

UNA INTRODUCCIÓN A LA DOCTRINA PLATÓNICA DEL ALMA

*Andrés Suzzarini**

Departamento de Filosofía
Facultad de Humanidades y Educación
Universidad de Los Andes
Mérida – Venezuela
suzzarini_andres@hotmail.com

Fecha de recepción: 12.03.2006

Fecha de aceptación: 30.03.2006

Resumen

En este trabajo se expone de manera sucinta un esbozo de lo que podemos llamar la «doctrina platónica del alma» contenida en tres diálogos: *Fedón*, la *República* y *Timeo*. Siguiendo el orden temporal en que tales textos fueron escritos, intentaremos mostrar en ellos la evolución de la doctrina y asimismo la conformación de un pensamiento teológico religioso de tipo racionalista. Será objeto a tratar en trabajos posteriores y separadamente la doctrina que Platón desarrolla sobre el alma en cada uno de los diálogos arriba señalados.

Palabras clave: Ideas. Alma. Inmortalidad. Virtud. Individuo. Sociedad.

AN INTRODUCTION TO THE PLATONIC DOCTRINE OF THE SOUL

Abstract

In this paper it is expounded in a short way an outline of that we can called «Platonic Doctrine of the soul» the same being contained in three

* Andrés Suzzarini. Licenciado y Magister en Filosofía, doctorando en Filosofía. Imparte sus enseñanzas en la Maestría de Filosofía y en el Departamento de Filosofía (ULA), en el área de Lógica y Filosofía. Es autor de numerosos artículos y conferencista en diversos Congresos filosóficos.

dialogues: *Fedon*, the *Republic* and *Timeo*. Following the temporal order in which said texts were written, we shall attempt to show in them the evolution of the doctrine and likewise, the formation of a religious theological thought of rationalist type. The doctrine concerning the soul that Plato develops in each one of the aforementioned dialogues will be an object to be treated in subsequent and separately papers. (Translated by Lic. Ramos de Méndez).

Key words: Ideas, Soul, Immortality, Virtue, Individual, Society.

La doctrina platónica del alma, que estudiaremos en tres obras cronológicamente sucesivas de Platón: *Fedón*, *República* y *Timeo*, puede ser considerada como la culminación de la revolución intelectual iniciada en Grecia en el siglo V, revolución asociada en ese inicio con el nombre de Tales de Mileto. Ella representa en la historia de la cultura la aparición de una concepción racional del saber fundada en el razonamiento y en la observación, que más tarde recibió el nombre de *filosofía*, y filósofo el que se ocupaba de ella. La visión filosófica va a enfrentar una antigua manera de contestar las principales preguntas que ha podido hacer el hombre desde que aparece como hombre. A esta antigua manera la llamamos mítico-religiosa, constituida por un número prácticamente inagotable de deidades de variada importancia y de mitos explicativos de los fenómenos naturales y de la conducta privada y social de los hombres.

Pero la creación de la filosofía y su relativa oposición a lo mítico religioso no constituyó una ruptura de los filósofos con la religión popular, sino un esfuerzo más o menos consciente de llevar lo racional a todos los objetos de interés humano, y entre ellos, a lo religioso mismo. Por lo que se refiere a lo religioso, hacer a las deidades y a los mitos más aceptables para las exigencias de la racionalidad, de allí que ya desde el siglo VI a. C., siglo del florecimiento de Tales de Mileto, es posible apreciar la interrelación entre filosofía y religión, y la persistencia en los filósofos de preocupaciones religiosas, ciertamente de un sentido menos litúrgico, pero religioso en fin. Esta preocupación por lo religioso por parte de los filósofos se manifiesta en la asignación de un carácter divino a aquellas potencias o principios que encuentran en los orígenes de las cosas. Aunque las formulaciones de los filósofos anteriores postularon los principios por ellos descubiertos como identificados con lo divino pero suprimiendo cualquier vinculación inmediata con la religión popular, e iniciando así un alejamiento gradual del carácter antropomórfico anteriormente atribuido a la

divinidad, no construyen explícitamente una religión, en el sentido de cultos y sacrificios organizados, que puedan o quieran oponerse a la religión popular. A este respecto, la escuela filosófica cuya fundación más o menos legendaria se atribuye a Pitágoras, la cual establecía, al parecer, ciertos rituales con relación al número, así como prescripciones de comportamiento y alimentación, resultaría ser una excepción. En todo caso, si bien los filósofos realizan una verdadera revolución intelectual, que de alguna manera se opone a los cultos populares, ello no ocurre por medio de una conversión antirreligiosa y atea, sino más bien dentro del marco de una convicción, de una fe en la divinidad, que aunque se aparta de la fe popular en los aspectos exteriores, se identifica con ella en cuanto supone la existencia de alguna entidad trascendente, siempre más allá de la plena comprensión humana, y que en último término da sentido a todo, o al todo, y con ello, al comprender y al actuar de sabios y simples por igual.

Así, si el nacimiento de la filosofía griega puede considerarse, como con razón se considera, como el nacimiento del racionalismo, no puede considerarse que con ella nazca también necesariamente la irreligiosidad o el ateísmo. Religión y filosofía van a evolucionar paralelamente y muchas veces juntas, influyéndose recíprocamente. Esta evolución y esta convivencia van a mostrarse con claridad y eficacia en la obra de Platón; él es un filósofo, pero también un hombre religioso. Su filosofía ha de estar determinada por ese carácter en la medida en que los elementos fundamentales de ella han de tener un carácter divino, especialmente las *ideas* y el *alma*. Esto, sin duda, es discutible, y se ha discutido; ello quiere decir que la exposición platónica acerca de estos elementos dista de ser clara y de ser la misma a través de toda su obra. Quiere decir, ciertamente, que es vano intentar encontrar a lo largo de la obra, escrita durante cuarenta años o más, una completa coherencia de los argumentos o una univocidad total de los términos. Conviene buscar más bien una obra en evolución y una evolución intelectual del autor.

Este trabajo se propone la exposición de lo que podemos llamar la «Doctrina platónica del Alma» contenida en tres diálogos: *Fedón*, la *República* y *Timeo*. Basándonos en el orden temporal en que tales textos fueron escritos, intentaremos mostrar en ellos la evolución de la doctrina y asimismo la conformación de un pensamiento teológico religioso de tipo racionalista. Presuponiendo conocida en general la doctrina fundamental de Platón, la doctrina de las ideas, veremos en primer lugar, en el *Fedón*, cómo a partir de la convicción de la inmortalidad del alma, convicción, sin embargo, que debe someterse a prueba, se establece

cuál ha de ser la conducta a asumir por el verdadero filósofo en el trance de la muerte: la tranquila y aun alegre aceptación de la misma. Tal aceptación de la muerte será una consecuencia de lo que entiende Platón por verdadero filosofar: un constante esfuerzo por separar cuerpo y alma para que el alma, libre entonces de las exigencias del cuerpo, pueda contemplar las ideas únicas y eternas. Separación de cuerpo y alma es lo que llamamos muerte; y así, del constante esfuerzo por separar cuerpo y alma, que realiza el filósofo en vida, ha de pasarse a la separación definitiva que es su aspiración última. Y es no sólo aspiración última, sino condición necesaria para que el filósofo finalmente pueda acceder a la plena contemplación de las ideas, acceso pleno que en vida le está vedado, pues exige completa separación de cuerpo y alma. Sin embargo, esta afirmación de que es la muerte condición necesaria para el conocimiento es válida sólo para la parte inicial del *Fedón*, no así para otros diálogos, como la *República*, donde ella puede ser considerada como abandonada, y sustituida por la convicción de que en vida y por medio del cultivo de la ciencia del bien, o ciencia dialéctica, es posible el acceso. En el *Fedón*, el cultivo de la filosofía, que en vida del filósofo no alcanza su propósito último, tendrá entonces un sentido catártico; el alma se purifica por medio de la filosofía para merecer el premio debido en el Hades a las almas de los mejores: la compañía de hombres y dioses mejores, la contemplación de las ideas y el apartamiento del ciclo de las transmigraciones. Estas transmigraciones constituyen elementos característicos de distintas concepciones religiosas populares y preplatónicas que han sido vagamente identificadas como religiones órficas. Fue, asimismo, esta creencia en las transmigraciones de las almas, al parecer, parte del legado de la llamada escuela pitagórica al pensamiento de Platón. Pero el platonismo no fue un simple aceptar de antiguas y populares creencias, sino que dio a éstas un nuevo sentido, sentido pleno de valores intelectuales, racionalistas y teórico-filosóficos. El principal de estos valores es la consideración de que el esfuerzo catártico que lleva hacia la separación de cuerpo y alma no ha de realizarse, según las ideas religiosas precedentes, por medio de ritos propiciatorios o castigos corporales, sino más bien por medio de un acto directo del alma sobre sí misma, acto que consiste en el reconcentrarse de ella en sí misma y conscientemente negarse a los requerimientos del cuerpo, a las urgencias del placer y del dolor. Es este el esfuerzo catártico que realiza durante toda su vida el filósofo, y que constituye el cultivo de la filosofía.

Si en el *Fedón* veremos cuál ha de ser la actitud del filósofo ante la muerte en virtud precisamente de su hacer filosófico, en la *República*, escrita poste-

riormente, hemos de ver cuál ha de ser la actitud del filósofo ante la sociedad, ante la ciudad. Esa actitud se concreta en la definición de lo que el filósofo es y lo que en consecuencia debe hacer. El filósofo es el hombre capaz de ver en lo múltiple y cambiante de las cosas y de cada cosa lo que en ellas permanece único e inmutable: lo que cada cosa es, su perfección o virtud, su «areté», y con respecto a la ciudad, es capaz de saber cuál es la ciudad virtuosa, es decir, aquella que realiza plenamente «lo que ella es». La *República* es una investigación acerca de cómo se realizan plenamente la virtud del hombre, y consecuentemente la virtud del filósofo, y la virtud de la ciudad, cómo llegan a ser plenamente hombre, filósofo y ciudad. Pero la determinación de la «areté» del hombre y de la ciudad pasa por establecer, por contraste, cómo son hombre y ciudad no virtuosos, en qué consiste la ausencia de virtud en ellos. Cuando hablamos de algo no virtuoso, hablamos de algo que no es plenamente eso que decimos que es, algo a lo que le falta algo; y así, hombre y ciudad no virtuosos, son hombre y ciudad incompletos, a los que algo falta para ser plenamente lo que se dice que son. Cuando este algo que les falta de alguna manera les es dado o restituido, llegan a ser plenamente, y decimos que esto dado o restituido y sin lo cual no se es hombre virtuoso o ciudad virtuosa, es lo propio, respectivamente, de hombre y de ciudad, sus respectivas virtudes. Platón establece que lo que es propio, tanto del hombre como de la ciudad, es la justicia: sólo serán plenamente hombre y ciudad si son hombre y ciudad justos.

La *República* llega así a ser también una investigación sobre la justicia, sobre cómo son hombre y ciudad justos, hombre y ciudad que realizan sus respectivas «aretai». Preguntar qué es la justicia equivale a preguntar por la idea de justicia. La investigación en torno a la justicia, siendo pues una investigación sobre la idea, el arquetipo de la justicia, es asimismo una investigación sobre la justicia realizada en el mundo terreno, es decir, en el hombre y la ciudad contingentes, lo cual consiste en decir en qué consiste la justicia en ellos. Para ello se parte de la consideración de estructuras análogas en hombre y ciudad: así como la ciudad virtuosa, justa, es aquella en donde cada miembro de la sociedad y cada grupo social cumplen con el papel que les corresponde, vale decir, con su «areté», así también en el hombre, más bien en su alma, cada parte ha de cumplir con la función correspondiente. Pero el procedimiento para tal investigación no ha de consistir en la revisión de constituciones de ciudades o en el estudio de sus costumbres, sino en el intento de establecer a partir de la idea misma de justicia cómo debe ser la ciudad justa y cómo debe ser el hombre justo. Nos encontramos así con un problema capital: podemos llegar a conocer ciertamente qué sea la justicia y consecuentemente cómo deben ser ciudad y hombre justos, pero

además tenemos que ser capaces de realizarlos en la tierra. Así, la investigación acerca de lo que es la justicia, problema estrictamente teórico, es distinto del problema práctico, político, de su concreción en hombre y ciudad.

La realización de la ciudad justa y la del hombre justo van aparejadas. La ciudad justa es una ciudad de hombres justos y el hombre justo sólo es posible, en general, dentro de la ciudad justa, y sólo excepcionalmente fuera de ella. Platón, hombre de su tiempo, interesado en la reforma de una sociedad que él consideraba degradada, en el funcionamiento irreprochable del gobierno de su ciudad, encuentra que no existe, de hecho, tal ciudad. Encuentra que la ciudad justa terrestre debe ser construida, y que debe ser construida tomando como modelo la ciudad ideal; de manera que la investigación acerca de la ciudad justa ideal se convierte en el proceso de planificación de la ciudad justa terrena. Tal planificación parte de la consideración fundamental de que sólo será justa aquella ciudad en la cual cada hombre y cada clase social cumplen los papeles que les corresponden. Platón afirma que, en principio, todo hombre tiene por naturaleza una función predeterminada. En la clasificación básica que divide a los ciudadanos en gobernantes y gobernados, se nace, bien para ser gobernante, bien para ser gobernado, así como entre los gobernados se nace con la predisposición, por ejemplo, para la medicina, la agricultura o el comercio.

Tomando pues como base la naturaleza de cada hombre, ha de disponerse la construcción de la ciudad. Pero la ciudad justa no ha de lograrse dejando a la naturaleza librada a sí misma, pues ella es fácilmente degradable. La naturaleza requiere ser cultivada. Ella indica una tendencia hacia una meta cuyo alcance resulta ser problemático. Cultivar la tendencia significa educarla. De tal manera, la construcción de la ciudad justa terrena supone un esfuerzo inicial de educación, y su mantenimiento, un esfuerzo sostenido: la ciudad justa nace y se mantiene por la educación. La *República* será, de tal manera, también un tratado sobre la educación del ciudadano.

La educación del ciudadano común, artesanos, agricultores, comerciantes, no ofrece dificultades ni ocupa la atención de Platón. Su preocupación se dirige a la formación de la clase gobernante y auxiliar, es decir, filósofos y vigilantes. Esto, naturalmente, es consecuencia de la preocupación política reformadora de Platón. Para él, sólo puede mejorarse la sociedad mejorando, educando a su clase gobernante. Así, se entiende que diga que la sociedad sólo será bien gobernada cuando gobiernen los filósofos o los gobernantes se hagan filósofos.

La naturaleza del hombre, aquello que determina su función en la sociedad, es una predisposición que se encuentra en su alma; es el alma la que muestra la disposición que debe ser cultivada. Es por eso que el programa educativo que se nos presenta en la república se encuentra dirigido al cultivo del alma naturalmente filosófica; ese programa no daría fruto, o sería simplemente ocioso, dirigido hacia almas no filosóficas. Ello a pesar de la preocupación por el mejoramiento corporal de los gobernantes, filósofos y vigilantes, por lo que se refiere a su ejercitación gimnástica y a los aspectos higiénicos y dietéticos. Pues el cuerpo no es simple y transitorio habitáculo del alma, sino que se encuentra con ella en una relación tal, que la influye y podría algunas veces, en las naturalezas no apropiadamente cultivadas, apartarla de su natural tendencia. Es pues, con vistas a la educación del alma, del alma filosófica, que ha de insistirse en la educación del cuerpo.

Los hombres naturalmente dotados para la filosofía son pues el objeto del plan educativo de la ciudad sanamente regida, pero más tarde ha de hacerse una nueva selección que permita dedicar a los mejores de entre ellos al efectivo gobierno, a la máxima magistratura. Ellos serán los verdaderos gobernantes y los verdaderos filósofos; los que no fueron tomados en esa selección serán los vigilantes, auxiliares del filósofo gobernante, que han de encargarse, en términos inmediatos, de mantener el orden decidido por los gobernantes, manteniéndose a sí mismos en obediencia a las leyes y en el cumplimiento de sus funciones propias, y manteniendo a la vez a los gobernados dentro del límite de sus funciones y el respeto a la ley. Así pues, aunque existan naturalezas filosóficas, no todas llegan a realizarse plenamente en hombres filósofos. Sólo los mejor dotados y mejor educados llegan a ser filósofos, y consecuentemente gobernantes de la nueva ciudad. El hombre de naturaleza filosófica que llega a ser filósofo, llega asimismo a ser gobernante; el hombre de naturaleza filosófica que no llega a ser filósofo, puede llegar a ser auxiliar del filósofo gobernante, o aún menos, si no recibe la educación apropiada. Por ello, aunque la educación de los hombres de naturaleza filosófica sea en un principio la misma, más tarde ha de aparecer, tras una tercera selección, una educación dirigida exclusivamente a quien ha de ser filósofo, al hombre que no sólo tiene naturaleza filosófica, sino que ha destacado por eminentes características y ha obtenido el máximo provecho de la educación común. Sólo a estos hombres superiores les es dado el poder conocer plenamente las ideas arquetípicas, por medio de una ciencia que es por ello ciencia propia del filósofo, la ciencia del bien o dialéctica.

La composición social de la ciudad es análoga a la composición del alma. Si en la ciudad encontramos que existen distintas clases destinadas a cumplir distintas

funciones, y que del cumplimiento cabal de esas funciones depende el correcto y justo funcionamiento de la ciudad, así también encontramos que el alma se compone de distintas partes, que deben cumplir cabalmente funciones distintas y precisas para que también el alma sea justa. Como la ciudad, también el alma tiene una parte gobernante, una auxiliar y una gobernada, y cada una de ellas debe realizar aquello para lo cual está hecha. Pero cuando cada parte, o alguna de ellas, no cumple su misión, toda el alma se ve afectada al punto de no poder realizar el ser plenamente alma, realizar su virtud o «areté». Tal cosa ocurre, por ejemplo, cuando la parte gobernante deja de gobernar; o cuando la parte auxiliar de la parte gobernante pasa a ser parte auxiliar de la parte gobernada, convirtiéndose esta última de gobernada en gobernante, tal como puede ocurrir en la ciudad no virtuosa.

El alma de que hablamos es el alma naturalmente filosófica. Entre el alma, la de naturaleza filosófica y las demás, y la ciudad existe una relación de interdependencia. Si la ciudad es virtuosa, lo es porque en ella cada alma, es decir, cada ciudadano, cumple con la función para ella indicada por su propia naturaleza; pero la ciudad, por su parte, tiene sobre cada alma un efecto formador educativo: la ciudad educa a sus ciudadanos para realizar los fines de la naturaleza del alma humana, pero también para realizar los fines que por naturaleza son propios de la ciudad. Esa educación puede ser realizada consciente o inconscientemente. Ya por el hecho de ser ciudad, ella educa al ciudadano, en principio, por efecto de las leyes que en ella se siguen. Cuando la educación ocurre de manera no consciente, los resultados, tanto para los individuos como para la ciudad, resultan aleatorios. Es posible que en la ciudad donde la educación no resulte de un plan predeterminado haya ciudadanos virtuosos, filósofos, y quizás la ciudad esté aceptablemente regida. Pero eso es solamente posibilidad remota en la cual no podemos justificadamente confiar; únicamente en la ciudad donde la educación sea conscientemente asumida para la formación del ciudadano cabe esperar ciudadanos y ciudad virtuosos.

La educación en la ciudad estará dirigida hacia la formación de las clases que han de cumplir las funciones superiores, gobernantes y auxiliares, en las que se encuentran las almas por naturaleza filosóficas. Las otras almas no pueden ser objeto de esa educación, que es precisamente la educación propia del filósofo, la que corresponde a su naturaleza. Las otras almas, simplemente, no son aptas para la educación filosófica. No basta sin embargo la predisposición natural; la educación exige seguir a través de largo y sostenido esfuerzo la predisposición,

la cual puede fácilmente descaminarse y producir cualquier cosa distinta del filósofo. Y aún siguiendo la natural tendencia, y con el máximo y sostenido esfuerzo posible, no todas las almas naturalmente dotadas pueden realizarse como filósofos. Sólo unas pocas, las más altamente dotadas, llegarán a la plenitud del conocimiento y a ejercer las más altas funciones de gobernantes.

La educación conscientemente planificada y dirigida tendrá entonces como objeto el alma filosófica. Tras el continuo cultivo, de entre las almas filosóficas han de surgir como máximo logro los filósofos gobernantes. Pero dirigida al alma, la educación no descuida la educación corporal; por el contrario, insiste en una constante aplicación al mejoramiento del cuerpo. Ello porque para el alma no resulta indiferente el estado del cuerpo en que se aloja. De la estadía del alma en el cuerpo resulta un constante intercambio de influencias, donde el alma bien templada es más capaz de gobernar al cuerpo que el alma mal templada, y el cuerpo mejor formado y más sano puede ser mejor regido, y puede así facilitar la función del alma, que el cuerpo descuidado y enfermo. Por eso se dice que la educación corporal no tiene por objeto al cuerpo por sí mismo, como lo sería en el caso del entrenamiento de los atletas de competencia, sino el alma: es en función del alma que trata de mejorarse el cuerpo. En el programa de estudios, por tanto, ha de atenderse al mejoramiento del cuerpo por medio del ejercicio gimnástico y una adecuada alimentación; luego, por lo que respecta directamente a la formación del alma y sin desatender al cuerpo, a la formación musical, correspondiente al estudio tanto de todo lo literario, como de lo que hoy llamamos propiamente musical: la ejecución de instrumentos, la danza y el canto. A continuación, el estudio de las ciencias, especialmente de las matemáticas, y finalmente, de la ciencia propia del filósofo, ciencia la más alta y en vista de la cual se ha hecho toda previa preparación, la ciencia del bien o dialéctica.

La dialéctica, ciencia del bien, ciencia suprema, se propone conducir al alma del filósofo a la contemplación de las ideas arquetípicas, y en especial a la idea suprema, la idea de bien o de lo bueno. Con la ciencia dialéctica, la *República* destaca una concepción distinta a la sostenida en el *Fedón* con respecto a la posibilidad del conocimiento de las ideas únicas y eternas. En el *Fedón* se sostenía que el conocimiento de esas ideas exigía como condición indispensable, además de la aplicación del filósofo a la vida filosófica, la separación definitiva del cuerpo y el alma, es decir, la muerte del filósofo. Ahora se plantea que el cultivo de la filosofía, que culmina en el dominio de la ciencia dialéctica, habilita al filósofo para la contemplación de las ideas todavía en vida. La condición requerida es el largo proceso de adecuada formación del alma, formación que

consiste en el desarrollo de la capacidad filosófica de observar, elevándose desde lo sensorial hasta lo puramente intelectual. Este proceso nos lo muestra Platón por medio de una analogía entre los objetos del conocimiento y el conocimiento mismo, ejemplificándola en la alegoría de la línea contenida en el libro VI de la *República*. Una línea dividida de manera desigual en dos partes representa en una de ellas los objetos sensibles, y en la otra los objetos ideales. Divididas luego cada una de las partes según la misma proporción de la primera división, obtendríamos cuatro secciones que representarían según secuencia las imágenes de los objetos sensibles, los objetos sensibles mismos, los objetos ideales de las distintas ciencias matemáticas, y finalmente, las ideas. A estas cuatro clases de objetos representados en la línea corresponden cuatro formas y niveles de «conocimiento», aunque en propiedad sólo puede llamarse conocimiento al cuarto nivel, y los demás sólo por analogía pueden denominarse así. Estos cuatro niveles son: el conocimiento de la representación de objetos sensibles, el conocimiento de los objetos sensibles, el conocimiento de la representación de ideas, y finalmente, el conocimiento de ideas. Asimismo representan grados de realidad y verdad en relación con el verdadero ser de los objetos, el cual se encuentra en las ideas, siendo los otros niveles de realidad participantes de las ideas, y en cuanto tales, grados de apariencia: Si a las ideas corresponde el máximo grado de realidad, a las imágenes de los objetos sensibles corresponde el menor. También corresponde a cada grado de realidad un cierto grado en el «conocimiento». A la primera sección resultante del primer corte, la de los objetos sensibles, corresponde una forma imperfecta de conocimiento, la «doxa» u opinión; a la segunda, una forma de mayor perfección, la «episteme» o conocimiento científico. De acuerdo con la segunda división de la línea, la doxa y la episteme se subdividirían a su vez cada una en dos partes que indicarían subdivisiones de las formas de conocimiento. En la subdivisión de la «doxa» encontramos, en primer lugar, la conjetura o «eikasía», forma de «conocer» las imágenes de los objetos sensibles; luego la creencia, «pistis», forma de conocer los objetos sensibles mismos. En la subdivisión de la «episteme», en primer lugar, la inteligencia científica, «dianoia», que contiene las representaciones que constituyen las ciencias matemáticas; luego, la razón filosófica, «noesis», o conocimiento dialéctico, que tiene por objeto las ideas, y el bien como idea suprema.

La alegoría de la línea, por medio de la cual se trata de representar los distintos niveles de objetos y los distintos niveles de conocimiento, viene a resultar

también una manera de representar distintos niveles de relación del alma con los objetos, desde la simple y más deficiente percepción de los objetos sensoriales, hasta la más alta comunicación intelectual con las ideas. Estos niveles de relación del alma se encuentran en principio de manera potencial; potencialidad que es precisamente la naturaleza de cada alma. El acto de actualización de las potencias en las almas no filosóficas, no presenta problemas. A todo hombre es dada la capacidad de conocimiento de los objetos sensibles y sus imágenes sensibles; la capacidad de conocer ideas e imágenes de ideas sólo es dada al hombre de naturaleza filosófica, es decir, al alma filosófica. Para la naturaleza no filosófica la relación con los objetos no requiere de esfuerzos especiales, pero para la naturaleza filosófica es necesaria la educación que provee la filosofía, y es por ello la filosofía conductora del alma hacia el conocimiento más alto. La línea representaría entonces los estadios del alma en su camino hacia las ideas, camino que se representa como un elevarse del alma desde la más imperfecta percepción de objetos hasta la más perfecta contemplación de su verdadero ser, elevarse que describe Platón por medio de la alegoría de la caverna en el principio del libro VII de la *República*.

En los diálogos *Fedón* y la *República* nos es dado encontrar cuál debe ser la conducta del filósofo. En el primero se nos presenta el filósofo en trance de tomar decisiones acordes con lo que es la prédica filosófica; se nos presenta la filosofía como un pensamiento de consecuencias prácticas inmediatas en la vida del filósofo, como una regla de vida, regla que se nos muestra plenamente exigente en el último y definitivo acto vital, la muerte. Es en el acto de morir donde el filósofo ha de mostrar la necesaria consecuencia que ha de tener el quehacer del filósofo con la que ha sido su filosofía. Si se cree que la filosofía es una práctica de separación del cuerpo y el alma con el propósito de que ésta, libre de las exigencias del cuerpo, pueda comunicarse con las ideas paradigmáticas, no debe temer el filósofo a la muerte, sino por el contrario aceptarla de buen grado, pues no es la muerte más que una definitiva separación de cuerpo y alma, y por tanto la posibilidad de que el alma, inmortal como es, se comunique al fin y para siempre con los objetos de su preocupación. En la *República*, encontramos que es la justicia la virtud propia del hombre y de la ciudad, y que por tanto no puede haber ciudad plena ni hombre pleno si no está en ellos la justicia. La justicia, tanto en el hombre como en la ciudad, consiste en que las partes que componen a cada cual cumplan con las funciones para las cuales están naturalmente predeterminadas: que lo gobernante gobierne y lo gobernado obedezca.

En el *Timeo*, último de la serie de libros que nos proponemos estudiar, el autor retoma los temas de especulación que en primer lugar atrajeron a los primeros filósofos griegos, el estudio de los orígenes del mundo, y especialmente, los referidos a la cosmogonía, al origen del alma y al desarrollo del principio teológico. A este último tema corresponde el más original desarrollo en el pensamiento platónico. Si en los filósofos anteriores los principios generadores de las cosas se presentaban como fuerzas inmanentes, presentes en ellas mismas; y si de esos principios presentes en las cosas derivaron un principio de necesidad de la producción del mundo y de las cosas, no se había especulado aún sobre la actualidad del principio. El principio generador platónico será una especial entidad la cual es llamada de muchas maneras, pero es válido destacar los nombres de Dios, lo divino y el demiurgo. Ella va a quedar extrañamente emparentada con los antiguos dioses del panteón griego, en cuanto que el carácter de su acción se deriva de un acto de voluntad: el dios crea u ordena el mundo porque así lo desea. Sin embargo, este acto voluntario del dios platónico tendrá también una fundamental peculiaridad; ese acto voluntario suyo está irremediamente sometido a la necesidad, a la necesidad lógica que se deriva de la naturaleza misma de lo divino, y que podemos sintetizar de momento diciendo que a lo divino sólo le corresponde hacer lo bueno. A los antiguos dioses caracterizaba más bien el acto caprichoso atribuido a ellos al parecer a partir de la aparentemente caprichosa conducta humana, y junto con esa conducta, también el aspecto corporal humano o animal. Entonces, si bien Platón niega a su dios lo caprichoso y la forma corporal de lo humano, no le niega la voluntad, y así, el mundo viene a quedar constituido por una decisión divina y lo divino, no ya como adjetivo, deviene en principio.

El *Timeo* vendrá a mostrar entonces cómo se despliega la voluntad divina para ordenar el caos a partir de lo cual adviene el orden que llamamos mundo. Mostrará asimismo que el acto voluntario, precisamente por voluntario, es un acto que puede o no ocurrir, pero que una vez decidido el dios a dar orden al caos no es él libre para dar un orden cualquiera. La libertad divina se ve limitada por previas condiciones necesarias. Por una parte, la esencia divina misma, que lo obliga a hacer sólo lo bueno; por otra, la idea misma, eterna e invariable, que constituye el modelo del mundo sensible que se origina. Así quedan unidas la bondad esencial de lo divino y la bondad del modelo sobre el cual construye el mundo. La bondad es el carácter distintivo de lo perfecto y de lo inteligible, por ello los objetos inteligibles están regidos por la idea de bien, y el bien, idéntico a lo inteligible; por eso, al querer el dios traer a orden el caos, y querer, por

imperio de su propia esencia, hacerlo bueno, se propuso hacerlo inteligible. Pero inteligible y sensible son determinaciones contradictorias, por lo que para unirlos en uno es necesaria una instancia de mediación. Esa instancia de mediación, que permite hacer inteligible lo sensible, es el alma.

Pero el alma no es algo de lo que previamente disponga el demiurgo, por lo cual es imperioso que sea ella también un objeto producido. De tal modo el demiurgo se ve precisado a producir el alma del mundo como condición necesaria de la llegada a ser del mismo y de su inteligibilidad. Por ella viene a ser el mundo animado, un ente viviente, al modo de un animal. Siendo el alma una instancia de mediación, ella deberá contener partes iguales de aquellos elementos entre los cuales es mediadora. El dios ha de tomar entonces como componentes partes de lo inteligible y partes de lo caótico, es decir, partes de lo idéntico y partes de lo no idéntico, y los unirá por fuerza, puesto que por propia naturaleza no podrían unirse lo idéntico con lo no idéntico. De tal manera el alma viene a ser una tercera esencia, esencia de lo idéntico y lo no idéntico, esencia mediadora que hace posible la presencia de lo inteligible en lo no inteligible.

Es entonces el mundo una suerte de animal compuesto de cuerpo y alma, unidos mediante lazos de necesidad. Llamamos mundo a todo lo visible, lo celeste y lo terrestre. Hay entre lo celeste y lo terrestre una fundamental diferencia. Lo celeste corresponde a lo no corruptible, a los movimientos regulares y perfectos de entidades divinas producidas y por ello sensibles. A lo terrestre corresponde lo corruptible, y entre ello, el hombre y los demás animales, también producidos como entes vivientes y, como tales, dotados también de alma. El *Timeo* expone la producción del mundo, de su cuerpo y de su alma, pero también la formación de las distintas entidades vivientes, de sus respectivos cuerpos y almas, destacando especialmente la producción del hombre, y como problema particularmente importante, el de su alma. Ciertamente es un tratado de cosmología en el cual se trata de dar cuenta del origen y constitución del mundo físico a la manera de los primeros filósofos, pero también, como parte de ese mundo físico, de las peculiaridades del comportamiento humano, basándose en lo que constituye la singularidad del hombre, su alma. Trata de la construcción del cuerpo y del alma, de las partes respectivas de ellos, de sus relaciones, destacándose la relación de gobernante a gobernado entre alma y cuerpo, análoga a la que se presenta en la ciudad entre los grupos sociales componentes de ella.

Bibliografía

Copi, Irving. *Introducción a la Lógica*. EUDEBA. Buenos Aires, 1974.

Gómez Robledo A. *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*. F.C.E, México, 1993.

- Guignebert, C. *El Cristianismo antiguo*. F.C.E., México, 1956.
- Jaeger, Werner. *Paideia*. F C E, Méjico, 1962.
- Jaeger, W. *Cristianismo primitivo y paideia griega*. F.C.E., México, 1985.
- Jaeger W. *La Teología de los primeros Filósofos griegos*. F C E. México, 1992.
- Nuño, Juan. *El Pensamiento de Platón*. Ediciones de la Biblioteca de la U.C.V. Caracas, 1963.
- Platón. *Ouvres completes*, Trad. Leon Robin, Gallimard. Paris, 1964.
- Platón. *Obras Completas*. Trad. Juan David García Bacca. Coedición de la Presidencia de la República y la Universidad Central de Venezuela. Caracas, 1980.
- Platón. *Fedón*. Trad. Luis Gil. Editorial Labor S. A. Barcelona, 1983.
- Robin, L. *Platon*. Presses Universitaires de France. Paris, 1968.
- Rohde E. *Psique*. F C E, Méjico, 1994.
- San Agustín. *Obras Completas*, Tomo III, «Contra los Académicos», versión introducción y notas del P. Victorino Capánaga, B.A.C. Madrid, 1963.