**PLATÓN**

1. **La obra de Platón y su influencia**

Platón nació en Atenas en 429 ó 427, y murió en la misma ciudad en 348 ó 347 a.C. Después de dedicarse a la poesía, pronto se consagró a los estudios filosóficos, siguiendo las enseñanzas de Cratilo, secuaz de Heráclito. A los veinte años entró en contacto con Sócrates, que determinaría decisivamente su pensamiento, y en cuya boca puso la mayor parte de sus propias doctrinas -máximo homenaje del gran discípulo al maestro. Hacia el año 385 estableció su escuela, la Academia, así llamada por encontrarse en un parque y gimnasio consagrado al héroe Academo. Esta escuela y centro de investigación, donde se cultivaron no sólo la filosofía sino todas las ciencias, ejerció incomparable influencia hasta que fue cerrada, y sus bienes confiscados, por el emperador Justiniano, en 529 d.C; de manera que duró más de 900 años (más de lo que haya durado hasta el momento cualquier universidad existente). Sus obras, afortunadamente, nos han llegado completas. Constan de unos veinticinco diálogos (además de otros sospechosos o seguramente apócrifos), la Apología (o Defensa) de Sócrates, y trece cartas (algunas probablemente auténticas, como la Séptima, otras apócrifas). Entre los diálogos deben citarse (en orden cronológico probable) Laques, Ion, Protágoras, Eutifrón, Critón, Gorgias, Menón, Cratilo, Banquete, Fedón, República (quizás su obra maestra), Parménides, Teétetos, Fedro, Sofista, Timeo y Leyes. Platón no fue sólo filósofo, o, mejor, porque lo fue de modo tan eminente, su poderosa personalidad abarca todos los intereses humanos. Matemáticas y astronomía, física, política y sociología, teoría psicológica y la más notable capacidad de comprensión anímica, las dominó su potente genio; y esa multiplicidad de intereses hace que sus obras no puedan ser ignoradas por ninguna persona culta. Pero si se debiera señalar otra actividad en la cual alcanza idéntica genialidad a la que logra en el campo filosófico. Es preciso decir en seguida que Platón es el artista griego por excelencia; su estilo es perfecta combinación de prosa y poesía, con infinita variedad de modos, que van de lo gracioso a lo suntuoso, del humor a la solemnidad, de lo cotidiano al entusiasmo más noble y al fervor religioso, del rigor lógico más exigente a las metáforas y alegorías más poéticas e imaginativas. Maravillosa armonía de broma con seriedad, de lógica con misticismo, de parodia o sátira con alegoría o exhortación moral, de poesía con filosofía, de mito y ciencia, de intuición y erudición, nadie ha sabido hermanarlos como él. "Nadie ha pensado en igual estado de gracia ni llegó hasta profundidades tan pavorosas iluminado por la luz solar de la belleza" (E. Martínez Estrada). Su estilo: No tiene igual por su flexibilidad y variedad extraordinaria: frases cortas ligeras y delicadas que vuelan rápidamente; preguntas y respuestas que se entrecruzan con viveza; imitaciones burlescas de Lisias, de Pródicos o de Gorgias, tan perfectas que los sabios no pueden distinguir la copia del modelo. Y al lado de estas partes cómicas, las hay conmovedoras y tiernas. Con mucha frecuencia, el estilo es elevado, lírico.

Platón es incomparablemente más "actual" que la mayoría de los autores contemporáneos, si denominamos "actual", no a quien simplemente mantiene su existencia biológica, sino a quien tiene algo que decir y enseñar en nuestro tiempo. Porque Platón está vivo en cada una de las manifestaciones de nuestra cultura; más todavía, en lo que cada uno es, y si no lo notamos es justo porque damos por cosa nuestra lo que en realidad es fruto de nuestra historia. En esta historia nuestra. Platón es factor esencial, tan esencial que puede decirse, sin temor a exagerar, que si no hubiese existido Platón seríamos muy diferentes de lo que efectivamente somos -seríamos de una manera que no podemos siquiera imaginar, entre otros motivos porque nuestra imaginación es, también ella, en buena medida, imaginación platónica. Su influencia sobre el pensamiento filosófico, científico, político y religioso, así como sobre el arte, es literalmente inconmensurable -tanto, que trazar la historia de la influencia de Platón hasta nuestros días equivaldría a hacer la historia entera de la cultura occidental.

**2. Planteo del problema**

Como su maestro Sócrates, Platón está persuadido de que el verdadero saber no puede referirse a lo que cambia, sino a algo permanente; no a lo múltiple, sino a lo uno. Ese algo invariable y uno lo había encontrado Sócrates en los conceptos: lo universal y uno frente a la singularidad y multiplicidad de los casos particulares. Pero -y aquí comienza la crítica de Platón- Sócrates, por una parte, no se preocupó por aclarar convenientemente la naturaleza del concepto, su status ontológico; y, por otra parte, limitó su examen al campo de los conceptos morales -piedad, justicia, virtud, valentía, etc.-, de modo que no llegó a encarar el problema en toda su universalidad. Platón se propondrá completar estas dos lagunas: precisar, de un lado, la índole o modo de ser de los conceptos -que llamará "ideas"-, e investigar, de otro lado, todo su dominio: no sólo' los conceptos éticos, sino también los matemáticos, los metafísicos, etc. Hay un saber que lleva impropiamente este nombre, y es el que se alcanza por medio de los sentidos, el llamado conocimiento sensible; en realidad, no debiéramos llamarlo "conocimiento", sino meramente opinión (doxa), porque es siempre vacilante, confuso, contradictorio: el remo fuera del agua nos parece recto, hundido en ella se nos muestra quebrado. Este tipo de "conocimiento" es vacilante y contradictorio porque su objeto mismo es vacilante y contradictorio, se encuentra en continuo devenir, según enseñó Heráclito, a quien en este sentido sigue Platón. Si nuestro saber se edificase sobre las cosas sensibles, la consecuencia entonces sería el relativismo, consecuencia que justamente sacó Protágoras: "el hombre es la medida de todas las cosas". Ahora bien, el verdadero conocimiento deberá ser de especie totalmente diferente del que proporcionan los sentidos; no vacilante y contradictorio, como el que la percepción suministra, sino constante, riguroso y permanente, como cuando, por ejemplo, se afirma que "2 más 2 es igual a 4": porque esto no es verdad meramente ahora o en una cierta relación, sino siempre y absolutamente. La ciencia, pues, el verdadero conocimiento, habrá de referirse a lo que realmente es (según había sostenido Parménides respecto del ente y Sócrates respecto de los conceptos). El objeto de la ciencia, entonces, no puede ser lo sensible, siempre vacilante y cambiante, no lo uniforme y permanente, que es lo único que puede realizar la exigencia de la ciencia. Precisamente, Sócrates lo convenció de que hay conocimiento objetivo, válido para todos: el conocimiento que nos dan los conceptos, las definiciones, las esencias. Frente al cambio y a lo relativo, tras de lo cambiante y aparente, Platón busca lo inmutable y absoluto, lo verdaderamente real, única manera, a su juicio, de hacer posible la ciencia y la moral.

**3. El modo de ser de lo sensible, y el de las ideas. Los dos mundos.**

 Como lo permanente e inmutable no se encuentra en el mundo de lo sensible, Platón postula otro mundo, el mundo de las "ideas" o mundo inteligible, o lugar "supraceleste", del que el mundo sensible no es más que copia o imitación. La palabra "idea" (en griego [eidos], [idea]) proviene del verbo (eido), que significa "ver"; literalmente, "idea" sería lo "visto", el "aspecto" que algo ofrece a la mirada , la "figura" de algo, su "semblante", por ejemplo, el aspecto o figura que presenta esto que está aquí, esta silla. En Platón, la palabra alude, no al aspecto sensible, sino al "aspecto" intelectual o conceptual con que algo se presenta; por ejemplo, en nuestro caso, el aspecto, no de ser cómoda o incómoda, roja o verde, sino el aspecto de ser "silla" -lo cual, es preciso observarlo bien, no es nada que se vea con los ojos del cuerpo, ni con ningún otro sentido (no hay, en efecto, ninguna sensación de "silla", sino sólo de color, o sabor, o sonido, etc.), sino solamente con la inteligencia: por eso se dice que se trata del aspecto "inteligible", es decir, de la "esencia". (Conviene por tanto, al estudiar a Platón, prescindir de todo lo que sugiere corrientemente la palabra "idea" en el lenguaje actual, que nos hace pensar en algo psíquico, mientras que[para Platón las ideas son algo real, cosas, más todavía, las cosas verdaderas, metafísicamente reales, más reales que montañas, casas o planetas). Para aclarar mejor la índole de las "ideas" y su diferente modo de ser respecto de las cosas sensibles, conviene hacer referencia a un pasaje del Fedón. Allí Platón establece la diferencia entre las cosas iguales, de una parte, y la idea de lo igual (lo igual en sí o la igualdad misma), de la otra. En síntesis, el texto dice lo siguiente.

*Fedón - Fragmentos 74a - 83b*

 *—¿Entonces no ocurre que, de acuerdo con todos esos casos, la reminiscencia se origina a partir de cosas semejantes, y en otros casos también de cosas diferentes?*

*—Ocurre.*

*—Así que, cuando uno recuerda algo a partir de objetos semejantes, ¿no es necesario que experimente, además, esto: que advierta si a tal objeto le falta algo o no en su parecido con aquello a lo que recuerda?*

*—Es necesario.*

*—Examina ya –dijo él– si esto es de este modo. Decimos que existe algo igual. No me refiero a un madero igual a otro madero ni a una piedra con otra piedra ni a ninguna cosa de esa clase, sino a algo distinto, que subsiste al margen de todos esos objetos, lo igual en sí mismo. ¿Decimos que eso es algo, o nada?*

*—Lo decimos, ¡por Zeus! –dijo Simmias–, y de manera rotunda.*

*—¿Es qu, además, sabemos lo que es?*

*—Desde luego que sí –repuso él.*

*—¿De dónde, entonces, hemos obtenido ese conocimiento? ¿No, por descontado, de las cosas que ahora mismo mencionábamos, de haber visto maderos o piedras o algunos otros objetos iguales, o a partir de esas cosas lo hemos intuido, siendo diferente a ellas? ¿O no te parece que es algo diferente? Examínalo con este enfoque. ¿Acaso piedras que son iguales y leños que son los mismos no le parecen algunas veces a uno iguales, y a otro no?*

*—En efecto, así pasa.*

*— ¿Qué? ¿Las cosas iguales en sí mismas es posible que se te muestren como desiguales, o la igualdad aparecerá como desigualdad?*

*—Nunca jamás, Sócrates.*

*—Por lo tanto, no es lo mismo –dijo él– esas cosas iguales y lo igual en sí.*

*—De ningún modo a mí me lo parece, Sócrates.*

*—Con todo –dijo–, ¿a partir de esas cosas, las iguales, que son diferentes de lo igual en sí, has intuido y captado, sin embargo, el conocimiento de eso?*

*—Acertadísimamente lo dices –dijo.*

*—¿En consecuencia, tanto si es semejante a esas cosas como si es desemejante?*

*—En efecto.*

*—No hay diferencia ninguna –dijo él–. Siempre que al ver un objeto, a partir de su contemplación, intuyas otro, sea semejante o desemejante, es necesario –dijo– que eso sea un proceso de reminiscencia.*

 *—Así es, desde luego.*

 *—¿Y qué? –dijo él–. ¿Acaso experimentamos algo parecido con respecto a los maderos y a las cosas iguales de que hablábamos ahora? ¿Es que no parece que son iguales como lo que es igual por sí, o carecen de algo para ser de igual clase que lo igual en sí, o nada?*

*—Carecen, y de mucho, para ello –respondió.*

*—Por tanto, ¿reconocemos que, cuando uno al ver algo piensa: lo que ahora yo veo pretende ser como algún otro de los objetos reales, pero carece de algo y no consigue ser tal como aquel, sino que resulta inferior, necesariamente el que piensa esto tuvo que haber logrado ver antes aquello a lo que dice que esto se asemeja, y que le resulta inferior?*

 *—Necesariamente.*

*—¿Qué, pues? ¿Hemos experimentado también nosotros algo así, o no, con respecto a las cosas iguales y a lo igual en sí?*

*—Por completo.*

*—Conque es necesario que nosotros previamente hayamos visto lo igual antes de aquel momento en el que al ver por primera vez las cosas iguales pensamos que todas ellas tienden a ser como lo igual pero que lo son insuficientemente.*

*—Así es.*

*—Pero, además, reconocemos esto: que si lo hemos pensado no es posible pensarlo, sino a partir del hecho de ver o de tocar o de alguna otra percepción de los sentidos. Lo mismo digo de todos ellos.*

*—Porque lo mismo resulta, Sócrates, en relación con lo que quiere aclarar nuestro razonamiento.*

*—Por lo demás, a partir de las percepciones sensibles hay que pensar que todos los datos en nuestros sentidos apuntan a lo que es lo igual, y que son inferiores a ello. ¿O cómo lo decimos?*

*—De ese modo.*

*—Por consiguiente, antes de que empezáramos a ver, oír, y percibir todo lo demás, era necesario que hubiéramos obtenido captándolo en algún lugar el conocimiento de qué es lo igual en sí mismo, si es que a este punto íbamos a referir las igualdades aprehendidas por nuestros sentidos, y que todas ellas se esfuerzan por ser tales como aquello, pero le resultan inferiores.*

*—Es necesario de acuerdo con lo que está dicho, Sócrates.*

 *—¿Acaso desde que nacimos veíamos, oíamos, y teníamos los demás sentidos?*

 *—Desde luego que sí.*

*—¿Era preciso, entonces, decimos, que tengamos adquirido el conocimiento de lo igual antes que estos?*

 *—Sí.*

*—Por lo tanto, antes de nacer, según parece, nos es necesario haberlo adquirido.*

*—Eso parece.*

*—Así que si, habiéndolo adquirido antes de nacer, nacimos teniéndolo, ¿sabíamos ya antes de nacer y apenas nacidos no solo lo igual, lo mayor, y lo menor, y todo lo de esa clase? Pues el razonamiento nuestro de ahora no es en algo más sobre lo igual en sí que sobre lo bello en sí, y lo bueno en sí, y lo justo y lo santo, y, a lo que precisamente me refiero, sobre todo aquello que etiquetamos con «eso lo que es», tanto al preguntar en nuestras preguntas como al responder en nuestras respuestas. De modo que nos es necesario haber adquirido los conocimientos de todo eso antes de nacer.*

*—Así es.*

*—Y si después de haberlos adquirido en cada ocasión no los olvidáramos, naceríamos siempre sabiéndolos y siempre los sabríamos a lo largo de nuestra vida. Porque el saber consiste en esto: conservar el conocimiento que se ha adquirido y no perderlo. ¿O no es eso lo que llamamos olvido, Simmias, la pérdida de un conocimiento?*

*—Totalmente de acuerdo, Sócrates –dijo.*

*—Y si es que después de haberlos adquirido antes de nacer, pienso, al nacer los perdimos, y luego al utilizar nuestros sentidos respecto a esas mismas cosas recuperamos los conocimientos que en un tiempo anterior ya teníamos, ¿acaso lo que llamamos aprender no sería recuperar un conocimiento ya familiar? ¿Llamándolo recordar lo llamaríamos correctamente?*

 *—Desde luego.*

*—Entonces ya se nos mostró posible eso, que al percibir algo, o viéndolo u oyéndolo o recibiendo alguna otra sensación, pensemos a partir de eso en algo distinto que se nos había olvidado, en algo a lo que se aproximaba eso, siendo ya semejante o desemejante a él. De manera que esto es lo que digo, que una de dos, nacemos con ese saber y lo sabemos todos a lo largo de nuestras vidas, o que luego, quienes decimos que aprenden no hacen nada más que acordarse, y el aprender sería reminiscencia.*

*—Y en efecto que es así, Sócrates.*

*—¿Cuál de las dos explicaciones prefieres, Simmias? ¿Que hemos nacido sabiéndolo o que luego recordamos aquello de que antes hemos adquirido un conocimiento?*

*—No sé, Sócrates, qué elegir en este momento.*

*—¿Qué? ¿Puedes elegir lo siguiente y cómo te parece bien al respecto de esto? ¿Un hombre que tiene un saber podría dar razón de aquello que sabe, o no?*

*—Es de todo rigor, Sócrates –dijo.*

*—Entonces, ¿te parece a ti que todos pueden dar razón de las cosas de que hablábamos ahora mismo?*

*—Bien me gustaría –dijo Simmias–. Pero mucho más me temo que mañana a estas horas ya no quede ningún hombre capaz de hacerlo dignamente.*

 *—¿Por tanto, no te parece –dijo–, Simmias, que todos lo sepan?*

*—De ningún modo.*

*—¿Entonces es que recuerdan lo que habían aprendido?*

*—Necesariamente.*

 *—¿Cuándo han adquirido nuestras almas el conocimiento de esas mismas cosas? Porque no es a partir de cuando hemos nacido como hombres.*

 *—No, desde luego.*

*—Antes, por tanto.*

*—Sí.*

*—Por tanto existían, Simmias, las almas incluso anteriormente, antes de existir en forma humana, aparte de los cuerpos, y tenían entendimiento.*

Las cosas iguales, pues, "aspiran" a ser como la igualdad en sí, pero en el fondo siempre les falta algo para serlo plena o perfectamente, son insuficiente o imperfectamente iguales, deficientemente iguales. En general, las cosas sensibles no son plenamente, sino que constituyen una mezcla de ser y no-ser. -Quizás pueda lograrse una noción aproximada de lo que se va diciendo si se piensa en la relación que hay entre el triángulo del que se ocupa el matemático, y la figura que dibuja en la pizarra; el dibujo se parece o imita al triángulo -al triángulo en sí, o, si se prefiere decirlo de otra manera, a la triangularidad-, pero evidentemente no son lo mismo. Cuando el geómetra dice que "la suma de los ángulos interiores del triángulo es igual a dos rectos", piensa en el triángulo en general, en la triangularidad, y no en ese o aquel triángulo particular, o, mejor dicho, en esa figura aproximadamente triangular que ha dibujado en la pizarra: ésta tendrá que ser o equilátera, o isósceles, o escaleno, y el triángulo a que se refiere el teorema es cualquiera de los tres; si además nos refiriésemos sólo a los triángulos equiláteros, tampoco saldríamos del paso, porque el triángulo dibujado tiene ciertas dimensiones determinadas, en tanto que el equilátero en que piensa el geómetra se refiere a cualquiera, tenga las dimensiones que tuviere; por último, observada con detención, toda figura triangular resulta ser imperfecta (por ejemplo, porque con una lupa se vería que el segmento que constituye uno de sus lados no es perfectamente rectilíneo, sino irregular). Por tanto, no es lo mismo el triángulo en sí -la idea "triángulo"- que las cosas o figuras sensibles triangulares. Se desprende entonces de todo lo anterior que las cosas iguales (o las cosas triangulares) -y, generalizando, las cosas sensibles- son contradictorias, cambiantes e imperfectas, en tanto que la igualdad (o la triangularidad) -y, en general, todas las ideas son idénticas, inmutables y perfectas. Por ende, cosas sensibles e ideas representan dos órdenes de cosas, dos modos de ser, totalmente diferentes. La belleza es siempre la belleza; en cambio las cosas o personas bellas, por más hermosas que sean, llega un momento en que dejan de serlo, o simplemente desaparecen. Por ello es también diferente nuestro modo de conocerlas; las cosas iguales se las conoce mediante los sentidos (y por ello cosas de este género se llaman cosas sensibles), en tanto que la igualdad no se la ve, ni se la toca ni oye, ni la capta ninguno de los otros sentidos, sino que se la conoce mediante la razón, mediante la inteligencia (por ello de la igualdad, de la belleza, la justicia, etc., se dice que son entes inteligibles). Pero si bien cosas sensibles e ideas representan dos órdenes diferentes del ser, con todo hay entre ambos una relación, que Platón dice es una relación de semejanza o copia o imitación; relación que, al ver las cosas iguales, nos permite pensar en la igualdad, a la manera como, al ver el retrato de un amigo, nos acordamos del amigo, justamente porque hay similitud entre el retrato y él. Del mismo modo, las cosas bellas se asemejan a la belleza, las cosas buenas al bien, las cosas justas a la justicia, etc. Mas para que al ver el retrato de Pedro yo me acuerde de Pedro o reconozca que es retrato de Pedro, es preciso que antes haya conocido a Pedro; de otra manera, no lo reconocería. Del mismo modo, si al ver dos leños iguales reconocemos allí la igualdad, aunque la igualdad misma no la "vemos", esto supone que de alguna manera ya conocíamos la igualdad; no podríamos pensar que dos cosas sensibles son iguales, si no supiésemos ya de alguna manera qué es la igualdad, así como no podemos decir que un objeto es hermoso sin tener previamente el conocimiento de la idea de belleza, o decir que tal figura es triangular sin saber qué es el triángulo; la igualdad, la belleza, la triangularidad son, respectivamente, el "modelo" que cada una de estas cosas "imita", y sólo su conocimiento "previo" permite reconocerlas como iguales, bellas o triangulares -de modo semejante como en el caso del retrato de Pedro. Y como en este mundo sensible no se percibe la igualdad, la belleza ni la triangularidad (sino sólo se ven cosas singulares iguales, bellas, triangulares), es preciso que el conocimiento de las ideas lo hayamos adquirido "antes" de venir a este mundo. Así, al menos, se expresa Platón. Antes de nacer, el alma del hombre habitó el mundo de las ideas, donde las contempló y conoció en su totalidad y pureza. Al venir a este mundo y a este cuerpo, atraviesa un río, el Leteo, el río del Olvido, y ese saber suyo de las ideas se olvida, si bien queda latente, de manera que ahora, con ocasión de las cosas sensibles que ve, lo va recordando más o menos oscuramente: al ver leños iguales, "recordamos" la igualdad, al ver cosas bellas recordamos la Belleza, etc. "Aprender no es sino recordar". No obstante, conviene tener claramente presente que tales referencias a una vida anterior, el Leteo, etc., en parte no son propiamente "explicaciones", sino "mitos", es decir, "relatos" donde lo predominante es lo poético o figurativo, y no lo conceptual; se trata de alegorías, de símbolos, que no es preciso, naturalmente, tomar al pie de la letra. Quizá Platón no encontró una explicación conceptual que le pareciese verdaderamente suficiente, y entonces recurrió al mito; o quizá considerase que en este terreno cualquier conceptualización sería fatalmente insuficiente, en tanto que el mito permite una amplitud de interpretaciones que lo hace singularmente apto para tales temas. El hecho es que recurrió a este expediente de la pre-existencia del alma.

**4. El conocimiento a priori**

Mas fuera de ello lo que fuese, lo que primordialmente interesa es la afirmación de tal tipo de conocimiento independiente del conocimiento sensible, lo que se llama conocimiento a priori. Conocimiento a priori quiere decir conocimiento -no "anterior" temporalmente, sino independiente de la experiencia-; no que se lo haya obtenido sin experiencia ninguna, sino un conocimiento tal que, cuando se lo piensa con claridad, nos damos cuenta de que la experiencia no puede jamás cambiarlo, ni tampoco fundamentarlo, porque lo que afirma vale con independencia de lo que la experiencia diga. Conocimiento de este tipo es, por ejemplo, la afirmación "dos más dos es igual a cuatro. Todo conocimiento empírico es particular y contingente, es decir, se limita a un número dado de casos, y siempre dice meramente que algo es así (si bien podría haber sido de otro modo). Por tanto, si la proposición "dos más dos es igual a cuatro" fuese un conocimiento empírico, en rigor tendríamos que decir: "hasta donde se ha observado, dos más dos es igual a cuatro; pero quizá mañana, o en otro lugar, no suceda así". Sin embargo, no es esto lo que decimos; estamos siempre dispuestos a corregir los conocimientos empíricos, como, por ejemplo, hubo que corregir la afirmación "todos los cisnes son blancos" el día en que se encontró cisnes que no lo eran; pero tal corrección no cabe en nuestro ejemplo, porque aquí se trata de una afirmación universal y necesaria, es decir, que vale para todos los casos, y que forzosamente tiene que ser así y no puede ser de otra manera. Y por ello no sólo podemos decir, en general, que "dos más dos es igual a cuatro", sino también que "dos sillas más dos sillas son cuatro sillas", o que "dos marcianos más dos marcianos son cuatro marcianos", aunque no hayamos jamás visto marcianos ni sepamos si existen o no; pero nuestra afirmación, precisamente por ser a priori, por ser necesaria, exige que la experiencia se amolde a ella. Si se tratase de un saber empírico, yo no podría saber con seguridad si "dos sillas más dos sillas..."; tendría que esperar a confirmarlo empíricamente; pero sabemos bien que tal espera sería ridícula: no hace falta más que pensar nuestra proposición para saber que la experiencia tendrá que sujetarse a ella forzosamente. El conocimiento a priori no se refiere a los hechos, no es un conocimiento de hecho (de facto), contingente, sino de derecho (de jure), necesario.

**5. Los dos mundos; doxa y episteme**

Según Platón, entonces, resulta haber dos mundos o dos órdenes del ser: el mundo sensible, de un lado, el mundo de las ideas o mundo inteligible, del otro; y consiguientemente hay dos modos principales de conocimiento, la doxa u opinión, y la episteme ( el conocimiento propiamente dicho o "ciencia". Todo esto recuerda a Parménides, quien también separaba el mundo sensible y la opinión, del ente único, inmutable, inmóvil, cognoscible mediante la razón. Sin embargo, para Parménides se trataba, en el fondo, de la diferencia entre el ente y el no-ente, de manera que el mundo sensible equivalía a la nada, de la cual no puede haber conocimiento ninguno, sino sólo ignorancia; en tanto que con Platón el problema está planteado de manera más matizada, en términos menos extremos. En efecto, el mundo sensible no es para él pura nada, sino que tiene un ser intermedio, imperfecto; pero, de todos modos, algo de ser; no es el verdadero ser, inmutable, permanente, que corresponde a las ideas, sino que se trata de una mezcla de ser y no-ser, y por eso todo allí es imperfecto y está sometido al devenir; y lo que tiene de" ser, lo tiene en la medida en que copia o imita -siempre imperfectamente- a las ideas. De manera que entre el ser "Ciencia" en el sentido de conocimiento absoluto, no en el sentido de lo que hoy se llaman "ciencias". Sintéticamente, podríamos trazar el siguiente cuadro de los caracteres respectivos de los dos mundos: Ideas Cosas sensibles únicas (una sola idea de belleza, múltiples (muchas cosas bellas, etc.) una sola idea de igualdad, etc.) inmutables (no devienen) mutables (devienen) idénticas a sí mismas contradictorias intemporales temporales necesarias y universales contingentes y particulares participadas participantes modelos copias, imitaciones independientes dependientes realidades fenómenos perfectas imperfectas Por último podría decirse que las ideas son "trascendentes" respecto del mundo sensible, es decir, que constituyen una realidad que está más allá de este.

 Grados del ser y del conocer Lo que se acaba de decir es todavía demasiado sucinto y general; en efecto, es necesario precisar las subdivisiones de ambos mundos y sus respectivos modos de conocimiento. Ello lo realiza Platón en la República, 509 d - 511 e, valiéndose de un segmento, en lo que se conoce como ejemplo o paradigma de la línea, un diagrama o esquema con que se representan las distintas zonas o grados del ser, desde la nada hasta el ser en toda su plenitud, y, paralelamente, los grados del saber, desde la ignorancia hasta el conocimiento absoluto. Se traza un segmento AE y se lo divide en dos porciones desiguales, AC y CE, siendo CE mayor que AC para simbolizar el mayor grado de ser (o realidad) y de verdad que tiene el mundo inteligible respecto del sensible (o "visible", según dice Platón). Cada uno de estos dos segmentos se vuelve a dividir, conservando la misma proporción anterior, de tal manera que resulte AB:BC::CD:DE::AC:CE. Por cada uno de estos puntos se trazan perpendiculares, procurando destacar la horizontal que pasa por C, que señala la separación entre los dos mundos. A la izquierda del segmento AE se indicarán los distintos grados de la realidad; a la derecha, los grados del saber. Por debajo del punto A se encontrará, de un lado, la nada, el no-ente, y del otro, la ignorancia más absoluta. Por encima de E se colocará aquella idea que, según Platón, es la idea suprema, la Idea del Bien, a la que también llama la "Idea de las ideas". (El no-ente, su opuesto absoluto, representará entonces el mal; cf. Cap. IV, § 6). Por lo menos, ésta es la interpretación tradicional, que establece una separación" - , (jorismós)- entre los dos mundos. Los dos segmentos principales, AC y CE, corresponden, según se ha dicho, a los dos mundos: AC representa el dominio de lo que Platón llama "lo visible", y también "lo opinable", el mundo del devenir o mundo de la opinión (dóxa), porque se lo conoce precisamente merced a esta forma de saber. Es el mundo en que se mueve todo saber vulgar y el único mundo que conocen los que Platón llama "amantes de las apariencias" (filodóxos). En cambio CE representa el mundo inteligible, la verdadera realidad, los entes que son sin devenir ni cambio ninguno; se lo conoce mediante la epistéme, "ciencia" o conocimiento propiamente dicho. Es el mundo que reconocen los verdaderos "amantes de la sabiduría", es decir, los filósofos (de [filos], "amante", y [sofía], "sabiduría").

**6. El mundo de la doxa**

El segmento AB corresponde a los entes cuyo ser es el más débil posible por así decirlo (porque más abajo de ellos no hay sino puro no-ser): entes como las sombras, las imágenes que se proyectan en los espejos o en cualquier otra superficie parecida, los sueños. El estado de espíritu correspondiente lo llama Platón eikasía, {imaginación o conjetura). Está claro que hay gran diferencia entre la sombra de un caballo, de un lado, o su imagen en un espejo, o un caballo simplemente soñado, y por ideas morales y metafísicas inteligencia (nóesis) ideas matemáticas entendimiento (diánoia) cosas sensibles (propiamente dichas) creencias (pístis) imágenes imaginación (eikasía) mundo inteligible mundo sensible epísteme (ciencia) doxa (opinión) no-ente ignorancia absoluta Idea del Bien.

 Por otro lado, el caballo mismo que se ve o se toca: la sombra o el reflejo no tienen sino dos dimensiones, y la sombra no hace además sino representar el contorno del caballo; en cuanto al sueño, no se trata más que de una imagen psíquica, que se desvanece rápidamente. En la medida en que en estos casos tomásemos la sombra, la imagen o el sueño por la realidad, nos encontraríamos en un estado de eikasía. Un notable ejemplo - que Platón, naturalmente, no conoció, pero que ilustra muy bien el tema que nos ocupase lo encuentra en el cine; porque lo que allí se nos ofrece no son sino sombras proyectadas sobre la pantalla, pero sombras que, en la medida en que la película nos interesa, nos hacen reír o llorar como si se tratase de la vida real. Tomando ahora un caso referente al campo moral,6 podría decirse lo siguiente. La justicia es una idea que, como tal, estaría colocada en el segmento DE de nuestro esquema. Todo sistema jurídico o sistema de gobierno efectivamente existente en alguna parte, sería un tipo de cosa sensible (segmento BC), que, como toda cosa sensible, no podría realizar, sino de manera imperfecta, la idea de justicia, porque lo perfecto es siempre sólo la idea, y sus manifestaciones o copias sensibles suponen necesariamente una degradación o deformación de la misma; así las leyes de Atenas, por ejemplo, que encarnan de manera imperfecta (para Platón, quizá de manera demasiado imperfecta) la idea de justicia. Piénsese ahora en un abogado que, para defender a su cliente, tergiversa la ley ateniense en su alegato, tratando de presentar como justo o disculpable lo que según esa ley es injusto y punible: aquí la ley estaría deformada de manera análoga a como el caballo resulta deformado en su sombra, y quien resultase convencido por el abogado, es decir, quien creyese que la justicia es tal tergiversación, se encontraría en estado de eikasía. Otro ejemplo se encuentra en el libro X de la República, donde Platón hace una crítica de las artes plásticas y, con más precisión, de la teoría imitativa de las mismas. Allí señala que lo que un pintor, v.gr., representa en el cuadro es una imagen o copia (AB) de un objeto sensible (BC), como, digamos, un lecho, el que, a su vez, lo ha fabricado el carpintero pensando en la idea de cama. Como la cama sensible (BC) es "copia", o mejor "representación", de la idea, la imagen pintada será copia de una copia, es decir, estará dos grados separada de la verdadera realidad; y, además, no representa la cama sensible tal como es en sí, sino tal como se nos aparece en determinada perspectiva, a cierta distancia, y todo ello en dos dimensiones. (Se cuenta de un pintor de la época, Zeuxis, que había representado en el cuadro unas uvas con tanta perfección, que los pájaros al verlas se pusieron a picotearlas tomándolas por uvas reales; los pájaros se encontraban en estado de eikasía). Pues bien, Platón critica este tipo de arte imitativo en cuanto tiende a producir en nosotros tales nociones erróneas, que tiende, en una palabra, a engañarnos, cosa que puede ocurrir, no sólo con la pintura, sino en general con todo arte, por ejemplo, con la literatura. Más todavía, sostiene que frecuentemente se emplea el arte para producir nociones ilusorias y estimular deseos que debieran ser reprimidos, o, en todo caso, no excitados; y, en efecto, sabemos bien cómo esto ocurre en el cine, la literatura, y, peor aún, en la política y en la propaganda en casi todas sus formas. En este sentido Platón percibió con toda claridad los engaños y peligros a que puede conducir la literatura y sobre todo la retórica, la sofística, en tanto arte capaz de no dejar ver las cosas tales como son, sino de interponer imágenes falaces con las que se nos deforma la realidad. Sin embargo, conviene entender rectamente a Platón y su "condena del arte", y no caer en las deformaciones fáciles de que su doctrina ha sido víctima.

La teoría platónica general del arte, crítica al arte imitativo y los peligros de éste: "todo lo que [allí] dice está dominado por la idea de que el artista nos da sólo la apariencia externa de las cosas". Pero en otros lugares de su obra, y considerando la cuestión desde otras perspectivas, se encuentra una versión mucho más "positiva", por así decirlo. Para no salir de la República, téngase en cuenta que en el Libro III el arte está tomado en el buen sentido, con la función de presentar imágenes de la virtud, la justicia, el dominio de sí, etc., con el fin de que el espíritu aprenda a reconocerlas. "Su idea general del arte puede expresarse de la siguiente manera: la función propia del arte consiste en colocar ante el alma imágenes de lo que es intrínsecamente grande o hermoso, y ayudar así al alma a reconocer lo grande o hermoso en la vida real; cuando el arte hace equivocar a la gente haciendo que tomen por más que apariencia lo que sólo es apariencia, no cumple su debida función". Con todo, podría señalarse que de esta manera Platón subordina el arte a la moral, mientras que a nosotros, en nuestra época, nos parece que el arte tiene valor en sí, independientemente de consideraciones morales, políticas o lo que fuese. Es preciso, sin embargo, tener en cuenta que la idea del "arte por el arte" es una idea típicamente moderna, totalmente desconocida en la antigüedad. Entre los griegos, además, el arte, la literatura, estaban vinculados a su vida de manera tan íntima, de la que apenas podemos hacernos una idea. A falta de libro sagrado, como la Biblia, los poetas representaban para los griegos un papel parecido: constituían la base de toda su educación, sus escritos desempeñaban la función de código ético, y hasta la legislación podía fundarse en los poetas.

El segmento BC se refiere a las cosas sensibles propiamente dichas, como las casas, los caballos, las montañas; el estado del espíritu mediante el cual las captamos se llama pístis ( ), "creencia" (quizá, muy libremente, podría traducirse por "sentido común", en la medida en que el sentido común considera que estos objetos sensibles representan la verdadera realidad). En el campo ético, la pístis consiste en creencias morales correctas acerca de lo que debe hacerse, pero que no están acompañadas de conocimiento (epistéme) y, en tal sentido, son "ciegas", aunque suficientes para la acción. Mas en la medida en que están ligadas a casos particulares, y el que las posee, justo por ser "creencias" y no conocimientos, es incapaz de "dar razón" de ellas, son imperfectas, inseguras y vacilantes, como toda cosa sensible. Puede recordarse el caso de Laques: este general, sin duda, era valiente y capaz de comportarse como tal en la batalla; pero puesto frente a casos diferentes de aquellos para los cuales había sido entrenado, caía en la confusión, por no ser capaz de "dar razón" de lo que la valentía fuese, por no poder definirla o dar su fundamento racional. Puede ocurrir, entonces, que puesta frente a tales dificultades, la "creencia" que alguien sostiene termine viniéndose abajo. En todo caso, el percatarse de la contradicción que afecta a todas las cosas sensibles, lleva a que el espíritu busque un saber que merezca este nombre -o bien conduce al escepticismo o al relativismo, que es lo que Platón se propone evitar. Tales creencias son las que se les enseñan a los guardianes, según el plan de estudios de la República; los gobernantes-filósofos, en cambio, deberán penetrar en las "razones" de tal saber.

 **7. El mundo inteligible**

Con esto pasamos por encima de la horizontal trazada en C y penetramos en el mundo inteligible -paso que representa, en la alegoría de la caverna, la salida del prisionero fuera de este antro, es decir, la salida del mundo de las apariencias, para penetrar en la zona del verdadero ser. Dentro del esquema de estudios que Platón proyecta en la Republica (535 a - 541 b) se trata del paso a la enseñanza superior. El segmento CD se refiere a las ideas matemáticas; y, podría agregarse a los conceptos fundamentales de todas las ciencias particulares, suponiendo que Platón hubiese conocido el desarrollo posterior de las mismas (en su tiempo las únicas ciencias particulares relativamente desarrolladas eran las matemáticas). El modo típico de conocer estos entes, se llama diánoia, (entendimiento). La primera característica de la diánoia consiste en que se vale de diagramas o dibujos como representaciones imperfectas de los entes a que se refiere, que son objetos del pensamiento puro; tales ilustraciones sirven, entonces, a modo de puente para pasar de lo sensible a lo inteligible: el triángulo dibujado en la pizarra, por ejemplo, no es el triángulo a que el matemático se refiere en sus demostraciones, pero sirve de ayuda para pensar en éste. Este paso de lo sensible a lo inteligible se da en todas las ciencias, no sólo en las matemáticas: el estudio de las ciencias (si se prescinde quizá de las meramente descriptivo-empíricas, como la anatomía o la geografía) nos obliga a abandonar el puro testimonio de los sentidos y a confiar más bien en el pensamiento; el físico, por ejemplo, encuentra la fórmula que explica todos los fenómenos de su campo, en última instancia, en la ley de gravedad, y está claro que ésta, la afirmación según la cual la fuerza es igual al producto de las masas dividido por el cuadrado de la distancia, no es un hecho perceptible, sino una ley que pensamos (en términos de Platón, una "idea"). En la medida en que las matemáticas ofrecen tal puente que lleva de lo sensible a lo inteligible, se comprende la importancia que Platón les concede como estudio propedéutico respecto de la "dialéctica" o filosofía: sirven como preparación, para que el espíritu del estudiante se vaya habituando a pensar abstractamente, sin ayuda de las cosas sensibles; en la República prescribe diez años de estudios matemáticos previos a quien haya luego de dedicarse a la filosofía, y se cuenta que a la entrada de la Academia había una inscripción que decía: "nadie entre aquí si no sabe matemáticas". La segunda característica de la diánoia -y, puede decirse, del conocimiento científico en general- es la de ser un conocimiento hipotético, un conocimiento que parte de "hipótesis". Este término no tiene en Platón el sentido con que se lo usa hoy día en la ciencia, para referirse a una teoría probable, pero que puede resultar verdadera o falsa. "Hipótesis" significa, literalmente, "puesto [thesis] debajo [hypó]", es decir "subpuesto", "supuesto". Se trata, entonces, de los supuestos propios de toda ciencia: la aritmética, por ejemplo, parte de la afirmación (o supuesto) del número, la geometría de la del espacio, etc., pero ese supuesto o punto de partida mismo no lo discuten; simplemente proceden a partir de él. Por ello se dice en la República (533 b - c) que las ciencias "sueñan" acerca del ente del cual se ocupan, que no están "despiertas" respecto de ello. El término diánoia se refiere a este tipo de pensar que va de algo que se da por supuesto a las conclusiones que de ello se desprenden. La deficiencia o imperfección, si así puede decirse, de la diánoia reside entonces en que admite su punto de partida como si fuese algo independiente o autosuficiente, puesto que no da razón de él; pero la verdad es que la hipótesis no es nada que se baste a sí mismo, y por eso necesita que se la fundamente, aunque en ello no consiste la tarea de la matemática, ni de la ciencia en general. Por el contrario, es ésta faena de la filosofía o "dialéctica", como la llama Platón. Con lo cual se pasa al segmento DE. En efecto, el conocimiento filosófico es aquel en el cual se da razón de cada idea hasta llegar a un principio que sea efectivamente autosuficiente, anhipotético. Si viésemos el mundo de las ideas completo, y tal como él es, veríamos un cosmos, una totalidad ordenada, especie de organismo donde las ideas están conectadas entre sí formando una estructura armónica -en tanto que las ciencias consideran sus campos respectivos como si fuesen independientes de todo lo demás. Veríamos, entonces, un verdadero cosmos, una totalidad de sentido, donde cada idea ocupa el lugar que le corresponde según las relaciones que tiene con las otras -organismo que culmina en una idea suprema, la Idea del Bien, de la que todo lo demás depende, siendo ella absolutamente independiente, principio incondicionado ( , anhypóthetos arjé): aquí todo "¿por qué?" ya habría desaparecido, porque "en la medida en que se pueda preguntar '¿por qué?' el ideal del conocimiento no está satisfecho. Preguntar '¿por qué?' es lo mismo que preguntar '¿de qué depende esto?", y aquí habríamos llegado a un principio incondicionado, o, como dice el Fedón (101 d, e), a "algo suficiente" ( , ti hikanón). Desde luego, el logro perfecto de tal conocimiento no es una posibilidad humana, sino un desiderátum, un ideal; pero un ideal que expresa, según Platón, la meta a que todo hombre aspira y a que todo conocimiento tiende. Este modo de conocimiento, que Platón llama nóesis ( ), "inteligencia", se caracteriza en primer lugar por ser puramente intelectual, sin ningún elemento sensible, imágenes o ejemplos, como en el caso de la diánoia: es conocimiento de puras ideas donde todo queda perfectamente comprendido. En segundo lugar, es un conocimiento absoluto, no-hipotético, porque cada idea -la idea de número, de que parte el matemático; la de movimiento, de que parte el físico, etc.- se ofrecerá dentro de una serie o escala, relacionada con las ideas superiores y con las inferiores, y de modo tal que la totalidad misma esté unificada por el principio supremo, que es la Idea del Bien. De manera que conocimiento y ente son la contraparte el uno del otro, de tal modo que al ser más pleno corresponde el conocimiento más completo o perfecto: "lo absolutamente ente es absolutamente cognoscible".13 "La unidad final en que se encuentran ambos, Conocimiento y Ente, es la Idea del Bien, que por lo tanto es la causa suprema y última del universo."14 Resulta, entonces, que ciencia y filosofía (dialéctica) difieren en que el hombre de ciencia va de la hipótesis a las consecuencias que de ella se desprenden, en tanto que el filósofo parte de la hipótesis en busca de un principio no-hipotético. Para la ciencia, la hipótesis es una barrera, más allá de la cual no puede proceder, en tanto que la filosofía trata de eliminar o superar las hipótesis ( [tas hypothéseis anairoúsa]).15 Platón, pues, concibe la filosofía "como la única esfera en la cual el pensamiento se mueve con perfecta libertad, no sujeto a ninguna limitación. [...] En consecuencia el pensamiento, cuya naturaleza se ejemplifica imperfectamente en el ideal de las matemáticas, está perfectamente ejemplificado en el de la filosofía; todo el que piensa, y está resuelto a no dejar que nada lo detenga en su pensar, es un filósofo, y por ello Platón está en condiciones de decir que la filosofía ( [dialektiké]) es lo mismo que el pensamiento (nóesis)”.16 Lo característico entonces de la naturaleza filosófica, y el rasgo que permite determinar si alguien tiene condiciones para la filosofía o no, es justamente la capacidad de ser "sinóptico" ( [synoptikós]), es decir, la facultad de ver a la vez, conjuntamente, las relaciones entre las diversas ideas, lo múltiple en lo uno.

La Idea del Bien Hemos dicho que la Idea del Bien es la idea suprema, la "Idea de las ideas"; Platón se refiere a ella en la República (502 c - 509 c), y comienza por advertir que, justo por tratarse de la idea suprema, es muy difícil alcanzarla y hablar de ella tal como es en sí misma; por ello propone, no tratar del Bien en sí mismo, sino comparándolo con el sol. En efecto, para ver algo no basta con el ojo y la cosa visible, sino que es precisa también la luz, que el sol otorga. De modo semejante, no basta con el "ojo" del alma y las cosas inteligibles o ideas, sino que es preciso además un principio que a las ideas las haga aptas para ser captadas, que las haga cognoscibles; esto es justamente lo que hace el Bien: es lo que otorga inteligibilidad a las ideas. En esta perspectiva, el Bien es fundamento gnoseológico. Pero además el sol, con su luz y calor, les presta vida a las cosas de este mundo, y, en tal sentido, las hace ser; de modo semejante, el Bien hace ser a las ideas. A las cosas cognoscibles [o inteligibles; se refiere a las ideas] no sólo les adviene por obra del Bien su cognoscibilidad, sino además se les añaden, por obra también de aquél, la realidad y el ser; pero el Bien mismo no es ser, sino que todavía está más allá del ser por su dignidad y poder. La idea del Bien, en una palabra, constituye lo absoluto (anhypótheton).30 Es preciso en este punto llamar la atención sobre la expresión - (idea toü agathoü)- que se ha traducido por "Idea del Bien", según es corriente hacerlo. Las palabras "bien" y "bueno" tienen para nosotros sentido predominantemente moral, en tanto que los términos griegos correspondientes poseían sentido más amplio y en parte diferente -un poco lo que todavía sucede en español en expresiones como "un buen cuchillo", "un buen vino", "un buen caballo", "un buen pianista": está claro que en ninguno de estos casos el término "bueno" tiene significado moral, sino que lo "bueno" del "buen cuchillo" consiste en que "cumple bien" su función, la de cortar, en que es perfectamente apto para tal función. Por ello Heidegger traduce la palabra griega agathón ( [bien]) por "lo que hace apto para" algo;31 y, en efecto, la Idea del Bien es lo que hace a las demás ideas (y, por ende, a las cosas sensibles) aptas para ser y para ser conocidas o inteligidas. Pero entonces, además del sentido ontológico y del gnoseológico, hay otro significado más en la Idea del Bien. Se dice que algo es "bueno" cuando es útil "para" algo, cuando es apto "para" algo -el alimento, por ejemplo, es bueno "para" la salud-, y en este caso se piensa en un fin u objetivo (lo que los griegos llamaban , [télos]) hacia lo cual algo tiende o aspira. Pues bien, en tanto idea suprema, el Bien es en esta perspectiva el fin último, aquello hacia lo cual todo se dirige, la meta suprema. El Bien resulta entonces fundamento teleológico. F.M. Cornford resume el pasaje citado de Platón acerca de la Idea del Bien diciendo: "Ésta es la suprema Forma [Idea] o Esencia que se manifiesta, no sólo en las especies particulares de bondad moral -como la justicia, la valentía, etc.-, sino a través de toda la naturaleza (porque toda criatura viviente tiene su propio "bien"), y especialmente en el orden hermoso y armonioso de los cuerpos celestes (592 b). El conocimiento del Bien, del que depende la felicidad, tiene que incluir la comprensión del orden moral y físico del universo entero. Como objeto de un propósito atribuido a una Razón divina operante en el mundo, este Bien supremo hace inteligible al mundo, tal como una obra de la industria humana se vuelve inteligible cuando percibimos el propósito para el que se la destinó. En cuanto de este modo ilumina y da cuenta del aspecto racional del universo, el Bien es análogo al sol, que, como fuente de luz, es la causa de la visión y de la visibilidad, y por tanto de toda existencia mortal. En la medida en que la Idea del Bien se manifiesta a través de toda la naturaleza, se expresa la circunstancia de que -según Platón, y, en general, según la concepción griega- todo ente tiene como una dirección, algo hacia lo que se orienta o aspira, su propio "fin" (télos), que, en definitiva, es el Bien. La totalidad de la realidad, y en especial, en este caso, el mundo sensible, resulta comparable a una obra del hombre, por ejemplo una máquina; porque a ésta la comprendemos cuando nos damos cuenta del fin para el que ha sido hecha (el reloj, v. gr., para saber la hora); o mejor como una obra de arte, que "comprendemos" cuando penetramos el sentido que el artista ha querido imprimirle. Así en uno de sus últimos diálogos, en el Timeo, Platón considera el mundo sensible como una especie de obra de arte, hecha por un artista o artesano (demiurgo) divino, artífice que lo ha hecho tomando por modelo a las ideas, y, por tanto, a la Idea del Bien, superior a todas las otras. La relación entre los dos mundos En cuando que la idea del Bien es el fundamento de todas las demás ideas, constituye a la vez el fundamento de todas las cosas sensibles, puesto que éstas deben su seré inteligibilidad a las ideas: éstas son justamente el "aspecto" (éste, se dijo, § 3, es el significado originario de "idea") bajo el cual las cosas sensibles se presentan, es decir, son. Conviene entonces volver a decir algunas palabras sobre la relación entre los dos mundos. Las ideas, según sabemos, tienen carácter metafísico, porque representan la realidad perfecta, verdadera, auténtica, el puro ser y valor. En segundo lugar, son esencias, es decir, lo que hace que los entes sean lo que son, aquello que hace ser a los entes, la cosa misma en su ser más propio. En tercer lugar, son la causa, el fundamento ( ) de las cosas sensibles. En último lugar, representan su término, su fin (télos), la meta de todo lo que es, su sentido; lo cual implica una especie de tendencia o apetencia hacia la idea, por lo que se dice en el Fedón (75 a-b) que todo lo sensible quiere ser como la idea, se esfuerza por copiar la idea o asimilarse a ella. La lectura más inmediata de Platón (y es lo que ocurre, por ejemplo, según veremos, en la alegoría de la caverna, donde aparecen segregados la realidad exterior a la caverna, y el antro de las sombras) sugiere que ideas y cosas sensibles constituyen dos mundos aislados, y así interpretó la cuestión Aristóteles, quien vio entre ambos mundos una profunda separación ( , [joorismós]).

 **8. La alegoría de la caverna**

(514a) – Después de eso –proseguí– compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como ésta. Represéntate hombres en una morada subterránea en forma de caverna, que tiene la entrada abierta, en toda su extensión, a la luz. En ella están desde niños con las piernas y el cuello encadenados, de modo que deben permanecer allí y mirar sólo delante de ellos, porque las cadenas les impiden girar en derredor la cabeza. Más arriba y más lejos se halla la luz de un fuego que brilla detrás de ellos; y entre el fuego y los prisioneros hay un camino más alto, junto al cual imagínate un tabique construido de lado a lado, 1 como el biombo que los titiriteros levantan delante del público para mostrar, por encima del biombo, los muñecos. – Me lo imagino. – Imagínate ahora que, del otro lado del tabique, pasan hombres que llevan toda clase de utensilios y figurillas de hombres y otros animales, hechos en piedra y madera y de diversas clases; y entre los que pasan unos hablan y otros callan. – Extraña comparación haces, y extraños son esos prisioneros. – Pero son como nosotros. Pues en primer lugar, ¿crees que han visto de sí mismos, o unos de los otros, otra cosa que las sombras proyectadas por el fuego en la parte de la caverna que tienen frente a sí? – Claro que no, si toda su vida están forzados a no mover las cabezas. – ¿Y no sucede lo mismo con los objetos que llevan los que pasan del otro lado del tabique? – Indudablemente. – Pues entonces, si dialogaran entre sí, ¿no te parece que entenderían estar nombrando a los objetos que pasan y que ellos ven? – Necesariamente. – Y si la prisión contara con un eco desde la pared que tienen frente a sí, y alguno de los que pasan del otro lado del tabique hablara, ¿no piensas que creerían que lo que oyen proviene de la sombra que pasa delante de ellos? – ¡Por Zeus que sí! – ¿Y que los prisioneros no tendrían por real otra cosa que las sombras de los objetos artificiales transportados? – Es de toda necesidad. – Examina ahora el caso de una liberación de sus cadenas y de una curación de su ignorancia, qué pasaría si naturalmente les ocurriese esto: que uno de ellos fuera liberado y forzado a levantarse de repente, volver el cuello y marchar mirando a la luz, y al hacer todo esto, sufriera y a causa del encandilamiento fuera incapaz de percibir aquellas cosas cuyas sombras había visto antes. ¿Qué piensas que respondería si se le dijese que lo que había visto antes eran fruslerías y que ahora, en cambio está más próximo a lo real, vuelto hacia cosas más reales y que mira correctamente? Y si se le mostrara cada uno de los objetos que pasan del otro lado del tabique y se le obligara a contestar preguntas sobre lo que son, ¿no piensas que se sentirá en dificultades y que considerará que las cosas que antes veía eran más verdaderas que las que se le muestran ahora? – Mucho más verdaderas. – Y si se le forzara a mirar hacia la luz misma, ¿no le dolerían los ojos y trataría de eludirla, volviéndose hacia aquellas cosas que podía percibir, por considerar que éstas son realmente más claras que las que se le muestran? – Así es. 2 – Y si a la fuerza se lo arrastrara por una escarpada y empinada cuesta, sin soltarlo antes de llegar hasta la luz del sol, ¿no sufriría acaso y se irritaría por ser arrastrado y, tras llegar a la luz, tendría los ojos llenos de fulgores que le impedirían ver uno solo de los objetos que ahora decimos que son los verdaderos? – Por cierto, al menos inmediatamente. – Necesitaría acostumbrarse, para poder llegar a mirar las cosas de arriba. En primer lugar miraría con mayor facilidad las sombras, y después las figuras de los hombres y de los otros objetos reflejados en el agua, luego los hombres y los objetos mismos. A continuación contemplaría de noche lo que hay en el cielo y el cielo mismo, mirando la luz de los astros y la luna más fácilmente que, durante el día, el sol y la luz del sol. – Sin duda. – Finalmente, pienso, podría percibir el sol, no ya en imágenes en el agua o en otros lugares que le son extraños, sino contemplarlo como es en sí y por sí, en su propio ámbito. – Necesariamente. – Después de lo cual concluiría, con respecto al sol, que es lo que produce las estaciones y los años y que gobierna todo en el ámbito visible y que de algún modo es causa de las cosas que ellos habían visto. – Es evidente que, después de todo esto, arribaría a tales conclusiones. – Y si se acordara de su primera morada, del tipo de sabiduría existente allí y de sus entonces compañeros de cautiverio, ¿no piensas que se sentiría feliz del cambio y que los compadecería? – Por cierto. – Respecto de los honores y elogios que se tributaban unos a otros, y de las recompensas para aquel que con mayor agudeza divisara las sombras de los objetos que pasaban detrás del tabique, y para el que mejor se acordase de cuáles habían desfilado habitualmente antes y cuáles después, y para aquel de ellos que fuese capaz de adivinar lo que iba a pasar, ¿te parece que estaría deseoso de todo eso y envidiaría a los más honrados y poderosos entre aquéllos? ¿O más bien no le pasaría como al Aquiles de Homero, y «preferiría ser un labrador que fuera siervo de un hombre pobre» o soportar cualquier otra cosa, antes que volver a su anterior modo de opinar y a aquella vida? – Así creo también yo, que padecería cualquier cosa antes que soportar aquella vida. – Piensa ahora esto: si descendiera nuevamente y ocupara su propio asiento, ¿no tendría ofuscados los ojos por las tinieblas, al llegar repentinamente del sol? – Sin duda. – Y si tuviera que discriminar de nuevo aquellas sombras, en ardua competencia con aquellos que han conservado en todo momento las cadenas, y viera confusamente hasta que sus ojos se reacomodaran a ese estado y se acostumbraran en un tiempo nada breve, ¿no se expondría al ridículo y a que se dijera de él que, por haber subido hasta lo alto, se había estropeado los ojos, y que ni siquiera valdría la pena intentar marchar hacia arriba? Y si intentase desatarlos y conducirlos hacia la luz, ¿no lo matarían, si pudieran tenerlo en sus manos y matarlo? 3 – Seguramente. – Pues bien, querido Glaucón, debemos aplicar íntegra esta alegoría a lo que anteriormente ha sido dicho, comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada–prisión, y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol; compara, por otro lado, el ascenso y contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible, y no te equivocarás en cuanto a lo que estoy esperando, y que es lo que deseas oír. Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien. Una vez percibida, ha de concluirse que es la causa de todas las cosas rectas y bellas, que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al señor de ésta, y que en el ámbito inteligible es señora y productora de la verdad y de la inteligencia, y que es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público. – Comparto tu pensamiento, en la medida que me es posible.

 Platón se vale de una alegoría para dar forma plástica, digamos, a las teorías que se acaban de esbozar, y al mismo tiempo para expresar "dramáticamente" la condición y el destino del hombre -ya que, al fin de cuentas, no es la filosofía otra cosa sino la plena asunción de este destino y condición. Se trata de la alegoría de la caverna (República, VII, 514 a - 521 b), uno de los pasajes más famosos -quizás el más famoso de todos- de la literatura filosófica, y al par un trozo de antología literaria. Se ha observado que si Platón hubiera vivido en nuestro tiempo, quizás hubiese reemplazado la caverna por un cinematógrafo.

Los hombres que viven en la caverna son, según Platón, prisioneros; y tal idea de que el alma del hombre está como prisionera en este mundo. Platón la toma del orfismo.36 Todo esto apunta hacia lo que podría llamarse la "religiosidad" o el misticismo de Platón, rasgo muy característico de su pensamiento; también podría hablarse de cierto "pesimismo" en su juicio acerca del mundo sensible en general, y del cuerpo en particular. Los prisioneros de la caverna -es decir, nosotros mismos, en este mundo sensible- no tenemos ni libertad ni verdadero conocimiento, casi como le ocurre al animal, en la medida en que es pura sensibilidad y carece de la posibilidad de conocer las ideas, puesto que no posee razón. El hombre, en primera instancia, está confinado al conocimiento sensible, y en tal sentido somos "prisioneros de las apariencias", de los fenómenos, de los que sólo el conocimiento propiamente dicho, es decir, en definitiva, la filosofía, nos puede librar. Como el "drama" de la alegoría consiste en "liberar" al prisionero para llevarlo hacia lo alto y terminar por sacarlo de la caverna, la ficción narra el proceso de des-animalización del hombre, el proceso de su humanización o educación hasta llegar a su realización plena. La alegoría, que ahora estamos en condiciones de leer y comentar, tiene propiamente tres partes: I. La primera describe la caverna, los prisioneros y la vida que éstos llevan; II. La segunda nos habla de la liberación y ascenso de un prisionero; III. La tercera, de su regreso al antro. Así llamadas porque se trataba de cultos secretos, no públicos, para ser admitido a cuyas ceremonias se requería cierta iniciación. El texto griego emplea la palabra paídeia ( ), que se puede traducir por "educación", pero en el sentido de "formación" (lo que en alemán se llama Bildung), es decir, en el sentido del proceso mediante el cual se "forma" el hombre a partir de su animalidad, el proceso consistente en el despliegue de las posibilidades del hombre. Ese despliegue está determinado y presidido por un modelo ( [parádeigma]) previo, por un "aspecto" (idea) determinante que lo guía, y que no es sino la idea misma de hombre como ideal que toda persona debiera esforzarse por desarrollar en sí, el ideal que está como dormido en forma de posibilidades o potencialidades, y que justamente se trata de despertar. La situación en que encuentran los prisioneros es la situación con que comienza nuestra humana existencia: comenzamos estando como "dormidos", es decir, "olvidados" (cf. el río Leteo, más arriba) de lo que en realidad somos -el olvido, para Platón, de que nuestro verdadero ser no es el ser físico, sensible, corporal, sino nuestra alma. Pero si estos términos de "alma" y "cuerpo" -sobre todo entendidos como entidades diametralmente opuestas- parecen expresiones poco adaptadas a los problemas y al contexto de nuestro mundo contemporáneo (mundo que, entre otras cosas, se caracteriza por un profundo desconocimiento de todo lo que tenga sabor a cosa religiosa, porque el hombre contemporáneo carece de sentido para lo sagrado, lo cual, entiéndase bien, no implica necesariamente ninguna "fe" determinada), puede expresarse lo que dice Platón con ayuda de otra terminología. Con expresiones de la filosofía de la existencia, se dirá entonces que, en primera instancia, y ante todo, vivimos en el anonimato, en el olvido de nosotros mismos, porque en nuestra vida diaria somos, no nosotros mismos como auténticas personalidades libres, sino que nos encontramos sometidos al poder de un tirano impersonal, que en términos sociológicos puede denominarse "la gente", y que en términos filosóficos llama Heidegger el "se" o el "uno". En efecto, en la mayor parte de nuestros actos no nos comportamos como personas autónomas que libremente deciden hacer esto o lo otro, sino que hacemos lo que la "gente" hace; compramos un aparato de televisión o nos cortamos el cabello de cierta manera, porque "la gente" ve televisión, porque "se" usa tal corte de cabello, "uno" compra tal semanario presuntamente intelectual porque es lo que "se" lee. Se trata entonces de actitudes, inclusive de "ideas", que se adoptan por una especie de imposición del medio social en que se vive; y en todos esos casos es el "se", el "uno", el impersonal, el que decide, y no nosotros mismos; y esa tiranía o dominación impide entonces que llevemos una existencia auténtica, nos impide descubrirnos en lo que nosotros mismos somos, y oculta nuestra verdadera realidad con la especie de máscara que nos impone. Y es preciso no perder de vista que el impersonal no sólo dicta las modas en materia de ropas o peinados, sino que también hay modas en el campo de las ideas, esto es, ideas impuestas por "la gente": son muchos, en efecto, los que participan de determinadas ideas políticas porque son las ideas políticas de moda, lo que "queda bien", lo que ahora "se" piensa -como si el impersonal pudiese pensar, y olvidando que el pensar es siempre eminentemente personal. Ahora bien, nuestro objeto, puesto que nos dedicamos a la filosofía, y en general el objeto de todo hombre que no quiera ser víctima del engaño, es llegar a la verdad que se esconde tras los fenómenos de este mundo sensible, o tras las opiniones del impersonal. Por tanto, si se quiere alcanzar la verdad, debemos comenzar por eliminar el error, porque en nuestro punto de partida, como en la situación en que Platón inicia su relato, en la condición con que comienza en cada caso la existencia humana, nos encontramos en el error: ésta parece ser la situación primera del hombre. Por eso Sócrates había enseñado que el método filosófico ha de comenzar por la refutación, que consiste en purgar el alma de los falsos conocimientos que la tienen encadenada y le impiden el acceso a la verdad; luego, ya purificada, podrá volverse sobre sí misma y reconocerse tal como en realidad es. De esta manera puede verse que lo dicho por Platón al afirmar que estamos viviendo en un mundo de sombras, dominados y tiranizados por las apariencias, etc., si le quitamos el lenguaje religioso o mitológico con que muchas de sus afirmaciones están envueltas, resulta expresar lo que es la situación del hombre en cualquier época, inclusive la nuestra. La filosofía platónica, pues, no es nada del "pasado", si con ello queremos referirnos a algo definitivamente caduco; no es una reliquia ni tema de anticuarios, sino que su pensamiento está pleno de posibilidades que la reflexión actual debe explotar adecuadamente.

**9. La liberación del prisionero**

 La segunda parte de la alegoría va a narrar la liberación de un prisionero y su ascenso fuera de la caverna; ello acontece en cuatro momentos. a) En primer lugar, la liberación misma. Sigue hablando Sócrates: -Considera ahora -proseguí- lo que naturalmente les sucedería si le los librara de sus cadenas a la vez que se los curara de su ignorancia. De lo que se trata es, pues, de librar al prisionero de su ignorancia, de su falta de pensamiento; y ello va a acontecer como proceso de "formación" o cultura, como aprendizaje del pensar. Si a uno de esos cautivos se lo libra de sus cadenas y se lo obliga a ponerse súbitamente de pie, a volver la cabeza, a caminar, a mirar la luz, todos esos movimientos le causarán dolor, y el deslumbramiento le impedirá distinguir los objetos cuyas sombras veía momentos antes. El prisionero echa ahora su mirada, no sobre las sombras, sino sobre las cosas cuyas sombras antes veía; pero en realidad no puede decirse, por el momento, que "vea" estas cosas, porque como su vista no está acostumbrada sino a la oscuridad, el exceso de luz que ahora experimenta le deslumbra y no puede distinguir los objetos con que se enfrenta. ¿Qué habría de responder, entonces, si se le dijese que momentos antes sólo veía vanas sombras y que ahora, más cerca de la realidad y vuelta la mirada hacia objetos reales, goza de una visión verdadera? Es obvio que estará convencido de que las sombras eran más reales que los objetos que ahora ve, porque las sombras las discernía perfectamente bien, eran para él algo claro, puesto que su ojo estaba adaptado a ellas. Supongamos, también, que al señalarle cada uno de los objetos que pasan, se le obligara, a fuerza de preguntas, a responder qué eran; ¿no piensas que quedaría perplejo, y que aquello que antes veía habría de parecerle más verdadero que lo que ahora se le muestra? -Mucho más verdadero- dijo. No solamente el prisionero no puede contemplar adecuadamente los objetos que ahora se le presentan, sino que, peor aún, no puede reconocerlos como los objetos que proyectaban las sombras. Se encuentra en un estado de completa confusión o turbación. Y es que, precisamente, cuando comienza la educación (paideia), la reflexión filosófica, cuando el hombre empieza a salir de la tiranía de la "gente", del impersonal, se siente como perdido, turbado, confuso, porque todo lo anterior, en que hasta ese momento había vivido, le parecía claro y evidente, en tanto que ahora todo lo ve borroso y oscuro -a pesar de que se trata de cosas más verdaderas y reales que las que antes percibía. Al hablar del método socrático se vio que el resultado de la refutación es, justamente, la perplejidad. De manera semejante, muchas afirmaciones de la ciencia (por ejemplo, el movimiento o la esfericidad de la tierra) y de la filosofía resultan extrañas y sorprendentes para el "sentido común". -Y si se le obligara a mirar la luz misma del fuego, ¿no herirá ésta sus ojos? ¿No habrá de desviarlos para volverlos a las sombras, que puede contemplar sin dolor? ¿No las juzgará más nítidas que los objetos que se le muestran? -Así es- dijo. Evidentemente su vista se turbará aún más, y sus ojos sufrirán todavía más, si se le obliga a fijarlos en la luz de la hoguera; e intentará volver la cabeza para recobrar la visión de las sombras, que está convencido son más reales. -Y en caso de que se lo arrancara por fuerza de la caverna -proseguí-, haciéndolo subir por el áspero y escarpado sendero, y no se lo soltara hasta sacarlo a la luz del sol, ¿no crees que lanzará quejas y gritos de cólera? Y al llegar a la luz [es decir, fuera de la caverna], ¿podrán sus ojos deslumbrados distinguir uno siquiera de los objetos que nosotros llamamos verdaderos? -Al principio, al menos, no podrá distinguirlos -contestó. A todos los inconvenientes anteriores se agrega ahora otro más: al prisionero se lo arrastra -puesto que él de buen grado no quiere salir- fuera de, la caverna; y entonces, a la luz del día, no podrá ver ya nada en absoluto, tan intensa le resulta esta claridad comparada con las sombras entre las que antes había vivido a lo largo de años. Incluso ocurrirá que, si el prisionero pudiera hacerlo, escaparía de sus liberadores para regresar a las profundidades de la caverna. La situación es paradójica, y se asemeja a la de quien se acerca por primera vez a un curso de filosofía y oye hablar del movimiento, del tiempo o de la valentía; hasta ese momento vivía muy tranquilo creyendo saber, más o menos oscuramente, qué eran el tiempo, el movimiento o la valentía, pero ahora, con la filosofía, las cosas empiezan a complicársele, todo lo que creía saber vacila, y se pregunta entonces para qué se habrá metido en tales problemas: en términos de Platón, ese principiante quiere regresar a las sombras. Pero, tal como señalan las últimas palabras citadas, aquí comienza un proceso de adaptación a las nuevas circunstancias, de que se ocupa el segundo momento de esta segunda parte de la alegoría. b) El prisionero liberado se va adaptando gradualmente a la nueva situación. -Si no me engaño -proseguí-, necesitará acostumbrarse para ver los objetos de la región superior. Lo que más fácilmente distinguirá serán las sombras, luego las imágenes de los hombres y de los demás objetos que se reflejan en las aguas y, por último, los objetos mismos; después, elevando su mirada hacia la luz de los astros y de la luna, contemplará durante la noche las constelaciones y el firmamento más fácilmente que durante el día el sol y el resplandor del sol. -Sin duda. -Por último, creo yo, podría fijar su vista en el sol, y sería capaz de contemplarlo, no sólo en las aguas o en otras superficies que lo reflejaran, sino tal cual es, y allí donde verdaderamente se encuentra. -Necesariamente -dijo. El proceso por el cual el prisionero liberado se va adaptando a la nueva situación es un proceso gradual, y Platón habla simbólicamente de los pasos que deberá seguir: primero aprenderá a discernir las sombras de las cosas exteriores a la caverna, luego sus imágenes reflejadas, más tarde las cosas mismas, más adelante los cuerpos celestes de noche, luego de día, y finalmente el sol. Esta es una de las enseñanzas de la alegoría: la necesidad de proceder gradualmente en el orden de la educación. Es imposible ir de golpe a la metafísica - imagínese qué ocurriría si a un niño de diez o doce años se le leyese el trozo del Fedón sobre los iguales. Platón sostiene, de esta manera, que antes de penetrar en el estudio de las ideas superiores es preciso un aprendizaje preparatorio: el estudio de las matemáticas. c) En el tercer momento, el liberado descubre en el sol la causa suprema. Dice Sócrates: -Después de lo cual, reflexionando sobre el sol, llegará a la conclusión de que éste produce las estaciones y los años, lo gobierna todo en el mundo visible y que, de una manera u otra, es la causa de cuanto veía en la caverna con sus compañeros de cautiverio. Es evidente -afirmó- que, después de sus experiencias, llegaría a esas conclusiones. El sol es la causa de todas las cosas, y a la vez lo que las gobierna (la palabra "principio", "fundamento", tiene en griego estos dos matices, según se señaló. El sol, con su luz y calor, es la causa de todas las cosas del mundo exterior, y a la vez, indirectamente, de las del mundo interior a la caverna, porque no podría haber fuego sin el calor del sol. El sol representa la idea suprema, la Idea del Bien. d) En el cuarto momento, el liberado recuerda la caverna y la vida que allí llevaba. -Si recordara entonces su antigua morada y el saber que allí se tiene, y pensara en sus compañeros de esclavitud, ¿no crees que se consideraría dichoso con el cambio y se compadecería de ellos? -Seguramente. Recuerda su vida anterior y siente alegría por haberla dejado, a pesar de que en un primer momento aborrecía la nueva morada. Y a la vez experimenta cierto desdén y compasión por sus compañeros que aún viven en las sombras; porque el "saber" que allí se tiene no es verdadero saber, sino el grado inferior de la opinión (dóxa), a saber, la imaginación o conjetura (eikasía). La misión del filósofo Pues bien, el prisionero que se ha desembarazado de las cadenas, que se ha vuelto genuinamente libre con la visión de la verdadera luz y la fuente de todo lo verdadero, no es sino el filósofo llegado al término del "viaje" (cf. § 9) que de la contemplación de las cosas sensibles lo ha llevado a la completa visión del mundo de las ideas, a cuyo resplandor tan sólo se logra el verdadero saber, el conocimiento supremo, y, a la vez, indirectamente, el conocimiento de lo sensible. Pero cuando el filósofo ha alcanzado el conocimiento supremo, no le es lícito quedarse allí, habitando fuera de la caverna, a pesar del gozo que experimenta en la visión de ese nuevo mundo. Debe regresar al antro, donde están sus antiguos compañeros, sus semejantes. Pues el filósofo tiene una misión que cumplir con los demás seres humanos -una misión educativa, iluminadora, liberadora: la de conducirlos también a ellos hacia la verdad, tarea que corresponde a la misión que Sócrates consideraba que el dios le había confiado (cf. Cap. IV, § 4). De modo que la tercera parte de la alegoría narra el regreso del liberado a la gruta. -Y ahora considera lo siguiente -proseguí-: supongamos que ese hombre desciende de nuevo a la caverna y va a sentarse en su antiguo lugar, ¿no quedarán sus ojos como cegados por las tinieblas, al llegar bruscamente desde la luz del sol'' -Desde luego -dijo. 58 Con el regreso, se produce un nuevo enturbiamiento y entorpecimiento de la vista; pero producido ahora por un fenómeno inverso al anterior: porque en este caso es, no el exceso, sino la escasez de luz lo que lo causa. -Y si cuando su vista se halla todavía nublada, antes de que sus ojos se adapten a la oscuridad -lo cual no exige poco tiempo-, tuviera que competir con los que continuaron encadenados, dando su opinión sobre aquellas sombras, ¿no se expondrá a que se rían de él?59 Junto a los prisioneros que han quedado en la caverna, el liberado parecerá torpe y se expondrá a que se burlen de él..Todos conocemos, en efecto, multitud de anécdotas o chistes sobre los sabios "distraídos", que expresan exactamente el fenómeno que Platón señala, porque esos hombres están habituados a ocuparse de cosas de las que el vulgo no se ocupa, y por eso, en los menesteres cotidianos, se muestran torpes, "olvidados", "distraídos". Continúa el texto de la alegoría: ¿No le dirán que por haber subido a las alturas ha perdido la vista y que ni siquiera vale la pena intentar el ascenso? Y si alguien ensayara libertarlos y conducirlos a la región de la luz, y ellos pudieran apoderarse de él y matarlo, ¿es que no le matarían? -Con toda seguridad -dijo. 61 Los prisioneros atribuyen la torpeza del liberado al hecho de haber salido al exterior de la caverna; por tanto, considerarán como perjudicial salir del antro. Y si alguien intentase liberarlos, como ignoran que se trata de una liberación, se resistirían e inclusive matarían a quien lo pretendiese -en lo cual hay, sin duda, alusión al destino de Sócrates,[muerto precisamente por intentar liberar de las cadenas de la ignorancia a sus conciudadanos. 16. El Estado perfecto es una idea Tiene lugar aquí una especie de polémica o contraposición entre el filósofo y los demás hombres, entre la filosofía y las opiniones corrientes, el impersonal. La alegoría de la caverna concluye, pues, señalando la inadaptación del filósofo al mundo de las sombras, o, en los términos en que Platón pensaba el problema, el desajuste entre el filósofo y la polis ( ), el Estado. En los Estados tales como de hecho existen, el filósofo no encuentra lugar adecuado, está alienado. El filósofo -es decir, el hombre pleno, el hombre que ha desarrollado todas sus posibilidades- no puede realizar su vida propia en el Estado; por ello Sócrates debió morir. Y por ello está alienado en general todo hombre, en cuanto encierra en sí la posibilidad de un desarrollo pleno (por eso es también por lo que el filósofo es filósofo, aspirante a la sabiduría, y no sofós, "sabio"). Solamente en un Estado perfecto se suprimiría toda alienación y el hombre podría realizarse en la plenitud de sus posibilidades. Pero Platón señala que tal Estado perfecto no es más que un ideal irrealizable (cf. § 7); y si por rarísima casualidad llegara a realizarse, no duraría para siempre, y al cabo del tiempo fatalmente se echaría a perder, porque perfectas son sólo las ideas, y todo lo sensible está irremisiblemente sujeto a la corrupción -diríamos, en términos más actuales, a la finitud.

 La idea nos sirve de "modelo" con el cual apreciar los individuos y los Estados justos; pero no es propósito de Platón mostrar que tales modelos puedan realizarse.68 Si se objeta que se trata nada más que de una "idea" o de un pensamiento alejado de la realidad. Platón no lo niega. Pero, ¿se criticaría al artista que ha representado en la tela el más hermoso de los hombres, porque el autor del cuadro es incapaz de mostrarnos que tal hombre existe en la realidad sensible?69 ¿Pierde acaso su valor la demostración geométrica porque la figura dibujada en la pizarra o en el libro sea imperfecta (cf. § 3)? Lo que interesa es "haber construido en el pensamiento e! modelo del Estado perfecto", única guía para nuestro conocimiento y valoración.

 Fuentes: Carpio, A; *Principios de Filosofía*, Glauco (adaptado)

 Platón, *Fedón*, fragmento

 Platón, *La República*, fragmento