

COLEGIO DE FILOSOFIA

FACULTAD DE FILOSOFIA Y  
LETRAS

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTONOMA DE MEXICO.  
FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS.  
COLEGIO DE FILOSOFIA.

14  
2ej

LOS SERES INTERMEDIARIOS EN LA REPUBLICA:  
ESLABONES DE LA CADENA QUE UNE AL MUNDO  
DEL DEVENIR CON EL SER.

TESIS  
QUE PARA OBTENER EL TITULO DE  
LICENCIADO EN FILOSOFIA  
PRESENTA  
VICTOR HUGO MENDEZ AGUIRRE.

FALLA DE ORIGEN



## **UNAM – Dirección General de Bibliotecas Tesis Digitales Restricciones de uso**

### **DERECHOS RESERVADOS © PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

## CONTENIDO

Introducción	3
I. El problema del dualismo platónico	8
II. Los dioses, los demonios y las almas humanas: seres de naturaleza intermedia entre las ideas y el devenir	35
III. Los dioses, los demonios y las almas humanas: intermediarios que implantan el orden de las ideas en la sociedad	61
Conclusión	80
Apéndice	
¿Por qué tanta religión en los diálogos?	84
Notas	130
Bibliografía	164

## Introducción

En un artículo en el que se aboca a la posmodernidad, Juliana González expone que la metafísica clásica (griega y medieval) ubica el fundamento de lo existente en un nivel de realidad que trasciende lo aparente. Este tipo de teoría del ser, postula la existencia de diferentes grados de realidad (aparición-realidad, ser-devenir, alma-cuerpo).

Ahora bien, plantear que lo existente está constituido por realidades heterogéneas que se relacionan entre sí de alguna manera implica el compromiso de explicar cuál es el mecanismo que articula dicho vínculo. Y ésta parece ser la dificultad que las metafísicas clásicas (dualistas) no son capaces de resolver, aunque los intentos (glándula pineal, armonía pre-establecida, participación) no escaseen. Dentro de esta tradición, la filosofía platónica resulta representativa.

Pero la obra platónica es extensa. Entre la Apología, presuntamente la primera creación del discípulo de Sócrates, y Las leyes, seguramente la última, se abre un abismo nada desdeniable de tinta y tiempo. Por ello, no resulta conveniente considerar igualmente dualistas a todos los diálogos. Incluso determinar cuáles de ellos separan al ser en sí de los objetos sensibles resulta una cuestión controvertida. Una vertiente de platonistas (Bres, Lledó y Schmidt cuando menos) estima que Fedón, Banquete, República y Pedro constituyen "la obra platónica de madurez", la cual, desde una perspectiva metafísica, se caracteriza por ser francamente dualista.

Es cierto que Fedón y República postulan que el universo sensible es ontológicamente insuficiente, y que encuentran

obvio que lo real tiene que ser distinto de lo visible. En ambos diálogos, el ser (las "formas" o "ideas") es considerado atemporal. En ellos, Platón contrapone ser y devenir. Y no sólo piensa que dichos niveles de existencia resultan diferentes, estipula también que lo sensible depende ontológicamente de las formas o ideas. Pero si bien es cierto que uno de los supuestos fundamentales de la metafísica platónica de madurez consiste en que los objetos físicos son como son porque "participan" (dependen ontológicamente) de las ideas, también lo es que en los diálogos nunca se explica satisfactoriamente cómo es que esto ocurre.

Sea como fuere, la teoría de la participación no es el único intento de Platón por salvar la distancia que estableció entre el ser y el devenir. Un grupo de platonistas (Gómez Robledo, González y Robin cuando menos), encuentra en la teoría del amor una solución alternativa a la de la participación.

¿Qué es el amor en los diálogos de madurez? En Fedón es considerado un demonio. En Fedro, todo un dios. Eros, en efecto, es tan inmortal en estos diálogos como lo fue entre las líneas de la Tagomfa, por ello, no pertenece totalmente al orden del devenir. Pero tampoco se identifica con las ideas porque posee un carácter fundamentalmente dinámico. Los dioses y los demonios, pues, detentan una naturaleza "intermedia" entre lo que es y lo que deviene, al igual que las almas humanas. Ciertamente, todos estos seres, mediante el conocimiento de la verdadera realidad, "implantan" el orden de las ideas en la sociedad. Los seres de naturaleza

intermedia fungen como "intermediarios" entre la sociedad y las ideas.

Ahora bien, la teoría de los seres intermediarios seguramente no resuelve el problema del dualismo platónico. En el mejor de los casos, representaría una solución restringida a la cuestión de cómo se conecta la sociedad con lo real. Sin embargo, no hay que soslayar que la citada teoría no sólo se ocupa de cuestiones metafísicas, sino también y no en menor grado de epistemológicas y éticas. Y al menos, es menester reconocer que formula todo un planteamiento coherente que da respuesta a la fundamental preocupación platónica del modo de vida idóneo. Los seres humanos, con asistencia divina, "implantan" el orden de las ideas en la comunidad; pero al hacerlo no sólo "conectan" a los diferentes niveles de existencia, sino también fundamentan su moralidad en la ciencia y la religión.

La tesis que presento, se reduce, grosso modo, a lo anterior, sólo pretende ser una interpretación ético-política de la metafísica platónica de la obra de madurez, en particular de la República. Pero estoy consciente de que aunque no soy original en absoluto, habría platonistas que no concordarían en lo más mínimo con la lectura de los diálogos a la que me adhiero. Por ello, dedico una segunda parte del trabajo a intentar justificar que la interpretación cuando menos es válida, aunque no sea la única posible y tal vez tampoco sea la más acertada. Ahí, pretendo justificar que los pasajes de los diálogos que incluyen perspectivas forjadas originalmente en tradiciones religiosas revisten interés filosófico.

El presente escrito trata de ser una tesis de licenciatura en filosofía, no obstante lo cual introduce en su segunda parte temas de otras disciplinas que no manejo, lo que puede resultar contraproducente. Este ensayo seguramente adolece de carencias adicionales; pero he de señalar que no todo estuvo en contra.

Me siento obligado a reconocer el tiempo que Lizbeth Sagols, Juliana González y Graciela Hierro dedicaron a la crítica de los primeros borradores de este trabajo en los seminarios de tesis dirigidos por ellas. A Areli Montes le debo el haber revisado el aspecto formal del escrito. Y muy especialmente estoy en deuda con Enrique Hülz, quien no sólo en los seminarios citados sino fuera de ellos y ya como asesor de tesis, me brindó horas invaluables de sugerencias.



## I. El problema del dualismo platónico

## 11.- Los principales problemas teóricos de la Grecia en la que vivió Platón

Rene Descartes sostuvo alguna vez que no existía dios, sin importar lo absurdo que pareciera, que no hubiera sido defendido alguna vez por un filósofo. Y fue nada menos que Grecia el terreno en el que floreció una de esas extrañísimas tesis que asombran a los que ingenuamente se hallan enamorados de lo aparente: la proposición de que el mundo de la experiencia no es real.

¿Cómo pudo la cultura helena engendrar una doctrina así de agresiva? Originalmente la ontología no pretendía negar la realidad de lo aparente, por el contrario, se preocupaba por explicarla. Enrique Hülz observa que "en rigor, para los physiologoi jonios, ambos órdenes (el del ser y el del devenir) son uno y el mismo. Ser y devenir forman una unidad armónica: el devenir es real, participa del ser: es el mismo ser. A su vez, el ser se hace presente en el ente y sólo en el ente...".<sup>1</sup>

Sin embargo, a partir de un determinado momento, el pensar griego evolucionó (o involucionó, según se estime), hasta el extremo de rehuser el status de realidad a lo evidente.

Parménidas determinó que lo real no puede ser un proteico e infatigable atleta que se recrea en la estable mutabilidad del tiempo e infringe sin mayor respeto la ley lógica de la no contradicción. El ser, según este filósofo, "...es increado e imperecedero, puesto que posee todos sus miembros, es inmóvil y no conoce fin. No fue jamás ni será, ya que es ahora, en toda su integridad, uno y continuo".<sup>2</sup>

Litocfrón, coincidiendo con la tesis del eleáta que estima que es un error equiparar al ser con el devenir, sugiere que se omita del lenguaje cotidiano el vocablo "ser".<sup>3</sup> Pero nadie podrá jamás superar en audacia a Gorgias quien se atrevió a sostener que nada existe".<sup>4</sup>

Históricamente, pues, la ontología occidental, después de un inicio que ha sido calificado por Erwin Schrodinger entre otros de físico o científico, se desvía por una vía literalmente meta-física. Dirección que sobre todo con la escuela eleática, encamina sus pesquisas en pos del ser hacia un coto extraño a la naturaleza sensible. Al respecto, Eduardo Nicol se pregunta:

¿Cómo es posible anular el aspecto dinámico de la realidad, atestiguado por la experiencia inmediata? Justamente porque es la experiencia la que ha quedado maltrecha, como consecuencia del advenimiento imperial de una razón que se siente desde Parménides capaz de imponer sus condiciones al ser mismo. El cambio no es, porque no es posible, y no es posible porque es contradictorio. O sea que es la razón la que desde ahora establece las condiciones de posibilidad del ser.<sup>5</sup>

Con este clima intelectual como antecedente, no es de sorprender que en la República se concibiera a lo sensible, esto es, a la "...multiplicidad de individuos que sólo son en apariencia...",<sup>6</sup> como si fuera una semirrealidad incompleta desde una perspectiva ontológica.

Es verdad que Platón no comparte las simpatías de Heráclito por el devenir; pero tampoco se compromete incondicionalmente con los aspavientos de Parménides ante él. Para el autor de la República lo aparente es apariencia. Y en su léxico esta voz no es sinónimo de realidad plena tanto como no lo es de total inanidad. Dicho concepto se refiere a las cosas que "...yacen en el intervalo entre el ser puro y el no ser absoluto...".<sup>7</sup>

Ligado al cuestionamiento de la realidad de lo aparente, la posibilidad del conocimiento también había sido impugnada. "De los que han discutido sobre el criterio de verdad... Jenófanes de Corinto, Jenófanes de Colofón (Cfr. fr. 34) y algunos más (han dicho) que no existe".<sup>8</sup>

La medicina, al parecer, fue la primera disciplina teórica que adoptó una postura crítica frente a la filosofía. Y nada menos que Hipócrates, o quien sea el autor de De la medicina antigua, escribe que:

Por eso nunca ha concebido que la medicina tuviera necesidad de un supuesto inventado, tal como lo requieren las cosas invisibles y enigmáticas. En efecto, cuando se intenta hablar de éstas es forzoso recurrir a un supuesto. Si alguien hablara de estas cosas discerniendo cómo son, no sería claro, ni para el que habla ni para sus oyentes, si lo que dice es verdadero o no, pues no puede ser referido a nada que asegure un saber con certeza.<sup>9</sup>

Alcmeón, asociado tanto con la ciencia médica como con el movimiento pitagórico, duda que el ser humano sea capaz de

conocer perfectamente. "Alcmeón de Crotona, hijo de Pírito, dijo lo siguiente a Brotino, Leonte y Batilo: tratándose de cosas no evidentes, los dioses tienen certeza respecto de las mortales, pero a nosotros, en cuanto que hombres, sólo nos es dado conjeturar."<sup>10</sup>

Platón antes que nadie entiende que negar la realidad de lo aparente implica coquetear con el escepticismo epistemológico desde que asume que el conocimiento ha de versar sobre el ser y caracterizarse por su infabilidad. El pensar que lo existente se encuentra sujeto a un movilismo universal, a un flujo delirante en el que todo cambia, concepción atribuida en Cratilo y Teeteto a Heráclito y Protagoras respectivamente, implica no dejar lugar alguno dónde buscar objetos de conocimiento. El devenir, pues, "...no será objeto ni del saber ni de la ignorancia, sino de algo intermedio entre ambos (la opinión)".<sup>11</sup>

Por si esto fuera poco, la sociedad ateniense del siglo IV a. C., estaba atravesando por una época difícil en el rubro de la moralidad. La religión se mostraba impotente, no era capaz de legitimarla o fundamentarla. Rodríguez señala que "la religiosidad griega estaba herida de muerte desde los comienzos del movimiento racional. Su destino es, cuando no continúa defendiendo las normas de conducta tradicionales, proporcionar una máscara al inmoralismo o, por el contrario, transformarse para fundar una nueva moralidad".<sup>12</sup> Platón más que nadie se percató de que algunas interpretaciones de las concepciones tradicionales griegas fomentaban la inmoralidad, como lo ilustra el discurso de Adimanto en

el libro segundo de la República. En efecto, el hermano de Glaucón destaca que no sería nada difícil justificar un tipo de conducta antisocial apoyándose en las creencias vigentes en torno a los dioses. Y él mismo se compromete a demostrar lo que cree:

Pero es imposible -diréis vosotros- ocultarse de los dioses o hacerles violencia. ¿Pero que tal si no existen o no se les da nada de las cosas humanas? ¿Hemos de preocuparnos siquiera por escaparles? Y que existan y cuiden de nosotros, no lo sabemos ni lo hemos oído sino por la tradición oral o por las genealogías que de ellos nos han hecho los poetas. Pero como son estos mismos los que nos predicán que podemos conciliarlos a los dioses y seducirles por medio de sacrificios, de plegarias halagüeñas o de ofrendas, habrá que creer a los poetas en una y otra cosa o en ninguna; y si les damos crédito, decidámonos a ser injustos sacrificándoles luego a los dioses con el fruto de nuestras injusticias. 13

Los sofistas, con su distinción entre naturaleza (phýsis) y ley (nómos) y el acendrado carácter individualista tenido como ideal humano por teóricos como Antifonte, contribuyeron en buena medida a fundamentar la inmoralidad. De hecho, las obras del Marqués de Sade no hacen sino desarrollar hasta su última consecuencia los planteamientos que ya pueden leerse en algunos de los textos de los sofistas. La impunidad, en efecto, alienta al criminal que potencialmente se encuentra en cada uno de los seres humanos, como dice Mario Vargas Llosa en un comentario que redacta pensando en Bataille. Y la Alétheia de Antifonte parece haber tenido la intención de

ser un manifiesto de la impunidad. Dicha obra, ciertamente, sostiene que:

La justicia consiste en no transgredir los preceptos legales de la ciudad en la que uno es ciudadano. Así pues, un hombre practicará la justicia con notable provecho propio si obedece a las leyes cuando tiene testigos, mientras que si se halla solo y sin testigos ha de cumplir los preceptos de la naturaleza. En efecto, los preceptos legales son impuestos, los de la naturaleza obligatorios, los legales son producto de un pacto social, no innatos; los de la naturaleza son innatos, no productos de un pacto. De modo que quien viola las disposiciones legales, mientras pase inadvertido a quienes establecieron el pacto, se ve libre de ignominia y de castigo... Pero si violenta las leyes de la naturaleza más allá de lo justo, aunque pase inadvertido a todos los hombres, no recibirá menos daño, ni mayor si lo hace a la vista de todos. 14

Un fantasma recorría Grecia en el siglo IV a. C.: el fantasma de la sofística. Este seguramente es demasiado complejo como para ser reducido a una fórmula. Sin embargo, es innegable que trajo consigo una determinada dosis de sadismo primigenio como el que impregna la consideración de Antifonte que ha sido citada. Agustín Yáñez preserva un refrán mexicano que retrata bastante bien uno de los planteamientos sofísticos: robar no es malo, lo malo es ser descubierto.

Tenemos, pues, que las reglas del arte de conseguir para sí lo mejor a costa de los demás, al parecer eran cultivadas por los griegos, algunos de los cuales, según todas las evi-

dencias, se ufanaron de estar conscientes de que en la jungla de la sociedad más vale estar del lado de las fieras que ser uno de los rumiantes. ¿Por qué no habría de ser así si las leyes son convenciones humanas que no obligan a nada si se es lo suficientemente poderoso o astuto para infringirlas sin recibir castigo por ello?

Efectivamente, los sofistas que pueblan los diálogos, al igual que los históricos, sostienen que hay un choque entre los reclamos de la ley y los de la naturaleza. Hipias, en el diálogo Protágoras establece que "...la ley es el tirano de los hombres y les fuerza a muchas cosas en contra de lo natural".<sup>15</sup> Calicles afirma desde las líneas de Gorgias que "por naturaleza" todo lo que es peor también es más feo, como el sufrir injusticia, pero "por ley" el cometerla".<sup>16</sup> Y en la República, Trasímaco defiende la tesis de que "...la justicia no es otra cosa que el interés del más fuerte".<sup>17</sup> Y Adimanto nuevamente se antonombra "abogado del diablo" para sostener concepciones que parecen ser las de Antifonte llevadas hasta los límites:

...se me dice que si soy justo sin parecerlo no sacaré otro partido como no sean trabajos y castigos públicos, mientras que si me doy maña para ser injusto con aureola de justicia se me promete una vida semejante a la de los dioses. Así pues, y ya que la apariencia, como enseñan los sabios, hace violencia a la misma verdad y es señora de la felicidad, hay que volverse por completo en esta dirección. Trazaré pues, en torno a mí, a modo de fachada o pantalla, una imagen de virtud, y por detrás llevaré la ambiciosa y taimada zorra del sapientísimo Arquíloco.<sup>18</sup>



2.- La solución platónica a los problemas de su época: la teoría de las ideas.

Sucintamente, Platón se enfrenta a tres tipos bien definidos de problemáticas. En la Atenas del siglo IV a. C., el status ontológico de lo aparente había sido impugnado. La amenaza nada remota del escepticismo epistemológico se cernía sobre la filosofía. Y por añadidura, los modelos de conducta que pudieran haber integrado a las personas a la sociedad de una manera armónica se veían menospreciados a favor de un individualismo a ultranza al estilo del de Alcibiades.

Ahora bien, la particularidad del pensamiento platónico, cuando menos durante el período en el que la República fue redactada, radica en que para este triple problema aporta una solución única: la teoría de las ideas o de las formas. Debido a esta situación algunos platonistas ven en la metafísica, otros en la epistemología y algunos más en la ética el origen de las "ideas". Todos ellos quizá con igual tino.

Taylor, atendiendo al problema del ser del devenir, hace notar que "solamente empezaremos a entender la 'teoría ideal' del Fedón cuando tengamos perfectamente claro el punto de que su objetivo no es negar o menospreciar la realidad de lo sensible, sino 'salvarla' tanto como puede ser salvada".<sup>19</sup>

Aristóteles nos informa sobre el papel que desempeñó la teoría del conocimiento en la formación de la teoría de las ideas. "Se les ocurrió la opinión sobre las especies a sus defensores por haber aceptado acerca de la verdad de los argumentos de Heráclito, según los cuales todas las cosas sensibles fluyen perpetuamente; de suerte que, si ha de

haber ciencia y conocimiento de algo, es preciso que haya, aparte de lo sensible, otras naturalezas estables pues de las cosas que fluyen no hay ciencia".<sup>20</sup> Bertrand Russell, por su parte, sostiene que "...la base de la teoría (de las ideas) está en la lógica...".<sup>21</sup>

La necesidad de resolver problemas éticos parecería ser la causa de la teoría de las formas si se recordara que éstas son sobre todo valores. Patterson recalca que es "...una cuestión de acuerdo general que la teoría de las formas fue desarrollada a partir de la contemplación de Platón de lo que hoy deberíamos denominar valores, que fue la forma del bien y de la belleza las que fueron hipostasiadas, y que fue ésta raíz de la que la doctrina creció".<sup>22</sup>

El que la teoría de las ideas sea tan versátil resulta un milagro de economía teórica. Pero, ¿qué son estas ideas?

### 3.- Las ideas.

Las formas o ideas son ante todo el ser mismo, la realidad en el más estricto sentido de la palabra. En primer lugar, se distinguen de los seres sensibles por ser "...realidades eternas no perturbadas por la generación y la corrupción".<sup>23</sup> Son intangibles e inteligibles.<sup>24</sup> Y constituyen "...el ser verdadero de todo".<sup>25</sup>

El censo del reino de los seres inteligibles se halla engrosado por una multitud de entes. De hecho, Platón asume que "...siempre que un número de individuos tienen un nombre común, hay una forma o idea correspondiente...".<sup>26</sup>

No es ocioso reiterar que los seres por excelencia son sobre todo valores. Incluso Eduardo García Máynez confiesa que para él la teoría de las ideas es un "objetivismo axiológico".<sup>27</sup> La prioridad de las formas de los valores respecto de todas las demás se ve atestiguada por la manera en que éstas las están subordinadas a aquéllas. Castañeda y D. Ross señalan que la vinculación entre las formas se halla presupuesta en una obra anterior a la República.<sup>28</sup> Pero es en este diálogo donde por primera vez se alude inequívocamente a esta situación.

Ciertamente, el pasaje en el que se menciona por primera vez a las ideas en la República señala explícitamente que "...tomadas singularmente, cada una de ellas es una; pero a partir de las varias combinaciones de ellas con las acciones y los cuerpos y de unas con otras, son vistas bajo toda suerte de luces y parecen muchas".<sup>29</sup> Al respecto, James Adam señala que "...a menos que este pasaje esté corrompido o sea espurio, la comunidad (κοινωνία) de las ideas debe de ser atribuida también a la República".<sup>30</sup> Recalca además que el hecho de que las formas se comuniquen entre sí posibilita en esta obra la predicación de proposiciones en torno a las formas mismas y "...la descripción del bien como causa de la verdad y del ser en el libro quinto...".<sup>31</sup>

Quizá una de las características más representativas de la formulación de la teoría de las ideas que se lee en la República sea la jerarquía que se le atribuye ahí a la forma del bien. Platón explícitamente escribe que "...el bien no sólo infunde el poder de ser conocidas a todas las cosas

conocidas, sino también las dota de su ser y su existencia, aunque el bien no es existencia sino que yace mucho más allá de ésta en dignidad y poder".<sup>32</sup>

Por la particular posición que disfruta la forma del bien en el reino del ser, Allan Blom la ha calificade de "idea de las ideas" y de "super idea". Sin embargo, en la República no solamente a este ente en particular le es atribuída una situación de privilegio respecto del gruesa de las formas. Algunas líneas que se encuentran en la misma obra sugieren que las ideas dependen en algún sentido de otras realidades: entidades matemáticas o divinidades, por ejemplo.

Ciertamente, "el verdadero número" que organiza lo que se conoce mediante la inteligencia y la reflexión es traído a colación en el libro séptimo de la República.<sup>33</sup> Igualmente, el pasaje del número geométrico o mupcial, del que Antonio Gómez Robledo bromea que no está escrito en griego, sino en chino, sugiere la supremacía de una entidad matemática sobre la entera totalidad de lo real.<sup>34</sup>

Así, nos encontremos ante una disyuntiva. O bien, existe cuando menos una doble estructura jerárquica en el mundo de las formas, o el bien y el verdadero número se asimilan de alguna manera no explicitada en la obra que se trabaja.

El diálogo Gorgias alude a la igualdad geométrica como a un principio regulador de las relaciones armoniosas entre los dioses y los seres humanos. Y el Protágoras que presenta Platón en la obra epónima, sostiene que el ser humano precisa del número y de la armonía para conducirse correctamente.<sup>35</sup>

Atendiendo a esto, el segundo término de la disyuntiva antes mencionada quizá retrate con mayor exactitud el pensamiento vertido en la República. Por tanto, la tesis de Grube según la cual "...el número platónico es la idea del bien o, al menos un aspecto de la idea suprema representada matemáticamente",<sup>36</sup> no suena disparatada. Mas si esto no fuera así, cabe cuestionarse qué consecuencias se derivarían para la particular configuración de la teoría de las formas tal como ésta es manejada en el libro que expone la primera utopía de Occidente.

Antes que nada, es menester asentar que el lugar que ocupan las realidades matemáticas en la ontología platónica no es nada fácil de determinar; lo que ha dado pábulo a interpretaciones alternativas bastante disímiles entre sí. Aristóteles, por ejemplo, estima que "...al lado de lo sensible y de las especies, Platón admite las cosas matemáticas como entes intermedios, diferentes, por una parte, de los objetos sensibles por ser eternos e inmortales, y, por otra, de las especies, por ser muchas semejantes, mientras que las especies mismas son una en cada caso".<sup>37</sup> Apoyándose en la lectura del estagirita, James Adam pretende que la República, en el pasaje del libro sexto conocido como el símil de la línea y en la parte del siguiente capítulo que describe el entrenamiento matemático que reciben los guardianes como propedéutica de la dialéctica, atribuye a los entes matemáticos naturaleza intermedia entre el ser y el devenir.<sup>38</sup> Contrario a esta lectura, Conrado Eggers Lan "...rechaza la atribución a Platón de una tesis tal que quizá pueda haber sostenido

algún discípulo que le sucedió al frente de la Academia -como es el caso de Espeusipo o Jenócrates-, según la cual hay una especie intermedia de entes matemáticos".<sup>39</sup> David Ross, por su parte, estima que Platón "...estrictamente hablando no identificó a las ideas con los números, sino que asignó números a las ideas".<sup>40</sup>

La conclusión es evidente: ante la imposibilidad de determinar aproximadamente el status ontológico de las realidades matemáticas, no tiene sentido explorar las consecuencias que se desprenderían de que el reino de las formas estuviera bajo la égida de éstas además de la del bien en sí. En resumidas cuentas, si el bien y el verdadero número se identifican, las formas dependen de una única realidad suprema. Pero si no lo hicieran, sería lícito soslayar las implicaciones que pudiera tener una estructuración paralela de las jerarquías imperantes en el mundo de las formas.

Para asumir que la teoría de las formas manejada en las líneas de la República postula la supremacía de la idea del bien sobre todas las demás, resta considerar un pasaje que se encuentra en el libro décimo que sugiere la existencia de otro ser supremo en la ontología platónica. Efectivamente, la primera parte del último libro de la República, dedicada casi totalmente a criticar la labor de imitación inherente a las actividades artísticas, discute la necesidad de que los seres plenos sean únicos en su especie. Y nada mejor que dios funge como "autor o hacedor natural de dicho género de entes (tales como la idea de cama)".<sup>41</sup>

El libro décimo, pues, plantea una nueva disyuntiva. O bien se identifica a la idea del bien con dios, o bien se demuestra que la configuración de la ontología platónica formulada en la República supone una jerarquía paralela a la que se encuentran sujetos los seres inteligibles.

Allan Bloom hace notar que en el libro sexto de la República el bien es tratado como si fuera una "...super idea, una idea de las ideas...". Desde que las ideas son, el bien, es la fuente del ser, pero está más allá del ser en el sentido de que existe de una forma diferente a la de los otros seres. El bien es el principio trascendente de todo, la causa del ser de las cosas y de la comprensión del ser...".<sup>42</sup> El mismo autor destaca que en el último libro de la República "fabrica las ideas, por ejemplo, la de una cama, un artesano divino".<sup>43</sup>

Francis Cornford coincide con Bloom en que según el libro que clausura la República, "el carpintero que hace una cama trabaja con referencia a una forma única, al modelo que ningún carpintero hizo, pero que está fijado en la naturaleza de las cosas y ha sido hecho por dios".<sup>44</sup> Basados en estos pasajes, un nutrido grupo de intérpretes ha identificado a dios con la idea del bien. Y entre ellos, Antonio Gómez Robledo quizá sea uno de los más entusiastas. Efectivamente, el jurista y filósofo mexicano escribe que

a esta idea (alude a la del bien) Platón no la ha llamado dios, es verdad -y en esta omisión es ciertamente inferior a Aristóteles-, pero los comentaristas están unánimes, o muy poco menos, en la imposibilidad de atribuir a todo ente que no sea dios predicados como el ser causa de la ciencia y la

verdad... o el de comunicar al mundo inteligible, al mundo verdadero y paradigmático, su existencia y su esencia.<sup>45</sup>

Sin embargo, es menester admitir que la ecuación "bien=dios" no disfruta de la aprobación unánime de todos los platonistas. Taylor, por citar solamente a uno, aunque concede que la idea del bien es una realidad similar al dios judeo-cristiano, no admite que se le adjudique tal título en el pensamiento platónico. Esto "...por la razón dada por Burnet, que el bien es una forma, mientras que dios no es una forma sino un 'alma', el alma supremamente buena".<sup>46</sup>

La polémica respecto a la relación entre la idea del bien y dios ha ocupado a buena parte de los platonistas sobre todo durante el presente siglo. Las posturas divergentes resultan bastante plausibles por lo que difícilmente una podría imperar sobre la otra. Mas quizá no sea necesario formular el problema sobre la identidad de dios en la República como una disyunción exclusiva. Platón emplea multívocamente los vocablos atinentes a la religión tales como "dios", "dioses", "demonios", "divino" y "demoníaco". Peor aún, cuando alude a "dios" no se extiende lo suficiente como para que sea posible determinar el lugar de éste en su pensamiento. A veces habla de dios, otras de dioses. Usualmente reconoce a las deidades del panteón griego, aunque depurándolas de sus imperfecciones, lo que podría sustentar la tesis de que los dioses son almas. Sin embargo, seres a los que a veces les es concedida la dignidad de dioses, ocasionalmente son valorados como demonios. En Pedro, Eros "...es sin duda un dios o algo divino...".<sup>47</sup> Mientras que en Banquete es



"un gran genio (daimon), pues todo lo que es genio está entre lo divino y lo mortal".<sup>48</sup>

Así, si el concepto "dios" es lo suficientemente comprensivo para abarcar tanto a las divinidades homéricas como a los demonios hesiódicos, no veo porque no podría englobar de la misma manera a las formas. Los griegos en general atribuyeron a los dioses ser "siempre existentes".<sup>49</sup> La eternidad o la eviternidad podrían ser condiciones suficientes para divinizar a lo que fuera. En el pensamiento platónico las almas ciertamente son inmortales (como se ilustrará en el próximo capítulo). Pero los seres exentos de las vicisitudes de la generación y la corrupción son antes que nada las formas. Luego, si ser dios significa ser inmortal, las ideas al igual que las almas son candidatos viables a detentar el epíteto de dioses.

Pero aun si se asumiera que la idea del bien no se identifica con dios en el libro décimo de la República, la tesis de Werner Jaeger según la cual "...la idea del bien es lo divino en su forma pura",<sup>50</sup> seguiría siendo irrefutable.

La divinidad no sólo es atributo de la idea del bien, tal vez ésta sea la única equiparable a dios; pero la totalidad de las formas son divinas. Eduardo Nicol entre otros piensa que "...el reino platónico de las ideas, el reino del ser puro, es el reino de lo divino".<sup>51</sup> Las formas en Fedón son llamadas "...lo divino, inmortal, inteligible, uniforme e indisoluble y que siempre se presenta en identidad consigo mismo y de igual manera...".<sup>52</sup> Análogamente, en Pedro, el filósofo se inicia en misterios perfectos únicamente en el

caso de que logre entablar "...estrecho contacto con lo divino...".<sup>53</sup> El objeto del conocimiento, esto es, las ideas, es denominado en el diálogo sobre la belleza con el epíteto de "lo divino".

La interpretación que homologa a la idea del bien con dios y con el verdadero número, pues, es bastante plausible. Por lo que se podría concluir que el reino de las ideas en la República se halla bajo el imperio de una única realidad. Además, si el bien no se identificara con las realidades matemáticas que aparentemente le disputan su dignidad, se podría soslayar la estructuración paralela de jerarquías que esto acarrearía en el universo de las ideas desde que Platón no abunda en las consecuencias que esto ocasionaría. Lo único que por ninguna causa es lícito omitir es la relación de las ideas con el bien en sí, porque Platón no habría podido ser más explícito de lo que lo fue; y debido a que tal vínculo imprime indeleblemente un carácter ético a la teoría de las formas. Por otra parte, si los detractores de la hermenéutica que hermana a la forma del bien con dios estuvieran en lo cierto, desde que los dioses son almas y las ideas no dependen de éstas, el modelo que propone un único regidor de los seres inteligibles no se vería impugnado en lo más mínimo.<sup>54</sup>

Recapitulando lo hasta ahora dicho, Platón plantea que además del universo sensible existe otro inteligible: el de las formas o ideas. Estas se vinculan entre sí de tal manera que todas ellas derivan su ser y su inteligibilidad de otra: la del bien. Incluso cuando Sócrates expresa esto a Glaucón, éste

se admira de la "divina trascendencia" de dicha idea.<sup>55</sup> Además, aunque aquí sólo tangencialmente se ha esbozado, no se puede ignorar a las almas y a los dioses. Por lo tanto, la ontología platónica de la República maneja cuando menos cuatro distintos tipos de seres; no obstante lo cual, análogamente a lo que pasa con los tres mosqueteros de Dumas (que en realidad eran cuatro), la metafísica platónica ha sido considerada "dualista".

Ciertamente, uno de los rasgos más característicos y polémicos de la teoría de las ideas tal como está formulada en la República radica en la presunta existencia trascendente de éstas. David Ross observa que "La esencia de la teoría de las ideas yace en el reconocimiento consciente del hecho de que hay una clase de entidades, para las cuales el nombre más apropiado es probablemente el de 'universales', que son enteramente diferentes de las cosas sensibles".<sup>56</sup> Esta interpretación se remonta a Aristóteles quien comentando las diferencias entre Sócrates y su discípulo más famoso atribuye a aquél el invento de la argumentación inductiva y de la definición universal, señalando que "...Sócrates no atribuía existencia separada a los universales y a las definiciones. Sus sucesores en cambio, los separaron y proclamaron ideas a tales entes...".<sup>57</sup>

El modo de existir trascendente, separado o diferente de el universo de las ideas respecto del sensible implica una dualidad de grados de existencia heterogéneos en la metafísica platónica. En labios de Allen, las formas "...están separadas de sus instancias, no son idénticas a ellas y les corresponde una prioridad ontológica respecto de ellas... Los diálogos intermedios (sobre todo Fedón y República), expanden esta separa-

ción a una nueva visión del universo, envolviendo una doctrina de dos mundos, separados por un abismo de deficiencia (ontológica) e irrealidad".<sup>58</sup>

Platón únicamente alude a la separación (chōrismos) de las ideas respecto de los entes sensibles en dos diálogos tardíos: Parménides y Sofista.<sup>59</sup> Sin embargo, lo esencial de la teoría de la existencia separada de las formas se encuentra profusamente desplegado sobre todo en el grupo de diálogos que presumiblemente fueron redactados aproximadamente por el tiempo en que la República lo fue: Banquete, Fedón y Fedro.<sup>60</sup> Pero esto no implica que antes y después no haya existido algún tipo de teoría de las formas en los diálogos. David Ross es de la opinión de que los primeros escritos platónicos presuponen una concepción en la que las ideas son immanentes a las cosas; mientras que las obras tardías estarían preocupadas, además de por la crítica de la formulación anterior de la teoría, por determinar cómo se vinculan las formas entre ellas mismas.

De acuerdo con Ross, Fedón es la primera obra que expresa "...una clara creencia en la existencia separada de las ideas".<sup>61</sup> En efecto, dicho escrito empleando a "lo igual" como ejemplo hace notar que permanece indefinidamente igual a sí mismo; mientras que la multitud de cosas iguales, por el contrario, parecen unas veces iguales y otras no, "...luego no son lo mismo las cosas esas iguales que lo igual en sí".<sup>62</sup> El autor inglés dice que Banquete es anterior a Fedón y que en aquel diálogo todavía no se despliega una creencia definida en la existencia separada de las formas. Sin embargo, en contra de lo que opina Ross, Simposio muy probablemente es anterior a República pero posterior a Fedón. Manuel Legido arguye la seme-

janza entre la iniciación erótica del Banquete y la dialéctica de la República para defender esta tesis. Sea como fuere, la belleza en Simposio no se confunde con ninguna de las múltiples cosas bellas. La idea de lo bello "...existe siempre, no nace ni muere, no crece ni decrece, no es bella por un lado y fea por el otro, ni tampoco unas veces bella y otras no, ni bella en un respecto y fea en el otro, ni aquí bella y allí fea, de tal manera que para unos sea bella y para otros fea".<sup>63</sup>

Pedro es el diálogo donde la distancia entre lo sensible y las formas es expuesta con mayor elocuencia y plasticidad. Ahí se narra que el lugar supraceléstes es la morada de las ideas. "Es en dicho lugar donde habita esa realidad carente de color, de forma, impalpable y visible únicamente para el piloto del alma, el entendimiento; esa realidad que es de una manera real y constituye el objeto del verdadero conocimiento".<sup>64</sup>

La existencia separada, diferente o trascendente de lo real respecto de lo aparente, pues, parece estar suficientemente documentada en los diálogos citados, independientemente de que en ellos no se encuentren términos como "chōrismos", "chōris", "chōriston" o "echorise".

Sin embargo, la existencia separada de las ideas ha sido considerada por algunos como una lectura de Aristóteles del pensamiento de su maestro bastante creativa. Varios autores, como Cohen y Robert S. Hartman han rechazado que Platón haya concebido algo semejante. Lutoslawski se mostró proclive a creer que fue un absurdo poético vislumbrado por un momento al que se le descartó inmediatamente después. Y Nicolai Hartmann escribió que:

7...La oposición de los modos de ser, la existencia de las ideas en un más allá, o en el tan citado lugar supraceléstico sólo son imágenes en las que se denota una relación en el fondo peculiar e incomparable. Si se hace hincapié sobre la intemporalidad de la idea o sobre su no absorberse en el caso singular, está enteramente justificado el acentuar aquí una distancia; pero esta distancia no es un violento estar separado, y las imágenes espaciales cojean todas. Acertada permanece sólo la descripción de la alteridad. 65

Tenemos pues que existen dos interpretaciones divergentes en torno al problema de la trascendencia de las ideas: la aristotélica y la que se ha denominado neokantiana. Romano sostiene que:

...todas las lecturas de la así llamada teoría de las ideas de Platón, son reducibles, en última instancia a dos: de una parte aquella de los que ven en la idea una realidad metafísica inmóvil e inmutable, ontológicamente separada de las cosas que, por decirlo con el mismo Platón lleva su nombre; de la otra la interpretación de aquéllos que consideran la idea platónica como un ente lógico, un pensamiento inmanente, una categoría del espíritu... En el primer caso, el idealismo platónico deviene sinónimo de trascendentalismo, dualismo, realismo dogmático; en el segundo, por el contrario, representa una anticipación del inmanentismo, del monismo, del idealismo postkantiano. 66

Ahora bien, sostener que las formas son conceptos resulta una perspectiva bastante difícil de defender. En primer lugar, el que la existencia separada de las ideas hubiera sido sólo una ingenuidad superada rápidamente es insostenible si se tiene presente que Parménides, obra presuntamente posterior a la República, alude explícitamente a ella. En efecto, Parménides en el diálogo eponímico le pregunta al joven Sócrates si "hace él la separación de la que habla y deja a un lado las formas mismas y a otro todo aquello que participa de ellas".<sup>67</sup> Sócrates asiente. Pero la objeción más importante reside en que las ideas no pueden ser ideas, esto es, los seres de la metafísica platónica a los que se les atribuye una existencia extramental, no se reducen a conceptos atrapados en los límites estrechos de las meninges humanas, porque si así fuera, como observa Havelock, el orden físico estaría en función de nuestras mentes. "Las formas, para ser tales, han de gozar de una clase de existencia independiente; ellas son formas permanentes impuestas sobre el flujo de la acción, y formas que, mientras que pueden ser vistas y entendidas por mi psuché, no pueden ser inventadas por ella".<sup>68</sup>

#### 4.- La relación entre las formas y lo sensible.

Las formas han de existir separadas si se pretende encontrar seres estables que puedan fungir como objetos de conocimiento y paradigmas éticos. La estrategia de Platón consiste en distinguir del devenir lo real para poder garantizarle su ser, inteligibilidad y ordenamiento ético a aquél a partir de esta

Por tanto, lo trascendental en el pensamiento platónico reside en la doble operación de escisión y unión de lo sensible y lo real, lo que aporta soluciones a los problemas del ser, el conocer y el actuar.

Ciertamente, Platón le hurta la realidad al devenir mandándola a residir a un nivel de existencia distinto para devolvérsela garantizada. ¿Cómo lo logra? Haciendo depender lo aparente de los seres que son plenamente reales mediante un recurso que él denomina "participación". El filósofo de la República es el que "...reconoce la existencia de la belleza absoluta y es capaz de contemplar tanto a las ideas como a los objetos que participan de ella...".<sup>69</sup>

Al parecer, la teoría de la participación fue formulada por primera vez en Fedón. En dicha obra los objetos son concebidos como cosas que participan de las ideas, aportando así una solución al presunto problema de la deficiencia ontológica del devenir. Sin embargo, el mecanismo con el que Platón pretende resolver la dificultad del ser del devenir no es descrito adecuadamente. Patterson incluso piensa que la teoría de la participación es una solución verbal a un planteamiento insoluble. Platón no es ajeno a las dificultades que plantean sus propias teorías; por el contrario, su autocrítica es feroz. Pero no puede dejar de adoptar como presupuesto básico de su ontología que los niveles heterogéneos de realidad, esto es, el ser y el devenir, se comunican de alguna manera. Por tanto, el Sócrates platónico que protagoniza Fedón confiesa tener "la ingenua convicción" de que si una cosa posee cierta cualidad, la tiene debido a que participa de la respectiva realidad en sí; aunque sea incapaz de explicar cómo ocurre esto.<sup>70</sup>



Sea como fuere, Platón al asumir que los objetos sensibles son cosas que derivan su realidad de seres ontológicamente plenos, esto es, de las ideas o las formas, únicamente está resolviendo un problema que puede calificarse de metafísico o de físico. Mas no es conveniente perder de vista que la más trascendente de todas las ideas es un valor, o lo que es en este caso equivalente, en el estricto sentido de la palabra sólo el ser es valioso y únicamente los valores son netamente reales. Además, el universo contiene dentro de lo natural a lo social. Por lo anterior y siendo coherente consigo mismo, Platón se ve compelido a explorar alguna manera de comunicación entre los niveles de existencia que permita explicar un ordenamiento de lo social que no sea éticamente neutral. Unos autores opinan que Platón omitió este factor. Aristóteles por ejemplo, reprocha a su maestro que si la teoría de la forma del bien supone que ésta es "...algo separado y existente en sí mismo, manifiesta cosa es que en tal caso no podría ser practicado ni poseído por el hombre, que es precisamente lo que buscamos".<sup>71</sup>

No obstante la cercanía que el estagirita tuvo con Platón, parece que en el presente caso no es del todo justo con él. Antonio Gómez Robledo señala un mecanismo diferente al de la participación que puede dar la clave de la implantación del bien en la sociedad:

Otros posibles agentes de enlace (señala el platonista mexicano), más reales y concretos que los puramente lógicos o metafísicos de la participación o la imitación, son, según lo que al respecto encontramos en el Banquete.

y la República los tres siguientes: el filósofo, el amor y el Estado. Podrá escapárse nos la metafísica de la participación, pero lo indudable es que por la filosofía, por el Eros y por la organización de la ciudad hacia la vida perfecta, se da de algún modo en este mundo, la refracción del otro, constituido por esencias y valores.<sup>72</sup>

Análogamente, León Robin hace notar que "...hay en la doctrina del amor una solución indirecta del problema de la participación".<sup>73</sup> El autor francés sostiene que "el amor es un demonio que estableció una relación entre los mundos opuestos, como el alma humana, en efecto, de la que tiene la misma función, unir la naturaleza sensible a la naturaleza inteligible...".<sup>74</sup>

Y recientemente, Juliana González expresó en el Symposium Platonicum celebrado en la Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM en 1986 que:

parecería que el hiato entre dos mundos es salvado por la belleza, y su acción y pasión correspondientes, que son el amor. Si en el Simposio Eros conducía al hombre hasta la Belleza en sí, en el Pedro la belleza misma viene a este mundo, se hace visible aquí, provocando todas las pasiones del alma y del amor.

La reunión sintética de lo sensible y lo inteligible no se da sólo en el interior del alma, tanto en su destino trascendente como en el inmanente, sino en la conciliación íntima que parece expresar la idea de belleza: ella misma, esencia pura, incolora e inteligible, es a la vez 'luminosa' y 'fenoménica', patente en lo bello de este mundo.<sup>75</sup>

Los filósofos y los políticos obviamente son seres humanos. Eros es considerado como un dios en Pedro y como un demonio en el Danquete. Luego, el enlace de la sociedad con el bien se realiza a través de los hombres, los dioses y los demonios.

II. Los dioses, los demonios y las almas  
humanas: seres de naturaleza intermedia  
entre las ideas y el devenir

1.- Los seres de naturaleza intermedia entre el ser y el devenir

11. 1.- Los dioses

Los dioses, los demonios y los hombres implantan el orden de las formas en la sociedad. Ahora bien, antes de intentar precisar la manera en que lo logran, no es ocioso investigar la naturaleza peculiar de cada uno de estos seres.

Buena parte de las divinidades griegas tradicionales son mencionadas en los diálogos. Cronos, Zeus, Hera, Poseidón, Apolo, Afrodita y Ares cuando menos son citados en la República.<sup>1</sup> Ellos son los "inmortales" por antonomasia. Y aunque Platón no los concibe enteramente como lo hicieron sus antecesores, los olímpicos son tan imperecederos en los diálogos como lo fueron en sus mejores tiempos, cuando se divertían, luchaban y amaban ocultos entre las líneas de la Iliada o la Teogonía. Sófocles expresa la concepción griega sobre lo divino cuando afirma que "la vejez y la muerte sólo a los dioses no alcanza. El tiempo, que todo lo puede, arrasa todas las demás cosas".<sup>2</sup> Las divinidades, por tanto, no pertenecen al reino del devenir. Además, desde que los dioses actúan de alguna manera, como será detallado en el siguiente capítulo, es evidente que se distinguen de las formas, seres que son incorruptibles al igual que los dioses pero inmutables. Las divinidades del panteón olímpico, como lo observa G. Rutenber, ocupan en la ontología platónica una posición de "...intermediarios entre el reino de las formas estáticas y aquel de las cosas cambiantes".<sup>3</sup>

## 1. 2.- Los demonios

Respecto a los demonios, Platón mismo resalta su naturaleza intermedia en una obra escrita quizá inmediatamente antes de que la República lo fuera: el Banquete. Ahí, Diótima, la sacerdotisa de Mantinea que inicia a Sócrates en los misterios del amor, califica a Eros como a "un gran demonio : o genio, pues todo lo que es genio, está entre lo divino y lo mortal".<sup>4</sup> El amor, "colocado entre unos (los hombres) y otros (los dioses) rellena el hueco, de manera que el Todo quede ligado consigo mismo".<sup>5</sup> Ahora bien, no es totalmente inverosímil el que la teoría de las formas en el Banquete adopte matices hieráticos, por lo que lo "divino" a lo que alude Diótima quizá no sea otra cosa que el universo de las ideas. Ciertamente, en el pasaje de dicha obra conocido como "La iniciación a los misterios menores", exceptuando la parte en que se narra el mito del nacimiento de Eros, los atributos de las formas son predicados a lo divino. Esto, se afirma ahí, es "...completamente y siempre idéntico a sí mismo...".<sup>6</sup> Por consiguiente, Platón muy probablemente otorgó a los demonios un status ontológico intermedio entre las ideas (lo divino) y el devenir (lo mortal).

Ahora bien, si es indudable que los dioses detentan una naturaleza intermedia entre las ideas y el devenir, y es bastante plausible pensar que los demonios poseen un status análogo, el lugar del ser humano en la metafísica platónica no se presta a ser determinado con tanta facilidad.

### I. 3.- Los seres humanos

En una primera aproximación que atendiera sólo a la tradición griega, parecería que el ser humano pertenece totalmente al reino del devenir. Los helenos, no es conveniente soslayarlo, conciben a los hombres como a "los mortales" por definición. Incluso en la Ilíada, Apolo se refiere a nuestra especie como a la de "...los míseros mortales que, semejantes a las hojas, ya se hallan florecientes y vigorosos comiendo los frutos de la tierra, ya se quedan exánimes y mueren".<sup>7</sup> Evidentemente los seres humanos no son lo suficientemente poderosos como para resistirse a las deletéreas caricias del tiempo. Y el cuerpo, ineluctablemente, se ve sometido al doble proceso de florecimiento y declinación que conduce del nacimiento a la muerte, esto es, se encuentra cautivo de la legalidad del devenir. Platón no lo ignora y describe con lujo de detalles dicha condición.

Pues ni siquiera durante ese período en que se dice que vive cada uno de los vivientes y es idéntico a sí mismo (sostiene en Banquete), reúne siempre las mismas cualidades; así, por ejemplo, un individuo desde su niñez hasta que llega a viejo, se dice que es la misma persona, pero a pesar de que se dice que es la misma persona, ese individuo jamás reúne las mismas cosas en sí mismo, sino que constantemente se está renovando en un aspecto y destruyendo en otro, en su cabello, en su carne, en sus huesos, en su sangre y en la totalidad de su cuerpo.<sup>8</sup>

Si el hombre se identificara con su cuerpo, pertenecería indiscutiblemente al reino ontológico del devenir. Sin embargo, Platón más que nadie, como buen discípulo de Sócrates, enfatiza que el cuerpo no es más que la morada temporal del "alma". Ahora bien, ésta al igual que su vestidura, como se resalta también el Banquete, no se encuentra exenta de la influencia del cambio. "Y no sólo en el cuerpo, sino también en el alma (el individuo: no permanece idéntico a sí mismo), sus hábitos, costumbres, opiniones, deseos, penas, placeres, temores y cada una de estas cosas, jamás son las mismas y en cada uno de los individuos, sino que unas nacen y las otras perecen".<sup>9</sup>

Atendiendo a la mutabilidad del alma detallada en Banquete, algunos autores como Federico Sciaca y Crombie se inclinan a creer que en dicho diálogo se considera que el alma es tan mortal como lo es el cuerpo. Platón, según este último, "...hace que Sócrates niegue (la inmortalidad del alma), y que incluya a ésta en la doctrina del flujo".<sup>10</sup>

Parecería, pues, que el ser humano es uno más de los objetos que devienen. Sin embargo, en la República esto no es así, porque por una parte "...el hombre es su alma",<sup>11</sup> y por la otra, ésta aunque es poseedora de una condición inestable como la del cuerpo no comparte su corruptibilidad, como será mostrado.

La ecuación "hombre=alma" que se lee en Alcibiades, sin importar que se ha cuestionado la autenticidad de dicha obra y que en caso de ser efectivamente platónica no pertenecería al grupo de diálogos que enmarcan la República, compendia la antropología platónica en general. El alma encarna un cuerpo;



pero aunque éste sea instrumento de aquélla, le es ajeno totalmente según nos lo hace saber Platón. El alma cuando anima a un cuerpo "...se encuentra echada a perder por la asociación con él y otras miserias...".<sup>12</sup> Platón, incluso cuando se ocupa del erotismo, no pierde una oportunidad para denigrar al cuerpo. Y en Fedro habla de "...este sepulcro que ahora llamamos cuerpo, que nos rodea y al que estamos encadenados...".<sup>13</sup> El componente material del ser humano también es calificado en Fedón de "prisión del alma".<sup>14</sup>

Platón remonta al grupo de tradiciones órficas la creencia en que el cuerpo (sōma) es la prisión (sēma) del alma. Y en el diálogo Cratilo escribe que:

En efecto, hay quienes dicen que (el cuerpo) es la "tumba" (sēma) del alma, como si ésta estuviera encerrada en la actualidad. Y dado que, a su vez, el alma manifiesta lo que manifiesta a través de éste, también se le llama justamente "signo" (sēma). Sin embargo, creo que fueron Orfeo y los suyos quienes pusieron este nombre, sobre todo en la idea de que el alma expía las culpas que expía y de que tiene el cuerpo como recinto en el que se resguarda bajo la forma de prisión. Así pues, éste es el sōma (prisión) del alma tal como se le nombra mientras ésta expía sus culpas...<sup>15</sup>

La misma concepción la encontramos en pensadores pitagóricos contemporáneos de Sócrates. Filolao, que es mencionado en Fedón, al parecer en verdad sostuvo que "...el alma está atada a el cuerpo como castigo, y está enterrada en él como en una

tumba".<sup>16</sup> Según otro testimonio, "Filolao dijo lo que los teólogos y sacerdotes antiguos testificaron, que el alma está unida al cuerpo por un cierto castigo, y que está enterrada en este cuerpo como en un sepulcro".<sup>17</sup>

La relación entre cuerpo y alma es pensada de diferentes maneras a lo largo de la obra platónica. Y si en Fedón la carne y sus reclamos son considerados como una de las fuentes principales de la corrupción del espíritu, en la República, el cuerpo parece ser moralmente neutral. El alma en esta obra parece ser la residencia tanto de la "concupiscencia" como de la "cólera" y de la "razón". Christopher Rowe, según la reseña de Ute Schmidt Osmanczik, estima que "Platón maneja dos modelos de "alma": 1) entidad unitaria, esencialmente racional, distinta del cuerpo y 2) compuesto de elementos racionales e irracionales. El Fedón usa exclusivamente el primer modelo; el segundo se presenta en el Fedro y en el Timeo, mientras que la República combina ambos modelos".<sup>18</sup> Ahora bien, si el alma es concebida como la mezcla de lo irracional con lo racional propio del hombre, la importancia del cuerpo resulta minimizada. Así, el Sócrates de la República asienta que:

...son tres las partes del alma... Hay algo, decíamos, por lo que el hombre conoce, algo por lo que se encoleriza, y algo tercero, en fin, a lo que, por la multiplicidad de sus aspectos, no pudimos designar con un nombre exclusivo, por lo cual le dimos el del elemento más importante y fuerte que hay en él. Lo llamamos en efecto lo concupiscible...<sup>19</sup>

A continuación, Sócrates forja una imagen del alma semejante a un monstruo mitológico formado mediante la unión de características pertenecientes a diferentes especies de bestias:

Modela, pues, una especie de bestia abigarrada y policéfala, cuyas cabezas, repartidas en círculo, son unas de animales mansos y otras de bestias feroces, y hazla, además, capaz de cambiar todas estas cosas y de producirlas por sí mismas. (...) Modela ahora otra forma, la de un león, y en seguida la de un hombre; pero mira que la primera sea con mucho mayor y la segunda menor en talla. (...) Pues ahora junta estas tres formas en una, haciendo que se fundan de algún modo entre sí. (...) Modelales ahora en derredor y por fuera la imagen de un ser único: la del hombre, de manera que para quien no pueda ver el interior sino que sólo perciba la envoltura no aparezca sino un viviente único: el hombre.<sup>20</sup>

Platón también otorga una estructura tripartita al alma en la obra que quizá haya redactado a continuación de la República: Fedro. En torno a este diálogo, Juliana González resalta que "...resulta en verdad sorprendente que el alma incluya en su propio ser la concupiscencia: la fuerza del deseo, de las "bajas pasiones" atribuibles a lo corpóreo en su significación más terrenal".<sup>21</sup> La incorporación del deseo a las funciones del alma conduce a la misma autora a la conclusión de que para el autor de Fedro "el cuerpo parece ser neutral, depositario o instrumento de uno u otro drama del alma".<sup>22</sup> Paul Ricoeur en un plano más general señala que "...Platón, a fuer de filósofo,

no confundió el mal con la existencia corporal, y que el platonismo presenta un mal de injusticia que es propio del alma".<sup>23</sup>

Ahora bien, la "neutralidad axiológica" del cuerpo, tal vez innegable en los diálogos que defienden expresamente la estructura tripartita del alma (República y Fedro), se encuentra en germen ya en el mismo Fedón. Esta obra, ciertamente, desprecia a la vida y a lo sensual como ninguna otra. Federico Nietzsche no dudaría una milésima de segundo en tacharla de decadente. Pero a pesar de todo, Fedón reivindica al cuerpo (aunque no demasiado) por motivos epistemológicos. Platón no hace depender el proceso de conocimiento tanto en el rechazo, como en la "superación" del cuerpo. En última instancia, como se destaca en Alcibíades, el tan vituperado cuerpo no es sino un instrumento del alma que "...gracias a usar en ello los sentidos, recupera los conocimientos que tuvo antaño...".<sup>24</sup> Además, el Sócrates que agoniza en el lecho tendido en las últimas líneas de Fedón, reconviene a Critón por hablar incorrectamente. Y es claro al ubicar a una de las fuentes del mal en el empleo equivocado del lenguaje.<sup>25</sup> Por tanto, incluso en sus momentos más puritanos, Platón nunca condena totalmente al cuerpo. Alfred Fouillée ante esto declara que "Platón desdeña la sensación y desconfía de ella, esto es verdad, sin embargo, la acepta como condición necesaria de la ciencia si bien se niega a reducir con Protágoras la ciencia a la sensación...".<sup>26</sup> Luego, la interpretación de Marsilio Ficino según la cual "...el hombre es sólo el alma; el cuerpo humano no es sino su obra y su instrumento",<sup>27</sup> parece incluíble.

Además, en contra de lo que opina Crombie, resaltar el carácter dinámico del alma no implica aceptar su mortalidad. El alma es tan mutable en el Banquete como lo es en la República. Y en aquel diálogo por mucho que se busque no se encontrará una afirmación expresa de su mortalidad; mientras que en esta obra se defiende denodadamente su inmortalidad. La inmortalidad del alma, en efecto, es inferida en la República de que cada cosa es destruida únicamente por su propio mal. Y los vicios, los corruptores del alma, no logran inquietarla. "Por consiguiente, y toda vez que el alma no perece por ningún mal, ni por el propio ni por el extraño, es evidente que necesariamente ha de existir siempre, y si existe siempre es inmortal".<sup>28</sup>

Igualmente, los diálogos redactados por el tiempo en el que la República lo fue tienen como una de sus principales preocupaciones demostrar la inmortalidad del alma, Fedón más que ninguno otro.

El primer argumento de Fedón en pro de la inmortalidad de las almas aduce que "...es necesario que todos los seres que tienen un contrario no tengan en absoluto otro origen que su contrario".<sup>29</sup> Lo muerto se genera de lo vivo tanto como esto de aquello, "...siendo esto así, parece que hay indicio suficiente de que es necesario que las almas de los muertos existan en alguna parte, de donde vuelvan a la vida".<sup>30</sup> El razonamiento concluye mediante la reducción al absurdo de la tesis contraria:

Si no hubiera una correspondencia constante en el nacimiento de unas cosas con la muerte de otras como si se movieran en círculo, sino que la generación fuera en línea recta tan sólo de uno de los dos términos a su contrario, sin que de nuevo doblara la meta en dirección opuesta, ni recorriera el camino en sentido inverso... todas las cosas acabarían por tener la misma forma, experimentarían el mismo cambio, y cesarían de producirse.<sup>31</sup>

Alcmeón de Crotona había señalado que "por eso mueren los hombres; porque no son capaces de enlazar el principio con el fin".<sup>32</sup> Platón, pues, defiende la inmortalidad humana "enlazando" el nacimiento con la muerte a través de una alma que es diferente del cuerpo.

La teoría de la reminiscencia, mediante la cual se explica el proceso de conocimiento en Menón, Fedón, y Fedro, resulta ser garante de la inmortalidad personal en las dos primeras obras citadas. De acuerdo con ella, lo que llamamos aprender no es otra cosa que el proceso de recordar. "Mas esto no es posible, a no ser que existiera nuestra alma en alguna parte antes de llegar a esta figura humana".<sup>33</sup>

El dualismo platónico sustenta otro de los argumentos que pretenden probar la indestructibilidad del alma. Lo sensible se encuentra sujeto a los procesos alternos de integración y disgregación de sus elementos constitutivos. Mientras que lo que no es mutable ni compuesto se ve exento del peligro que implica la disolución. Ahora bien, "...es a lo divino, inmortal, inteligible, uniforme, indisoluble y que siempre se pre-

senta en identidad consigo mismo y de igual manera, a lo que más se asemeja el alma, y, por el contrario, es a lo humano, mortal, multiforme, ininteligible, disoluble y que nunca se presenta en identidad consigo mismo, a lo que, a su vez, se asemeja más el cuerpo".<sup>34</sup> Este último, por tanto, se halla condenado irremisiblemente a perecer. "El alma, por el contrario, es completamente indisoluble o se aproxima a dicho estado".<sup>35</sup>

La última demostración de la inmortalidad del alma que se localiza entre las líneas de Fedón parte de la premisa de que "...jamás un contrario será contrario a sí mismo".<sup>36</sup> Lo que se aplica tanto a las ideas como a los seres sensibles que participan de ellas. Además, "...no sólo es lo contrario lo que no admite a su contrario, sino también aquello que trae consigo algo contrario al objeto en que se presenta; es decir, lo que lleva algo en sí, jamás admite lo contrario de lo que lleva".<sup>37</sup> El alma es lo que transmite la vida al ser humano, de hecho, es el hombre mismo, y no se identifica con el cuerpo. La vida es lo contrario de la muerte. El alma, por lo tanto, no puede perecer.

Fedón muy probablemente es anterior a la República, Fedro quizá haya sido redactado inmediatamente después de que la primera utopía de occidente lo fuera. Y el Sócrates que aparece en el diálogo sobre el amor sostiene que "toda alma es inmortal, pues todo lo que siempre se mueve es inmortal".<sup>38</sup> Platón parece haberse inspirado en el pitagórico Alcmeón para defender la inmortalidad humana. Este, según testimonio de Aristóteles, afirmó que el alma "...es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales, semejanza que le

adviene por estar siempre en movimiento puesto que todos los seres divinos -la luna, el sol, los astros y el firmamento entero- se encuentran siempre en movimiento continuo".<sup>39</sup>

Por lo tanto, por el tiempo en el que la República fue redactada, Platón revela como una de sus preocupaciones primeras demostrar la inmortalidad del alma. Y este afán se justifica porque existe una imbricación indisoluble entre la escatología y el grueso de la teoría platónica de madurez. Platón mismo resalta que su intento de probar la inmortalidad del alma se basa en parte en la existencia de las ideas. Es necesario, afirma, que "...de la misma manera que dichas realidades (las formas) existen, exista también nuestra alma, incluso antes de que nacéramos".<sup>40</sup>

De la misma manera que la metafísica apoya a la necrología de Platón, ésta da sentido a su epistemología. En efecto, la teoría de la reminiscencia adopta como supuesto fundamental la preexistencia del alma antes del nacimiento del ser humano. Y recíprocamente, la segunda prueba de la inmortalidad del alma aducida en Fedón, es precisamente la teoría de la reminiscencia.

La ética más que ninguna disciplina se encuentra vinculada a la concepción de la inmortalidad del alma, como se tratará de ilustrar en el próximo capítulo. Federico Sciaca piensa que "...todos los grandes problemas de la filosofía platónica se hundirían si no se tuviese en cuenta el principio ético religioso de la inmortalidad del alma, esencial a todo el sistema platónico. Por lo tanto, para Platón, demostrar la inmortalidad del alma, era casi tanto como demostrar la verdad de su sistema".<sup>41</sup>



Sorprendentemente, el mismo Federico Sciaca estima que la individualidad está dada por el cuerpo y que el alma es absolutamente impersonal.<sup>42</sup> Clifford Herschel Moore aduce contra la postura de Sciaca, que también es la de Crombie, que es "difícil comprender su insistencia (la de Platón) en lo individual, sus numerosos argumentos para establecer la inmortalidad del alma individual y el contenido implícito de sus discusiones éticas, sin pensar que daba por supuesto que el alma individual era eterna".<sup>43</sup> Patterson, por su parte, destaca lo mismo para el caso particular de Fedón:

...está consciente (dice), de que ha sido sostenido que el propósito de Fedón no es probar la inmortalidad del alma individual sino de una alma universal e impersonal. Pero le parece perfectamente claro que tal óptica es resultado de un total malentendido de ese diálogo. Porque toda la discusión comienza con la fe del alma de Sócrates, y a través de todo el debate es bastante claro que todos los que intervienen están interesados en el destino de sus propias almas individuales.<sup>44</sup>

James P. Carse, comentando el mismo pasaje, sostiene que el Sócrates que dialoga con sus amigos el día de su muerte "anhelaba la continuación de su mundo familiar y por lo tanto de su yo tal como lo conocía".<sup>45</sup> Y Hackforth plantea por su parte que Fedro también se preocupa por demostrar la inmortalidad de la personalidad humana:

es verdad (dice), que el argumento de la automovilidad del alma no puede ser observado como un argumento que pretende demostrar directamente la inmortalidad del alma individual; pero es razonable traerlo -y, ciertamente, desde que es el alma individual en la que Sócrates está interesado en su mito, no podemos evitar creer que Platón considera cualquier demostración de la inmortalidad del alma en general como aplicable a las almas individuales. 46

Sucintamente, las almas están exentas de las vicisitudes de la generación y la corrupción, por lo que se asemejan a las formas. Pero se distinguen de ellas porque cambian a lo largo del tiempo. Luego, las almas poseen una naturaleza que no obedece enteramente ni a las leyes del devenir ni a las del ser. Y como el ser humano es su alma, resulta que, como lo observa Nuño, aquél "...constituye una categoría intermedia o tercer elemento entre lo sensible y lo inteligible". 47

Tenemos pues que los dioses, los demonios y las almas humanas poseen naturalezas similares: todos ellos son seres intermedios entre el ser y el devenir. Si esto es así, cabe preguntarse qué los hace diferentes entre sí. ¿Acaso son diversas especies de un mismo género? ¿O será el caso de que los tres tipos de seres en realidad no difieren en nada esencial entre sí, y sólo se distinguen por diferencias accidentales, por lo que en última instancia pertenecen todos a una misma especie?

Ambos términos de la disyuntiva anterior han sido defendidos por algunos platonistas. Sin embargo, quizá el segundo sea el que permanece más fiel a los textos platónicos. Ciertamente, el

grado de conocimiento parece ser el único factor que distingue a las divinidades de los seres humanos. Y toda la obra platónica de madurez inclina a creer que el conocimiento resulta accesible al esfuerzo humano.

## 2.- La diferencia entre los dioses, los demonios y las almas humanas

### 2. 1.- La diferencia entre dioses y demonios

Los seres que en los diálogos equivalen a los olímpicos de la tradición helénica, no son las realidades supremas de la ontología platónica; las ideas lo son, y en última instancia, la forma del bien lo es. Además, Platón señala explícitamente en Pedro que los dioses derivan su status divino en función de la contemplación que logren alcanzar de las formas. En efecto, éstas son descritas como "...aquellas realidades cuya proximidad confiere carácter divino a la divinidad".<sup>48</sup>

Respecto a los demonios, Platón los incluye en el séquito de los dioses que se encaminan a contemplar a las ideas. Pedro resalta igualmente que Zeus encabeza la peregrinación al lugar supracelste donde se "encuentran" acantonadas las ideas, y le "...sigue la hueste de dioses y demonios formada en once escuadrones".<sup>49</sup>

Luego, tanto los dioses como los demonios son adictos a la droga (las ideas) cuya ingestión diviniza a las mismas deidades; por tanto, muy probablemente los diálogos de madurez aluden con los apelativos de "dioses" y "demonios" a una especie única de seres.

El caso del amor es ilustrador. Bros, como ya ha sido señalado, es considerado en Banquete como "un gran genio (daimon), pues todo lo que es genio está entre lo divino y lo mortal".<sup>50</sup> El mismo Amor, en Pedro, lejos de ser mirado como a un demonio es allabado como una divinidad. En dicha obra, en efecto, Bros "...es sin duda un dios o algo divino...".<sup>51</sup> Este personaje mítico, sin importar cómo sea calificado, posee en ambas obras -grosso modo- idéntica naturaleza y función. Por lo tanto, no parece extremadamente inverosímil pensar que Platón obliga a entrar en escena a dioses o a demonios atendiendo tan sólo a la dramatización de la obra que se trate. Y si la diferencia entre los dioses y los demonios es nula, entonces se traduce en igualdad.

2. 2.- La diferencia entre los dioses y los seres humanos. Quizá sea lícito equiparar a los demonios con los dioses, sin embargo, tal vez no lo sea tanto homologar a los últimos con los hombres. Al respecto, Rutenber defiende la tesis de que "...el abismo entre los hombres y los dioses nunca podrá ser salvado".<sup>52</sup> Es imposible no concordar con él en que Platón distingue entre dioses y hombres. Estos, salvo contadas excepciones, se muestran ciegos ante la realidad inteligible y se regodean con la semirrealidad de lo aparente. Además, se hallan encadenados a un cuerpo perecedero. Aquéllos, por el contrario, conocen a las ideas y se preocupan por refrendar periódicamente su saber.

Sin embargo, la diferencia más apreciable entre dioses y almas humanas, el conocimiento de las formas, es susceptible de ser borrada.

En primer lugar, todos los seres de naturaleza intermedia se caracterizan por su labilidad, por su disposición esencial a "caer", a perder su perfección, a obrar "mal". Por ello, los seres que se mantienen en contacto con las ideas, esto es, los dioses y los demonios, pueden perderlo, como se sugiere en Fedro:

Toda alma se cuida de un ser inanimado y recorre todo el cielo, aunque tomando cada vez una apariencia distinta. Mientras es perfecta y alada (en tanto se mantiene en contacto con las formas) camina por las alturas y rige al universo entero; pero aquella que ha perdido las alas es arrastrada hasta alcanzar algo sólido en donde se instala, tomando un cuerpo terrenal que da la impresión de moverse a sí mismo, gracias a su virtud. Llámase ser viviente al conjunto de este ajuste entre alma y cuerpo, que recibe además la denominación de mortal.<sup>53</sup>

Levy, apelando sobre todo a este pasaje, opina que "...cuando en el Fedro, Platón dice que todas las almas cuidan de todas las cosas, implica (como lo señala Hackfort), la identidad del alma con Dios".<sup>54</sup> En contra de la postura de Rutenber, ésta se muestra aún más atractiva puesto que los dioses pueden "caer" y encarnar en cuerpos mortales.

Los seres humanos, si Levy tuviera razón, serían "dioses caídos", interpretación bastante plausible si se atiende que antes han contemplado las ideas. Pues "...toda alma humana por condición de su naturaleza ha contemplado las verdaderas realidades

de las cosas, ya que, de no ser así, no hubiera encarnado en este ser viviente".<sup>55</sup> Los hombres necesariamente han contemplado las mismas escenas que divinizan a los dioses. Si esto no fuera así, la teoría de la reminiscencia, ya citada como una de las pruebas de la inmortalidad del alma, carecería de sentido.

Los hombres, por tanto, muy probablemente han sido dioses anteriormente, cuando contemplaban las formas. Y perdieron su posición cuando se olvidaron de ellas. Ahora bien, el alma es lábil por su constitución tripartita. Los seres que son capaces de contemplar a las ideas son "colóricos" además de "racionales"; pero son sobre todo "apasionados". Juliana González señala a partir de esto que "todas las pasiones están presentes cuando las almas llegan al mundo supraceléstico. Y por otro lado, siempre es posible la caída, la vuelta a la tierra, la victoria del caballo malo".<sup>56</sup>

Ahora bien, todo indica que los seres que anteriormente fueron dioses pueden volver a serlo si se esfuerzan por entablar otra vez contacto con las ideas. Efectivamente, el saber humano según todas las evidencias busca la vuelta a un estado prenatal en el que el hombre era dios. Wilhelm Capelle señala precisamente que "el conocimiento de lo eterno significa para el alma una verdadera divinización".<sup>57</sup>

La educación de los guardianes que vigilan las fronteras y el interior de la utopía platónica reconoce como objetivo elevar al alma de lo que deviene para encaminarla a la contemplación de lo que es. El programa de estudios vigente en el Estado ideal comienza adiestrando a los futuros guardianes en la

gimnástica y en la música; pero siempre atendiendo al cuidado del alma.<sup>58</sup> Continúa con el cálculo, la geometría, el estudio de los objetos que tienen profundidad y la astronomía. La importancia de todas estas disciplinas radica en que acostumbran al alma a prescindir de lo manifiesto y la aclimatan al ambiente de la realidad inteligible.<sup>59</sup> La filosofía, pues, exige a sus aprendices un modo de vida determinado, dado que:

en el alma de cada uno reside la facultad de aprender, así como el órgano a ello destinado, y del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse de lo tenebroso a lo luminoso sino moviendo todo el cuerpo, así también aquel órgano debe volverse, y con él toda el alma, apartándose de lo que deviene, hasta llegar a ser capaz de sostener la contemplación de lo que en él hay de más luminoso, lo cual es el bien.<sup>60</sup>

Los estudios y el modo de vida del futuro guardián representan tan sólo una propedéutica de la dialéctica. Esta es la ciencia máxima. El alma consigue mediante ella el conocimiento del bien y del mundo inteligible en general.

El método dialéctico es el único que, cancelando sucesivamente las hipótesis, sigue así su camino hasta el principio mismo para asentarlo firmemente; el único que verdaderamente saca al ojo del alma, con toda suavidad, del bárbaro lodazal en que está sumido, sirviéndose como auxiliares y cooperadores de esta conversión de las ciencias antes practicadas.<sup>61</sup>

El alma es capaz de acceder a la contemplación del bien porque éste le concede el poder de ello.<sup>62</sup> Además, su parentesco con las ideas, que en Fedón es explotado como prueba de su inmortalidad, aquí es resaltado para explicar la posibilidad del conocimiento humano.<sup>63</sup>

El dialéctico de la República al final de sus esfuerzos, se diviniza mediante el conocimiento de la verdadera realidad. El filósofo, según Platón, por convivir "...con el orden divino, deviene ordenado y divino tanto como la naturaleza humana lo permite...".<sup>64</sup>

En general, los diálogos que se proponen demostrar la inmortalidad del alma postulan también que el conocimiento deifica a quien lo alcanza.

Fedón, por ejemplo, acentúa la necesidad de la mortificación. La obra defiende la estremecedora tesis de que la labor propia del filósofo es prepararse para la muerte.<sup>65</sup> Esta no es otra cosa que la separación del alma respecto al cuerpo.<sup>66</sup> El filósofo renuncia a algo despreciable en comparación con lo que obtiene mediante el retraimiento del alma sobre ella misma. El ascetismo agiliza el pensamiento y facilita el recuerdo de las ideas. El conocimiento logrado mediante la práctica de la muerte, esto es, mediante el desprecio de la carne, es superlativamente valioso porque "...al linaje de los dioses, a éste es imposible arribar sin haber filosofado y partido en estado de completa pureza; que ahí sólo es lícito que llegue el deseoso de saber".<sup>67</sup>

Fedón propone la "purificación" o el alejamiento del cuerpo. Banquete, por el contrario, ofrece una iniciación en los



misterios del amor. Sin embargo, ambos diálogos empiezan la odisea del filósofo en la Ilíon del devenir y la terminan en la Itaca de las formas. El erotismo de Banquete, en efecto, propone:

empezar por las cosas bellas de este mundo  
teniendo como fin esa belleza en cuestión  
y, valiéndose de ellas como escalas, ascen-  
der constantemente yendo de un solo cuerpo  
a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y  
de los cuerpos bellos a las bellas formas  
de conducta, y de las normas de conducta a  
las bellas ciencias, hasta terminar, partien-  
do de éstas, en esa ciencia de antes, que  
no es otra cosa que la ciencia de la belle-  
za absoluta, y llega a conocer por último  
la belleza en sí.<sup>68</sup>

El amante que se ha iniciado en los misterios perfectos del amor y ha logrado contemplar la idea de la belleza logra "...hacerse amigo de los dioses y también inmortal, si es que esto le fuera posible a algún hombre".<sup>69</sup>

El amor auxilia también al filósofo de Pedro a trascender su condición humana. En dicho diálogo, Sócrates le explica a Pedro que:

...el hombre debe realizar las operaciones del intelecto según lo que se llama idea, procediendo de la multiplicidad de percepciones a una representación única que es un compendio llevado a cabo por el pensamiento. Y esta representación es una reminiscencia de aquellas realidades que vio antaño nuestra alma, mientras acompañaba a la divinidad en su camino, miraba desde

arriba las cosas que decimos que "son" y levantaba la cabeza para ver lo que "es" en realidad. Por ello es precisamente la mente del filósofo la única que con justicia adquiere alas (se perfecciona), ya que en la medida de sus fuerzas está siempre apogada a su recuerdo de aquellas realidades, cuya proximidad confiere carácter divino a la divinidad. Y de ahí también que el hombre que haga el debido uso de tales medios de recuerdo, sea el único que, por estar siempre iniciándose en misterios perfectos, se haga realmente perfecto. Saliéndose siempre de los afanes humanos y políticos y poniéndose en contacto con lo divino. 70

Por si esto fuera poco, el mito escatológico de Pedro contiene una imagen que parece haber sido extraída de la Teogonía, la cual quizá corrobora la ecuación "hombre=dios". Hesfodo relata que el dios que ha perjurado:

yace exánime durante un año completo; y nunca a la ambrosía ni al nectar se acerca para nutrirse, sino que yace sin aliento y sin voz en lechos tendidos, y un sopor maligno lo envuelve. Mas cuando termina su enfermedad, después de un gran año, otra, más difícil prueba, a la primera sucede: por nueve años, de los dioses siempre existentes es apartado, y nunca al consejo o en los banquetes se mezcla por todos los nueve años; y al décimo se mezcla de nuevo en las juntas de los dioses que tienen moradas olímpicas. 71

Por su parte, el mito de Pedro relata que "...la llanura de la verdad es el pasto adecuado para la mejor parte del alma". 72. Esta puede "caer" por incurrir en los acilitos de maldad y de

olvido del ser.<sup>73</sup> Los entes "caídos" encarnan en un cuerpo y se separan de él (mueren) sucesivamente, "...pues al mismo punto de donde ha venido no llega ningún alma antes de diez mil años, con excepción de los que han filosofado sin engaño o amado a los muchachos con filosofía".<sup>74</sup>

La expulsión decamilenaria del coro de los olímpicos que sufren los que han cometido una falta, sugiere que los seres humanos son identificados por Platón con los dioses en apuros de la Teogonía. Pero aun si esto no fuera así, en la República los filósofos que se han liberado de las ataduras corporales son equiparados con los demonios mencionados en Los trabajos y los días.

2. 3.- La diferencia entre los demonios y los seres humanos. ¿De dónde provienen los demonios platónicos? ¿Vendrán de las misteriosas tierras orientales como piensa Ogilvie? ¿O serán autóctonos? La verdad es que no es fácil determinarlos de una manera irrefutable. Sea como fuere, en la República, Platón expresamente se remite a la opinión de Hesíodo según la cual cuando los filósofos fallecen "son los santos y bienhechores demonios de la tierra, que alejan los males y guardan a los hombres del mal".<sup>75</sup> Incluso Cratilo, un diálogo anterior, asume que los seres humanos perfectos devienen demonios. Así Sócrates explica a Hermógenes:

Fues bien, esto dice (Hesíodo) ante todo con respecto a los demonios: por ser sensatos y conocedores (daimones), los denominó "demonios" (daimones); y en nuestra

vieja lengua ocurre esta palabra. Ahora, bien dice éste y muchos otros poetas que lo hacen, que, cuando muere algún hombre bueno, logra un gran destino y honor, y llega a ser un demonio, llamado así por su sencillez. De esa manera sostengo yo (con respecto al conceder) que todo hombre que es bueno, es demoníaco, esté vivo o muerto, y que correctamente se le llama 'Remoxio'.<sup>76</sup>

Platón hace una lectura algo libre de la obra de Hesíodo, sin embargo, la respeta en lo esencial en lo referente a los demonios. En efecto, Hesíodo relata que la tierra ha sido hollada por media decena de razas humanas: la áurea, la argénteo, la bronceo, la de los héroes-semidiosos que combatieron a la sombra de las murallas de Tebas y Troya y la de hierro. La primera clase de hombres existió cuando Cronos era regente cósmico. "Mas desde que encubrió a esta raza la tierra, ellos son demonios puros, buenos, terrestres, alejadores del mal, y guardianes de los hombres mortales".<sup>77</sup>

Los demonios, pues, no son para Platón otros seres que las almas humanas perfectas que han abandonado el cuerpo.

### 3.- La función de intermediarios de los seres de naturaleza intermedia.

Las almas, pues, antes de encarnar en cuerpos humanos, conocieron la realidad, lo que implica que fueron siosas si es verdad que gracias a las ideas las divinidades son tales. Guthrie señala que "el alma humana es de una única naturaleza, ya pertor-

neza a hombres, ya a dioses, y existe el comienzo en la suprema región del cielo. Pero no todas las almas son perfectas, y algunas no pueden permanecer a tal altura".<sup>78</sup> Estas, una vez que han "caído" y merecen el esfuerzo que despliegan en volver a contemplar la verdadera realidad, "tienden" a devenir dioses, como lo señala Marcellino Ficino.<sup>79</sup>

Sucintamente, los dioses, los demonios y las almas humanas son seres de naturaleza intermedia entre el devenir y el ser cuyos títulos son adquiridos y no adscritos. Ellos se distinguen por el conocimiento que poseen. Son llamados dioses sólo cuando su conocimiento de las ideas es completo. Pero cuando descuidan su dicta de "ser" se ven reducidos a una situación humana que no les es propia; por lo que algunos añorando la muerte (el estado prenatal en el que no se encontraban atados a un cuerpo), vuelven a esforzarse por reactualizar su saber y devenir dioses.

Los seres de naturaleza intermedia, pues, por su labilidad inherente, circulan a veces del "Olimpo" a la tierra y de ésta al lugar supraceléstico. Pero aun si no poseyeran la misma naturaleza ni pudieran ascender y descender jerárquicamente de hombres a dioses y de dioses a hombres, no sería menos cierto que ellos además de "intermedios" son "intermediarios" entre las ideas y el devenir, que implantan la legalidad del bien en el orden social.

III. Los dioses, los demonios y las almas  
humanas: intermediarios que implantan  
el orden de las ideas en la sociedad

## 1.- Dualismo y aporía

El dualismo platónico propone soluciones a problemas metafísicos y epistemológicos al postular la existencia trascendente de las formas. Estas constituyen la verdadera realidad por hallarse al margen de la acción delicuescente del tiempo, lo que les permite fungir como objetos del conocimiento.

Ahora bien, optar por algún tipo de dualismo metafísico implica comprometerse a explicar cómo es que interactúan dos tipos de realidades heterogéneas. Y ésta no es una dificultad menor. Los intentos por resolverla, llamémoslos "armonía pre-establecida", "glándula pineal", "espíritus animales" o "participación" resultan tan inagivos como poco convincentes.

Platón en particular propone un dualismo que, como él mismo reconoce, posee una mecánica difícil de determinar y explicar. El Sócrates de los diálogos, en efecto, confiesa en Fedón que no es capaz de describir cómo es que los objetos sensibles "participan" de las formas.

Pero si bien es cierto que metafísicamente hablando la comunicación entre las ideas y lo que deviene representa un escollo insalvable en la obra platónica, también lo es que desde una perspectiva ética-vital plantea tanto un problema como una solución.

## 2.- El aspecto práctico de la obra platónica

El ser, en la primera utopía de occidente, es atributo del bien antes que de cualquier otra cosa. Además, los seres de naturaleza intermedia entre lo plenamente real y lo aparente

fungen como intermediarios entre ambos niveles de existencia, vinculando específicamente a la sociedad con el bien en sí. Y dado que el ser humano es uno de aquellos entes, cuando se preocupa por regular su práctica individual o social atendiendo al conocimiento, lo que en verdad sucede es que contribuye a "reflejar" al mundo de las ideas en el de los hechos. Platón al plantear uno de los mecanismos que conectan a los seres sensibles con los inteligibles propone paralelamente cómo han de comportarse los humanos, lo cual no es una de sus menores preocupaciones.

Ciertamente, el Sócrates que protagoniza la República establece que la conversación que mantiene con Glaucón y los demás versa "...sobre lo más importante que hay: vivir bien o vivir mal".<sup>1</sup> Y la mayoría de los platonistas que dedican un comentario al diálogo que contiene la primera utopía platónica concuerdan en que el objetivo de esta obra es precisamente el que señala Sócrates: ¿cuál es el mejor modo de vida? La República según Nettleship "es un libro acerca de la vida humana y de la naturaleza o el alma humana y la cuestión que realmente trata, como dice Platón, es determinar el modo de vida idóneo".<sup>2</sup> José Luis López, por su parte, destaca que "...la metafísica presente en la República no es metafísica abstracta desvinculada de la existencia humana individual...".<sup>3</sup> Y Taylor señala que "La primera cuestión desarrollada en la República y finalmente contestada es una estrictamente ética, ¿cuál es la regla por la cual un hombre debería regular su vida?"<sup>4</sup>

Los diálogos en los que se evidencia una mayor preocupación por el problema atinente a la mejor forma de conducir la vida humana son aquellos en los cuales Sócrates se enfrenta a los



"sofistas immoralistas".<sup>5</sup> En la República, lidia con Trasímaco, quien defiende la tesis de que lo justo es lo que conviene a los más poderosos. Y en Gorgias lucha contra una teoría parecida: la de Calicles. Ahí Sócrates asevera que el tema de discusión "...versa sobre lo que tomaría más en serio cualquier hombre con un poco de inteligencia, de qué manera tiene que vivir...".<sup>6</sup> Al respecto, Charles H. Kahn observa que "los tres elenchi de Gorgias, la refutación de Gorgias, Polus y Calicles, retratan completa la manera en que el encuentro dialéctico con Sócrates solía convertirse en un examen de la forma de vida del interlocutor".<sup>7</sup>

Dialéctica y elenchus, pues, son métodos que en los diálogos conectan indisolublemente teoría y acción, ética con metafísica y epistemología. Enrique Núñez Picocone destaca que la filosofía "...no fue para Sócrates, mera doctrina, sino radical forma de vida, que se define como 'vivir filosofando, examinándome a mí mismo y a los otros' (Apología, 28 e 5). Este examen de la vida, en el que consiste la filosofía socrático-platónica, es la dialéctica".<sup>8</sup>

Gregory Vlastos traduce la palabra "elenchus" como "refutar", "examinar críticamente" o "censurar". El autor citado estima que el elenchus fue el principal método filosófico del Sócrates histórico. Sea como fuere, lo cierto es que dicho método muestra dimensiones morales, "...que lo que examina no son sólo proposiciones, sino vidas".<sup>9</sup>

Ejemplos de este tipo de dialéctica y elenchus los encontramos en Laches 187 e o Protagoras 333 c. Pero la cuestión de cómo vivir permea en mayor o menor medida la totalidad de los

escritos platónicos. Incluso, Emilio Lledó, al enlistar los temas abordados en los diálogos, ubica a éste en el primer lugar.<sup>10</sup> Y en nuestro país, Juliana González observa que "hay en general en la obra platónica una notable integración del pensamiento y la vida".<sup>11</sup> La también mexicana Schmidt Osmanczik destaca que "todo el pensamiento político de Platón es, más que descriptivo, normativo...".<sup>12</sup> Y Eduardo García Máynez escribe que "en 661 (en las Leyes), Platón vuelve a uno de sus temas predilectos, el de la vida mejor, discutido ya por él en otros diálogos, como el Critón, República, y el Gorgias".<sup>13</sup>

La irrefutable relación entre moral y conocimiento postulada en los diálogos (no hay que olvidar que el Sócrates que tiene su hogar en ellos sostiene la ecuación "virtud=conocimiento"), ha inducido a Jean-Francois Lyotard a afirmar que:

desde Platón, la cuestión de la legitimación de la ciencia se encuentra indisolublemente relacionada con la de la legitimación del legislador. Desde esta perspectiva, el derecho a decidir lo que es verdadero no es independiente del derecho a decidir lo que es justo, incluso si los enunciados sometidos respectivamente a una u otra autoridad son de naturaleza diferente. Hay un hermanamiento entre el tipo de enunciado que se llama ciencia y ese otro que se llama ética y política.<sup>14</sup>

La condición postmoderna analizada por Lyotard resulta demasiado compleja como para ser reducida a una fórmula. Una de sus características, según Octavio Uña, está dada por el

divorcio entre filosofía y vida. Bequiel de Olaso ha calificado a este proceso como una "insularización" o "insulación" de la filosofía.<sup>15</sup> Pero postmodernos o no, insulados o no, parece ser cierto que en esta época se vive sin pensar y se teoriza sobre temas alejados de la vida, y lo que es peor, sobre cosas próximas a la muerte (no hay que olvidar que el grueso de la investigación en el mundo está enfocada a obtener tecnología, sobre todo militar). Al respecto, Alasdair Macintyre estima que "en un mundo de racionalidad secular, la religión no pudo proveer ya el transfondo compartido ni fundamento para el discurso moral y la acción. Y el fracaso de la filosofía en proveer lo que la religión ya no podía abastecer fue causa importante de que la filosofía perdiera su papel cultural central y se convirtiera en asunto marginal, estrechamente académico".<sup>16</sup>

Sin embargo, la filosofía de Platón pretendía antes que nada comprometerse con la existencia cotidiana de los hombres. Y hoy en día, filósofos de diferentes latitudes siguen trabajando los problemas que interesaban a los sofistas y a Sócrates; aunque hemos de reconocer con Macintyre que más que en las alamedas y en los parques se encuentran en las universidades.<sup>17</sup>

3.- El "reflejo" del orden de las ideas en el mundo social dado a partir de la acción de los seres "intermediarios"

Platón fundamenta la moralidad en el conocimiento de lo real. El único ser humano capaz de conducir correctamente su existencia, según el filósofo ateniense, es aquel que se dedica a la filosofía. Y al hacer esto, "refleja" el mundo de las ideas sobre la superficie pulida de esa parte del nivel del devenir que

es lo social. La ética platónica es una teoría complementaria a la de la "participación", más restringida pero no menos importante.

Ciertamente, en la República el dialéctico es el único que es capaz de armonizar su vida de la mejor manera posible pues mediante su ciencia "percibe" la idea del bien.<sup>18</sup> Y el filósofo ha de afanarse por alcanzar el conocimiento de la idea suprema porque "...tiene por fuerza que verla quien quiera proceder sabiamente en su vida privada o pública".<sup>19</sup>

El conocimiento de la realidad plena, pues, habilita no sólo para la vida privada sino también para la actuación pública. De hecho, Platón establece una correspondencia entre el nivel individual y el social al grado de que en la República para investigar qué es la justicia en el hombre emplea la lente de aumento del examen previo de qué es en la ciudad. El ser humano resulta ser apócope del Estado. Por ello, en la primera utopía de occidente, los verdaderos guardianes de la ciudad están obligados a contemplar la idea del bien con el fin de instaurar en su sociedad un modelo divino. Platón explota sobre todo la noción de "modelo" (Jowett traduce "pattern")<sup>20</sup> en el libro sexto y al final del noveno de la República. En este pasaje, asume que la ciudad ideal que Sócrates y sus interlocutores diseñan en sus mentes quizá no haya existido nunca, sin embargo, resalta que probablemente "...en el cielo existe un modelo que puede ser observado por aquel que lo desee...".<sup>21</sup> Los regentes ideales de la República son, pues, filósofos que implantan el orden de las formas en general y de la idea del bien en particular en la sociedad y en sus propias vidas.

De hecho, las tres especies del género de los seres "intermedios" de la ontología platónica son "intermediarios" entre el ser y la sociedad.

Los demonios en la República, como ya ha sido señalado, son los "santos guardianes de la tierra". En este sentido, Platón recupera la "demonología" hesiódica, aunque critique al poeta en otros rubros. El mito de Er señala que cada hombre antes de renacer en un cuerpo humano elige su futuro modo de vida junto con el demonio que lo ayudará en la conducción de ésta. Los demonios fungen como guardianes de las vidas individuales. Marsilio Ficino atribuye a estas divinidades las funciones de conceder a los hombres agudeza en la contemplación, valor, firmeza de interpretación, claridad de los sentidos, ardor en el amor, fecundidad para la generación y sobre todo poderío para gobernar.<sup>22</sup>

Respecto a los dioses, Platón afirma explícitamente que son indispensables para constituir el Estado ideal, pues:

..no habrá jamás ni ciudad, ni constitución ni igualmente un individuo siquiera, que pueda alcanzar la perfección, a menos que una dichosa necesidad no obligue a estos pocos filósofos a encargarse, quiéranlo o no, de los asuntos de la ciudad, y a ésta a su vez a obedecerles, o a menos que, por obra de una inspiración divina, se apodere de los hijos de los actuales príncipes o reyes, o de estos mismos, un verdadero amor de la verdadera filosofía.<sup>23</sup>

La realización de la utopía está en función de una "inspiración divina", una "ayuda divina" o una "gracia divina".<sup>24</sup>

Y la utopía, la Calipolis, el Estado ideal de la República, representan la implantación perfecta del orden de las ideas en la sociedad.

Ahora bien, Platón no obliga a intervenir a las deidades en los negocios humanos sólo en la República. Esta es una concepción que permea en alguna medida todos los diálogos. El primero, la Apología, muestra a Sócrates asumiendo que no cree saber lo que no sabe, y reclamando para sí sólo un cierto tipo de "sabiduría humana".<sup>25</sup> Y lo que el agnóstico Sócrates confiesa conocer es que "...esta única cosa es verdadera: que no hay mal para un hombre bueno mientras viva ni después de que haya muerto, y que los dioses no descuidan sus asuntos".<sup>26</sup> Y el último escrito de Platón, las Leyes, presenta un ateniense reconvieniendo a un hipotético joven ateo haciéndole ver que "...el tiempo al correr le hará cambiar en muchas de sus opiniones de hoy hasta hacerlo dar en las contrarias. Espera (le aconseja), a entonces para hacerte juez de los más importantes asuntos; y lo más importante de todo es aquello que tú ahora no estimas en nada: tener un recto pensamiento acerca de los dioses y, en consecuencia, vivir bien o no".<sup>27</sup> Activa o pasivamente, pues, la acción fiscalizadora de los dioses sobre los negocios humanos es una constante en la obra platónica. El fin del diálogo Menón destaca la posibilidad de que la virtud tenga su origen en un don divino. Y el amor, que en Banquete es considerado un demonio mientras que en Pedro es tenido por un dios, es asistente de los amantes filosóficos en la ordaña erótica que los encamina a la contemplación de la belleza en sí, requisito indispensable para actuar "bien".

Ahora bien, el proyecto ético-político platónico por pretender estar "copiando" un modelo divino y trascendente en el modo de vida del filósofo y en la Calipolis (el Estado ideal), es intolerante con todas las demás alternativas. La ciudad utópica delineada en la República podría no existir; pero era perfecta. En su diseño, Sócrates y sus interlocutores "...procedieron de acuerdo con la naturaleza al establecer esta (su) ley".<sup>28</sup> Por ello, "...si esta forma (ético-política) es la buena, serán malas y deficientes todas las demás...".<sup>29</sup> Ante esto, Karl Popper critica a Platón por "intolerante". Y aunque el filósofo nacido en Viena no sea el lector más perspicaz de aquel otro nativo de Atenas, tampoco se equivoca del todo. Platón, ¿cómo soslayarlo?, no gusta de las "sociedades abiertas" en las que en el mejor de los casos cada quien puede hacer lo que quiera mientras no atente contra el bienestar de los demás; por el contrario, es uno de sus más acérrimos enemigos, como lo señala Popper.<sup>30</sup>

Otro problema, más apremiante aún que el de la intolerancia, radica en que los modos de vida y los regímenes políticos malos no por imperfectos resultan ser menos atractivos. Siendo esto así, ¿qué podría orillar al filósofo a renunciar a una existencia imperfecta pero placentera?

4.- Las motivaciones de los seres intermediarios para implantar el orden de las ideas en la sociedad

Nietzsche ha acusado justamente a Platón de cobardía frente a la realidad. Y ciertamente, el discípulo de Sócrates está muy lejos de ser el más entusiasta defensor de las reivindicaciones del mundanal "cuerpo". E igualmente dista mucho de ser un apasionado exacerbado de los sentidos. Sin embargo, no sería justo recriminarle el haber renegado del placer en general y de la felicidad, si bien su idea de éstos no era la común. De hecho, Platón se cree con el derecho de pedirle a los filósofos que prescindan de los deleites propios de los distintos tipos de vida porque estima que el de aquéllos es el que mayor cantidad y calidad de placer y felicidad proporciona. Theodor Gomperz opina al respecto que ésta es "...la tesis principal de la República: la justicia hace feliz al justo".<sup>31</sup> Y Albert O. Hirschman quisá diría que los diálogos proponen una teoría de los placeres compensados.

Ciertamente, el filósofo de la República toma a las formas como modelo para actuar. Y si verdaderamente lo es sólo puede hacer esto porque es la única manera en que un ser humano es capaz de lograr la felicidad. La sabiduría implica la conducta virtuosa. Y ambas son veredas ignotas que conducen a sus prosélitos al templo del placer. La ética platónica no sólo exige la perfección, sino que ofrece también como recompensa de la virtud un cierto tipo de goce que promete ser no sólo distinto, sino superior a los proporcionados por la cantera de los sentidos. Elegir entre modos de vida alternativos es en última instancia una cuestión de cálculo. Y quien opta por



el libertinaje no sólo es perverso, sino también torpe, porque pudiendo escoger la vida que ofrece mayor y más intenso placer, la del filósofo, se deja engatusar por goces mínimos e ilusorios.

Sócrates, en la segunda mitad del libro noveno de la República, obliga a aceptar al hijo de Aristón que "...el mejor y el más justo es el más dichoso... y que, de otro lado, el más depravado e injusto es el más infeliz...".<sup>32</sup> Ahí, como ya se señaló en el capítulo anterior, el alma posee tres funciones. Y los tipos de seres humanos se definen por la característica del alma que impera sobre las demás. La antropología platónica reconoce, pues, las siguientes clases de hombres: la filosófica, la colérica y la concupiscible (o sensual o avara). El ser de este último tipo cree que lo mejor que puede hacer con su tiempo es dedicarlo a acumular riqueza que le procure todas las satisfacciones que se obtienen con la cooperación de la cara sonrisa del dinero. El sujeto colérico anhela sobre todas las cosas cubrir su nombre de gloria y alcanzar todos los honores susceptibles de ser conquistados. El filósofo, por su parte, se caracteriza porque únicamente pretende disfrutar los placeres derivados del conocimiento.

Platón estima que los elementos de juicio en los que habría que confiar para determinar cuál es el modo de vida idóneo son la experiencia, la inteligencia y el razonamiento.<sup>33</sup> Desde tal perspectiva, concluye que el modo de vida superlativamente deseable es el del filósofo porque éste ha paladeado todas las variables de goce inherentes a los proyectos existenciales correspondientes. Y recurriendo a la razón, ha optado por el más

gratificante. Ciertamente, los seres humanos en general por el mero hecho de estar vivos han gustado de los placeres sensuales. Y los que se esfuerzan en su actividad son honrados por los miembros de su gremio. El filósofo verdadero ha experimentado tanto la embriaguez proporcionada por los estímulos físicos como la concedida por el reconocimiento social. Y aun así prefiere los placeres intelectuales antes que los otros. "Y por tanto llegamos a la conclusión de que el placer propio de la parte inteligente del alma es el más placentero de los tres, y que aquel de nosotros quien lo tiene como su principio guía tiene la vida más placentera".<sup>34</sup>

Pero el goce particular del filósofo no solamente es más intenso que cualquier otro, sino que por añadidura es el único real. Platón compara a quienes se afanan por obtener placeres diferentes de los intelectuales con los guerreros que lucharon y murieron a la sombra de las murallas de Ilión por el fantasma de Helena, mientras que la hija de Zeus y de Leda se encontraba resguardada en Egipto. En efecto, los satisfactores del cuerpo como la comida y la bebida son menos reales que los del alma, que se mantiene a base de una dieta rigurosa de formas. "Y si el placer consiste en hartarse con aquello que es natural, lo que es satisfecho con seres más reales, gozará más real y verdaderamente el placer; mientras que aquello que participa de un ser menos real será verdadera y seguramente menos satisfecho y participará de un placer menos real y confiable".<sup>35</sup>

El libro primero anticipa los desarrollos del noveno. Algunos platonistas como Gregory Vlastos o Manuel Fernández-Galiano

han pensado que aquél fue escrito mucho antes de que el resto del diálogo lo fuera. Y que estaba pensado y diseñado para ser una obra completa e independiente. Sea como fuere, el argumento del libro primero que pretende identificar a la vida feliz con la virtuosa no es tan elaborado como los que son presentados en el libro noveno. El Sócrates que conversa con Trasímaco explota la doble acepción de las palabras eu prátein. Antonio Gómez Robledo señala que "obrar bien" y "estar bien" son sinónimos en griego. Y Sócrates, partiendo de dicha equivocidad, obliga a Trasímaco a concluir que "...la justicia es la virtud del alma, y su vicio la injusticia." Y que "el alma justa y el varón justo, por consiguiente, vivirán bien, y el injusto mal". Por lo que "...el que vive bien es afortunado y feliz, y el que vive mal, lo contrario".<sup>36</sup> Gómez Robledo califica al argumento de falaz. Édouard Zeller, por su parte, lo remonta a las doctrinas socráticas y lo considera la base de una ética "mundana":

Debemos tener presente que estas dos palabras -eu y kakos- poseen en griego un doble sentido -moral y material- y que justo en la misma expresión euprátein y kakoprátein significan "actuar bien" y "vivir bien", "actuar mal" y "vivir mal". Sócrates estaba convencido de que sólo había un verdadero infortunio: hacer el mal, y una verdadera felicidad: hacer el bien. Está implícito que en esta tendencia del pensamiento no se propone perspectiva alguna de recompensa para la virtud; la práctica misma del bien es eudaimonia. El signo distintivo de la ética socrática resulta ser su carácter mundano. La cuestión de la vida después de la muerte queda abierta, su sistema moral no se ve afectado por el rechazo o la aceptación de esta doctrina.<sup>37</sup>

Zeller estima que las concepciones expresadas en Apología pertenecen al Sócrates histórico. Sea esto cierto o no, tal diálogo considera en verdad que únicamente el modo de vida "virtuoso-filosófico" conduce a la felicidad. Ahí, Meleto exige que Sócrates sea condenado a la pena capital. Este por su parte considera que "no hay cosa que le convenga más (se dirige a los que presencian su juicio), atenienses, que el ser alimentado en el Fritaneo con más razón que si alguno de vosotros en las olimpiadas ha alcanzado la victoria en las carreras de caballos, de bigas o de cuadrigas. Pues éste os hace parecer felices, y yo os hago felices...".<sup>38</sup> La actividad impuesta por Apolo a Sócrates según la declaración de éste, consiste en exhortar a los atenienses a mejorar sus almas y sus conductas. Por ello, la ecuación "obrar bien=estar bien" que aparece en los libros primero y noveno de la República, se remonta con toda probabilidad a el primer diálogo platónico: Apología. Vuelve a plantearse en Gorgias, en donde se afirma que "...los felices son felices por la posesión de la justicia y de la moderación, y los desdichados lo son por la posesión de la maldad...".<sup>39</sup> Y es explotada sobre todo en las Leyes, obra en la que se lee que "...el razonamiento que no separa lo grato de lo justo, lo bueno y lo decoroso... sirve para mover a uno a la voluntad de vivir una vida piadosa y justa, de modo que para el legislador sería la más torpe y repugnante doctrina la que declarase que no es así, en efecto, nadie querría de grado dejarse persuadir a hacer aquello que no viniese acompañado de mayor cantidad de placer que de dolor".<sup>40</sup>

Pero... un momento, ¿y Fedón? ¿Cómo conciliar el "puritanismo" propuesto en dicho diálogo con el hedonismo calculador de los demás? J. D. Urmsón estima que la postura sibarita del libro IX de la República no es incompatible con el ascetismo de Fedón, porque "como Gosling y Taylor dicen, uno no puede igualar la forma del bien con el placer, y ellos deberían añadir que en República 509 a 8 Sócrates califica de blasfema la mera sugerencia de ello".<sup>41</sup>

Se podría replicar al "hedonismo socrático-platónico" que si alguien disfruta de un modo de vida que lo satisface, no tiene ninguna necesidad de explorar otros, por muy prometedores que parezcan, y el tipo humano que se deja dominar por los impulsos concupiscentes del alma podría esgrimir dichas razones para justificarse. Tal clase de persona probablemente no tendría escrúpulos en acumular el dinero que le permitiera pagar sus lujos, aunque para ello no hubiera otra salida más que delinquir.

Sin embargo, Platón establece bien claro que en la explicación de la realidad que propone, la existencia filosófica y virtuosa es la única que a la par de aportar las mayores dosis de placer, evita el sufrimiento. Mientras que los otros tipos de vida hermanan el goce con el dolor; y no sólo porque los excesos acarrean malestares físicos posteriores, sino también porque si para conseguirlos se incurre en actos delictuosos, se será castigado ineluctablemente por ello.

Sofistas como Calicles o Trasímaco objetarían lo anterior haciendo notar que si un individuo fuera lo suficientemente poderoso y astuto como para obtener a toda costa lo que quisiera sin que nadie lo pudiera evitar, dicho sujeto podría

vivir conforme a los dictados de su "naturaleza superior". Y, llegado el momento, se entregaría a las adormecedoras caricias de la muerte que todo lo lava con las narcóticas aguas de la inconciencia. Sin embargo, la obra platónica de madurez se preocupa de pocas cosas tanto como de luchar teóricamente contra las consideraciones de este tipo, que entonan el panegírico de la impunidad.

Platón en la República, como ya ha sido señalado, extrae el tiempo humano de los estrechos límites que van del momento del nacimiento al de la muerte, para expandirlo a la eternidad. La muerte no es otra cosa que la separación del alma respecto del cuerpo, de tal manera que el ser humano, que se identifica con su alma, conserva su identidad personal. Gracias a ello, el hombre se ve expuesto a recibir la retribución de sus actos en una existencia ultraterrena. Nuestra especie, de acuerdo con la antropología platónica, es inmortal. Por ello, el Sócrates que dialoga con Glaucón se pregunta "¿qué puede haber de grande... en un tiempo pequeño? Porque todo el tiempo que va de la niñez a la senectud es bien poca cosa en comparación con la plenitud del tiempo".<sup>42</sup> Y le interroga a éste acerca de si cree "...que un ser inmortal deba afanarse tanto por un tiempo tan breve y no hacerlo por la eternidad".<sup>43</sup> El hedonista real, si lo anterior fuera así, sería aquel que se preocupara por el placer y la felicidad más intensos y extensos. Y estos, desde que las deidades recompensan y castigan a los humanos después de que han muerto atendiendo a su comportamiento, sólo son accesibles a los que actuaron "bien". Y dado que el mejor modo de vida es el del filósofo, la única manera segura de obtener las mayores raciones de placer y de felicidad consiste en im-

plantar el orden de las ideas en la sociedad, labor propia del amante de la sabiduría.

Ciertamente, el libro décimo de la República consigna que tan sólo las virtudes "...procuran muchas y variadas recompensas al alma, así de parte de los dioses y los hombres, y tanto en vida como después de su muerte".<sup>44</sup> El mito del armenio Er, que cierra el último libro de la obra citada, ilustra como las acciones morales son premiadas o castigadas decuplicadamente en un período de mil años consecutivos. Relatos escatológicos del mismo tipo aparecen en los diálogos Gorgias, Fedón y Pedro. Obviando imágenes y variantes, lo esencial de ellos se reduce a que las almas de los muertos "...son sometidas a juicio, y una vez juzgadas van las unas a los penales que hay bajo de la tierra, donde cumplen su condena, y a las otras las eleva la justicia a un lugar del cielo, donde llevan una vida en consonancia con el merecimiento de la que llevaron en apariencia humana".<sup>45</sup>

Céfalo, en el libro primero de la República, le confiesa a Sócrates que:

...cuando se siente un hombre cerca de la muerte, le entra el temor y la inquietud por cosas que antes no le afectaban; y así, las narraciones que se propalan sobre el Hades y de que habrá que expiar allá las injusticias cometidas aquí, estas historias, digo, de que antes se reía, ahora le alborotan el alma, pues a lo mejor resultan ser verdaderas... y si no tiene conciencia de haber cometido ninguna injusticia, tiene siempre consigo la dulce esperanza como a la bienhechora nodriza de su vejez, según dice Píndaro.<sup>46</sup>

Ciertamente, el modo de vida filosófico y por antonomasia virtuoso, según el diálogo sobre lo justo, es el más reñituable desde cualquier perspectiva. Incluso, las palabras de Sócrates que concluyen la obra mencionada encarecen a sus interlocutores para que se "...sostengan en el camino celeste y persigan siempre la justicia y la virtud, considerando que el alma es inmortal y capaz de soportar toda suerte de bien y de mal".<sup>47</sup>

### 5.- Recapitulación

En la República, los dioses, los demonios, los filósofos-reyes: los guardianes, y los amantes de la sabiduría particulares, conectan al ser con la sociedad. El placer y la felicidad que ello implica los motiva. Y Platón, al exponer este mecanismo alternativo al de la "participación", paralelamente fundamenta la ética en la ciencia y la religión.



## Conclusión

Alguien señaló alguna vez que lo más problemático de un problema suele ser la solución. Tal ocurrencia parece describir en particular la situación de la ontología platónica madura. Esta, en efecto, postula que lo verdaderamente real está constituido por un universo de seres inteligibles ajenos al imperio del tiempo: las ideas o formas. Lo aparente, por su parte, es considerado como algo intermedio entre la nada y el ser pleno. Lo que deviene deriva su modo de ser de las ideas, depende ontológicamente de ellas. ¿Cómo? Bueno... Los diálogos nos informan que los objetos sensibles "participan" de los inteligibles.

La teoría de la participación pretende solucionar el "problema" de la realidad de lo aparente; pero ella misma plantea nuevas dificultades. Platón nunca determinó satisfactoriamente su mecanismo. De hecho, las metafísicas que postulan la existencia de niveles heterogéneos de ser, suelen mostrarse impotentes para explicar cómo es que éstos se relacionan. Ahora bien, si la comunicación de los niveles de realidad resulta una aporía insalvable desde una perspectiva metafísica, desde una óptica ética representa tanto una dificultad como una solución.

Ciertamente, una de las preocupaciones fundamentales de los diálogos es la atinente al modo de vida idóneo. Y Platón mediante el recurso de los seres de naturaleza intermedia ofrece, junto a una solución alternativa a la teoría de la participación, una propuesta de fundamentación de la moral.

En la República, los dioses, los demonios y las almas humanas son seres de naturaleza intermedia entre el ser y el devenir porque al igual que las ideas son inmortales; pero en

contraste con ellas son lábiles, tanto como lo sensible. El ser humano es inferior a sus congéneres los dioses y los demonios porque su conocimiento de las ideas puede ser menor o encontrarse latente como una mera posibilidad de recuerdo. Pero es capaz de homologarse con ellos refrendando su contemplación del ser. Los dioses, los demonios y los humanos, por lo tanto, pertenecen a una misma especie, y sus títulos son adquiridos y no adscritos.

Mas aun en el caso de que los seres de naturaleza intermedia fueran especies diferentes de un mismo género, no sería menos cierto que fungen como intermediarios entre los niveles de realidad propuestos por la ontología platónica. Ahora bien, la teoría de los seres intermediarios resulta más restringida que la de la participación. De hecho, "los intermedios" sólo implantan el orden de las formas (sobre todo la del bien) en un sector restringido de lo aparente: la sociedad.

El ser humano puede seguir con auxilio de las deidades y merced a su conocimiento de las ideas la legalidad de éstas. Y los dioses además de cooperar con los filósofos en su intento por reflejar la estructura de las realidades en sí sobre la superficie pulida de los comportamientos individuales y sociales, también se encarga de hacer imperar la justicia retributiva en ultratumba. De esta manera, los que no siguen por su propia voluntad la legalidad de la idea del bien (de la que en última instancia depende todo), no se muestran capaces de evadirla impunemente. El modelo de la idea del bien, a través de los dioses y los demonios, permea el universo humano. Y el

filósofo se encuentra interesado en implantar el orden vigente en el mundo de las ideas porque esa es la única manera en la que puede acceder a una felicidad verdadera. Sorprendentemente el motor del bien funciona con el combustible del placer.

¿Qué se puede decir al respecto de la teoría de los intermediarios? Seguramente no resuelve el problema del dualismo platónico. Sin embargo, plantea todo un discurso coherente que fundamenta la moralidad en la religión y la ciencia, contesta a la pregunta socrático-platónica principal: ¿cómo vivir?

## Apéndice

¿Por qué tanta religión en los diálogos?

## 1.- El lugar de la religión en los diálogos

La divinidad es predicado tanto de las ideas como de las almas en los diálogos platónicos, obras en las que aparecen también deidades provenientes del panteón griego tradicional. ¿Cómo interpretar este fenómeno? ¿Acaso Platón se olvida ocasionalmente de la filosofía para sumergirse en la más oscura superstición? ¿O tal vez lo que ocurre es que la filosofía puede tomar prestadas categorías prefilosóficas de donde lo juzgue conveniente e incorporarlas legítimamente en sus discursos?

Erwin Schrodinger, asumiendo una de las posturas posibles respecto a la relación entre la filosofía y la religión, plantea que existe una enemidad natural entre éstas.<sup>1</sup> El físico que junto con Paul Dirac y Heissenberg creó la mecánica cuántica, estuvo en la primera mitad del presente siglo que una verdadera "visión científica" excluye necesariamente los valores éticos y estéticos; pero sobre todo cualquier tipo de creencia en divinidades u otras entidades sobrenaturales. Y remonta el advenimiento de la primera visión científica a los filósofos jonios.<sup>2</sup> Igualmente, George Boas sostiene que "...cuando la ciencia es racional está obligada a ser adversaria de la religión siempre que ambas tratan el mismo problema".<sup>3</sup>

Lo que el premio nobel de física propone en general, es aplicado a Platón cuando menos por Crombie, quien afirma que cuando el filósofo ateniense habla de religión, "pareciera más bien como si su inteligencia y su imaginación se ignoraran entre sí".<sup>4</sup> Rankin, coincidiendo con Crombie, encuentra incoherentes desde

una perspectiva filosófica los pasajes de los diálogos que aluden a entidades religiosas o que expresan mitos escatológicos. Y sostiene que "...no podemos hacer otra cosa que notar la inconsistencia de las coloreadas amenazas escatológicas con los refinamientos morales ensayados por el censor de los mitos propuesto en el libro tercero (de la República). Esta es una inconsistencia a la cual la experiencia humana no es extraña. Supersticiones de la clase más irracional coexisten con sutilezas matemáticas en el pitagoreanismo...".<sup>5</sup> El mismo Rankin dice que estos "errores" platónicos son ineludibles porque "una teoría que contiene conceptos tales como 'cuerpo', 'alma' e 'inmortalidad', tiende inevitablemente a tales inconsistencias".<sup>6</sup> En la misma línea, Vernant considera que el mito es un recurso de tipo prefilosófico:

En la escuela de Mileto, por primera vez, el logos se habría liberado del mito de igual modo que las escamas se desprenden de los ojos del ciego. El nacimiento de la filosofía aparece, pues, solidario de dos grandes transformaciones mentales: un pensamiento positivo que excluye toda forma de explicación sobrenatural y que rechaza la asimilación implícita establecida por el mito entre fenómenos físicos y agentes divinos; un pensamiento abstracto, que despoja a la realidad de su poder de mutación que le prestaba el mito y que rehúsa la vieja imagen de la unión de los contrarios en provecho de una formulación categórica del principio de identidad.<sup>7</sup>

Análogamente, Kirk, Raven y Schofield piensan que "mucho del progreso hacia algo parecido a la filosofía está en función de

trascender esa clase de visión del mundo (mítica-religiosa) y alcanzar otra más directa, menos simbólica y menos antropomórfica."<sup>8</sup>

Indiscutiblemente la filosofía no se reduce a la religión y al mito. Sin embargo, en contra de la interpretación de Vernant y de Schrodinger, existe otra no menos plausible que observa que en la antigüedad se cultivó una clase especial de teología propiamente filosófica. Varrone la denominaba "teología física". Y San Agustín, "teología natural".<sup>9</sup>

En primer lugar, los filósofos "presocráticos" no rompen totalmente con la ciencia. Alberto Bernabé, aunque asume que la filosofía surge como una explicación racional del mundo que se aleja del pensamiento puramente mítico, precisa que "en la época a que nos referimos (del siglo VII hasta el V a. C.), la filosofía no se deslindaba con claridad ni de la religión ni de lo que hoy llamamos "ciencias"<sup>10</sup>". Werner Jaeger declara que las teorías de los presocráticos son antes que nada "teología natural", pues "aunque la filosofía significa la muerte para los viejos dioses, es ella misma religión...".<sup>11</sup> Y William Keith Chambers Guthrie recalca que:

todo el que investiga sobre la línea divisoria de la filosofía y la religión entre los griegos se percató enseguida de una característica típica general de su pensamiento: se trata de una destacable capacidad para conservar como base de sus especulaciones una gran cantidad de ideas arcaicas y tradicionales a menudo de cierta primitiva rudeza, transformando al mismo tiempo su significado, a fin de construir sobre ellas algunas de las investigaciones más profundas y de mayor influjo sobre la vida y el destino humanos.<sup>12</sup>



Platón en particular, según un nutrido contingente de sus intérpretes, es uno de los filósofos que más se auxiliaron de concepciones religiosas para construir su sistema. Tovar llega al extremo de sostener que "para Platón la filosofía misma es religión".<sup>13</sup> Gauss, por su parte, afirma que "se podría decir que Platón en un sentido fue el primer teólogo entre los filósofos de nuestra tradición occidental".<sup>14</sup> Y otros platonistas, aunque más cautos no menos comprometidos con esta lectura, sugieren que el discípulo de Sócrates reformó la religión de su época para integrarla a sus doctrinas. Antonio Gómez Robledo, por ejemplo, asume que Platón "...vuelve, aunque afinándola conceptualmente, a lo que parece haber sido la religión primitiva".<sup>15</sup> En el mismo sentido, Mircea Eliade ve en la teoría platónica de las ideas el arquetipo de buena parte de las concepciones arcaicas sobre la realidad; concepciones que suelen estar involucradas con la religión. La teoría de las formas sería el prototipo de lo que Eliade bautiza como "ontologías arcaicas", las cuales se caracterizan por afirmar que "...un objeto o un acto no es real más que en la medida en que imita o repite un arquetipo. Así la realidad se adquiere exclusivamente por repetición o participación; todo lo que no tiene un modelo ejemplar está desprovisto de sentido, es decir, carece de realidad".<sup>16</sup> El historiador de las religiones postula que "sería pues, posible decir que la ontología 'primitiva' tiene una estructura platónica, y Platón podría ser considerado en este caso como el filósofo por excelencia de la 'mentalidad primitiva', o sea como el pensador que consiguió valorar filosóficamente los modos de existencia y de comportamiento de la humanidad arcaica".<sup>17</sup>

Los contenidos de los mitos también han sido considerados como plenamente filosóficos por algunos platonistas, aunque esto sea un punto difícil de establecer con toda seguridad. En primer lugar, Platón mismo nos previene de tomar demasiado en serio y al pie de la letra sus relatos escatológicos. El Sócrates de la República advierte tanto al principio como al final del mito de Er que lo que dice es sólo un cuento.<sup>18</sup> Igualmente, la historia necrológica del Gorgias empieza "escucha entonces -como dicen- un discurso muy bello que tú tomarás, como creo, por una fábula...".<sup>19</sup> Sócrates, después de haberlo concluido, le concede a su interlocutor Calicles que "...tal vez le parezca un cuento, dicho por una viejita, y lo desprecie".<sup>20</sup> Y en Fedón vuelve a reconocer que sus creencias son indemostrables y que "un hombre sensato no afirmaría que la descripción que ha dado del alma y su mansión es exactamente verdadera".<sup>21</sup> Sin embargo, la situación descrita al final del Gorgias es elocuente al respecto de los pensamientos platónicos. Ahí, Sócrates aventura un relato que no es capaz de comprobar; pero los más sabios de entonces no fueron lo suficientemente hábiles como para proponer algo mejor. Ante esto, Victor Brochard, entre otros, "...se inclina a creer que algunos mitos (sobre dios, el mundo, el alma y su inmortalidad) expresan el pensamiento más íntimo de Platón y que, a pesar de su forma mítica, la mayoría de las grandes teorías señaladas forman parte integrante del sistema con igual título que la teoría de las ideas".<sup>22</sup> Guthrie, coincidiendo con el autor francés, destaca que "Platón en su obra usa el mito para dos propósitos principales. En primer lugar, tiene la costumbre de tomar un mito y utilizarlo para sustentar y corroborar sus estrictas deducciones propias. El segundo propósito

del mito en Platón es dar de alguna manera cuenta de zonas del ser que no pueden penetrar los métodos del razonamiento dialéctico".<sup>23</sup>

Ahora bien, tal vez la interpretación que acepta la relevancia de la religión y el mito en el pensamiento filosófico en general y platónico en particular no esté del todo errada. Si esto fuera así, cabría interrogarse por qué las filosofías anteriores a la de los diálogos e incluso ésta incorporan y modifican desarrollos pertenecientes originalmente al campo de la religión.

## 2.- Las ideas y lo divino

La metafísica ha sido definida por un gracioso como la búsqueda emprendida por un invidente en un cuarto oscuro de un gato negro que no está. Quizá existan sistemas que justifiquen tal broma. Sin embargo, algunos de los principios de las teorías sobre el ser son tan evidentes que coinciden con los más elementales de las ciencias naturales; uno de los cuales podría ser el de la preservación de lo existente. Cierto, las teorías de la gran unificación (GUT), que entre otras cosas pretenden aportar una explicación única de las cuatro fuerzas que supuestamente rigen al universo (la gravitatoria, la electromagnética, la fuerte y la débil), parecen orillar a los físicos actuales a aceptar que los protones son susceptibles a "decaer". Herrera y Allen concluyen de esto que quizá sea sólo cuestión de tiempo para que la materia desaparezca.<sup>24</sup> Pero lo existente tal vez logre evadir las consecuencias predichas por las GUTs de alguna manera. Los mismos Herrera y Allen señalan que hasta ahora nunca se ha detectado experimentalmente un solo protón que haya decaído.<sup>25</sup> Además, el principio de la

conservación de la energía, que igualmente ha sido cuestionado, ya ha sido "salvado" anteriormente mediante el postulado de la existencia de los "neutrinos".<sup>26</sup> Sea como fuere, el enunciado de Lavoissier según el cual la materia y la energía no se crean ni se destruyen, se presupone en todos los cálculos estequiométricos de los químicos modernos lo mismo que suele aparecer en tradiciones tan antiguas como las de la India. Efectivamente, las filosofías de este país, según Tola Y Dragonetti descartan en general la existencia de un comienzo que pudiera ser interpretado como creación (teoría Anāditva).<sup>27</sup> El Bhagavad Gita, texto que pertenece a la cultura citada relata que Krishna alienta a Arjuna al combate revelándole que lo "irreal nunca es: lo Real nunca no es. Esta verdad ha sido vista por todos aquellos que pueden ver la verdad".<sup>28</sup> En general, Angel Cappelletti señala que "...la idea de una creación del mundo a partir de la nada es una idea exclusivamente judeo-cristiana que ni siquiera aparece en el Génesis y en los libros más antiguos del Antiguo testamento. La ignoran todos los darcanas de la filosofía de la India; los pensadores chinos no ven necesidad de recurrir a ella".<sup>29</sup>

La imposibilidad de la eniquillación de lo existente no fue ignorada por la filosofía griega. Eleuterio Elorduy observa que "para la mentalidad helénica, la materia y la forma del cosmos son necesariamente increadas y, por lo tanto, incorruptibles".<sup>30</sup>

Anaxágoras, efectivamente, sostiene que "los griegos no piensan rectamente de la generación y de la destrucción. Pues nada se genera ni se destruye, sino que se produce por mezcla o separación de cosas preexistentes. Y así llamarían <sup>31</sup>rectamente a la generación mezcla y a la destrucción separación". Empédocles coincide en

este punto con Anaxágoras. É igualmente opina que "no hay creación para nada de lo que es perecedero, ni tampoco desaparición en la funesta muerte, sino que sólo existe mezcla y modificación de lo mezclado, porque creación a este propósito es sólo una denominación dada por los hombres".<sup>32</sup> Heráclito por su parte declara que "este cosmos, uno mismo para todos los seres, no lo hizo ninguno de los dioses ni de los hombres, sino que siempre ha sido, es y será fuego eternamente viviente, que se enciende y se apaga según medida".<sup>33</sup> La escuela eleática, antagonista acérrima de la del obscuro de Efeso, coincide con ésta en que lo existente siempre ha existido y nunca dejará de hacerlo. "Jenófanes no admite generación ni corrupción, sino que dice que el todo es siempre igual; pues si naciese, dice, sería necesario que existiera antes...".<sup>34</sup> Algunos historiadores de la filosofía opinan que Jenófanes es precursor de la escuela de Elea. Sea esto cierto o no, Parménides, corifeo indiscutible de dicha corriente, sostiene que "...el ser es increado e imperecedero".<sup>35</sup> Meliso, discípulo de aquél, afirma igualmente que "lo que era, era siempre y será siempre".<sup>36</sup>

Los filósofos presocráticos en general asumieron que lo existente está constituido por uno o varios principios o sustancias elementales indestructibles e increados. ¿Cómo se las arregló la filosofía en ciernes para denotar esto? Proclamando la divinidad de dichos principios. Los dioses, en efecto, son los seres inmortales por antonomasia, solamente ellos podrían reclamar el título de perennes o cuando menos de eviternos en la cultura griega. Los filósofos, por lo tanto, casi se vieron obligados a predicar la divinidad de lo real para dar a entender que el universo no había sido creado ni corría peligro de ser destruido. ¿De qué forma hubieran logrado expresarlo mejor? Guthrie observa que:

si un griego se pregunta qué es eterno (athá-naton), si es que existe algo tal, según su propia experiencia, sólo podría responder: theós, o to theíon. La vida eterna es la característica de lo divino y de nada más. Debido a ello, Tales, aun rechazando las divinidades antropomórficas de la religión popular, pudo conservar su lenguaje hasta el punto de decir que, en un sentido especial, todo el mundo estaba lleno de dioses. Se puede hacer una comparación con el uso de 'lo divino' atribuido a Anaximandro.<sup>37</sup>

En el mismo sentido, Festugiere observa que:

desde el siglo VI, en Jonia y en Magna Grecia, los filósofos se plantearon el problema del origen y el orden del cosmos, como también el de los cambios que con él se producen. Esos primeros esfuerzos llevan a concebir un primer principio material, un Elemento primero que por evoluciones sucesivas, se convierte en los demás elementos; o aun, en Anaxágoras (siglo V), un primer principio espiritual, el Nous o Intelecto que, actuando sobre la materia (los cuatro elementos), produce en ella el movimiento y el orden. Cualquiera sea los pormenores de las doctrinas, se crea una tradición que mueve a considerar ese principio sustancial y motor como el primer principio divino, como dios.<sup>38</sup>

Efectivamente, los filósofos presocráticos solían predicar la divinidad a lo real. Diógenes nos transmite el dato de que Tales identificaba a su agua primigenia con dios. Y Aristóteles, refiriéndose a lo infinito como principio, sostiene que los jonios lo "...identificaron con lo divino, dado que es 'inmortal e impere-

cedero' como Anaximandro dijo, con la mayoría de los físicos...".<sup>39</sup> Werner Jaeger, teniendo en mente la apreciación aristotélica, asume que "Anaximandro podía ver en su fragmento en favor de la imperecedero de lo ilimitado una prueba de que hay realmente algo inmortal y de que eso no es otra cosa lo ilimitado mismo, de suerte que esto y sólo esto puede tener la pretensión de ser llamado lo divino...".<sup>40</sup>

En la misma línea que sus predecesores, "Anaxímenes estableció que el aire es dios...".<sup>41</sup> Ante la autoridad de los testimonios doxográficos, Angel Cappelletti sostiene que "el monismo dinámico de los primeros filósofos jonios se presenta, desde el principio, como panteísmo, ya que en todos ellos la físic se identifica con dios o lo divino".<sup>42</sup>

Los mismos textos de algunos de los presocráticos explícitamente manejan como sinónimos los términos "real" y "divino". Empédocles, por ejemplo, establece que el universo está constituido por cuatro elementos (fuego, tierra, aire y agua) y un par de fuerzas motrices (amor y odio). Y se refiere a aquéllos con apelativos que encontramos en la Teogonía de Hesíodo como correspondientes a las deidades. El filósofo de Agrigento expone que "...son cuatro las raíces de todas las cosas: Zeus resplandeciente, Hera que proporciona la vida; Edoneo y Nestis, que con sus lágrimas alimenta los manantiales de los mortales".<sup>43</sup>

Diógenes de Apolonia por su parte asienta "...que lo que trae consigo el entendimiento es lo que los hombres llaman aire; por él se ven todos gobernados y dominan todas las cosas. Eso, en efecto, me parece que es la divinidad (Cappelletti traduce dios) y que a todo alcanza, todo lo dispone y todo lo recibe. Ni una sola cosa hay que no participe de él".<sup>44</sup>

Heráclito no fue tan explícito en identificar al ser con dios. Pero algunos de sus intérpretes opinan que coquetó con tal idea. Conrado Eggers Lan afirma que "El logos consiste en una legalidad que organiza de modo armónico el acontecer humano en oposiciones de contrarios que se oponen mutuamente. Es de este modo razón, aunque no razón como actividad pensante humana o divina, sino como fundamento racional o sentido inteligible de las acciones y palabras de los hombres. Y es ley divina, como dice el fr. 114; más aún, es lo divino...".<sup>45</sup> Angel Cappelletti, al igual que Eggers, sostiene que "...Heráclito identificaba al logos con la divinidad, o, si se quiere, con un aspecto de la divinidad, la cual no es sino fuego".<sup>46</sup>

De todo lo anterior se desprende que recurriendo a los textos de los mismos presocráticos la concepción de Jaeger y de Guthrie sobre la relación religión-filosofía parece ser más plausible que la de Schrodinger. El premio nobel de física indiscutiblemente se equivoca cuando sostiene que los primeros filósofos excluyeron de sus creaciones a las categorías religiosas,

Platón, pues, al atribuir la divinidad a las ideas, quizá no hace sino seguir una tradición filosófica que denota la indestructibilidad de lo real empleando un concepto originario del ámbito de la religión. Pero Platón no recurre a dichos procedimientos solamente para articular su metafísica, sino que también los aplica en su antropología: así garantiza la inmortalidad del alma.



### 3.- Las almas y lo divino

Al parecer, Platón procede a divinizar al sujeto para volverlo inmortal porque ese había sido el procedimiento seguido hasta entonces.

El diálogo Menón se apoya en la autoridad de Píndaro para introducir la creencia en la inmortalidad del alma. Ahora bien, el príncipe de los poetas, como lo llama Quintiliano, desarrolla al respecto dos posiciones que pudieran parecer contradictorias. Por una parte, la mayoría de sus odas están impregnadas del espíritu homérico. Los dioses son los bienaventurados inmortales. Los hombres, por el contrario, son seres efímeros a los que les conviene conocer sus propias limitaciones. Y la naturaleza de las cosas no puede ser modificada; soñar con ello resulta una pérdida patética de tiempo.

Te bastan ¡oh mortal! goces mortales;  
el Olimpo a escalar en vano aspiras  
deseos contra el hado son fatales  
si ambicionas ser Júpiter, deliras.<sup>47</sup>

La poesía de Píndaro, más que ninguna otra, enfrenta al ser humano con su condición perecedera y temporal.

¡Alma mía! No aspiras más allá de lo  
posible cual si fueras deidad  
pero agota el último límite de tus  
fuerzas.<sup>48</sup>

No es extraño que los existencialistas franceses sintieran atracción por este poeta. Albert Camus incluso se sirve de la estrofa anterior para prologar su Mito de Sísifo.

No obstante su arriación a la religiosidad olímpica, Píndaro explora otras tradiciones. La olímpica segunda es reconocida casi unánimemente como un texto próximo a las concepciones órficas. Dicha oda expresa que:

Al lado de los dioses  
que venera el averno,  
los que guardaron ríeles  
sus santos juramentos  
sin lágrimas disfrutaban  
repose sempiterno.<sup>49</sup>

La presunta vertiente órfica de la lírica pindárica es con toda seguridad la que respalda la creencia en la inmortalidad del alma expresada en el Menón.

El orfismo, no es posible ignorarlo, ha dado pábulo a especulaciones interminables. Dodds advierte que entre más datos se recavan menos se sabe acerca de él. Y Guthrie se siente tentado a sostener que lo que llamamos orfismo no es otra cosa que un conjunto de conclusiones apresuradas sobre datos insuficientes. Sin embargo, cuando menos algo parece ser seguro al respecto de este movimiento religioso: que conjugaba su metafísica monista con una ética dualista. Gustav Freyden señala que:

una profunda contradicción parece existir entre la filosofía teórica del orfismo y su visión del mundo físico y la de la posición del hombre y su responsabilidad en ese mundo. La filosofía moral órfica es, como ha sido señalado, claramente dualista: distingue estrictamente entre espíritu y materia e implica la liberación del alma de la prisión del cuerpo. La filosofía teórica órfica, por otra parte, especialmente esa parte en la que se trata del origen del universo, es obviamente monista; acepta solamente una fuerza, un poder —un poder que ha creado al mundo y que es el mundo, que ciertamente destruye tanto como genera, pero que asesina en orden de dar nacimiento y que debe ser llamado el poder generativo. 50

Las tablillas funerarias de Turios ilustran el dualismo moral que probablemente inspiró a Platón a redactar una obra del tipo de Pedón. Guthrie considera que algunas de ellas datan del mismo siglo en el que fueron escritos los diálogos. En general, dichas tablillas indican al muerto la conducta propia a seguir durante la ordalía ultraterrena. El alma del difunto al arribar ante la presencia de los dioses debe identificarse como miembro de "la estirpe bienaventurada". Ha de asegurarse además que "...ha pagado la pena por los hechos impíos...", por lo que "...ha escapado del doloroso y triste círculo (del nacimiento y la muerte)". Los dioses, al acoger a su hermano redimido, se congratulan con las palabras "feliz y bienaventurado, tú serás dios en vez de mortal". 51

La influencia del orfismo sobre Platón, aunque generalmente reconocida, no es universalmente aceptada. Dodds, por ejemplo, la niega decididamente en el comentario que dedica al diálogo Gorgias. Este autor estima que la creencia en la inmortalidad

del alma es heredada a Platón, además de por Píndaro, por Empédocles. Sea como fuere, el filósofo de Agrigento al igual que los autores de las tablillas funerarias de Turios diviniza al sujeto y lo considera inmortal. Empédocles, en efecto, piensa que el alma es un dios caído que por haber cometido una falta debe expiarla encarnando en todas las formas de vida. Los dioses próximos a recuperar su estado anterior sufren una última estancia sobre la tierra en forma de profetas, cantores, médicos o príncipes. Ellos "... de allí renacen como dioses, los más ricos en honores".<sup>52</sup> El mismo Empédocles se considera a sí mismo como a un dios antropomórfico "...que camina entre los mortales, incorruptible, liberado para siempre de la muerte".<sup>53</sup>

Otra de las fuentes que presuntamente sugirieron a Platón su concepción sobre el ser humano, el pitagoreísmo, también equipara a lo esencial del hombre, el alma, con dios. El autor de los Versos dorados, sea quien sea, asegura que "la raza de los hombres es divina".<sup>54</sup> Y confía que "...después de haberse despojado de su cuerpo mortal, será recibido en el éter puro y limpio. Será un dios inmortal, incorruptible, a quien no dominará la muerte".<sup>55</sup> Igualmente, el médico Alcmeón, oriundo de la ciudad de Crotona, quien es asociado al movimiento pitagórico, afirma que el alma "...es inmortal en virtud de su semejanza con los seres inmortales, semejanza que le adviene por estar siempre en movimiento puesto que todos los seres divinos -la luna, el sol, los astros y el firmamento entero- se encuentran también siempre en movimiento continuo".<sup>56</sup>

Ahora bien, la ecuación dios=hombre que garantiza la inmortalidad de éste no solamente fue explotada por los griegos. La mayor parte de las culturas que se preocuparon por expandir los límites de la existencia humana más allá de lo que llamamos muerte no parecen haberla ignorado.

Heródoto relata que la creencia en la inmortalidad personal pasó de Egipto a Grecia. Sea esto verdad o no lo cierto es que los egipcios aseguraban la inmortalidad de sus deudos identificándolos con el dios Osiris. En efecto, el difunto, para impedir entre otras cosas que le fuera cortada la cabeza en el más allá, recitaba "soy Osiris, señor de la eternidad".<sup>57</sup>

Las tradiciones no dualistas (advaitas) de la India sostienen que el individuo (Atman) es en realidad lo absoluto (Brahma). El Bhagavad Gita nos informa que "Brahman es lo supremo, lo eterno. Atman es su espíritu en el hombre".<sup>58</sup> La Māndūkyaopaniṣad revela que Atman es Brahman.<sup>59</sup> Śrī Śankarācārya considera que "aparte de Brahman nada existe".<sup>60</sup> Y que el individuo que se asume como tal no comprende su verdadera esencia, su identidad con lo absoluto. "Como el hombre que confunde una cuerda con una serpiente es vencido por el miedo, así está el que se confunde a sí mismo con Jīva (lo limitado, el individuo). El recupera la ecuanimidad cuando se percata de que no es Jīva sino el ser o yo supremo".<sup>61</sup>

Una cultura sin ningún vínculo con el continente euroasiático-africano garantiza igualmente la inmortalidad humana mediante la divinización. Los mayas, según Alberto Ruz Lhuillier asimilaban al hombre con el dios maíz. El descubridor de las ruinas de Palenque avala su interpretación apelando

al libro del consejo y a la lápida funeraria encontrada en el interior del templo de las inscripciones. El Popol Vuh, en efecto, relata que Hun-Hunapú fue capaz de perpetuarse después de muerto a través de la vegetación.<sup>62</sup> Cuenta además que Tepeu y Gucumatz, los progenitores de todo, "...entraron en pláticas acerca de la creación y la formación de nuestra primera madre y padre. De maíz amarillo y de maíz blanco se hizo su carne: de masa de maíz se hicieron los brazos y las piernas del hombre".<sup>63</sup> Y la lápida descubierta en Palenque representa a un joven cayendo sobre sus espaldas, a punto de ser devorado por el monstruo de la tierra, muriendo; pero en el mismo movimiento ofrece su vientre al cielo, y de él brota la cruz foliada que simboliza al maíz. El hombre es ésta planta, por lo tanto es divino como ella e inmortal. Ruz Lhuillier sostiene, pues, que su descubrimiento arqueológico revela:

...una fe profunda en la esencia divina del rey-sacerdote y su poder para interceder con los dioses, en favor de la humanidad a través de su propia inmortalidad. Estas creencias, comunes entre los pueblos agrícolas se caracterizan por la deificación de las fuerzas naturales y su adoración garantiza la supervivencia del hombre. De la misma manera que Osiris, el espíritu del trigo y de la vegetación, renacía cada año por el arado que fertilizaba el suelo cuando sus huesos habían sido cremados, el joven dios del maíz de los mayas venía a la vida nuevamente en cada cosecha gracias al sol y a la lluvia. En ambos casos, el ciclo de la vida y la resurrección de la deidad representaba una promesa de inmortalidad para el hombre.<sup>64</sup>

La unión hipostática, la conjunción de la naturaleza divina con la humana en la persona de Jesús, asegura igualmente la inmortalidad personal para los cristianos. San Pablo aduce que "...si de Cristo se predica que ha resucitado de entre los muertos, ¿cómo entre vosotros dicen algunos que no habrá resurrección de muertos?"<sup>65</sup>

Sucintamente, tanto los griegos como las más heterogéneas culturas garantizaron la inmortalidad del ser humano mediante la estrategia de equipararlo con dios o lo divino. Platón, de acuerdo a esto, muy probablemente siguió el mismo esquema en sus obras, en las que por ello no podía faltar la religión. Pero Platón no sólo forja una teología natural con el propósito de establecer la naturaleza del ser humano, sino también para regular la conducta ideal de éste.

#### 4.- Ética y religión en los diálogos

¿Por qué la República está integrada por diez libros y no por nueve? ¿Qué impulsó a Platón a concluir su utopía con un mito escatológico? Una de las tesis principales de la obra en cuestión, que la vida justa es más redituable que la injusta, ya había sido suficientemente discutida en los primeros nueve capítulos. Entonces, ¿por qué añadir otro apartado con el mismo objetivo? Una posible respuesta es la que propone Manuel Fernández-Galiano, según la cual:

...es el problema de la felicidad individual el que embarga el alma de Platón, que se da cuenta de que el ser humano, piense como piense y obre como obre, no puede jamás renunciar deliberadamente a ella y siente que no se puede mover a los hombres a la justicia, que tantas veces es sacrificio, si en último término no se la presenta acompañada de ese bien irrenunciable de la propia dicha. Y, aun cuando ha expuesto grandes cosas sobre las puras satisfacciones del justo en esta vida y la horrorosa existencia del tirano, se da cuenta de que ello no es suficiente. Hace falta una plenitud de premios para la virtud y de castigos para el vicio que sólo puede ponerse en el más allá.

66

El relato necrológico, pues, refuerza las conclusiones logradas en los libros anteriores. Pero no sólo es incluido en función de la coherencia interna de las teorías contenidas en la República, sino también y sobre todo para insertar el pensamiento de su autor en el contexto de la discusión de su época, esto es, por motivos de coherencia histórica y social.

Ciertamente, Platón apela a la religión para asegurar tanto la indestructibilidad del ser como la de las almas; pero también y muy fundamentalmente para elaborar su ética. En efecto, ésta no crea su objeto de estudio de la nada, un fenómeno social lo es: la moral. "Las filosofías morales son (según Alasdair MacIntyre), principalmente, las articulaciones explícitas de la pretensión de racionalidad de las morales concretas".<sup>67</sup> Y Platón, como tantos otros filósofos, no se conformó con estudiarlas asépticamente, quería incidir directamente sobre ellas.



Ahora bien, la moralidad promedio de los contemporáneos de Sócrates, si prestamos oídos a la literatura de la época, estaba bastante comprometida con la religión. Por ello, Platón al proponerse reformar a aquélla no podía soslayar las concepciones sobre los dioses que en su tiempo atravesaban un momento de franca revolución, y mucho menos las que eran vigentes sobre el hombre.

En primer lugar, las concepciones tradicionales helenas identificaron al ser humano con su cuerpo, al grado de que, contra lo que opina Rhode, Dodds estima que para los griegos que vivieron aproximadamente por el tiempo al que aluden los poemas homéricos, el alma era algo irrelevante. "Es bien sabido que Homero parece atribuir al hombre una psyche sólo después de la muerte, o cuando está desmayándose o moribundo, o amenazado de muerte. La única función que consta de la psyche respecto al hombre vivo es abandonarlo."<sup>68</sup>

La ecuación hombre=cuerpo circunscribe el tiempo humano a los límites del nacimiento y la muerte. Arquíloco observa que nada bueno aguarda a quienes han fallecido.

Nadie, de honor ni fama, una vez muerto,  
goza entre sus convecinos: en vida  
preferimos buscar de los vivientes la  
simpatía; el muerto lo peor de todo  
y en todas partes sufre.<sup>69</sup>

Pero en reciprocidad, nada malo puede ocurrirle. Sófocles, por ejemplo, advierte que "...ningún dolor alcanza a los muertos".<sup>70</sup> El que la muerte sea entendida como la aniquilación

del individuo implica que ninguna retribución por la conducta puede aguardarse, excepto la recibida durante la vida. Morir es garantía de impunidad para los criminales setutos y de una no menos innegable dicha para los afortunados que logran vivir sin tropiezos. Eurípides debe haber tenido esto en mente al momento de escribir "...que nadie crea que ha vencido a Justicia por haber corrido bien el primer tramo, antes de que se acerque a la línea y doble la meta de la vida".<sup>71</sup>

Es verdad, los griegos creían en la existencia del Hades. Pero la supervivencia de las almas en este lugar es poco más que fantasmal. Y todas sin distinción iban a parar ahí, sin que influyeran sus méritos o sus crímenes. Incluso Aquiles, el más esforzado de los héroes que regaron con su sangre el suelo troyano, yace exangüe en el Hades lo mismo que el vil Tersites o el más cobarde de los que murieron huyendo del combate. Cierto, la muerte no implicaba una total aniquilación para los griegos; pero era peor que eso, al grado de que el hijo de Tetis confiesa que "...preferiría cuidar bueyes, vivir al servicio de un granjero pobre... que reinar sobre los muertos...".<sup>72</sup>

Además, los escasos casos de inmortalidad registrados en la literatura griega presocrática, se deben en general más a la arbitrariedad de los dioses que a un propósito de introducir una justicia retributiva ineludible. En la Odisea, Proteo le revela a Menelao que no perecerá debido a que es el compañero de una de las muchas hijas de Zeus: Helena. "Menelao (le dice, en efecto, el dios marino), tú no morirás en Argos, sino que serás llevado por los dioses a los Campos Elíseos que

se encuentran en los confines del mundo. El rubio Radamanto reina ahí y los hombres llevan una vida más fácil que la de cualquier parte del mundo... Esto te ocurrirá a ti porque te has casado con Helena, y eres yerno de Zeus".<sup>73</sup> Pero el Cronida no es el único dios involucrado con la inmortalidad humana, no hay que olvidar a Dioniso. Ciertamente, algunos de los parientes mortales del dios cuya sonrisa engendra a los demás inmortales y de cuyas lágrimas procedemos, al igual que él, murieron despedazados. Y algunas, como Ariadne y Semele, devinieron deidades merced a su relación con él, según lo consigna Hesíodo.

Y también la Cadmia Semele un hijo insigne  
parióle (a Zeus),  
habiéndose unido (con él) en amor: A  
Dioniso multialegrante,  
inmortal, siendo ella mortal; más ahora  
ambos son dioses.

(...)

Y Dioniso, de áureos cabellos, a la rútila  
Ariadna,  
la hija de Minos, hizo su floreciente  
consorte;  
y, para él, inmortal y sin vejez  
volvióla el Cronida.<sup>74</sup>

Walter Otto comenta que "pertenece a la naturaleza de lo dionisiaco el que la vida y la muerte, la mortalidad y la eternidad se hallan entrelazados de una forma milagrosa en aquellos que están próximos al dios (Dioniso)".<sup>75</sup> Pero si bien el hijo de Semele fue fuente de inmortalidad primero

para algunos escogidos y después, con el orfismo, para todos, en la época descrita por los poemas homéricos no parece haber ejercido demasiada influencia.

Otra divinidad involucrada con la mortalidad humana es sin lugar a dudas Deméter. Ella, por haber cuidado a Demofonte, decide concederle el don de la inmortalidad. "Demeter lo frotaba con ambrosía, cual si fuera hijo de una deidad, halagándolo suavemente con su aliento y llevándolo en el seno; y por la noche lo ocultaba en el ardor del fuego, como un tizón, a escondidas de sus padres... Y así le hubiera librado de la vejez y la muerte...".<sup>86</sup>

La muerte, pues, para el pensamiento griego de la era cantada por Homero, es la frontera que una vez atravesada resguarda al individuo de todo tipo de responsabilidad. Los castigos ultraterrenos, tales como los infligidos a Sísifo o a Tántalo, representan más bien excepciones que reglas. El dios heleno parece haberse preocupado más por ajustarle cuentas a los perjuros o a los que abusaban de su benevolencia que por castigar la maldad.

Sin embargo, la cultura griega suponía una especie de castigo divino ineludible para los transgresores de lo debido, según se puede apreciar en la literatura presocrática. Y así es como los actos reprobables generaban consecuencias adversas para la descendencia del criminal en caso de que éste lograra eludir el castigo al que se hubiera hecho acreedor. Heródoto, por ejemplo, narra que Croeso, a pesar de haberse distinguido por cumplir escrupulosamente con sus deberes religiosos, por lo cual era uno de los mortales predilectos de Apolo, sufrió la devastación de su reino por parte de Ciro, y él mismo fue

tomado prisionero por los percas, en castigo de una falta que él no cometió. "Creso, pues, expió el pecado de su cuarto ascendiente (Gyges), el cual, siendo lancero de los heraclidas, dócil a la astucia de una mujer (La esposa de Gandaules), asesinó al soberano (Gandaules) y, no correspondiéndole, obtuvo la dignidad de aquél".<sup>77</sup> Saipo mismo, después de examinar su vida concluye que la desgracia que lo aqueja debe remontarse a alguno de sus ancestros puesto que él no cree haber cometido ninguna fechoría que la amerite. "Así lo querían los dioses, tal vez porque estaban resentidos desde antiguo contra mi linaje; ya que no podría descubrir en mi propia persona ningún reproche de un pecado por causa del cual yo haya faltado así a mí mismo y a los míos".<sup>78</sup> Estesícoro, ofrece razonamientos análogos para disculpar las celebres infidelidades de Helena y su hermana Clitemnestra:

...porque Tindáreo, en cierta ocasión,  
al sacrificar a todos los dioses tan sólo  
olvidóse a Cipris, la de dulces regalos;  
y ella, irritándose, a las hijas de Tindáreo  
las hizo mujeres de dos y tres bodas y  
traidoras a sus esposos.<sup>79</sup>

Solón también asenta que Zeus puede ser tardado; pero nunca deja de castigar las malas acciones.

...que (Zeus) no en todo momento es de pronta  
cólera como ve el individuo mortal. Pero no se  
le oculta por siempre quien es perverso; y de  
uno o de otro modo al final lo evidencia.  
Conque uno al instante paga, y otro después.

Algunos escapan ellos, y no les alcanza la Moira fatal de los dioses pero ésta llega en cualquier momento y forma más tarde. Y sin culpa pagan sus delitos sus hijos o su descendencia más tarde. 80

Aunada a una creencia bastante laxa sobre la justicia que concedía impunidad al criminal y castigaba a sus descendientes por faltas que no cometieron, la religión homérica favorecía bastante poco lo que anacrónicamente podemos llamar moralidad. Cierto, los griegos no conocieron una religión de tipo oficial e institucionalizada como lo fue el cristianismo en el México colonial. Sin embargo, hay buenas razones para suscribir la tesis de Heródoto según la cual podría afirmarse que las divinidades del panteón helénico fueron sobre todo las plasmadas en poemas como la Iliada o la Teogonía.

Y de donde procedió cada uno de los dioses y si siempre existían todos, cuáles y quiénes, y las imágenes, no lo habían sabido hasta un tiempo reciente y ayer, por decirlo en una palabra. Pues pienso que Homero y Hesíodo fueron cuatrocientos años mayores que yo en edad y no más. Y son estos quienes hicieron una teogonía para los griegos y quienes dieron las denominaciones a los dioses y distribuyeron tanto los honores como las atribuciones, y diseñaron las imágenes de los mismos. 81

Ahora bien, los dioses descritos por Homero y Hesíodo eran protagonistas tanto de sus propias historias como de las humanas. Livio Rossetti destaca que los griegos solían atribuirles las irregularidades naturales y las sociales, que los inculpaban para disculparse de sus propios errores; y que era

usual que apelarán a ellos "...para explicar la generalidad de los gestos desconsiderados, comprometidos e simplemente deplorables".<sup>82</sup> Arquíloco incluso piensa en los dioses como en un factor de desorden universal.

¡Ya todo es de esperar! Juremos lo imposible. No hay más sorpresas. Zeus, autor de los olímpicos con ocultar la luz del sol hizo del día noche cerrada. Un blando temor le vino encima al hombre. Pero ya de hoy más todo es creíble y de esperar. No tienen de qué se maravillen los hombres ni aunque vean que las bestias deciden tomarles los alimentos salobres a los delfines y que les son las olas del mar más queridas que el seco, y que transitan al monte los delfines.<sup>83</sup>

La presencia aleatoria de las caprichosas divinidades libera al ser humano de su libertad y lo exime de toda responsabilidad moral. El mismo Arquíloco sostiene que en última instancia los dioses son los responsables de todo. "A las deidades atribúyelo todo. Muchas veces levantan de las desdichas a hombres echados sobre el oscuro suelo; y muchas veces derriban panta arriba a quienes caminan erguidos".<sup>84</sup> Simónides de Ceos resalta que la moralidad individual está determinada por la intervención de las divinidades y que los propios hombres poco pueden hacer con el fin de modelar libremente su vida, por lo que no tiene sentido esforzarse a toda costa en la práctica de la virtud.

Mas a pocos les dio un dios la virtud  
hasta el fin. Que no es fácil ser digno.  
Porque a uno, a su pesar le domina  
la codicia invencible o el aguijón  
poderoso de la taimada Afrodita, y  
las rivalidades muy impulsivas.  
Quien no puede durante toda la vida  
avanzar por un impecable sendero,  
basta que sea, en lo posible, bueno. 85

El mismo Simónides afirma en otro fragmento que:

ni siquiera la sentencia de Pítago  
me parece acertada, aunque de un sabio dicha.  
Afirmaba que es arduo ser bueno.  
Sólo un dios puede tener tal privilegio.  
Un hombre no puede evitar ser malo,  
si un desastre invisible lo derriba.  
Con buena fortuna cualquier hombre es bueno,  
y malo cuando todo le va mal...  
En general, son los mejores aquellos  
a los que los dioses los tratan con cariño.  
Por eso nunca, persiguiendo lo imposible,  
yo arrojaré la vida que me da el destino  
en pos de una esperanza irrealizable... 86

La arbitrariedad de los dioses no podía motivar demasiado a los griegos como para que se esforzaran en la práctica de la virtud. Además, el castigo divino era algo difícil de predecir para los contemporáneos de Sófocles. Impunemente podría ser evadido por algunos mientras que otros lo sufrían sin haberlo provocado con sus propias acciones. Por si eso fuera poco, los dioses no son capaces de incidir en el comportamiento efectivo de alguien si éste no cree en ellos. Y los siglos V y IV a. C. conocieron un movimiento antirreligioso bastante serio.



Curiosamente, personas que estuvieron cercanas de alguna forma al autor de la teoría de las ideas fueron los que más furiosamente impugnaron la existencia de las divinidades. Incluso, un ascendiente indirecto del propio Platón estimó que la religión era un invento humano tendiente a regular y dirigir el comportamiento del hombre en la sociedad. Critias en su tragedia Sísifo explícitamente sostuvo que:

hubo un tiempo en la vida de los hombres  
en que ésta era desordenada, bestial y  
esclava de la fuerza;  
en que no había premio para los honestos,  
ni tampoco castigo para los malvados.

Y enseguida, creo yo, los hombres dictaron leyes  
que establecieron sanciones, con el fin  
de que la justicia fuera señora de todos por igual  
y se sometiera a ella la violencia.

Y, si alguien delinquía, era castigado.  
Mas las leyes sólo impedían a los hombres  
cometer delitos de modo manifiesto y con  
violencia. Pero no ocultamente, y por ello,  
creo yo también, un hombre astuto y sabio fue  
el primero en introducir entre los hombres el  
temor a los dioses, para que los malvados  
temiesen por lo que ocultamente hicieran o  
pensaran. De ahí la invención de la divinidad,  
espíritu floreciente de vida inmortal, que  
oye, ve y piensa, que gobierna todas las cosas  
y goza de naturaleza divina. La cual oírá todo  
lo que digan los mortales, y podrá ver todo  
lo que hagan. Si tú meditas en silencio una  
mala acción, no quedará oculta a los dioses,  
pues lo conocen todo. Al exponer estas  
doctrinas sobre los dioses, introdujo la  
más dulce esperanza, ocultando la verdad

con falsas palabras. (...)

Con hábil razonamiento a la divinidad dio morada en la región oportuna (el cielo), rodeando a los hombres de tales temores, que pudo extinguir la anomia con las leyes.

87

Sexto Empírico comenta este pasaje y observa que "también Critias, uno de aquellos que fueron tiranos de Atenas, parece formar parte del grupo de los ateos, puesto que sostiene que los antiguos legisladores inventaron la divinidad como supervisora de las acciones humanas buenas y malas, con la idea de que nadie cometería injusticias solapadas contra su prójimo por temor al castigo de los dioses".<sup>88</sup>

Pero no solamente parientes consanguíneos de Platón, sino también los de índole intelectual, cuestionaron la autenticidad de las pretensiones de la religión. Pródico, de quien en algunos diálogos se dice que fue maestro de Sócrates, explica que las personas que realizaron descubrimientos importantes en favor de la humanidad fueron considerados dioses. Cierto, "es evidente que Perseo destruye la noción de divinidad y descomoce todo lo referente cuando dice en su tratado 'sobre los dioses' que parece tener fundamento la tesis mantenida por Pródico de que han sido considerados y honrados como dioses, en primer lugar aquellas cosas útiles, después aquellos que inventaron alimentos, el modo de guardarse contra la interperie o las demás artes".<sup>89</sup>

Diágoras de Melos, poeta coetáneo de Píndaro que fue condenado a la pena capital en el año 415 a. C. por el cargo de impiedad, también parece haber sido un ateo declarado. Cicerón relata que dicho poeta "... juzgó que no existe absolutamente ningún (dios)".<sup>90</sup>

El agnosticismo, no solamente el ateísmo, floreció igualmente entre los sofistas contemporáneos de Sócrates. Y nada menos que Protágoras confesó que "sobre los dioses no se puede decir que existen ni que no existen".<sup>91</sup>

Ante esta perspectiva, la única alternativa viable para los hombres presocráticos, nutridos con la cremosa rima de la lírica homérica, parece haber sido el hedonismo. La vida es breve, los dioses, si existen, impredecibles, y la muerte el final de todo. ¿Qué otra cosa resta que dedicarse a la búsqueda de la felicidad y el placer? Mimnermo seguramente expresa el sentir de sus contemporáneos cuando se pregunta:

¿Y qué vida, y qué goce, quitando a Afrodita de oro?  
Morirme quisiera, cuando no importen ya más  
los amores ocultos, los dulces obsequios, la cama,  
cuanto de amable tiene la flor de la edad  
para hombre y mujer; pues tan pronto llega la triste  
vejez, que hace al hombre feo y malo a la par,  
sin cesar le consumen el alma los viles cuidados,  
ya no se alegra mirando los rayos del sol;  
los muchachos le odian, lo vejan también las mujeres;  
tan terrible dispuso dios la vejez.<sup>92</sup>

El reconocimiento de la finitud de la existencia engendró en los griegos un apetito bulímico de disfrutar tanto como sea posible; hambre atroz que sólo promete saciarse con generosas raciones de placer. Simónides de Amorgos proclama "necios quienes tienen tal estado de mente y desconocen cuán corto es el tiempo de la juventud y el vivir de los hombres. Pero tá apréndelo, y hasta el fin de tu vida atrévete a gozar de los bienes que el vivir te depare".<sup>93</sup> Simónides de Ceos, por su parte, se interroga

"pues, sin el placer, ¿qué vida humana es deseable, o qué clase de poder? Sin él, hasta la existencia de los dioses no nos parecería envidiable".<sup>94</sup> Teognis de Mégara, con el mismo espíritu, se aconseja "goza de tu juventud, corazón mío. Pronto serán otros los hombres y, ya muerto, yo seré negra tierra".<sup>95</sup> Solón seguramente tenía esto en mente cuando escribió:

en verdad que por igual son ricos quienes tienen mucho oro, plata y campos de tierra que siembran de trigo y caballos y mulos, y quien sólo se ocupa de esto: de dar gozo a su vientre, su costado y sus pies, y disfrutar, si la ocasión se le ofrece, de una o más o un muchacho en sazón. A su tiempo todo esto es grato. Ese es el colmo de la ventura para el hombre. Pues nadie con todas sus riquezas se va hacia el Hades...<sup>96</sup>

Los griegos anteriores a los movimientos órfico y pitagórico no se forjaban demasiadas esperanzas en vidas ultraterrenas. No soñaban en un más allá en el que continuarían existiendo de la misma manera que sobre la tierra. Aceptaban, mal que bien, su condición perecedera y la aprovechaban tanto como podían; y en lugar de atormentarse por una eternidad inaccesible, se afanaban por gozar de una finitud que ofrecía diversiones nada desdeñables. Alceo de Mitilene, como Minnermo y tantos otros, suscribía estos pensamientos y los predicaba con entusiasmo.

Bebe y emborráchate, Melanipo, conmigo. ¿Qué piensas? ¿Qué vas a vadear el vorticoso Aqueronte, una vez ya cruzado, y de nuevo del sol la luz clara vas a ver? Vamos, no te empeñes en tamañas porfías. En efecto, también Sísifo,

rey de los solios, que a todos superaba en ingenio, se jactó de escapar a la muerte y desde luego, el muy artero, dos veces cruzó el vorticoso Aqueronte. Terrible y abrumador castigo se le impuso bajo la negra tierra, conque vamos, no te ilusiones. Mientras jóvenes seamos, más que nunca ahora importa gozar de todo aquello que un dios puede ofrecernos. 97

Las negras kerés, la vejez y la muerte, determinaron las principales características del hedonismo griego. La vida en esta tierra era lo único con lo que contaban los presocráticos en general; pero con eso se conformaban. Incluso estimaban tanto la dicha que cuando ya no les era accesible solían preferir no vivir más. Sófocles entre otros muchos destaca que "el no haber nacido triunfa sobre cualquier razón. Pero ya que se ha venido a la luz lo que en segundo lugar es lo mejor, con mucho, es volver cuanto antes allí de donde se viene. Porque cuando se deja atrás la juventud con sus irreflexivas locuras, ¿qué pena se escapa por entero? ¿Cuál de los sufrimientos no está presente?". 98

Ahora bien, el hedonismo griego arcaico no es un fenómeno aislado y único. En general, el reconocimiento de la naturaleza temporal y perecedera de lo humano suele engendrar un desenfrenado deseo de disfrutar el presente antes de que se desvanezca gastado por el transcurso de los días. Heródoto, por ejemplo, relata que los egipcios de "la parte sembrada", "...cuando han terminado del banquete, un hombre lleva alrededor en una urna un cadáver hecho de madera... y mostrándolo a cada uno de los convidados dice: viendo a éste, bebe y

hártate, pues habiendo muerto así serás".<sup>99</sup>

La cultura sumeria no fue inferior a la egipcia en lo tocante al arte del buen vivir. Y la mítica Siduri sugiere al hombre en general, personificado por Gilgamesh, que en vez de aspirar a una inmortalidad que no va de acuerdo con su naturaleza humana, goce la existencia que le es propia. En efecto, la recomendación que le hace al héroe se reduce a que adopte una conducta similar a la preconizada por los poetas griegos.

Gilgamesh (le pregunta), ¿por qué vas de un lado a otro? No alcanzarás la virtud que persigues. Cuando los dioses crearon la humanidad, la muerte para la humanidad decretaron, reservando la vida para sí mismos. Tú, Gilgamesh, llénate el vientre, goza día y noche. Cada día celebra una alegre fiesta. ¡Día y noche danza y juega! Ponte vestidos flameantes, lava tu cabeza y báñate. Cuando el niño te tome de la mano, atiéndelo y regocíjate. Y deléitate con tu mujer, abrazándola.

¡Esa es la tarea de la humanidad!<sup>100</sup>

Sorprendentemente, la Biblia maneja una concepción similar a la taberna de la historia de Gilgamesh en la parte del antiguo testamento. Ciertamente, el libro de Isaías recomienda que "comamos y bebamos que mañana moriremos".<sup>101</sup>

Las culturas de la India son celebres por su propensión a lo que podría llamarse "idealismo". Sin embargo, en un primer momento la India védica reivindica al mundo tanto como el más sibarita materialismo. En efecto, el Rig veda orrece pasajes como los siguientes:

Deslízate hacia tu madre, la tierra,  
bienhechora de dominios enormes,  
virgen suave como la lana para quien  
da una buena recompensa,  
¡Y que ella te salve de la nada! 102

¿Y si tu amante desapareciera hoy para  
no regresar, yéndose a los lugares más  
lejanos?

¿Si fuera a reposar al seno de la nada  
y los lobos furiosos le devorasen? 103

Juan Miguel de Mora caracteriza al Rig Veda como a un texto netamente materialista. Y comentando precisamente los himnos citados sostiene que "la conclusión es irrefutable: lo que seguía a la vida para los rigvédicos era la nada. Esa seguridad explica su gran amor a la vida y la reiteración con la que piden a los dioses bienes materiales durante esta vida". 104

Pero no sólo en un primer momento floreció el materialismo en la India. El sistema Locayata de Carvaka también planteaba que el alma se destruye con la muerte, por lo que el placer y el dolor son los principales factores de la vida. 105 En China el sistema Yang-chu parece haber sostenido lo mismo que aquél.

Las principales culturas mesoamericanas destacaron de la misma manera el carácter terrenal del ser humano que lo obliga a procurarse una existencia agradable. Mario Kuz señala que "...los mayas prehispánicos -como los nahuas- tampoco concibieron el que la finalidad de la vida humana radicaba en el más allá, o que el lugar a ocupar en este último estuviese determinado por la conducta observada durante el paso por la tierra. Ligado íntimamente a la forma en que se muriese, eso quedaba

en buena medida al arbitrio de los dioses, y el bien supremo -como lo señala el Popol Vuh- era la posibilidad de una vida plena en este mundo...".<sup>106</sup>

Ahora bien, las culturas primigenias no fueron las únicas que fundamentaron una postura sibarita ante la vida en función de lo efímera de ésta. Los epicúreos también concibieron a la muerte como la aniquilación del individuo. Lucrecio dice que "...cuando el cuerpo muere, necesario es que se confiese que muere el ánima en el cuerpo entero esparcida".<sup>107</sup> Y de acuerdo de ello que "...ninguna otra cosa pide a gritos natura, sino que el dolor diste apartado del cuerpo, y la mente disfrute un jocundo sentir...".<sup>108</sup>

Disminuir a los dioses y agigantar a los hombres, tal como lo hacen los epicúreos, conduce generalmente a una forma de vida hedonista. Y los Goliardos que vagaron por la Europa de la Baja Edad Media no resultan extraños a dicha tendencia. Carlos Montemayor observa que la poesía de los hijos del gigante Goliath:

forma parte quizá de una esencia, de un descubrimiento profundo, de un intento por unir una comprensión más verás de la vida humana. Podríamos contemplar la poesía goliarda no sólo como el vicio ostentoso, sino como la sistemática entrega a la vida, comprendiendo a fondo el destino humano inconstante... es una comprensión, detrás de su complejidad, de la naturaleza humana. Y esta comprensión es júbilo, un grito ensordecedor de vitalidad sorprendente... Goliath, manifestaba, como el pueblo, todos los valores de la risa, la incredulidad, el hambre y la sed; vivía en tabernas, en rifas; era bebedor y tramposo, devoraba mesas enteras cuando se le presentaba la opor-



tunidad. Tal fue, también, el aura que rodeó a los gigantes rabelesianos, a Pantagruel y Gargantúa: el mismo y alegre recobramiento del cuerpo, de lo sensual, de la embriaguez. 109

¿Por qué son tan importantes los goliardos para occidente? ¿Acaso no son sólo unos cuantos poetas contestatarios? Bueno, quizá sean más que eso. Tal vez representan una ruptura con una concepción del hombre implantada por el advenimiento del cristianismo: uno de los momentos del aterrizaje de la antropología y la ética. El mismo Carlos Montemayor postula esta generalización. "Maestros vivaces y decididos a conquistar la vida, los goliardos fueron, acaso, nuestros primeros contemporáneos, los primeros poetas que desde la Baja Edad Media tendieron sus manos hacia nosotros, hacia el renacimiento, hacia la irrefrenable vida real desde donde aún los escuchamos". 110 Los goliardos, en efecto, renegaban de la "sangre de Cristo" y de las virtudes católicas para rendir culto a la no siempre suficientemente adorada Afrodita y al nada serio Dioniso; sobre todo cuando se reunían en la taberna.

Quando en la taberna estamos (cantan),  
no nos importa que arcilla seamos,  
al placer nos dedicamos  
pues sólo por el sudamos.

Piso el ancho camino de la juventud sin  
freno, a los vicios me abrazo y de la  
virtud me olvido; ávido de gozar más que  
de salvación, muerdo en el alma por cuidar  
la piel que me recubre. 111

El placer como motivación última de la existencia parece, en efecto, ser la "cruz" que carga buena parte de occidente sobre de sus espaldas después de haberse emancipado paulatina y parcialmente de aquella otra, más difícil de transportar. Incluso, nuestra época (o nuestra moda) posmoderna tiende a un hedonismo fundamentado en el reconocimiento de la mortalidad propia de la condición humana. Lipovetski al menos estima que "...el placer y el estímulo de los sentidos se convierten en los valores dominantes de la vida corriente".<sup>112</sup> En España nada menos que Almodóvar, considerado a veces como expositor cinematográfico de la posmodernidad, tiene como lema y meta "no olvidar jamás el placer y la diversión".<sup>113</sup>

Sucintamente, la antropología y la teología homéricas y la literatura presocrática en general, salvo contadas excepciones, sugerían la práctica de un modo de vida orientado hacia la obtención irrestricta de placer. Ahora bien, la obra platónica puede leerse, en parte, como una crítica moralizadora a dichas concepciones. Pero no representa una traición total a éstas, por el contrario, se podría interpretar como la culminación de una de las vertientes filosófico-teológicas que se remontan a los mismos Homero y Hesíodo.

Ciertamente, la Odissea, que por una parte exhibe a unos hombres quejándose de la arbitrariedad divina, por la otra muestra a los mismos dioses rechazando los actos que les son atribuidos por aquellos. Zeus nada menos exclama "¡de qué modo culpan los mortales a las deidades; Dicen que lo malo proviene de nosotros, pero son ellos mismos quienes se atraen con sus locuras infortunios no decretados por el destino".<sup>114</sup>

Mondolfo, siguiendo a Jorge Pasquali y a Werner Jaeger, lee en este pasaje un reconocimiento pleno de la responsabilidad humana y una crítica al determinismo griego tradicional.<sup>115</sup> Y Finley observa que "la religión olímpica no podía permanecer inmóvil y sobrevivir. La revolución intelectual reflejada en la Iliada requería otra evolución, moral esta vez, en la que Zeus fue transformado de rey de una sociedad heroica en el principio de la justicia cósmica. Hay elementos de tal nueva concepción en la Odisea...".<sup>116</sup>

Pero Hesíodo sobre todo es quien expone una teología en la que los protagonistas tienden a aparecer como ordenadores del universo. En un primer momento, el cosmos poblado por la monstruosa fertilidad de Gea y Urano, tal como lo describe la Teogonía, era realmente "patafísico", un lugar donde todo era de esperar. La ubérrima tierra, fecundada por la insaciable e incestuosa pasión de su primogénito y amante, el cielo, procreó propiamente a lo existente: las aguas y el tiempo; pero también a Cíclopes y a Centímanos. La hierogamia de Gea y Urano desempeña una función cosmogónica. Pero una vez que ésta ha sido cumplida, aquélla es suprimida. El proceso que sigue a la "creación" de lo existente es su ordenación. Y la emasculación de Urano por parte de Cronos sugiere que Hesíodo pensaba así.<sup>117</sup>

Como lo ha observado con justicia P. Mazón en su comentario a la Teogonía de Hesíodo (vol. Budé, 1928, p. 2853), la mutilación de Uranos pone fin a su odiosa y estéril fecundidad, introduciendo en el mundo por

la aparición de Afrodita, nacida de la espuma sangrienta del miembro generador uranial, el orden, la fijeza de las especies, y haciendo así imposible toda procreación desordenada y nociva. 118

Así, si el imperio del cielo fue generador, el del tiempo se caracterizó por instaurar orden en lo generado. Y el de Zeus podría interpretarse como la continuación y perfeccionamiento del de su padre. Hesíodo, según Paola Vianello;

...señala que en la base de la vida moral está una ley común para todos, que no es dictada por los reyes terrenales, sino por el rey de los dioses, por Zeus, que manda por su fuerza, inteligencia y justicia. Con las vestiduras antropomórficas y las limitaciones conceptuales propias de su tiempo, el Zeus hesiódico corresponde, en el fondo, al logos heracliteo que gobierna el mundo y que se manifiesta por medio de la ley... 119

El Zeus hesiódico, en efecto, es guardián del orden moral. La Teogonía advierte que "...no es posible engañar ni eludir la mente de Zeus...".<sup>120</sup> Y Los trabajos y los días consignan igualmente que "...de ningún modo es posible eludir la mente de Zeus".<sup>121</sup> Ahora bien, el Cronida, en su labor fiscalizadora de los actuares humanos, es auxiliado por las demás divinidades.

...Pues de cerca, entre los hombres estando, los inmortales observan cuántos con torcidas sentencias entre ellos se vejan sin cuidar de la mirada divina. Pues son tres veces diez mil, sobre la tierra multinutricia, los inmortales, de Zeus, guardianes de los hombres mortales: que guardan las sentencias y las obras malvadas, de éter ceñidos, por doquiera vagando en la tierra.<sup>122</sup>

Cierto, las teologías de Homero y Hesíodo son complejas y no presentan divinidades declaradamente inmorales ni plenamente morales. Pero pese (o tal vez sea más preciso decir por) esta situación, fueron duramente atacadas. Camarero ve en Hecateo a su primer detractor serio. Este es "...el primero en manifestar que la mitología griega es ridícula y absurda e inicia una explicación racionalista con indagación científica".<sup>123</sup> Ahora bien, una de las vertientes de la crítica a la religión griega, como se señaló anteriormente, fue radical y condujo al ateísmo o al agnosticismo. Pero hubo otra línea que puede rastrearse en las obras de los poetas y los filósofos, que antes que pretender eliminar la religiosidad, buscaba reformarla.

Jenófanes sobre todo acusa a los poetas de no comprender la naturaleza divina. "Los mortales (nos dice), opinan que los dioses nacen y tienen vestidos, voz y aspecto como los de ellos".<sup>124</sup> Jenófanes satiriza el antropomorfismo que Hesíodo y Homero atribuyen a los dioses haciendo notar que "si los bueyes, los caballos o los leones tuviesen manos y con las manos pudiesen pintar y producir obras de arte como los hombres, los caballos dibujarían las formas de los dioses también semejantes a

los caballos, los bueyes a las de los bueyes, y harían los cuerpos de cada cual de suerte que tuvieran el aspecto de ellos mismos."125

Entre los poetas, Teognis se queja de la justicia retributiva divina que permite la impunidad del criminal y castiga a sus descendientes por faltas que ellos no cometieron.

Padre Zeus (reclama), ojalá que a los dioses grato les fuera que los malos gozaran del exceso y en él se complacieran, y cometieran sus crímenes quien corazón impío tuviera... pero que pagara él mismo los daños, y luego no fueran las locuras del padre la ruina de los hijos.126

Muchos poetas . . . rehusaron aceptar las historias que se contaban sobre las conductas dudosas de las divinidades. Y entre ellos, Píndaro quizá haya sido el más famoso. El poeta, en efecto, asienta que;

blasfemias tanafías no repite,  
¿Cómo acusar a un dios de  
intemperancia?  
Es el marmarador siempre maldito.127

Bradford observa que "...la bondad del dios es aceptada como básica en la religión de Píndaro, incluso si los caminos de aquél no son fáciles de entender".128

Eurípides tal vez haya sido el dramaturgo más comprometido con el proyecto de moralizar la religión tradicional. Los héroes de sus tragedias suelen mostrarse escépticos ante las historias de los crímenes de los dioses. Ifigenia, sacerdotisa que oficia sacrificios humanos en honor de Artemisa, "cree que los habitantes de esta tierra (la de los Tauros), homicidas como son, atribuyen a la diosa su maldad. Pues no cree que ningún dios sea malvado".<sup>129</sup>

Nietzsche, en El nacimiento de la tragedia, reitera una y otra vez la complicidad entre Eurípides y Sócrates. Sea verdad o no que aquél era auxiliado por éste en la escritura de sus dramas, es innegable que el Sócrates de los diálogos platónicos, al igual que la Ifigenia de Eurípides, rehusa creer que los dioses compartan las debilidades humanas.

Platón, en primer lugar, censura a los poetas por las historias que inventan respecto a los dioses con tal de mantener entretenido a su auditorio. Por ello, el Estado ideal platónico no admite artistas que "representen a los dioses y a los héroes de mala manera y no cómo son".<sup>130</sup> Platón se adhiere a la vertiente filosófica que se propone reivindicar el respeto debido a los seres supremos y que acusa a los poetas de ignorar la "verdadera naturaleza divina". "En primer lugar (afirma), es la mayor falsedad, y con relación a los entes supremos, la que profiere Hesíodo, mintiendo innoblemente sobre los actos que, a dicho suyo, cometió Urano, y la venganza que contra él tomó Cronos".<sup>131</sup>

Platón tampoco acepta la creencia tradicional según la cual una persona inocente corría el riesgo de expiar los crí-

menes de sus ancestros. Victor Goldsmit destaca que "...de acuerdo con el derecho de su tiempo, no aceptaba más la solidaridad de la familia. Pero, a falta de un antepasado criminal, imaginó a otro culpable. Esto es lo que logra la doctrina de la metempsicosis. Ella afianza los vínculos entre el culpable y la persona expiante, suponiendo su fundamental identidad. Así se salva el principio de la justicia".<sup>132</sup>

Efectivamente, Platón aúna a una teología reformada una antropología alternativa a la homérica. Y ambos factores le permiten infundir temores paranoicos a sus lectores y/o escuchas, tendientes a que inclinen su vida hacia la práctica de las virtudes establecidas.

Ahora bien, la fundamentación de la moral en la religión es un recurso que han explotado buena parte de las culturas que han existido.

El Marduk babilónico tiene entre sus funciones castigar a los malvados. "El pecador y el culpable serán confundidos delante de él".<sup>133</sup> Uno de sus cincuenta nombres es "Sazu, que conoce el corazón de los dioses, que examina el interior; y del que el malhechor no puede escapar".<sup>134</sup> Además, Sazu es Suhrim, "que frustra los planes de los malvados y los dispersa a los cuatro vientos".<sup>135</sup>

Los egipcios creían que una vez que un ser humano ha fallecido, está obligado a responder por sus actos ante los dioses; debe de ser capaz de decir ante sus jueces "llego ante ustedes sustentando en mis manos la justicia y la verdad, y con mi corazón vacío de maldades. Te pongo Maat ante ti porque sé que tú vives de verdad y justicia. No cometí



injusticia en la tierra ni lesioné a nadie en sus necesidades".<sup>136</sup>

La religión de Irán también incluye entre sus dioses a un fiscal de la conducta humana. Ahura Mazda "...lo ve y lo sabe todo, no sólo porque es el dios del cielo, sino también porque, en su calidad de soberano, es el guardián de las leyes y castigador de los culpables...".<sup>137</sup>

Las deidades celestes Mitra y Varuna, también se encargaron de implantar el orden cósmico en la India. "Varuna es el guardián del orden cósmico y de las normas. Por eso lo ve todo y ningún pecado se le escapa...",<sup>138</sup> según lo precisa el historiador de las religiones Mircea Eliade. Ahora bien, esta clase de deidades celestes se atienen a las leyes de Rta. El Rig Veda proclama "¡Oh sabios Mitra y Varuna! Protegéis los ritos sagrados de Rta..., según Rta reináis sobre el universo entero...".<sup>139</sup> Juan Miguel de Mora destaca que:

Uno de los conceptos más notables en el Rg Veda es el de rta, el orden universal, en un principio muy semejante al concepto griego del Kosmos. En efecto, en los himnos más antiguos del Rg Veda, rta es la ley del orden universal... Posteriormente... pasó a ser también una ley moral en el sentido de que la moral y las obligaciones religiosas guardadas celosamente por los hombres serían la base del orden universal.<sup>140</sup>

El mundo islámico también soborna y amenaza a sus fieles para que se comporten adecuadamente en sociedad. El Corán nada menos susurra a los temores de sus lectores que "sin

duda, quienes hayan cometido un mal, quienes estén rodeados por sus pecados, éstos serán los dueños del fuego: ellos serán en él inmortales. Quienes creen y hacen obras pías serán los dueños del paraíso: ellos serán en él inmortales".<sup>141</sup>

La India rigvédica ya ha sido citada. Esta, tal como lo señala Juan Miguel de Mora, fue netamente materialista.

Posteriormente, el país se orientó por otros derroteros. No es posible soslayarlo, los textos posteriores al Rig Veda suelen ser rotundamente "idealistas". Y la creencia en la reencarnación (samsara), se vuelve en los Brahmanas y en los Upanishads "...el instrumento de la retribución de los actos: el hombre que se comportó bien, renace en buenas condiciones, el hombre que se comportó mal, en malas".<sup>142</sup>

Tola y Dragonetti destacan que "los sistemas religiosos, morales o filosóficos de la india, tanto budista como hinduista, se estructuran sobre la base, en función de esa creencia (en el samsara), de la misma manera como, en otras culturas, se estructuran sobre la base, en función de la creencia en un alma inmortal y en dios".<sup>143</sup>

Los cristianos sobre todo han fundamentado su moralidad en la existencia de la divinidad y en la inmortalidad de la persona. Descartes, por ejemplo, afirma que "viendo todos los días, que en esta vida son mejor retribuidos los vicios que las virtudes, nadie preferiría lo justo a lo útil si no fuera por el temor de dios y por la esperanza de otra vida".<sup>144</sup>

Platón, pues, al fundamentar la moralidad en la religión recurre a un procedimiento clásico; rastreable tanto en las culturas más diversas como en los discursos de algunos de los teóricos de la ética.

## Notas

Notas del capítulo I.

- (1) Hülshz, Enrique, El problema ontológico en las primeras filosofías presocráticas, p. 15.
- (2) Parménides, fr. 8, en Escuela de Elea, p. 50.
- (3) Cfr. Aristóteles, Física, 185 b 25.
- (4) Gorgias, fr. 37, en Fragmentos y testimonios, p. 56.
- (5) Nicol, Eduardo, Historicismo y existencialismo, p. 33.
- (6) Platón, República, 490 b. En general, cito la traducción de Antonio Gómez Robledo publicada por la UNAM.
- (7) Ibid., 478 d.
- (8) Sext., contra matem., VIII, 3888, en Trasímaco, Licofrón y Jeníades, p. 59
- (9) Hipócrates, De la medicina antigua, # 15-20, p. 1.
- (10) Alémeón, fr. 1, en De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos, p. 93.
- (11) Platón, Op. Cit., 365 d - 366 b.
- (12) Rodríguez, Francisco, La democracia ateniense, p. 373.
- (13) Platón, Op. Cit., 365 d - 366 b.
- (14) Antífonte, Alétheia, citado por C. García Gual, "Los sofistas", en Victoria Camps (ed), Historia de la ética, pp. 62-63. Según Antonio Gómez Robledo, "...el primer filósofo que parece haber planteado la oposición nomos-physis fue Arquelaos, contemporáneo de Pericles y Protágoras, discípulo de Anaxágoras y maestro de Sócrates. Si hemos de dar crédito a Diógenes Laercio, Arquelaos habría dicho que la justicia y su contrario existen no por naturaleza sino por la ley, es decir por la convención". A. Gómez, "La ley en el pensamiento platónico", en Conrado Eggers (compilador), Platón: Los diálogos tardíos, p. 153.
- (15) Platón, Protágoras, 337 d.
- (16) Platón, Gorgias, 483 a. El mismo Calicles señala que "...la naturaleza y la ley son en muchos aspectos contradictorios entre sí". 482 e.

- (17) República, 398 c.
- (18) Ibid., 365 b - c.
- (19) Taylor, Alfred, introducción a The Parmenides of Plato, p. 14.
- (20) Aristóteles, Metafísica, 1078 b 13.
- (21) Russel, Bertrand, "El problema de los universales" en "El problema de los universales", p. 23.
- (22) Patterson, Ronald, Plato on immortality, p. 122.
- (23) República, 485 b.
- (24) Ibid., 507 b.
- (25) Ibid., 486 a.
- (26) Ibid., 596 a.
- (27) García Máynes, Eduardo, "Estudio sobre el segundo libro de las Leyes de Platón" en Diánoia, 1986, p. 5.
- (28) En efecto, Platón explora en Fedón la manera en que las formas se relacionan entre sí. El Sócrates de esta obra señala que Simias es mayor que él, pero menor que Fedón porque participa alternativamente de la grandeza y la pequeñez en sí. "La grandeza en sí nunca quiere a la vez ser grande y pequeña... la grandeza que hay en nosotros jamás acepta lo pequeño, ni quiere ser sobrepasada, sino que una de dos, o huye y deja libre el puesto cuando sobre ella avanza su contrario, lo pequeño, o bien parece al avanzar sobre ella éste". Platón, Fedón, 102 e.
- Cornford se apoya en este pasaje para recriminar a Platón el haber confundido las cualidades con las relaciones. "Ahora cuando Platón escribió Fedón, él ciertamente observaba a la 'altura' como a una propiedad inherente a la persona alta. 'Fedón es más alto que Sócrates', fue analizado como implicando (1) que hay dos formas, Alto y Pequeño, de las cuales Fedón y Sócrates participan; (2) que Fedón contiene una instancia de Altura, y Sócrates una de Pequeñez; (3) que ni las Formas Alto y Pequeño, ni sus

ejemplos en nosotros pueden cambiar en sus contrarios; y consecuentemente (4) que si Sócrates creciera y se volviera más alto que Fedón, la instancia de pequeñez en Sócrates debería a bien 'perecer' o 'retirarse' para dar cabida a una instancia de altura. Este análisis incuestionablemente significa que la persona que deviene más alta o más pequeña que otra sufre un cambio interno." Y que Platón comparte el punto de vista ordinario y piensa de la altura como de una propiedad interna en la misma posición que 'caliente' o 'Blanco', no como estableciendo una relación entre la persona más alta y la más pequeña". Cornford, Francis Macdonald, Plato's theory of Knowledge, p. 44.

En contra de la lectura de Cornford, se podrían aducir las líneas anteriores a las que él cita. Sócrates, ciertamente, sostiene ahí que "...el que Simias sobrepase a Sócrates no es una realidad tal y como se expresa de palabra. Pues la naturaleza de Simias no es tal que sobrepase por esto, por ser Simias, sino por el tamaño que da la casualidad que tiene. Ni tampoco porque Sócrates es Sócrates, sino porque Sócrates tiene pequeñez en comparación con el tamaño de aquél." Y que "Ni tampoco es sobrepasado por Fedón porque Fedón es Fedón, sino porque Fedón tiene grandeza en comparación con la pequeñez de Simias". Fedón, 102 b-c.

La teoría de la existencia separada de las ideas debe suponer que algunas de ellas se relacionan entre sí para poder explicar la predicación de atributos tales como la grandeza o la pequeñez de las cosas sensibles. Castañeda observa que: "...las formas relacionales no son del mismo tipo que las formas no relacionales, con respecto a la participación. En esto consiste precisamente el objetivo central del Fedón 102b 3-d 3 (el pasaje citado arriba), esto es; en distinguir entre formas monádicas y formas didácticas". N. Castañeda, La teoría platónica sobre las formas, las relaciones y los particulares en el Fedón, p. 41

David Ross ubica otro barrunto de la teoría de la comunicación de las formas en la última prueba de la inmortalidad del alma contenida en Fedón. El alma está vinculada a la idea de vida (106 d), aunque sean entidades distintas. Luego, desde que una idea no puede coexistir en el mismo sujeto con su contraria, el alma es impercedera (104 e). Platón ilustra matemáticamente la relación necesaria entre cosas distintas. Los conjuntos de tres integrantes participan de la idea de tres; pero igualmente de la de lo impar, aunque tres no sea lo mismo que impar, sino sólo una instancia de ello (103 e). "El interés del pasaje yace en el hecho de que en él Platón, aparentemente por primera vez, menciona la existencia de pares de ideas relacionadas como género y especie". Ross, David, Plato's theory of ideas, p. 33

- (29) República, 476 a.
- (30) Adam, James, introducción a The Republic of Plato, T. I., p. 363.
- (31) Ibidem. Adam también destaca que "...de acuerdo a la teoría platónica de la predicación, la real y ontológica coincisión de una idea con otra es inevitable, si cualquier proposición verdadera de cualquier clase ha de ser predicada de las ideas. Y Platón constantemente a través de la República describe a las ideas con una variedad de predicados tales como ser...". Y que "...la coincisión de la idea del bien con las otras está implicada seguramente en la descripción del bien como la causa de la verdad y el ser en V 508 e...".
- (32) República, 509 b.
- (33) Cfr. Ibid., 529 d.
- (34) Cfr. Ibid., 546 a.
- (35) Cfr. Gorgias, 508 a.
- (36) Grube, G, El pensamiento de Platón, p. 60.
- (37) Aristóteles, Metafísica, 987 b 15.
- (38) Cfr. Adam, James, Op. Cit., p. 160.
- (39) Eggers, Lan, Conrado, El sol, la línea y la caverna, p. 104. Cfr. Nuño, La dialéctica platónica, p. 63, y Raven, Plato's thought in the making, p. 164.

- (40) Ross, David., Op. Cit., p. 220.
- (41) República, 597 a.
- (42) Bloom, Allan., ensayo interpretativo a The República, p. 402.
- (43) Ibid., p. 431.
- (44) Cornford, Francis, La teoría platónica del conocimiento, p. 183.
- (45) Gómez Robledo, Antonio, Ensayo sobre las virtudes intelectuales, p. 142. Confrontar del mismo autor Platón, p. 166 y "Bailey en el pensamiento platónico", p. 156. Véase también Rutenber, The doctrine of imitation of God in Plato, p. 8. Legido, M., Bien, Dios y hombre, p. 30. Mañoz, J., El concepto de belleza en Platón, pp. 112 y 75, Op. Cit., p. 171.
- Ahora bien, la "creación del bien" no está del todo delimitada. Algunos platonistas, Gómez Robledo entre ellos, sostienen que el bien es creador de todo, tanto de lo material como de lo ideal; "...el mismo bien es el autor y padre del mundo sensible como del mundo inteligible". Platón, p. 166. Ross por su parte cree que el bien nos es "causa material" del universo, aunque sea el productor de las ideas (Cfr. Op. Cit., p. 41). Y Robin piensa que la evolución de la metafísica platónica "sólo se puede comprender por los desarrollos de Timeo, donde Platón ha mostrado por primera vez, la necesidad de admitir una realidad material al lado de la realidad formal de las ideas y como condición de la existencia de las cosas sensibles". Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon, p. 48.
- (46) Taylor, A., Plato, the man and his work, p. 287.
- (47) Pedro, 242 d.
- (48) Banquete, 202 e.
- (49) Hesíodo, Teogonía, 21.
- (50) Jaeger, Werner, Paidéia, p. 699.
- (51) Nicol, Eduardo, La idea del hombre, p. 248.
- (52) Pedón, 80 b.
- (53) Pedro, 249 d.



- (54) Sin embargo, es necesario tener presente que Platón otorga el título de realidad suprema a dos ideas: la del bien en República y la de la belleza en Banquete y Fedro. Ante esto, buena parte de los platonistas se han inclinado a identificar ambas ideas. Jaeger entre ellos sostiene que lo "...bello y lo bueno no son más que aspectos gemelos de una y la misma realidad". Paideia, p. 585.

Ciertamente, Sócrates en Banquete transita de lo bueno a lo bello sin el menor aspaviento. "Si el amor carece de cosas bellas y lo bueno es bello, también estará falto de cosas buenas". Banquete, 201 c. La conjunción de lo bueno y lo bello también aparece en República 531 c. Y Legido observa que "existe un paralelismo entre el proceso dialéctico de la República y la ascensión amorosa del Banquete que se basa en la identificación del bien y de la belleza" Legido, Op. Cit., p. 30. Cfr. Muñoz Batista, Jorge, El concepto de belleza en Platón, p. 75, Raven, Op. Cit., p. 107, Taylor, Plato, the man and his work, p. 287 y Gil, introducción a Banquete, p. 17.

Contra esta interpretación, Marsilio Ficino considera que la belleza en sí es la "...flor de la bondad, porque nace del Bien, conduce a los hombres al Bien". Comentario al Banquete de Platón, p. 74. La belleza, pues, no es para Ficino el ser supremo de la ontología platónica, a lo sumo, es "la gracia del rostro de Dios". Y el bien en sí "...es la existencia supereminente de Dios. La belleza es un cierto acto o rayo que emana de Dios penetrando todas las cosas". Ibid., p. 47.

- (55) Cfr. República, 509 c.
- (56) Ross, David, Op. Cit., p. 225.
- (57) Aristóteles, Metafísica, 1078 b 30. Pero... ¿es posible delimitar lo socrático de lo platónico? Contestar esto implica adoptar una postura respecto a lo que se concibe como "el problema socrático". En primer lugar, la historicidad misma de Sócrates ha sido puesta en duda por autores como Bercke, Norden, Duprel y Hürzel. Otros menos radicales como Gigon, Kuhn y Wolff han aceptado la existencia de alguien llamado Sócrates; pero han considerado que Platón y Jenofonte personifican en él a un sabio ideal. Cfr. Mondolfo, Rodolfo, Sócrates, p. 5; Tovar, Antonio, Vida de Sócrates, p. 31 y Sauvage, Sócrates y la conciencia del hombre, p. 150.

Además, los testimonios preservados sobre el pensamiento de Sócrates son demasiado heterogéneos y su confiabilidad es difícil de determinar como para precisar cuáles fueron las doctrinas socráticas en el caso de que las haya habido (lo cual es lo más probable). Fritz negó que el retrato proporcionado por Aristófanes fuera fiel. Cfr. Tovar, Op. Cit., p. 38. Maier, en contra de la opinión de Fouillée, cuestionó la autoridad aristotélica en lo tocante a la reconstrucción del pensamiento del maestro de su maestro. Cfr. Tovar, Op. Cit., p. 43. La fidelidad de Jenofonte al recuerdo de Sócrates alguna vez fue una tesis popular entre gente como Brucker, Meiners y Dissen; pero Burnet está en total desacuerdo con ellos. Y los rastreadores de Sócrates no sólo han intentado seguir su huella en las líneas de un autor determinado. Schleiermacher y Zeller cuando menos han considerado que el personaje histórico muy bien pudo haber sido lo suficientemente complejo como para motivar los escritos de Jenofonte tanto como los de Platón y los demás "socráticos" Cfr. E. Zeller, Sócrates y los sofistas, pp. 112 - 114.

Si Platón ha sido visto como preservador del pensamiento socrático. Y entre los platonistas que concuerdan con Clemente de Alejandría en que "Sócrates habla a través de Platón" tenemos además del ya citado Schleiermacher a Brandis, Meiners, Herman, Grote, Mondolfo, Bruns, Tovar, Ritter, Taylor y a Burnet entre otros. Cfr. cuando menos J. Burnet, introducción a Platón, Phaedo, p. xiv, Mondolfo, Rosolfo, Op. Cit., p. 15, Tovar, Op. Cit., p. 362 y Grote, Plato and the other companions of Socrates, p. 110.

Ahora bien, dentro de los que pretenden reconstruir el rompecabezas socrático tomando piezas de los diálogos platónicos, algunos sugieren que el contenido doctrinal de estos en esencia es el mismo en todos aquellos en los que el protagonista es Sócrates. Platón, pues, según esta interpretación sería mero "taquimecanógrafo" de su maestro a lo largo de casi toda su obra, lo que implicaría que la antropología y la ética de la Apología serían similares a las del Fedón. Burnet afirma precisamente esto. Y estima que Sócrates, influido por las doctrinas órficas y pitagóricas, se convirtió en un firme "...creyente de la inmortalidad de las almas y en la vida por venir..." Greek Philology, T. I. p. 130. Y que al respecto de la

inmortalidad personal "...el Fedón no va un paso más allá que la Apología, y que el lenguaje de la Apología implica la creencia explícitamente establecida en el Fedón". Introducción a Platón, Phaedo, pp. i-ii. Mondolfo coincide con Burnet y estima que "el párrafo de la Apología (41 d, junto con el postulado de la divinidad del alma manejado en la obra) deben interpretarse en el mismo sentido que con toda evidencia tienen en la República X, 613 a - b, vale decir, como afirmación de una certeza de inmortalidad que permanece incommovible a pesar de la incertidumbre de todos los mitos escatológicos." Mondolfo, Op. Cit., p. 52. Los pasajes homologados son los siguientes:

...esta única cosa es verdadera: que no hay mal para un hombre bueno mientras viva ni después de que haya muerto, y que los dioses no descuidan sus asuntos (Apología 41 d .

...esta debe ser nuestra noción del hombre justo, que incluso cuando ha caído en la pobreza o en la enfermedad, o en alguna otra desgracia similar, estas cosas (su conducta) le acarrearán un buen fin, ya sea en vida o quizá después de muerto; porque los dioses seguramente no descuidan a aquellos cuyo deseo más acuciante es devenir justos... República, 613 a.

Al igual que Burnet, su compatriota Tylor opina que los diálogos que son protagonizados por Sócrates contienen las doctrinas de éste. Crombie coincide con ellos al señalar que "...en la Apología, Sócrates es agnóstico con respecto a la vida después de la muerte, y en la medida en que confía en ella expresa sus creencias en términos homéricos y tradicionalistas. En el Fedón, sin embargo, sus opiniones siguen la línea de las de los místicos. Si se cree que Platón no habría tergiversado groseramente lo que dijo Sócrates acerca de la muerte durante el último día de su vida, entonces la imagen dada en el Fedón debe ser la correcta, y debemos explicar el agnosticismo de la Apología mediante la razonable hipótesis de que Sócrates no quiso mostrar sus creencias más íntimas a un público hostil" Op. Cit., p. 312

Algunos platonistas han creído que la única forma de reivindicar el carácter netamente ético de la Apología consiste en descubrir en su subsuelo yacimientos de azufre y de hidrocarburos lo suficientemente ricos como para abastecer de

calefacción apropiada las salas de un infierno socrático. Sciaca, entre ellos, parece indicar que ninguna moralidad se puede sustentar sin apelar a premios y a castigos ultraterrenos. La ética, según esta interpretación, estaría condenada a ser una disciplina de verdugos o a no ser en absoluto. En efecto, el autor italiano piensa que "...los ideales de vida sobre lo honesto y lo justo, defendidos siempre por Sócrates, hubieran sido una fórmula vacía sin la fe en la inmortalidad del alma". Op. Cit., p. 285. Gómez Robledo sugiere la misma idea aunque más precavidamente. "En cuanto a la doctrina de que el Fedón es portador, sobre la inmortalidad del alma, nos abstenemos (habla el filósofo y jurista mexicano) de tomar partido en la cuestión litigiosa de lo que en ella puede haber de Socrático o de platónico. Como opinión muy personal apenas nos limitamos a decir que nos parece difícil comprender como pudo encarecer tanto Sócrates, a lo largo de toda su vida, el "cuidado del alma", como pudo atribuirle un valor tan incomparable: si, por otro lado, la tenía al igual del cuerpo, por algo perecedero". Sócrates y el socratismo, p. 162.

Pero no sólo en lo que respecta a la ética y a la antropología se discute qué es Socrático y qué platónico en los diálogos. También la metafísica es una cuestión de disputa. Burnet recalca que "nada puede ser más explícito que la forma en que Platón adscribe las doctrinas de los diálogos a Sócrates. En el Fedón se habla de ellas (100 b) como de 'nada nuevo', sino sólo lo que Sócrates siempre está diciendo. En el Parménides (130 b) Sócrates es interrogado por el fundador del eleatismo al respecto de si él había creado la teoría de las ideas, y contesta afirmativamente. La escena se supone que se desarrolla veinte años antes del nacimiento de Platón. De nuevo en Fedón Simias dice que duda si 'este mañana', cuando Sócrates se haya ido dejará a alguien capaz de dar una explicación adecuada de las formas. Si eso es ficción, es cuando menos deliberada y Burnet se pregunta, si algún filósofo ha propuesto una nueva teoría propia representándola como perfectamente familiar a un número de sus contemporáneos distinguidos un poco anteriores al tiempo en que él la haya pensado". Greek Philosophy, p. 156.

En contra de la lectura anterior, la que formula que existe una ruptura apreciable entre las doctrinas de la obra primera y la madura de Platón no es menos plausible. En primer lugar, la Apología plantea explícitamente que respecto al problema del destino final del ser humano la única posición que el hijo

de Sofronisco puede adoptar es el agnosticismo. Pues "...una de dos cosas es el morir: o bien, un como no ser ya el muerto cosa alguna ni tener sensación alguna de cosa alguna, o bien, como se dice, de la suerte de que el morir sea para el alma una mudanza y cambio de domicilio de este lugar aquí a otro". Apología, 40 c. El Sócrates que defiende su vida asume que él perderla puede implicar para él la aniquilación o la pervivencia descarnada de su alma; pero no se inclina abiertamente por ninguno de los términos de dicha disyunción, él sólo aguarda. Y la postura de Crombie según la cual muy dentro de sí Sócrates ahí creía en la inmortalidad es una mera conjetura.

Zeller entre otros plantea que el agnosticismo escatológico de la Apología retrata el pensamiento socrático, como ya se ha señalado. Y piensa que las obras posteriores son las que plasman las teorías platónicas originales.

Ciertamente, los argumentos presentados para demostrar que el Sócrates de la Apología cifraba sus esperanzas en alguna forma de supervivencia ultraterrena no son del todo concluyentes. La divinidad del alma aducida por Mondolfo como garante de su inmortalidad, no la implica necesariamente, como observó Zeller mismo antes que el autor italiano.

...Sócrates, como otros antes que él, creía que algo divino se encuentra en el alma del hombre... Pero por más venturosa que esa idea tuviera que ser para un filósofo que tan seria atención prestaba a la naturaleza moral y espiritual del hombre, no parece empero que intentara fundamentarla filosóficamente. Tampoco hallamos en él una demostración filosófica de la inmortalidad del alma, por más propenso que fuera a esa creencia, por una parte, a causa de su elevada opinión del valor del hombre, y, por otra, a causa de su doctrina de la utilidad moral, antes bien en Platón, en la Apología, en un momento que no cabe suponer que guardara reserva sobre su convicción, habla de esta cuestión con tantas dudas y precauciones... que nos vemos inducidos a suponer que Sócrates, si bien consideraba probable la perduración del alma después de la muerte, no pretendía poseer un saber seguro sobre este asunto; era para él un artículo de fe cuya investigación científica incluía sin duda entre los problemas que rebasan las fuerzas del hombre. E. Zeller, Sócrates y los sofistas, p. 154

Además, la presunta influencia órfica-pitagórica de Sócrates no resulta ser tan evidente (independientemente de que quizá Platón sí la haya sufrido). Norman Gulley asevera que "sería equivocado buscar cualquier influencia del pitagoreanismo en el pensamiento de Sócrates" Norman Gulley, The Philosophy of Socrates, p. 196.

Y en este punto coincide con Ross quien señala que "...existía una tradición en la Academia primera de que no era Sócrates el eslabon entre Platón y el pitagoreanismo; y no hay razón para dudar que el interés de Platón en estas doctrinas se remonta a su asociación con los pitagóricos de la Magna Grecia muchos años después de la muerte de Sócrates". Ross, Proceedings of the Classical Association, vol. xxx, 1933, p. 22, citado por Gulley, Op. Cit., p. 196. Gulley sugiere que Sócrates tenía la esperanza de que el alma era inmortal; y que Platón es el que teoriza en función de las esperanzas acariciadas por su maestro. "Sócrates parece haber estado satisfecho con la esperanza de que su alma sobreviviría la muerte de su cuerpo, sin pretender tener ninguna certidumbre de que eso sucedería así. Esta es la impresión dada por el relato de el fin de su juicio dado por la Apología de Platón". Gulley, Op. Cit., p. 199.

En lo que respecta a la metafísica de los diálogos de madurez, la teoría de las ideas bien pudo ser sugerida por Sócrates a Platón sin que ello implicara que éste hubiera sido un mero consignador pasivo de los pensamientos de su maestro. Raven "cree que Platón, incluso aunque sabía que la teoría de las ideas era su propio descubrimiento y pensaba que este resolvía todos los problemas socráticos, reconocía que él la debía primariamente a Sócrates, a su constante búsqueda de los patrones éticos universales" Raven, Plato's thought in the making, p. 86.

Ahora bien, independientemente de que "el problema socrático sea insoluble, parece evidente que si se recurre a los textos y se renuncia al procedimiento de aventurar conjeturas extremadamente imaginativas, las teorías de los diálogos "socráticos" (como la Apología) difieren de las de los de madurez (como Platón o la República).

- (58) Allen, R., Plato Erthyuro and the earlier theory of forms, p. 154.
- (59) Cfr. Parménides, 129 d, Sofista, 248 a y Fine, Gail, "Separation" en Oxford studies in ancient philosophy, T. II, p. 57.
- (60) Entre los que piensan que la obra de madurez platónica está constituida por Fedón, Banquete, República y Pedro, obras preocupadas sobre todo por demostrar la inmortalidad del alma y por establecer la teoría de la existencia separada de las formas, están Emilio Lledó (Cfr. La memoria del logos, p. 208), Myron Brés (Cfr. La psychologie de Platon, p. 201) y Ute Schmidt (prólogo a Platón, Cuatro diálogos, p. 10).
- (61) Ross, David, Op. Cit., p. 25.
- (62) Fedón, 74 b.
- (63) Banquete, 211 a.
- (64) Pedro, 247.
- (65) Hartmann, Nicolai, Sobre la doctrina del eídos en Platón y Aristóteles, p. 70. Cfr. Hartman, Robert, "El conocimiento del bien en Platón" en Diánoia, 1974, p. 23 y Ross, David, Op. Cit., p. 225.
- (66) Romano, Francesco, Logos e mythos nella psicologia di Platone, p. 5.
- (67) Parménides, 130 b.
- (68) Havelock, Preface to Plato, p. 263. Este autor continúa señalando que "...las categorías mentales que usamos para describir y entender el orden físico... no pueden ser inventos arbitrarios del intelecto humano. Ellas deben representar de alguna manera la estructura cósmica misma, nosotros no las inventamos aunque debemos de aprender con gran esfuerzo a pensarlas. Por eso ellas también son formas, cuya existencia real está garantizada independientemente de nuestro conocimiento aunque éste está articulado exclusivamente para aprenderlas". Ibid., p. 264.

- (69) República, 476 d.
- (70) Cfr. Fedón, 100 d.
- (71) Aristóteles, Ética nicomaquea, I, VI, 13.
- (72) Gómez Robledo, Antonio, Platón, pp. 89 - 90.
- (73) Robin, Léon, La théorie platonicienne de l'amour, p. 176.
- (74) Ibidem.
- (75) González, Juliana, "Psique y Eros en el Fedro" en Platón: los diálogos tardíos, p. 167.



Notas del capítulo II.

- (1) Cfr. República, 378 a, 378 d, 379 d, 383 b, 383 e, 390 c y 391 c cuando menos.
- (2) Sófocles, Edipo en Colono, vs. 607 - 610.
- (3) Rutenber, C., Op. Cit., p. 35.
- (4) Banquete, 202 e.
- (5) Ibidem.
- (6) Ibid., 208 a.
- (7) Hómero, Ilíada, XXI, 461.
- (8) Banquete, 207 d.
- (9) Ibid., 208 a.
- (10) Crombie, I., Análisis de las doctrinas de Platón, p. 372.
- (11) Platón, Alcibíades, 130 c. Marsilio Ficino recalca que para Platón "...el hombre sólo es alma; el cuerpo humano no es sino su obra y su instrumento". Marsilio Ficino, Comentario al Banquete de Platón, p. 66. Señala además que "independientemente de la materia corporal, el alma puede atribuirse en propiedad el nombre de hombre". Ibid., p. 60.
- (12) República, 611 c.
- (13) Pedro, 250 c - d.
- (14) Fedón, 82 e.
- (15) Cratilo, 400 c - d.
- (16) Philolaus, fr. 6 en The pythagorean writings, p. 164.
- (17) Philolaus, fr. 7 en The pythagorean writings, p. 164.
- (18) Schmidt Osmanczik, Ute, "Rowe, Christopher, Plato" en Nova Tellus, 1987, p. 329
- (19) República, 580 d - e.
- (20) Ibid., 588 c - e.
- (21) González, Juliana, "Psique y Eros en el Pedro" en Platón: los diálogos tardíos, p. 143.

- (22) Ibid., p. 148.
- (23) Ricoeur, Paul, Finitud y culpabilidad, p. 33.
- (24) Fedón, 75 d. Pedro plantea casi textualmente lo mismo: "...el hombre debe realizar las operaciones del intelecto según lo que se llama idea, procediendo de la multiplicidad de percepciones a una representación única que es un compendio llevado a cabo por el pensamiento. Y esta representación es una reminiscencia de aquellas realidades que vio antaño nuestra alma...". Pedro, 249 c.
- (25) Cfr. Fedón, 115 e.
- (26) Fouillée, Alfred, Aristóteles y su polémica contra Platón, p. 48.
- (27) Ficino, Marsilio, Comentario al Banquete de Platón, p. 66.
- (28) República, 611 a.
- (29) Fedón, 70 e.
- (30) Ibid., 71 e.
- (31) Ibid., 72 b.
- (32) Alcmeón, fr. 2, en De Tales a Demócrito, Fragmentos presocráticos, p. 93.
- (33) Fedón, 73 a.
- (34) Ibid., 80 b.
- (35) Ibid., 80 c.
- (36) Ibid., 103 c.
- (37) Ibid., 105 a.
- (38) Pedro, 245 b.
- (39) Aristóteles, Acerca del Alma, 405 a 29.
- (40) Fedón, 76 e.
- (41) Sciaca, Michele Federico, Platón, pp. 284 - 285.
- (42) Cfr. Ibid., p. 307.
- (43) Moore, Clifford, Creencias antiguas en la inmortalidad del alma, p. 34.
- (44) Patterson, R., Op. Cit., p. 108.

- (45) Garse, James, Muerte y existencia, p. 91.
- (46) Hackroft, R., Plato's Phaedrus, p. 87 en Patterson, Op. Cit., p. 116.
- (47) Nuño, J., El pensamiento de Platón, p. 43.
- (48) Pedro, 249 d.
- (49) Ibid., 246 e.
- (50) Banquete, 202 e.
- (51) Pedro, 242 d.
- (52) Rutenber, C., Op. Cit., p. 38.
- (53) Pedro, 246 c.
- (54) Levy, intraducción al libro de Stewart, The myths of Plato, p. 12.
- (55) Pedro, 250 a.
- (56) González, Juliana, "Psique y Eros en el Pedro", p. 144.
- (57) Capelle, Wilhelm, Historia de la filosofía griega, p. 237.
- (58) Cfr. República, 376 b, 410 c, 498 b, 485 d, 403 d, 495 c, 527 e y 536 b cuando menos.
- (59) Cfr. Ibid., 525 e y 526 e.
- (60) Ibid., 518 c.
- (61) Ibid., 533 d.
- (62) Cfr. Ibid., 508 e.
- (63) Cfr. Ibid., 490 b, 497 c y 611e.
- (64) Ibid., 500 d.
- (65) Cfr. Fedón, 64 a.
- (66) Cfr. Ibid., 64 c y Gorgias, 524 b.
- (67) Fedón, 82 c.
- (68) Banquete, 211 b - c.
- (69) Ibid., 212 a.
- (70) Pedro, 249 c - 250 b.

- (71) Hesíodo, Teogonía, 795 - 804.
- (72) Fedro, 248 c.
- (73) Cfr. ibid., 248 d.
- (74) Ibid., 249 a.
- (75) República, 468 e - 469 a.
- (76) Cratilo, 398 b-c.
- (77) Hesíodo, Los trabajos y los días, 121 - 123.
- (78) Guthrie, William, Orfeo y la religión griega, p. 169.
- (79) Cfr. Ficino, Marsilio, Théologie Platonicienne, p. 246.

Notas al capítulo III.

- (1) República, 576 c.
- (2) Nettleship, R., Lectures on the Republic of Plato, p. 5.
- (3) López, José Luis, El mal en el pensamiento platónico, p. 91.
- (4) Taylor, A., Plato, the man and his work, p. 265.
- (5) Francisco Rodríguez señala que Platón incluye a Calicles en el diálogo Gorgias porque la búsqueda del éxito personal a toda costa, que es la base del inmoralismo de aquel sofista, se rastrea en las enseñanzas de éste. "El éxito, la satisfacción individual que buscaba lograr para sus discípulos, no estaba ya ligada necesariamente al bien de la comunidad ni a valores generales. El no iba más allá pero la vía quedaba abierta". Rodríguez continúa diciendo que "por eso Platón, con aguda visión, hizo derivar en su Gorgias las doctrinas de Polo y Calicles del propio Gorgias, a quien considera como fuente implícita de sus errores". La democracia ateniense, p. 327.
- (6) Gorgias, 500 c.
- (7) Kahn, Charles, "Drama and dialectic in Plato's Gorgias" en Oxford studies in ancient philosophy, T. I., p. 75.
- (8) Kälz, Enrique, "Aporía y dialéctica en Teeteto" en Platón:
- (9) Vlastos, Gregory, "The socratic elenchus" en Oxford studies in ancient philosophy, T. I., p. 37. Cfr. Brickhouse, Thomas and Smith, Nicholas, "Vlastos and the elenchus" en Ibid., p. 194.
- (10) Cfr. Lledó, Emilio, La memoria del logos, p. 10.
- (11) González, Juliàna, "Psique y Eros en el Fedro" en Platón: los diálogos tardíos, p. 139.
- (12) Schmidt Osmanczyk, Ute, "En torno al Político de Platón" en Ibid., p. 35.
- (13) García Máynez, Eduardo, "Estudio sobre el segundo libro de las Leyes de Platón" en Diánoia, 1986, p. 6.
- (14) Lyotard, J., La condición postmoderna, p. 69.
- (15) Cfr. De Olaso, Ezequiel, "Heidegger y la insularización" en Vuelta, septiembre de 1988, p. 53.

(16) Macintire, Alasdair, Tres la virtud, p. 328

(17) Entre otros, Emilio Lledó se percata de que lo que Platón hace no sería considerado filosófico por algunos analíticos "quisquillosos" (entre los que por supuesto no se ubica él). Y nada menos los Ensayos filosóficos de Bertrand Russell (p. 11) corroboran las apreciaciones del autor español: "...el fin de la ética es, por sí mismo, descubrir proposiciones verdaderas acerca de la conducta virtuosa y viciosa; y precisamente tales proposiciones forman parte de la verdad tanto como las proposiciones verdaderas sobre el oxígeno o la tabla de multiplicar. El objetivo no es la práctica sino las proposiciones sobre la práctica...". ¿Qué ocurre, pues, con el problema del mejor modo de vida? ¿Es filosófico o no? ¡Por supuesto! Si la respuesta está en función de lo que ha ocurrido históricamente. La filosofía, desde los sofistas hasta nuestros días, ha sido sinónimo (en una de sus múltiples acepciones) de teoría que busca dictar reglas de conducta al ser humano, tan huérfano de instintos.

Aristóteles, en la Ética Nicomaquea I, vi, 13, afirma que el que el bien "...sea practicado y poseído por el hombre es precisamente lo que buscamos". En la Ética eudemia 1015 b 20 - 25 manifiesta que "es hermoso conocer también cada cosa por sí misma, pero en el caso de la virtud no es más maravilloso conocer su naturaleza sino saber cómo se origina; en efecto, no es saber qué es el valor lo que deseamos, sino ser valerosos; ni qué es la justicia sino ser justos...". Y en la Gran ética sostiene que "sería prácticamente inútil saber qué es la virtud, pero no entender de qué cosas procede y de qué manera nace o se produce... queremos o pretendemos las dos cosas: conocer la cuestión y venir juntamente a ser hombres de buenas costumbres morales". Gran ética, L. I. C. I., p. 28.

La filosofía helenística sigue la misma línea. Los estoicos buscan en su quehacer el arte del bien vivir de acuerdo con la naturaleza. Séneca, contemporáneo de Jesús, apunta que "no hubiera interpretado tan bien Cleantes a Zenón si se hubiera limitado a oírlo: se mezcló en su vida, vio sus secretos y observó si vivía de acuerdo con su

doctrina. Platón, Aristóteles y toda la legión de los sabios que habían de ir por diversos caminos, sacaron mayor provecho de las costumbres que de las palabras de Sócrates...". Cartas a Lucilo, VI, 6. Fernando Nieto Mesa comenta que "los problemas teóricos ocupan en la filosofía de Séneca un lugar secundario, y el pensamiento, según él, debe estar al servicio de la moral, de tal modo, que todo lo que no sirve para la ordenación moral de la vida humana carece de valor". "Dios en la moral de Séneca" en Nova Tellus, 1983, p. 29.

Cicerón exclama que "nunca será alabada la filosofía (suficientemente), capaz de hacer pasar la vida entera a todo el que se mostrase obediente a sus principios, sin ninguna inquietud". Diálogos de la vejez, pp. 23 - 24.

En los albores de la modernidad filosófica, Descartes le expresa al Abad Picot "...que esta palabra 'filosofía' significa el estudio de la sabiduría y que por sabiduría se entiende no sólo la prudencia en los asuntos, sino también un perfecto conocimiento de todas las cosas que puede saber el hombre, tanto para la conducción de la vida como para la conservación de su salud y la invención de todas las artes...". Carta del autor a quien tradujo Los principios de la filosofía, pp. 23 - 24.

Actualmente, José Luis Aranguren señala que "la ética ha sido entendida a lo largo de toda su historia, hasta los tiempos presentes, como ética normativa, es decir, como la disciplina filosófica que nos dice, en el orden de los principios lo que es bueno y lo que es malo, en general, como comportamiento; o, dicho de otro modo, lo que hemos de hacer y lo que debemos de dejar de hacer". Propuestas morales, pp. 24 - 25. Victoria Camps, compatriota de Aranguren, escribe que la ética es "...siempre un discurso valorativo de las costumbres o de la acción, nunca una simple descripción de lo que es o de lo que ocurre. Parece justo, pues, calificar en general de 'ética' a aquellas ideas que, ya habien de la polis, de la sociedad o del individuo, acaban siendo, en último término, una investigación sobre el deber ser". Camps, Victoria. (ed), Historia de la ética, T. I., p. 11.

La filosofía en general y la ética en particular, pues, han sido y son discursos sobre cómo hay que vivir. Aunque es necesario reconocer que en algunas latitudes la teoría se aleja cada vez más de los problemas de la vida cotidiana;

- (18) República, 517 c.
- (19) Ibidem.
- (20) Cfr. República, 592 b en The dialogues of Plato, T. II.
- (21) Ibidem. Cfr. 473 d y Carta séptima, 326 b. Por esto, Ute Schmidt ha calificado a Platón de epistemócrata. Pero independientemente del título, la "epistemocracia" parece no ser la mejor forma de fundamentar a la moral y a la política. El discurso de la ciencia, según Lyotard, "...es un juego de lenguaje dotado de sus propias leyes, pero sin ninguna vocación de reglamentar el juego práctico... la ciencia juega su propio juego, no puede legitimar a los demás juegos de lenguaje, por ejemplo, el de la prescripción se le escape". Op. Cit., p. 76. Schmidt, por su parte, señala que "...el deber ser no puede ser buscado dentro del terreno de la episteme, sino que necesariamente tiene que ser término de una opción. La 'ciencia de la política' no puede darse como conocimiento incorregible, lo que sí puede darse es una opción política que se base, para la conducción del Estado y de los hombres, en ciertos criterios de valor. El político o el arquitecto de un mundo... aun teniendo todos los conocimientos sobre lo que es, no por ello sabe lo que debe ser". Platón y Huxley, dos utopías, p. 91. Cfr. Karl Popper, La sociedad abierta y sus enemigos, pp. 93 y 89.
- (22) Cfr. Ficino, Marsilio, Comentario al Banquete de Platón, p. 99.
- (23) República, 496 c.
- (24) Ibid., 492 a y 493 a. Cfr. Carta séptima, 326 b.
- (25) Cfr. Apología, 20 d.
- (26) Ibid., 20 d.
- (27) Leyes, 888 b.
- (28) República, 456 c.
- (29) Ibid., 449 a.
- (30) Aquí se encuentra una de las principales dificultades (y paradojas) del platonismo. La República por una parte es la primera utopía de occidente y por la otra resulta el proyecto político menos popular de nuestra época, al grado



de que el término 'platónico' se ha vuelto sinónimo de 'autoritario'. Luis Gil señala que "...Platón se propone perguñar en la República el procedimiento a seguir para establecer un tipo de Estado funcionalista y totalitario regido por una oligarquía intelectual". Gensura en el mundo antiguo, p. 68. Popper destaca que "la teoría humanitaria de la justicia formula tres exigencias principales". Eliminar privilegios naturales, respetar el individualismo y proteger la libertad de los ciudadanos. "A cada una de estas exigencias políticas corresponde un principio directamente opuesto en el programa platónico: (a) el principio del privilegio natural, (b) el principio general del holismo y colectivismo y (c) el principio de que la tarea y finalidad del individuo consiste en conservar y fortalecer la estabilidad del Estado". Popper, Op. Cit., pp. 145 - 146.

No es posible ignorarlo, políticamente hablando Platón parece haber defendido buena parte de las tesis que ahora no son nada populares. ¿Habría que olvidarse de él? Quizá no. En primer lugar, el autoritarismo de Platón no parece ser total. Emilio Lledó y Esteban Ortega, cuando menos, han defendido el carácter democrático de la obra platónica. El primero sostiene que los diálogos "...en los que se plantea el problema de la areté llevan el mismo sello democrático: el reconocimiento de que lo que se dice está abierto a la contradicción y al contraste". Op. Cit., p. 94. Ortega coincide con su compatriota al señalar que "cuando dos o más hombres se ponen a dialogar, se ponen en un mismo nivel, tienen una misma dignidad. El diálogo implica la supresión de toda discriminación de edad, sexo y conocimiento... el diálogo implica una concepción democrática radical". Ortega Esteban, José, Platón: eros, política y educación, p. 98. Por su parte, Victor Goldsmith apunta que "ver en Platón, como se ha ensayado recientemente, al precursor y al teórico de la tiranía, es hacer un uso barato de la cualidad fundamental del dialéctico: saber discriminar las semejanzas de las diferencias". Pues "una sola coacción le es permitida al dialéctico: obligar a su compañero a la sinceridad y a la investigación". La religión de Platón, p. 133 y p. 137.

- (31) Gomperz, Theodor, Historia de la filosofía de la antigüedad, T. II., p. 467.
- (32) República, 580 b - c.
- (33) Cfr. Ibid., 582 a.
- (34) Ibid., 582 e - 583 a.
- (35) Ibid., 585 d - e.
- (36) Ibid., 253 e - 254 a.
- (37) Zeller, Eduard, Fundamentos de la filosofía griega, p. 110.
- (38) Apología, 36 d.
- (39) Gorgias, 508 b.
- (40) Leves, 664 b. Ahora bien, la ecuación "virtud=felicidad", uno de los bastiones de la ética platónica, resulta una de las tesis más difíciles de mantener en nuestros días. Nietzsche se pregunta "...de qué idiotincracia pudo nacer la ecuación socrática: razón = virtud = felicidad; la más extravagante de las ecuaciones y contraria en particular a todos los instintos de los helenos". Nietzsche, El crepúsculo de los ídolos, p. 25.

Platón peca por sobreestimar la naturaleza humana al considerarla susceptible de autocontrolarse al grado de optar por los refinados disfrutes de la inteligencia antes que por los violentísimos reclamos de los instintos. En general, Rubert señala que "después de Freud, hablar todavía de una vida psíquica ordenada y jerárquica no puede significar sino ignorancia, mala fe o apologética espiritualista camuflada". Rubert, Moral y nueva cultura, p. 21. En el caso particular de Platón, Rankin señala que a pesar de lo que se expresa en los diálogos, "...la felicidad personal no era parte de las metas socialmente aprobadas". Rankin, H., Plato and the individual, p. 91. Ute Schmidt coincide con estos autores al señalar que "una educación que produce hombres y mujeres tan extraordinariamente racionales y virtuosos como sucede en nuestra utopía tiene que ser altamente represiva y poco gratificante... los miembros de la República no son felices por el alto grado de represión que se les impone". Schmidt, Ute, Platón y Huxley dos utopías, p. 44.

La ecuación "virtud=felicidad", pues, parece ser una de esas "hermosas mentiras" permitidas por Platón a los regentes de su Estado ideal. República 459 d y 369 b.

- (41) Urnson, J. D., "Pleasure and distress. A discussion of J. C. B. Gosling and G. C. W. Taylor, The greeks on Pleasure" en Oxford studies in ancient philosophy, p. 212.
- (42) República, 608 c.
- (43) Ibid., 608 d.
- (44) Ibid., 612 c.
- (45) Pedro, 249 b. En general, se habla de una influencia del orfismo y del pitagorismo en la obra platónica de madurez. C. J. de Vogel estima que "no es necesario mostrar que los mitos escatológicos en el Fedón, el Gorgias y la República X tienen una influencia órfico-pitagórica. Las doctrinas de la inmortalidad del alma, de las recompensas y castigos después de la muerte, y de una reencarnación periódica se originan ahí". Pythagoras and the early pythagoreanism, p. 192 .
- (46) República, 330 d - 331 a.
- (47) Ibid., 621 c.

Notas al apéndice.

- (1) Cfr. Schrodinger, Erwin, La naturaleza y los griegos, p. 19.
- (2) Cfr. Ibid., p. 66.
- (3) Boas, George, Rationalism in greek philosophy, p. x.
- (4) Crombie, I. M., Análisis de las doctrinas de Platón, p. 405.
- (5) Rankin, H., Plato and the individual, p. 123.
- (6) Ibid., p. 130.
- (7) Vernant, Jean, Mito y pensamiento en la Grecia antigua, p. 345.
- (8) Kirk, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M., The presocratic philosophers, p. 72.
- (9) Agostino, La cita di dio, Libro sexto, capitulo v.
- (10) Bernabé, Alberto, introducción a De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos, p. 9.
- (11) Jaeger, Werner, La teología de los primeros filósofos griegos, p. 76, Cfr. p. 6.
- (12) Guthrie, William Keith Chambers, Historia de la filosofía griega, T. I. Los primeros presocráticos y los pitagóricos, p. 180.
- (13) Tovar, Antonio, Vida de Sócrates, p. 329.
- (14) Gauss, H., Plato's conception of philosophy, p. 93. Cfr. Romano, Francesco, Logos e mythos nella psicologia di Platone, p. 37. El autor italiano se apoya en la autoridad de Baur y de Widelband.
- (15) Gómez Robledo, Antonio, Ensayo sobre las virtudes intelectuales, p. 142.
- (16) Eliade, Mircea, El mito del eterno retorno, p. 37-38.
- (17) Ibidem.
- (18) República, 614 a-b.
- (19) Gorgias, 523 a.

- (20) Ibid., 527 a.
- (21) Fedón, 114 d.
- (22) Brochard, Victor, Estudios sobre Sócrates y Platón, p. 29.
- (23) Guthrie, W. K. C., Orfeo y la religión griega, p. 241.
- (24) Cfr. Herrera, M. A., y Allen, C., "La creación de la materia" en Ciencia y desarrollo, marzo - abril de 1989, p. 120.
- (25) Cfr. Herrera, M. A., y Allen, C., "La simetría de la naturaleza" en Ciencia y desarrollo, enero-febrero 1989. p. 129, de los mismos autores "Cosmología y partículas elementales" en Ciencia y desarrollo, noviembre - diciembre 1988,
- (26) Shapere señala que "originalmente el neutrino fue postulado para salvar los principios de conservación de la energía y el momento en el decaimiento beta: de acuerdo con la sugerencia de Pauli, la energía y el momento que faltaban en los productos del decaimiento beta observado eran llevados por una partícula hasta entonces desconocida y que posteriormente se la bautizó "neutrino". Dudley Shapere, "El concepto de observación en la ciencia y la filosofía" en Villanueva, Enrique (compilador), Segundo simposio internacional de filosofía, T. I., p. 267.
- (27) Cfr. Tola, F., y Dragonetti, C., "El anaditva (inexistencia del comienzo) en la filosofía de la India" en Cultura Sánscrita, p. 88.
- (28) The Bhagavad Gita, 2, 16, p. 49.
- (29) Cappelletti, Angel, Lucrecio: la filosofía como liberación, p. 88.
- (30) Elorduy, Eleuterio, El estoicismo, T. I., p. 45.
- (31) Anaxágoras, Fragmentos, fr. 17, p. 63.
- (32) Empédocles, Sobre la naturaleza de los seres, fr. 8, p. 77.
- (33) Heráclito, fr. 30 en Mondolfo, Rodolfo, Heráclito, p. 34.
- (34) Jenófanes, Fragmentos y testimonios, fr. 25, p. 51
- (35) Parménides, fr. 8 en Escuela de Elea, p. 50.

- (36) Melipo, fr. I en Escuela de Elea, p. 67.
- (37) Guthrie, W. K. C., Historia de la filosofía griega, T. I., p. 75.
- (38) Festugiere, A. J., Epicuro y sus dioses, p. 12.
- (39) Aristóteles, Física, 203 b 10, en The basic works of Aristotle, p. 259. Cfr. Cappelletti, Angel, Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica, p. 31.
- (40) Jaeger, Werner, La teología de los primeros filósofos griegos, p. 737.
- (41) Cicerón, Sobre la naturaleza de los dioses, I, X, 26, p. 11.
- (42) Cappelletti, Angel, Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica, p. 31.
- (43) Empédocles, fr. 6, en Sobre la naturaleza de los seres, p. 75.
- (44) Diógenes de Apolonia, fr. 5 en De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos, pp. 277-278.
- (45) Eggers Lan, Conrado, "La teoría heraclítica del Logos" en Nova Tellus, 1987, pp. 16 - 17, del mismo autor Cfr. Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón, p. 68.
- (46) Cappelletti, Angel, La filosofía de Heráclito de Efeso, p. 68, Cfr. pp. 49 y 64. Rodríguez coincide con los autores latinoamericanos en que el logos de Heráclito "...es al mismo tiempo un principio ordenador del mundo... y como tal principio ordenador es al mismo tiempo divino, 'quiere y no quiere ser llamado Zeus'". Rodríguez, La democracia ateniense, p. 83.
- (47) Istmica quinta, vs. 12 - 15 en Píndaro, Odas, p. 240.
- (48) Pítica tercera, vs. 60 - 63 en Píndaro, Odas, p. 104.
- (49) Olimpica segunda, vs. 65 - 68 en Píndaro, Odas, p. 25. La misma oda afirma que "No ocúltase a quien goza tal bien, lo venidero: sabe que penas sufren las almas de los muertos; crímenes cometidos de Jove en el imperio, castiga inexorable un juez en el infierno. Cual de día, en las noches alumbraba el sol al bueno. ¡Cuán superior su vida es a la del perverso; Labrar no necesita el ingrato terreno, ni atravesar los mares en busca de sustento". Y que "y a los que

por tres veces cambiando mortal velo, sin pecado en el mundo y en el Orco vivieron, de Júpiter les abre el benigno decreto camino, de Saturno hasta el alcázar regio. ¡Oh, cuán bella es la isla de los santos recreo; La bañan perfumadas las brisas del Océano; brillan doradas flores, ya sobre el verde suelo, ya en los copudos árboles, o ya en el agua en medio. Guirnaldas entretrejen y sartas con sus pétalos, con que alegres circundan frente manos y cuello, los bienaventurados que a aquel paraje ameno, de Radamanto envía el fallo justiciero."

- (50) Fæden, Gustav, Orpheus and the goddess of nature, p. 10.
- (51) Guthrie, Orpheus y La religión griega, p. 175.
- (52) Empédocles, Purificaciones, fr. 146, p. 105.
- (53) Ibid., fr. 112.
- (54) Versos dorados, v. 63 en Vasconcelos, José, Pitágoras, una teoría del ritmo, p. 27.
- (55) Ibid., vs. 70 - 71, p. 28.
- (56) Aristóteles, Acerca del alma, 405 a 29.
- (57) Libro de los muertos, p. 148.
- (58) Bhagavad Gita, 8, 3, p. 77.
- (59) Mandūkyōpaniṣad, Sruti II en Advaitic Sādhana, p. 38.
- (60) Śri Śankarācārya, Atma Bohda en Advaitic Sādhana, p. 68.
- (61) Ibidem. Según Elsa Cross Shankaracharia resume el Vedānta cuando dice "El absoluto -Brahman- es la verdad. El universo -jagat- es ilusorio. Entre el ser individual -jiva- y el absoluto no hay ninguna diferencia". Brahmajñanavalimala, v. 21 en Cross, Elsa, La realidad transfigurada, p. 114.
- (62) Cfr. PopolVuh, p. 126.
- (63) Ibid., p. 176.
- (64) Ruz Lhuillier, Alberto, The civilization of the ancient maya, p. 120, del mismo autor Cfr. Costumbres funerarias de los antiguos mayas, pp. 38 y 187.

- (65) I Corintios 15, 12 en Sagrada Biblia, p. 1677.
- (66) Fernández-Galiano, Manuel, introducción a La república, p. 46.
- (67) Macintire, Alasdair, Tras la virtud, p. 328.
- (68) Dodds, Los griegos y lo irracional, p. 28.
- (69) Arquíloco, fr. 60 en Líricos griegos, p. 129.
- (70) Sófocles, Edipo en Colono, 956.
- (71) Eurípides, Electra, 950 - 958.  
En el mismo sentido, Teognis reclama "no en vano, oh Pluto, te honran los hombres tantísimo. Con cuanta holgura encubres oh dios, la maldad". fr. 523 - 524 en García Gual, Carlos, Antología de la poesía lírica griega, p. 57.
- (72) Poésie Homérique, L'Odysée, XI, 485 - 495. Ciertamente, los seres humanos, según Homero, sobreviven de alguna forma a su muerte. Pero nada es tan evidente en su obra como que aquella implica que el sujeto queda abatido sobre la tierra mientras que lo que va al Hades es una mera sombra que no se identifica de ninguna manera con el individuo. La Iliada nada menos comienza cantando la cólera de Aquiles, "que causó infinitos males a los aqueos y precipitó al Hades muchas almas valerosas de héroes, a quienes hizo presa de perros y pasto de aves". I. 1 - 5.
- (73) Homero, Odyssea, IV. 556 - 570.
- (74) Hesíodo, Teogonía, 940 - 942 y 947 - 949.
- (75) Otto, Walter, Dionysus, myth and cult, p. 185.
- (76) Himno homérico a Deméter, vs. 235 - 243 en Wasson, Hofmann y Ruck, El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios, p. 107. Así como Dioniso es asociado al "orfismo" Deméter lo es a "los misterios de Eleusis". Ambos dioses al parecer, fueron vinculados con la creencia emergente en la inmortalidad personal. Magnien señala que "se puede decir que, gracias a los misterios de Eleusis, el alma humana se eleva hacia los dioses" Les mystères D'eleusis, p. 95.
- (77) Heródoto, Historias, I. 91. 1 - 3.
- (78) Sófocles, Edipo en Colono, 965 - 970.



- (79) Esteficoro, fr. 17 en Antología de la poesía lírica griega, p. 94.
- (80) Solón, fr. 1 en Líricos griegos arcaicos, pp. 67 - 68.
- (81) Heródoto, Historias, II, 52-53.
- (82) Rossetti, Livio, "Sull'uso greco di incolpare gli dei per discolparsi" en Nova Tellvs, 1987, p. 20.
- (83) Arquíloco, fr. 17 en Líricos griegos arcaicos, pp. 134 - 135.
- (84) Arquíloco, fr. 58 en Antología de la poesía lírica griega, p. 27.
- (85) Simónides de Ceos, fr. 36 en Antología de poesía lírica griega, p. 99.
- (86) Simónides de Ceos, fr. 4 en Ibidem.
- (87) Critias, Fragmentos y testimonios, fr. 108, pp. 55 - 56.
- (88) Sexto Empírico, Sext., IX, 54 en Ibid., p. 54.
- (89) Pródico, fr. 40 en Pródico e Hípias, Fragmentos y testimonios, p. 69.
- (90) Cicerón, Sobre la naturaleza de los dioses, I, 2.
- (91) Ibid., I, 63.
- (92) Mimnermo, fr. 1 en Líricos griegos arcaicos, p. 57.
- (93) Simónides de Amorgos, fr. 29 en Antología de la poesía lírica griega, p. 32.
- (94) Simónides de Ceos, fr. 57 en Ibid., p. 101.
- (95) Teognis, fr. 877 en Ibid., p. 59.
- (96) Solón, fr. 14 en Ibid., p. 45.
- (97) Alceo de Mitilene, fr. 73 en Ibid., p. 75.
- (98) Sófocles, Edipo en Colono, 1224 - 1232. Esta concepción parece haber sido común entre los griegos. Teognis la expresa en los mismos términos que Sófocles: "de todas las cosas la mejor es no haber nacido ni ver como humano los rayos fugaces del sol, y una vez nacido cruzar cuanto antes las puertas del Hades, y yacer bajo una espesa capa de tierra tumbado". fr. 425 - 428, en Antología de la poesía lírica griega, p. 57.

Solón igualmente resalta la presencia ineludible del dolor como un factor que hace terrible la existencia: "no hay ningún hombre feliz, sino que miserables son todos los mortales que el sol desde lo alto contempla". fr. 15 en Ibid., p. 45. El mismo Solón, según las Historias de Heródoto (I. 31), consideraba a Cleobis y a Bitón como a los seres humanos más dichosos, pues, ya habían muerto. Solón le relata a Ciro que "siendo la fiesta de Hera para los argivos, era absolutamente necesario que la madre de estos (cleobis y Bitón) fuera conducida por una yunta hasta el templo, pero del campo no les llegaron a la hora los bueyes; y apremiados por la hora, los jóvenes mismos, agachándose bajo el yugo, arrastraron el carro y la madre era conducida por ellos sobre el carro; y, habiendo conducido cuarenta y cinco estadios, llegaron al templo. Y a ellos que habían hecho eso y habían sido vistos por la concurrencia, les sobrevino el mejor final de la vida y en ellos la divinidad manifestó que era mejor para un hombre morir más que vivir".

- (99) Heródoto, Historias, II. 78.
- (100) Poema de Gilgamesh, Tablilla X, columna III, texto babilónico, pp. 215 - 216.
- (101) Isaías, 22, 13 en Sagrada Biblia, p. 1104.
- (102) Rig Veda, X. 18. 10.
- (103) Ibid., X. 95. 14.
- (104) De Mora, Juan Miguel, Introducción al Rig Veda, pp. 116 - 117.
- (105) De hecho, Locavete significa perteneciente al mundo de los sentidos. Ahora bien, este sistema es considerado heterodoxo en la India tanto como el budismo y el jainismo y parece haber florecido paralelamente a estos, aproximadamente por el año 600 a. C. Cfr. Reyna, Ruth, Introducción a la filosofía de la India, passim.

- (106) Ruiz, Mario H., "Del Xilbabá, la bulas y el etnocidio; los mayas ante la muerte" en ICACH, julio - diciembre 1988, pp. 5 - 6.
- (107) Lucrecio, De la naturaleza de las cosas, III, 795.
- (108) Ibid., II, 15.
- (109) Montemeyor, Carlos, "La poesía de los goliardos" en Investigación humanística, otoño 1985, p. 172.
- (110) Ibid., p. 173.
- (111) La poesía de los goliardos, pp. 61 y 53.
- (112) Lipovetsky, Gilles, La era del vacío, p. 105.
- (113) Joignot, Frederic, "El cine español rompe la barraca. Almodóvar llega, ¡hey que agarrarse!" en Topodrilo, verano 1989, p. 66.
- (114) Homero, Odisea, I, 32 - 44.
- (115) Cfr. Mondolfo, Rodolfo, La conciencia moral de Homero a Demócrito, pp. 9 - 10.
- (116) Finley, M. I., El mundo de Odiseo, p. 170.
- (117) Cfr. Hesíodo, Teogonía, 165 - 210.
- (118) Eliade, Mircea, Tratado de historia de las religiones, p. 92.
- (119) Vianello, Paola, Estudio general a Hesíodo, Teogonía, pp. civ - cv.
- (120) Hesíodo, Teogonía, 613.
- (121) Hesíodo, Los trabajos y los días, 105.
- (122) Ibid., 250 - 255.
- (123) Camarero, Antonio, Sócrates y las creencias dámónicas griegas, p. 19.
- (124) Jenófanes, Fragmentos y testimonios, fr. 14, p. 54.
- (125) Ibidem fr. 15.
- (126) Teognis, fra. 731 - 752 en Antología de la poesía lírica griega, p. 58.

- (127) Píndaro, Olimpica primera, 53 - 55.
- (128) C. Bradford Welles, "Pindar's religion and the twelfth pythian ode" en Yale Classical Studies, p. 96.
- (129) Eurípides, Ifigenia en Tauride, 380 - 389.
- (130) República, 377 e.
- (131) Ibid., 377 e. En el mismo sentido, Isócrates acusa a Orfeo, a Homero y a Hesíodo por "haber dicho cosas tales sobre los dioses como nadie se atrevería a decir sobre sus enemigos". II, 38 en Gil, Luis, Censura en el mundo antiguo, p. 73.
- (132) Goldsmit, Victor, La religión de Platón, p. 76.
- (133) Poema babilónico de la creación, Tablilla VII, 156, p. 148.
- (134) Ibid., Tablilla VII, 35 - 36, p. 131.
- (135) Ibidem. Tablilla, VII, 52.
- (136) El libro de los muertos, C. 162, p. 365.
- (137) Eliade, Mircea, Tratado de historia de las religiones, p. 89.
- (138) Ibid., p. 82.
- (139) Rig Veda, V. 63. 7.
- (140) De Mora, Juan Miguel, Tantrismo Hindú y Proteico, pp. 22-23.
- (141) Corán, Azora 11, vs. 75 - 76.
- (142) Tola y Dragonetti, Op. Cit., p. 103.
- (143) Ibidem.
- (144) Descartes, Rene, "Carta a los decanos y doctores de la sagrada facultad de teología de París" en Meditaciones metafísicas, p. 45.

## Bibliografia

- Agostino, La cita di dio. Tr. Del Sac. C. G., Firenze: Libreria Editrice Fiorentina, 1927.
- Allen, R., Plato's "Euthypro" and the earlier theory of forms. London: Routledge & Kegan Paul, 1970.
- Anaxágoras, Fragmentos. Tr. J. Martin, Bs. As.: Editorial Aguilar, 1962.
- Anónimo, Bhagavad Gita. Tr. J. Mascaró, Great Britain: Penguin Books, 1985, reprinted.
- , Libro de los muertos. Tr. F. Reina, Madrid: Editora Nacional, 1984.
- , Mandúkyópanisad en Advaitic Sādhana. Tr. S. Cohen, Delhi: Motilal Baharsidass, 1975.
- , Poema babilónico de la creación. Tr. F. L. Peinado y M. G. Cordero, Madrid: Editora Nacional, 1981.
- , Poema de Gilgamesh. Tr. F. Lara, Madrid: Editora Nacional, 1983, segunda edición.
- , Popol Vuh. Tr. A. Recinos, México: FCE, 1984.
- , Rig Veda. Tr. J. M. de Mora, México: UNAM, 1980, primera reimpresión.
- Aranguren, J. L., Propuestas morales. Madrid: Editorial Tecnos, 1986, segunda edición.
- Aristóteles, Acercas del alma. Tr. T. Calvo, Madrid: Editorial Gredos, 1983, primera reimpresión.
- , Ética eudemia. Tr. R. Sartorio, Madrid: Alhambra Editorial, 1985.
- , Ética nicomaquea. Tr. A. Gómez, México: UNAM, 1983, segunda edición.

- , Física en The Basic Works of Aristotle. Tr. R. P. Hardie y R. K. Gaye, New York: Random House, 1941, twelfth printing.
- , Gran ética. Tr. Fco. Samaranch, Bs. As.: Editorial Aguilar, 1961, sexta edición.
- , Metafísica. Tr. V. García, Madrid: Editorial Gredos, 1982, segunda edición.
- Boas, G., Rationalism in Greek Philosophy. Baltimore: The Johns Hopkins Press, 1961.
- Bradford, C., "Pindar's religion and the twelfth pythian ode" en Yale Classical Studies, Vol., nineteen, New haven, London: Yale Classical Studies University Press, 1966.
- Brés, Y., La psychologie de Platon. Paris: Presses Universitaires de France, 1973, deuxième édition.
- Brickhouse, T., & Smith, N., "Vlastos on the elenchus" en Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume II. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Brochard, V., Estudios sobre Sócrates y Platón. Tr. L. Ostrov, Bs. As.: Editorial Lozada, 1940.
- Burnet, J., Greek Philosophy. London: Mac Millan & Co., Limited, 1914.
- Camarero, A., Sócrates y las creencias demoníacas griegas. Bahía Blanca: Cuadernos del Sur, 1968.
- Camps, V., (editora), Historia de la ética. T. I. Madrid: Editorial Crítica, 1988.
- Cappelle, W., Historia de la filosofía griega. Tr. E. Lledó, Editorial Gredos, 1981, tercera reimpresión.

- Cappelletti, A. J., Diógenes de Apolonia y la segunda filosofía jónica. Maracaibo: Universidad del Zulia, 1974.
- , La filosofía de Heráclito de Efeso. Caracas: Monte Avila Editores, 1969.
- , Lucrecio: la filosofía como liberación. Caracas: Monte Avila Editores, 1987.
- Carse, J., Muerte y existencia. Tr. R. Vargas, México: Fondo de Cultura económica, 1987.
- Castañeda, N., La teoría platónica sobre las formas, las relaciones y los particulares en el Fedón. Tr. M. Valdés, México: UNAM, 1976.
- Cicerón, Diálogos de la vejez. Tr. A. Millares, México: UNAM, 1972, segunda edición.
- , Sobre la naturaleza de los dioses. Tr. J. Pimentel, México: UNAM, 1986, segunda edición.
- Cornford, F. M., La teoría platónica del conocimiento. Tr. N. Cordero y M. Ligato, Barcelona: Ediciones Paidós, 1983.
- , Plato's theory of Knowledge. London: Kegan Paul, 1935.
- Critias, Fragments y testimonios. Tr. J. Barrio, Bs. As.: Editorial Aguilar, 1975, tercera edición.
- Crombie, I. M., Análisis de las doctrinas de Platón. 2 vols. Madrid: Alianza Editorial, 1979.
- Cross, E., La realidad transfigurada. México: UNAM, 1985.
- De la Virgen, A., Estética de Platón. Burgos: El monte carmelo, 1964.



- De Mora J. M., La filosofía en la literatura sánscrita. México: UNAM, 1968.
- , Tantrismo hindú y proteico. México: UNAM, 1988.
- De Vogel, C., Pythagoras and early pythagoreanism. Netherlands: Royal Van Gorum, LTD, MCMLXVIII.
- Descartes, R., Carta del autor a quien tradujo Los principios de la filosofía. Tr. N. Ooms, México: UNAM, 1972.
- , Meditaciones metafísicas. Tr. M. Machado, México: Editorial Porrúa, 1977, quinta edición.
- Dodds, E. R., Los griegos y lo irracional. Tr. M. Araujo, Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Eggers, C., El sol, la línea y la caverna. Bs. As.: Eudeba, 1972.
- , "La teoría heraclítica del Logos" en Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos. Número 5, México, 1987.
- , Las nociones de tiempo y eternidad de Homero a Platón. México: UNAM, 1984.
- Eliade, M., El mito del eterno retorno. Tr. R. Anaya, México: Origen/Planeta, 1985.
- , Tratado de historia de las religiones. Tr. T. Segovia, México: Editorial Era, 1984, quinta edición.
- Elorduy, E., El estoicismo. Madrid: Editorial Gredos, 1972.
- Empédocles, Sobre la naturaleza de los seres. Las purificaciones. Tr. L. Barrio, Bs. As.: Editorial Aguilar, 1964.
- Eurípides, Tragedias. Tr. J. Calvo, Madrid: Editorial Gredos, 1978.
- Pestugiere, Epicuro y sus dioses. Tr. L. Sigal, Bs. As.: Eudeba, 1960.

- Ficino, M., Comentario al Banquete de Platón. Tr. A. Ruiz, Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1968.
- , Théologie Platonicienne. Tr. R. Marcel, París: Société d'édition "les belles lettres", 1964.
- Field, G. C., Plato and his contemporaries. London: Methuen & Co., LTD, 1930.
- Fine, G., "Separation" en Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume II. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Finley, M. I., El mundo de Odiseo. Tr. M. Hernández, México: Fondo de Cultura Económica, 1978, segunda edición.
- Fouillée, A., Aristóteles y su polémica contra Platón. Bs. As.: Espasa/Calpe, 1948.
- Freden, G., Orpheus and the goddesses of nature. Göttenberg: Acta Universitatis Gotenburgenis, 1958.
- García, E., "Estudio del segundo libro de las Leyes de Platón" en Diánoia. Anuario de Filosofía. No. 32, Instituto de Investigaciones filosóficas, UNAM, Fondo de Cultura Económica, México, 1986.
- Gauss, H., Plato's conception of philosophy. London: Mac Millan, 1937.
- Gil, L., Censura en el mundo antiguo. Madrid: Alianza Editorial, 1985.
- Goldschmidt, V., La religión de Platón. París: Presses Universitaires de France, 1949.

- Gómez, A., Ensayo sobre las virtudes intelectuales. México: UNAM/FCE, 1982, segunda edición.
- , "La ley en el pensamiento platónico" en Platón: los diálogos tardíos. México: UNAM, 1987.
- , Platón. México: Fondo de Cultura Económica, 1982, segunda edición.
- , Sócrates y el socratismo. México: Fondo de Cultura Económica, 1966.
- Gomperz, T., Historia de la filosofía en la antigüedad. T. II. Pensadores griegos. Tr. P. V. Haselberg, Bs. As.: Editorial Guaranía, 1952.
- González, J., La metafísica dialéctica de Eduardo Nicol. México: UNAM, 1981.
- , "Nietzsche en la crisis de la metafísica y la posmodernidad" en Casa del tiempo. Revista de la Dirección de Difusión Cultural de la Universidad Autónoma Metropolitana. Vol. VIII, número 82 - 83, febrero - marzo de 1989.
- , "Peique y Eros en el Pedro" en Platón: los diálogos tardíos, México: UNAM, 1987.
- Gorgias, Fragmentos y testimonios. Tr. J. Barrio, Bs. As.: Editorial Aguilar, 1970, tercera edición.
- Grube, G., El pensamiento de Platón. Tr. T. Calvo, Madrid: Editorial Gredos, 1980.
- Gulley, N., The philosophy of Socrates. London: Mac Millan, 1968.

- Guthrie, W. E. C., Historia de la filosofía griega. T. I.  
Tr. A. Medina, Madrid: Editorial Gredos, 1984.
- , Orfeo y la religión griega. Tr. J. Valmard, Bs. As.:  
Eudeba, 1970.
- Grote, Plato and the others companions of Socrates.  
New York: Franklin, 1973.
- Hartmann, N., Sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles. Tr. B. Navarro, México: UNAM, 1964.
- Hartman, R., "El concepto del bien en Platón" en Diánoia.  
Anuario de Filosofía. Número 8, Instituto de Investigaciones filosóficas, UNAM, Fondo de cultura económica, México, 1962.
- Havelock, R., Preface to Plato. Cambridge: Harvard University Press, 1963.
- Heródoto, Historias. Tres tomos. Tr. A. Ramirez, México: UNAM, 1984.
- Herrera, M. A., y Allen, G., "Cosmología y partículas elementales" en Ciencia y desarrollo. Publicación del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Vol. XIV, Núm. 83, México, noviembre - diciembre de 1988.
- , "La creación de la materia" en Ciencia y desarrollo. Publicación del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Vol. XV, Núm. 85, México, marzo - abril de 1989.
- , "La simetría de la naturaleza" en Ciencia y desarrollo. Publicación del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología. Vol. XIX, Núm. 84, México, enero - febrero de 1989.

- Hesíodo, Los trabajos y los días. Tr. P. Vianello, México: UNAM, 1986, segunda edición.
- , Teogonía. Tr. P. Vianello, México: UNAM, 1986, segunda edición.
- Hipócrates, De la medicina antigua. Tr. C. Eggers, México: UNAM, 1987.
- Homero, Iliada. Tr. L. Segala, México: Editores Mexicanos Unidos, 1979, tercera edición.
- , Odisea. Tr. L. Segala, México: Editores Mexicanos Unidos, 1979, tercera edición.
- Poésie Homérique, L'odyssée. Tr. V. Bérard, París: Société d'édition "les Belles lettres", 1924.
- Huby, P., Plato and modern morality. Edinburgh: Mac Millan, 1972.
- Hülzsz, E., "Aporía y dialéctica en el Teeteto" en Platón: los diálogos tardíos, México: UNAM, 1987.
- , El problema ontológico en las primeras filosofías presocráticas. México: E. Hülzsz, 1977.
- , La formación de la dialéctica platónica. México: E. Hülzsz, 1987.
- Jaeger, W., La teología de los primeros filósofos griegos. Tr. J. Gaos, México: Fondo de Cultura Económica, 1952.
- , Faideia. Tr. J. Xirau y W. Rocas, México: Fondo de Cultura económica, 1971, segunda reimpresión.
- Jenófanes, Fragmentos y testimonios. Tr. M. Liberani, Bs. As.: Editorial Aguilar, 1964.
- Joignot, P., "El cine español rompe la barraca. Almodóvar llega, ¡hay que agarrarse!" en Topodrilo. Número 6, México, Verano 1989.

- Kahn, C., "Drama and dialectic in Plato's Gorgias" en Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume. I. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Kirk, G. S., Raven, J. E., y Schofield, M., The presocratic philosophers. Cambridge: Cambridge University Press, 1988, second edition.
- Legido, M., Bien, Dios y hombre. Salamanca: Universidad de Salamanca, 1964.
- Lipovetsky, G., La era del vacío. Tr. J. Vinyoli y M. Pendar, Barcelona: Editorial Anagrama, 1987, segunda edición.
- López, J. L., El mal en el pensamiento platónico. Sevilla: Publicaciones de la Universidad de Sevilla, 1972.
- Lucrecio, De la naturaleza de las cosas. Tr. R. Bonifaz, México: UNAM, 1984.
- Lytard, J., La condición postmoderna. Madrid: Editorial Cátedra, 1987.
- Lledó, E., La memoria del logos. Madrid: Taurus, 1988.
- Macintire, A., Tras la virtud. Tr. A. Valcárcel, Barcelona: Editorial Crítica, 1987.
- Mahoma, Corán. Tr. J. Vernet, Barcelona: José Janes Editor, 1953.
- Magnien, V., Les Mystères D'alexis. París: Fayot, 1950, troisième édition.
- Mondolfo, R., Heráclito. Tr. O. Celetti, México: Siglo XXI Editores, 1983, séptima edición.
- , La conciencia moral de Homero a Demócrito y Epicuro. Bs. As.: Eudeba, 1962.
- , Sócrates. Bs. As.: Eudeba, 1960.

- Montemayor, C., "la poesía de los goliardos" en Investigación humanística. Revista de la Universidad Autónoma Metropolitana. Número 1, México, otoño de 1985.
- Moore Herschel, C., Creeencias antiguas en la inmortalidad del alma. Tr. V. Bouilly, Bs. As.: Editorial Nova, 1948.
- Muñoz, J., El concepto de belleza en Platón. México: J. Muñoz, 1960.
- Nettleship, R., Lectures on the Republic of Plato. London: Mac Millan & Co. LTD., 1962.
- Nicol, E., La idea del hombre. México: Stylo, 1946.
- , Historicismo y existencialismo. México: Colegio de México, 1952.
- Nieto, F., "Dios en la moral de Séneca" en Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos. Número 1, México, 1983.
- Nietzsche, F., El crepúsculo de los ídolos. Tr. P. González, México: Editores Mexicanos Unidos, 1983, tercera edición.
- Nuño, J., El pensamiento de Platón. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1963.
- , La dialéctica platónica. Caracas: Universidad Central de Venezuela, 1962.
- Ogilvie, J., The theology of Plato. Mildesheim: Clms, 1975.
- Claso, E., "Heidegger y la insularización" en Vuelta. Número 142, México, septiembre de 1988.
- Ortega, E., Platón: eros, política y educación. Salamanca: Ediciones de la Universidad de Salamanca, 1981.

- Otto, W., Dionysus, myth and cult. Tr. R. Falmer, London: Indiana University Press, 1965.
- Patterson, R., Plato on immortality. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press, 1965.
- Parménides, Zenón y Meliso, Escuela de Elea. Tr. J. Miguez, Bs. As.: Editorial Aguilar, 1970, tercera edición.
- Píndaro, Odas. Tr. I. Acaico, México: SEP, 1984.
- Platón, Banquete, Fedón, Pedro. Tr. L. Gil, Madrid: Editorial Guadarrama, 1974, segunda edición.
- , Cratilo. Tr. U. Schmidt, México: UNAM, 1988.
- , Cuatro diálogos: Critón, Laques, Gorgias y Menón. Tr. U. Schmidt y J. Calonge, México: Secretaría de Educación Pública, 1984.
- , Diálogos. Tr. J. Miguez y otros, Madrid: Editorial Aguilar, 1972, segunda edición.
- , Gorgias. E. Doods editor, Oxford: Clarendon Press, 1959.
- , Parmenides, Tr. A. Taylor, Oxford: Clarendon Press, 1934.
- , Phaedo. J. Burnet editor, Oxford: Clarendon Press, 1952.
- , República. Tr. A. Gómez, México: UNAM, 1971.
- , Republic. J. Adam, editor, Cambridge: University Press, 1969, segunda reimpression de la segunda edición.
- , Republic. Tr. A. Bloom, New York: Basic Books Inc., 1968.
- , Republic. Tr. F. M. Cornford, New York: Oxford University Press, 1962, twenty-first printing.



- Popper, K., La sociedad abierta y sus enemigos. Tr. E. Loedel, Bs. As.: Editorial Paidós, 1967.
- Pródico e Hippias, Fragmentos y testimonios. Tr. J. Barrio, Madrid: Editorial Aguilar, 1973, segunda edición.
- Rankin, H., Plato and the individual. London: Methuen & Co. LTD., 1964.
- Raven, J., Plato's thought in the making. Cambridge: University Press, 1965.
- Reyna, R., Introducción a la filosofía de la India. Tr. R. Argentin, Bs. As.: El ateneo, 1977.
- Ricoeur, P., Finitud y culpabilidad. Tr. C. Sánchez, Madrid: Editorial Taurus, 1982.
- Robin, L., La Théorie platonicienne de l'amour. Paris: Presses Universitaires de France, 1964, nouvelle édition.
- , Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon. Paris: Presses Universitaires de France, 1957.
- Rodríguez, Fco., La democracia ateniense. Madrid: Alianza Editorial, 1975.
- Rohde, E., Psique. Tr. W. Roces, México: Fondo de Cultura Económica, 1983, primera reimpresión.
- Roig, A., Platón o la filosofía como libertad y expectativa. Mendoza: Universidad Nacional de Cuyo, 1972.
- Romano, F., Logos e mythos nella psicologia di Platone. Padova: Pubblicazioni dell'istituto universitario del ministero di Catania, 1964.
- Ross, D., Plato's theory of ideas. Oxford: Clarendon Press, 1953, second edition.

- Rosssetti, L., "Sull'uso greco di incolpare gli dei per discolparsi" en Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos. Número 5, México, 1987.
- Rubert, J., Moral y nueva cultura. Madrid: Alianza Editorial, 1971.
- Russel, B., "El problema de los universales" en El problema de los universales, México: UNAM, 1980.
- , Ensayos filosóficos. Tr. J. Capella, Madrid: Alianza Editorial, 1985, séptima edición.
- Ruttenber, H., The doctrine of imitation of God in Plato. New York: King's Crown Press, 1964.
- Ruz, A., Costumbres funerarias de los antiguos mayas. México: UNAM, 1968.
- , The civilization of the ancient maya. México: INAH, 1970.
- Ruz, M., "Del Xilbabá, las bulas y el etnocidio: los mayas ante la muerte" en ICACH. Órgano de divulgación cultural del Instituto de Ciencias y Artes de Chiapas. Número 3. Tuxtla Gutierrez Chiapas, julio - diciembre de 1988.
- Sauvage, I., Sócrates y la conciencia del hombre. Tr. I. Gil, Madrid: Editorial Aguilar, 1958.
- Sciaca, M., Platón. Tr. I. Parre, Bs. As.: Editorial Troquel, 1959.
- Schmidt, U., "En torno al Político de Platón" en Platón: los diálogos tardíos, México: UNAM, 1987.
- , Platón y Huxley, dos utopías. México: UNAM, 1976.
- , "Rowe, Christopher, Plato" en Nova Tellus. Anuario del Centro de Estudios Clásicos. Número, 5, México, 1987.

- Schrodinger, E., La naturaleza y los griegos. Tr. Fco. Portillo, Madrid: Editorial Aguilar, 1961.
- Séneca, L., Cartas a Lucilo. Tr. J. M. Gallegos, México: Secretaría de Educación Pública, 1986.
- Shapere, D., "El concepto de observación en la ciencia y la filosofía" en E. Villanueva (compilador), Segundo Simposio internacional de filosofía. México: UNAM, 1987.
- Sófocles, Tragedias. Tres tomos. Tr. A. Alemillo, Madrid: Editorial Gredos, 1981.
- Sri Sankarācārya, Atma Bodha, en Advaitic Sādhana. Tr. S. Cohen, Delhi: Motilal Baharsidass, 1975.
- Stewart, J., The myths of Plato. London: Centaur Press, 1960, second edition.
- Taylor, A. E., Plato, the man and his work. London: Methuen & Co., LTD, 1929, third edition.
- , Platonism and its influence. USA: George G. Harrap & Co. LTD., 1920.
- Tola, F., y Dragonetti, G., "El anādītvā (inexistencia del comienzo) en la filosofía de la India" en Cultura Sánscrita. México: UNAM, 1980.
- Trasímaco, Licofron y Jeniades, Fragmentos y testimonios. Tr. J. Barrio, Bs. As.: Editorial Aguilar, 1966.
- Urmson, J. O., "Pleasure and distress: a discussion of J. C. B. Gosling and G. C. W. Taylor, The greeks on Pleasure" en Oxford Studies in Ancient Philosophy, Volúme II. Oxford: Clarendon Press, 1984.
- Vasconcelos, J., Pitágoras. México: Editorial Jomar, 1986.

- Varios autores, Antología de la poesía lírica griega, Tr. C. García, Madrid: Alianza Editorial, 1980.
- , Biblia. Tr. P. Franquesa y J. M. Solé, Barcelona: Editorial Regina, 1966.
- , De Tales a Demócrito. Fragmentos presocráticos. Tr. A. Bernabé, Madrid: Alianza Editorial, 1988.
- , La poesía de los goliardos. Tr. C. Montemayor, México: Secretaría de Educación Pública, 1987.
- , Líricos griegos. Tr. J. Ferrate, Barcelona: Seix Barral, 1968.
- , The pythagorean writings. Tr. K. Guthrie y T. Taylor, New York: Selene Books, 1986.
- Vernant, J., Mito y pensamiento en la Grecia antigua. Tr. J. López, Barcelona: Editorial Ariel, 1977.
- Vlastos, G., "The Socratic Elenchus" en Oxford Studies in Ancient Philosophy. Volume I. Oxford: Clarendon Press, 1983.
- Wasson, R. G., Hofman, A., y Ruck, C. A. P., El camino a Eleusis. Una solución al enigma de los misterios. Tr. P. Garrido, México: Fondo de Cultura económica, 1985, primera reimpresión.
- Winspear, A., The genesis of Plato's thought. New York: The Dryden Press, 1940.
- Zeller, E., Fundamentos de la filosofía griega. Tr. A. Donallas, Bs. As.: Ediciones Siglo XX, 1960.
- , Sócrates y los sofistas. Tr. J. Rovira, Bs. As.: Editorial Nova, 1955.