo inteligible, uno de ellos más largo que el otro, y que se encuentre en una relación determinada con él, nos dice Platón. Dividamos cada uno de dichos segmentos según una misma relación, igual a la precedente. Sobre la parte de la línea que representa el mundo sensible tendremos dos divisiones: la primera correspondiente a las imágenes de los objetos materiales -sombras, reflejos en las aguas o sobre superficies pulidas-, la segunda correspondiente a los objetos materiales mismos, a las cosas -obras de la naturaleza o del arte-. De igual modo, sobre la parte de la línea que representa el mundo inteligible, la primera división corresponderá a las imágenes (objetos lógicos y matemáticos), y la segunda a los objetos reales, las Ideas.



Ahora bien, si el mundo sensible es el mundo de la opinión (doxa) y el mundo inteligible el dominio de la ciencia (episteme) estamos autorizados a formular la proposición siguiente: la opinión es a la ciencia lo que la imagen es al original. Las imágenes de los objetos materiales dan lugar a una representación confusa, que llamaremos imaginación (eikasía); los objetos materiales dan lugar a una representación más precisa, que comporta la adhesión del sujeto que las percibe, y a la que llamaremos creencia (pístis); por su parte, en el mundo inteligible, las imágenes de las Ideas (objetos matemáticos) dan lugar a un conocimiento discursivo (diánoia), mientras que las Ideas mismas dan lugar a un conocimiento intelectual (nóesis), el conocimiento de la pura inteligencia. La dialéctica es, pues, el proceso por el que se asciende gradualmente al verdadero conocimiento, al conocimiento del ser, de lo universal, de la Idea.

Las nociones matemáticas, que de una parte reflejan las Ideas puras, pero por otra parte sólo pueden traducirse con la ayuda de símbolos sensibles, nos proporcionan el tipo de las nociones mixtas de la diánoia: las matemáticas se fundan sobre hipótesis a las que consideran como principios a partir de los cuales deducen sus consecuencias, representando así la actividad del razonamiento discursivo. La nóesis ¿en qué se diferencia entonces de la diánoia? Por supuesto, en que se dirigen a objetos de conocimiento distintos, si seguimos la interpretación de Aristóteles en la "Metafísica" (987 b 14 y siguientes) según la cual Platón establecía una diferencia entre las Ideas y los objetos matemáticos en el sentido de considerar a estos como realidades intermedias entre las formas (Ideas) y las cosas sensibles. Pero también en cuanto a su naturaleza, pues la nóesis, aunque partiendo de las hipótesis de la diánoia pretende rebasarlas remontándose hasta los primeros principios, las Ideas, mediante el recurso a una abstracción pura, descendiendo luego hasta las conclusiones que se derivan de esos primeros principios, pero sin valerse en ningún momento de imágenes sensibles. Esta distinción entre la diánoia y la nóesis ha dado lugar a numerosas disputas, tanto respecto a su naturaleza y funciones como en cuanto a la posibilidad misma de su distinción ¿cómo se justifica, en efecto, la afirmación de que existen dos tipos de razón?

Platón tampoco da muchas indicaciones al respecto, ni en la República ni en otras obras posteriores; sí aporta, al comienzo del libro VII de la República, una interpretación figurada de la alegoría de la línea a través del conocido mito de la caverna. Pero, en la medida en que se recurre a un mito para explicar la alegoría de la línea, las dificultades de la interpretación permanecen.

El conocimiento y la satisfacción de las necesidades intelectuales deben ir acompañados de salud, moderación en el disfrute de los bienes materiales, etc., lo que pone de manifiesto hasta qué punto la idea de que Platón rechaza de un modo absoluto lo corporal es injustificada. En el **Banquete**, por ejemplo, podemos observar cómo a través del Eros Platón concibe el ascenso hacia las Ideas partiendo del amor a la belleza que observamos en las cosas sensibles, luego a la belleza en el ser humano, hasta alcanzar la contemplación de la Belleza en sí, que se identifica con el Bien del que nos habla en la República y que representaría el grado superior de conocimiento.

4. Sociedad y política: la naturaleza social del ser humano

A diferencia de los sofistas, para quienes la sociedad era el resultado de una convención o pacto entre los individuos, para Platón la sociedad es el medio de vida "natural" del ser humano. Si atendemos a las características de la vida humana, en efecto, podremos observar que el ser humano no es autosuficiente, ni en cuanto a la producción de bienes materiales necesarios para su supervivencia, ni en cuanto a los aspectos morales y espirituales que hacen de la vida del ser humano algo propiamente humano. Las tendencias que inclinan al ser humano al amor, a la amistad, a la convivencia en general, son tendencias naturales, por lo que no tendría sentido pensar que el medio, necesariamente social, en el que se desarrollan, fuera algo no-natural. Esta teoría de la "sociabilidad natural" del ser humano será mantenida posteriormente también por Aristóteles.

La vida social de los humanos

Por lo demás, forma parte de las convicciones sociales, firmemente asentadas en la época, la idea de que la vida del hombre se identifica, de alguna manera, con su vida social. El predominio de la ciudad-estado como forma de organización de la vida social en Grecia fortalecía el predominio de la vida comunal, hasta el punto de que difícilmente se podría concebir la vida del hombre manteniéndose ajena al Estado; no obstante, esa tendencia debía ser compatible con el individualismo que también se manifiesta en la vida y en las tradiciones culturales griegas.

De ahí las similitudes que establecerá Platón en la República entre la moral individual y la moral colectiva, o entre el gobierno de los bienes individuales y el gobierno de los bienes colectivos, que le permitirá comparar la naturaleza del hombre y la naturaleza del Estado con el fin de avanzar en sus investigaciones. Además, hemos visto que para Platón tenía que existir el Bien en sí (la Idea de Bien), por lo que difícilmente la referencia del buen comportamiento del individuo puede ser distinta de la del buen comportamiento del Estado. Tiene que existir un único modelo de comportamiento moral. Y ese modelo ha de tener un carácter absoluto.

La teoría política de Platón

Platón nos expone su teoría política, - que será revisada en el Político y en Las Leyes -, en la República, obra perteneciente a su período de madurez. La República es una obra que tiene por objeto de discusión determinar en qué consiste la justicia. Consta de diez libros que podemos agrupar en cinco partes, según los temas tratados: a) el libro primero en el que se plantea el tema de qué es la justicia sería una especie de prólogo, al que seguirían b) los libros II, III, y IV que tendrían por objeto estudiar la justicia en la ciudad ideal, c) cuyas formas de organización, de gobierno, características de sus clases sociales, etcétera, se establecerán en los libros V, VI y VII; d) estudiando posteriormente los males que arrastran a las ciudades hacia la ruina, la injusticia, en los libros VIII y IX; e) terminando la obra con la condena de la poesía y de aquellas formas de arte que nos muestran una mala imagen de las cosas, así como con una reflexión sobre el destino final del alma. Por supuesto que, en el curso de las sucesivas discusiones, serán tratados en la República otros temas de no menor importancia en la obra de Platón, como ya hemos visto anteriormente (teoría de las Ideas, antropología, teoría del conocimiento...)

El tema, - qué es la justicia -, se plantea, pues, en el libro primero, ofreciéndose diversas soluciones, según la opinión de los hombres buenos, la de los sofistas, etc., encargándose Sócrates, como es habitual en los diálogos platónicos, de demostrar las insuficiencias de las definiciones de justicia aportadas. Se

plantea entonces la necesidad de encontrar un método que permita llegar a esa definición de un modo más preciso.

Sócrates recalca la necesidad de que la virtud, en este caso la justicia, sea común al hombre y a la ciudad; podríamos buscarla por lo tanto en uno y en otra; pero dada la mayor magnitud de la ciudad deberá estar la justicia inscrita en ella con caracteres más gruesos que en el individuo y, por lo tanto, más fáciles de encontrar.

Pero como no hay ninguna ciudad conocida de la que realmente podamos decir que es justa, Sócrates propone la creación de una ciudad ideal: siendo una sociedad perfecta no podrá carecer de ninguna perfección y deberemos encontrar en ella la justicia.

La sociedad ideal

¿Cómo tendría que ser una sociedad ideal? Dado que la sociedad debe existir para satisfacer las necesidades de los hombres, y que éstos no son independientes unos de otros ni autosuficientes para abastecerse, el primer fin que debe garantizar toda sociedad es un fin económico. Los hombres tienen diferentes capacidades y habilidades, siendo preferible que cada uno desarrolle las que posee por naturaleza, lo que introduce la división del trabajo en la organización de la sociedad. En una ciudad ideal deberán existir, por lo tanto, todo tipo de trabajadores: granjeros, carpinteros, labradores, herreros, etc., de modo que todas las necesidades básicas queden garantizadas, porque en una ciudad ideal no puede faltar de nada.

Sin embargo, continúa Sócrates, una sociedad que sólo atendiera las necesidades materiales básicas sería una sociedad demasiado dura, pues el hombre necesita también satisfacer otras tendencias de su naturaleza relacionadas con el arte, la poesía, la diversión en general, etc... El fin de la ciudad, que comienza siendo estrictamente económico, no se limita a la producción de bienes, sino que se encamina más bien a hacer posible una vida feliz para el hombre.

A medida que la sociedad aumenta en número de ciudadanos, los recursos necesitan ser ampliados, lo que puede dar lugar a la conquista de territorios vecinos para satisfacer las necesidades de todos, conduciendo a la guerra; pero si seguimos el mismo principio de división del trabajo tendrá que haber especialistas en la guerra, que sean los encargados exclusivamente de las actividades bélicas, a los que Sócrates llamará guardianes de la ciudad.

Falta todavía, pues, algo en esta ciudad ideal: determinar quiénes serán los encargados de gobernarla. A la clase de los artesanos y de los guardianes hemos de añadir una tercera clase, la de los gobernantes. Éstos serán elegidos de entre los mejores de los guardianes, que serán llamados desde entonces "auxiliares", reservando el término de guardianes para la clase de los gobernantes.

Las clases sociales en la República

Del análisis de las necesidades sociales que debe cubrir una sociedad ideal deduce Sócrates, pues, la necesaria existencia de tres clases sociales: la de los artesanos, la de los guerreros o auxiliares, y la de los gobernantes o guardianes. Pero cada una de estas clases ha de tener unas características distintas a las que poseen en la sociedad actual dice Sócrates.

La clase de los artesanos, que generalmente realiza las actividades productivas, pero no obtiene los beneficios económicos de su producción, lo que es fuente de conflictos, ha de ser en la ciudad ideal la poseedora de la riqueza; del mismo modo será la única clase que tenga derecho a la propiedad privada y a la familia; y ha de permitírsele disfrutar de los gozos materiales que derivan de la posesión de la riqueza.

La clase de los guerreros o auxiliares, por el contrario, no puede tener acceso a la riqueza, para evitar la tentación de defender sus intereses privados en lugar de los intereses colectivos, y terminar utilizando la fuerza contra los ciudadanos; estarán desprovistos de propiedad privada, y tampoco tendrán familia, debiendo vivir en unos barracones en los que tengan todo lo necesario para realizar sus actividades, en los que vivirán de forma comunitaria, compartiéndolo todo hombres y mujeres, pues no hay ninguna razón para excluir a las mujeres de ningún tipo de actividad, ya que tanto en el hombre como en la mujer se encuentran similares dotes o cualidades naturales, igualmente útiles para la ciudad.

La clase de los verdaderos guardianes o gobernantes, debido a su responsabilidad y a las elevadas tareas que le encomienda Platón, (el buen gobierno y el consiguiente beneficio del conjunto de la sociedad), tampoco tendrá acceso a la propiedad privada ni a la familia, debiendo velar únicamente por el buen gobierno de la ciudad; deberán centrarse en el estudio a fin de conocer lo bueno para gobernar adecuadamente la ciudad, por lo que su vida estará alejada de todas las comodidades innecesarias para cumplir su función.

La pertenencia a una u otra clase en la República

¿Cómo se determinará quiénes han de pertenecer a una u otra de estas clases sociales? No, desde luego, en función del origen familiar, como ocurre en la sociedad ateniense de la época. Para determinar quién ha de formar parte de una u otra clase será necesario establecer un proceso educativo en el curso del cual se podrá determinar qué tipo de naturaleza tiene cada ser humano y, por lo tanto, a qué clase social ha de pertenecer.

Aquí establece Sócrates una comparación entre la naturaleza del Estado y la naturaleza del individuo: del mismo modo que en el estado encontramos tres clases sociales, encontramos en el individuo tres partes del alma, correspondiéndole una virtud a cada una de ellas. El paralelismo entre la moral individual y la moral del Estado permite establecer que la virtud que corresponde a cada clase social ha de corresponder a los individuos que la constituyen. La virtud de la clase de los artesanos es la templanza, es decir, el disfrute con moderación de los bienes materiales; la virtud propia de la clase de los guerreros o auxiliares es la valentía o coraje; y la virtud propia de los verdaderos guardianes gobernantes es la sabiduría.

Ahora bien, estas tres virtudes pertenecen, cada una de ellas, a una parte del alma: la sabiduría al alma racional; la valentía al alma irascible y la templanza al alma concupiscible. Aquellos en quienes domine el alma racional han de pertenecer, por lo tanto, a la clase de los verdaderos guardianes o gobernantes; en quienes predomine el alma irascible, a la clase de los guerreros o auxiliares; y en quienes predomine el alma concupiscible, a la clase de los artesanos.

Habiendo determinado la virtud que corresponde a cada clase social estaremos en condiciones de determinar en qué puede consistir la justicia en la ciudad ideal: la justicia consistirá, no pudiéndose identificar con la sabiduría, ni con el coraje, ni con la templanza, en que cada clase social (y cada ciudadano) se ocupe de la tarea que le corresponde. La injusticia consistirá en la injerencia arbitraria de una clase social en las funciones de otra: que los auxiliares o los artesanos pretendan gobernar, por ejemplo.

Correspondencia entre las clases sociales, tipos de alma y virtudes

Clase social	Tipo de alma	Virtud
Gobernantes	Racional	Sabiduría
Guerreros	Irascible	Coraje
Artesanos	Concupiscible	Templanza

Si la pertenencia a una clase social viene determinada por la naturaleza del alma, y no por el origen familiar, una sociedad tal ha de dar una importancia primordial a la educación. Será, en efecto, a través de ese proceso educativo como se seleccionen los individuos que han de pertenecer a cada clase social, en función de su tipo de alma; y qué tipo de educación ha de recibir cada individuo en función de la clase social a la que deba pertenecer.

En la República establece Platón detalladamente el programa de estudios que debería imperar en la ciudad ideal, haciendo especial hincapié en la educación de los gobernantes. Todos los niños y niñas deberían recibir inicialmente la misma formación. Platón considera que la educación recibida en los primeros años de la vida es fundamental para el desarrollo del individuo, por lo que en la ciudad ideal nadie ha de ser privado de ella, ni en razón de su sexo ni por ninguna otra causa: el proceso educativo tiene, al mismo tiempo que un objetivo formativo, la misión de determinar qué tipo de alma predomina en cada individuo, es decir, su naturaleza, en virtud de la cual formará parte de una u otra clase social.

La educación y el gobierno en la República

La educación en la República correrá a cargo del Estado, en ningún caso a cargo de las familias, para evitar las influencias negativas que suponen las narraciones que las madres y las nodrizas cuentan a los niños pequeños. Los niños deben comenzar su proceso educativo a través de actividades lúdicas, para lo cual los educadores de la ciudad ideal elegirán aquellos juegos que consideren adecuados para desarrollar en los niños la comprensión de las normas de los juegos y, con ello, un primer acercamiento al valor y sentido de la ley. Las primeras enseñanzas que recibirán se centrarán en torno a la poesía y la música. No obstante, el uso que hacen los poetas del lenguaje les permite esconder todo tipo de narraciones, incluso aquellas que pueden resultar negativas, bajo la belleza y el encanto de sus palabras, por lo que puedan resultar muy perniciosos; esa es la razón de que la poesía se vea gravemente censurada en la ciudad ideal de Platón. Corresponderá a los educadores de la ciudad ideal determinar qué tipo de poemas se deben estudiar: aquellos adecuados para suscitar el amor a cualquier manifestación de la virtud.

La música formará parte también de la educación, analizando la forma y el ritmo de los poemas y el acompañamiento que les resulte necesario. El estudio del ritmo y la armonía suscitará en ellos una elevación hacia la comprensión y el respeto de las obras bellas y puras, lo que les alejará del vicio. El amor por la belleza desarrollará en ellos la generosidad, la grandeza de alma, la moderación y el coraje. A estas enseñanzas se unirá la educación física que, agilizando y fortaleciendo el cuerpo contribuirá a desarrollar mejor las virtudes del alma. Todo ello se acompañará de una alimentación correcta con el objetivo de mantener la salud, y hacer de la medicina un recurso secundario.

A lo largo de este proceso educativo algunos niños y niñas tendrán tendencia a abandonar sus estudios, que les resultarán difíciles y aún odiosos, mientras que otros irán desarrollando un entusiasmo cada vez mayor en torno al conocimiento. Los primeros pasarán a formar parte de la clase de los artesanos, habiendo mostrado una mayor inclinación hacia el contacto con lo material; los que persistan en sus estudios pasarán a formar parte de la clase de los guardianes o auxiliares.

La perseverancia en el estudio, entre los que pertenecen a la clase de los guardianes, pone de manifiesto que en el individuo predomina el alma racional, por lo que serán éstos los elegidos para formar la clase de los gobernantes, quienes serán sometidos a un proceso educativo que comenzará con el estudio de las matemáticas y terminará con el estudio de la dialéctica, con el conocimiento de las Ideas. En el caso de que alguien perteneciente a la clase los gobernantes y perdiera posteriormente ese interés por el estudio y por el conocimiento, pasaría a formar parte de la clase inferior, la de los auxiliares o guardianes. Lo mismo ocurriría con quien, perteneciendo la clase de los guardianes, mostrara una mayor inclinación hacia el disfrute de los bienes materiales, que pasaría a formar parte entonces de la clase de los artesanos.

La tarea de gobernar recaerá, pues, sobre aquellos que conozcan las Ideas, es decir, sobre los filósofos. Es ésta una de las características novedosas de la República y que, al chocar frontalmente con la práctica habitual en la época, merece una explicación que nos ofrece Platón en el libro VI. El filósofo pasa por ser un personaje extravagante, en la Atenas de la época, y ocupado en sus estudios e investigaciones no parece ser el individuo idóneo para dirigir la ciudad. Pero en la ciudad ideal, que ha de ser gobernada de acuerdo con la Idea de Bien, los únicos que alcanzan ese conocimiento son los filósofos por lo que, por paradójico que parezca, ha de ser a ellos a quienes les corresponda gobernar, pues son los únicos que alcancen el conocimiento de dicha Idea.

La mejor forma de gobierno posible será, pues, aquella en la que un filósofo gobierne; pero si no es posible que uno sólo destaque sobre los demás, el gobierno deberá ser ejercido por varios filósofos y durante un corto período de tiempo, para evitar todos los males que genera la persistencia en el poder. Esta teoría es generalmente conocida como la del filósofo-rey.

El análisis de las formas de gobierno en la República

En función de lo dicho lo largo de la República, en torno a la ciudad ideal, Platón realiza un análisis de las formas de gobierno, que irá graduando desde la mejor hasta la peor.

En primer lugar, sitúa la aristocracia, es decir, el gobierno de los mejores, ("aristos"), que vendría representado por el gobierno del filósofo-rey de la República ideal; en ella los mejores son los que conocen las Ideas, los filósofos, y su gobierno estaría dominado por la sabiduría.

La segunda mejor forma de gobierno la representaría la timocracia, el gobierno de la clase los guardianes, que no estaría ya dirigida por la sabiduría, sino por la virtud propia de la parte irascible del alma, que es la propia de dicha clase, abriendo las puertas al desarrollo de la ambición, que predominaría en la siguiente forma de gobierno, la oligarquía, el gobierno de los ricos, y cuyo único deseo se cifra en la acumulación de riquezas. Posteriormente encontramos la democracia, cuyo lema sería la libertad e igualdad entre todos los individuos y cuyo resultado, según Platón, es la pérdida total del sentido de los valores y de la estabilidad social. No cabe duda de que Platón tiene en mente la democracia ateniense que tan odiosa le resultó después de la condena de Sócrates, aprovechando para satirizar el predominio de los discípulos de los sofistas en la vida pública.

Por último, en el lugar más bajo de la escala, se encuentra la tiranía, que representaría el gobierno del despotismo y de la ignorancia, dominado el tirano por las pasiones de la parte más baja del alma, dando lugar al dominio de la crueldad y de la brutalidad.

5. Ética

Al igual que ocurre con los otros aspectos de su filosofía la ética no es objeto de un tratado específico en el que se aborde el tema sistemáticamente. El hecho de que muchos de los diálogos platónicos comiencen con alguna interrogación acerca de la virtud en general, o de determinadas virtudes en particular, muestra claramente, sin embargo, que el interés por el análisis del comportamiento humano no es algo accidental en Platón. Como hemos visto en su concepción de la ciudad ideal, el objetivo de la vida del hombre no puede reducirse a la satisfacción de sus necesidades materiales; más allá de éstas, el hombre debe ser objeto de un desarrollo completo de su personalidad, de acuerdo con las partes más elevadas de su alma, la irascible y la racional, con el fin de alcanzar una felicidad identificada con la armonía de su vida.

Justicia y ética

Si la justicia en la ciudad reside en que cada clase social haga lo que debe hacer, la justicia en el hombre residirá también en que cada parte del alma haga lo que debe. Ello implica que la vida buena para el hombre es una vida en la que se atiendan las necesidades "materiales" y "espirituales". Como vimos anteriormente la idea de que el hombre debe dar las espaldas a todo lo que signifique materia o tenga algo que ver con la corporeidad, defendida en el Fedón, no será mantenida en los diálogos posteriores, en los que el alma deja de ser considerada como una entidad simple y enfrentada al cuerpo, y pasa a ser considerada como una entidad en la que podemos distinguir tres partes diferenciadas que permiten explicar, entre otras cosas, los conflictos psicológicos de la vida del hombre, las distintas tendencias que configuran su naturaleza.

El verdadero bien del hombre, la felicidad, habrá de alcanzarse mediante la práctica de la virtud. Pero ¿qué es la virtud? Platón acepta fundamentalmente la identificación socrática entre virtud y conocimiento. La falta de virtud no supone una perversión de la naturaleza humana; por su propia naturaleza el hombre busca el bien para sí, pero si desconoce el bien puede tomar como bueno, erróneamente, cualquier cosa y, en consecuencia, actuar incorrectamente; la falta de virtud es equivalente, pues, a la ignorancia. Sólo quien conoce la Idea de Bien puede actuar correctamente, tanto en lo público como en lo privado, nos dice Platón en la República, al terminar la exposición y análisis del mito de la caverna. Cuando alguien elige una actuación que es manifiestamente mala lo hace, según Platón, creyendo que el tipo de conducta elegida es buena, ya que nadie opta por el mal a sabiendas y adrede. En este sentido la virtud cardinal sería la prudencia, la capacidad de reconocer lo que es verdaderamente bueno para el hombre y los medios de que dispone para alcanzarlo. La dependencia con respecto al intelectualismo socrático es clara en la reflexión ética de Platón.