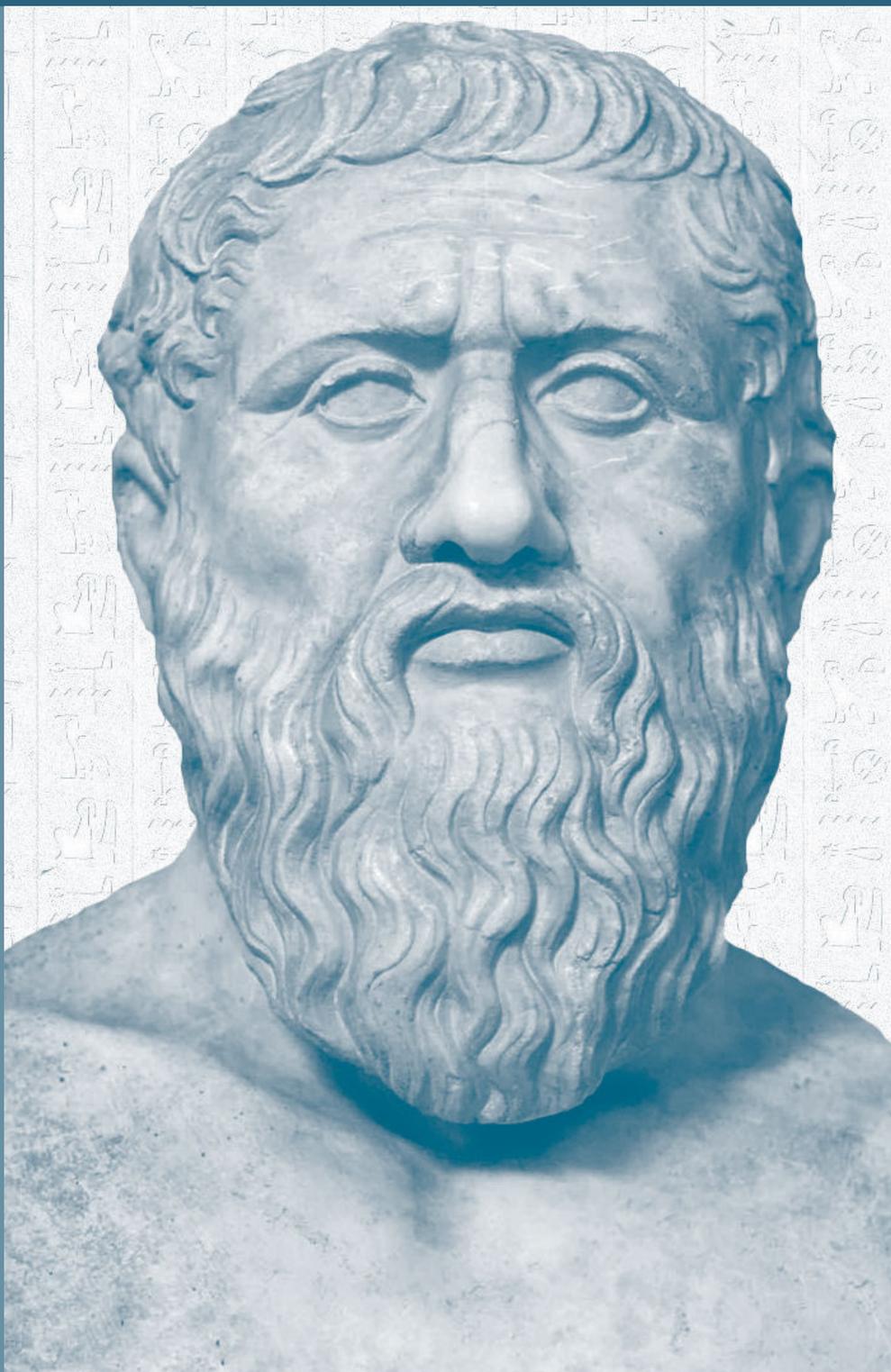


Pensadores Fundamentales

Platón

Por Álvaro A. Pezoa
Investigador IRP

(428 a.C. - 348 a.C.)



2

I. Platón y Sócrates

3

II. La doctrina de las Ideas

5

III. Intelectualismo moral

7

IV. La República y el discurso de la excelencia

9

V. El legado filosófico

I. Platón y Sócrates

Hablar de Platón es referirse también a Sócrates.¹ Este último era conocido como “el Tábano” ateniense, por su actitud incisiva a la hora de preguntar y enfrentarse a problemas filosóficos. De él recibió Platón la herencia dialéctica, es decir, el método filosófico que se basa en un sistema organizado a modo de conversación: frente a una pregunta se espera una respuesta, que se perfecciona progresivamente con más preguntas y respuestas pertinentes. El proceso completo comienza con la perplejidad (*aporía*) ante un problema, pasa por el cuestionamiento exhaustivo y desemboca en una respuesta que se afirma en conceptos seguros. Sócrates asociaba este proceso con un parto, probablemente porque su madre era matrona. No es de extrañar, entonces, que el método de Sócrates sea conocido como *mayéutica*, vocablo griego que remite al acto de parir. En otras palabras, el método de Sócrates consiste en ayudar a “concebir” ideas.

La dialéctica de Platón se distingue de la que practicaba el Tábano porque el primero dejó sus *diálogos* (textos que imitan la oralidad de la discusión filosófica, y en los cuales Sócrates es el personaje principal),² mientras que el segundo nunca redactó sus encuentros con distintas autoridades. Es probable que Platón tuviese una motivación cívica para escribir sus obras, pues, como algunos especialistas sugieren, en el siglo V a.C. había ya en Grecia un comercio y difusión razonables de literatura, lo que permitía acrecentar el caudal cultural de las ciudades.³

La relación Sócrates-Platón conlleva una dificultad intrínseca: si Platón es el autor de los *diálogos* y no hay una referencia que ayude a esclarecer qué pensamiento pertenece a quién, resulta muy difícil distinguir dónde termina Sócrates y dónde comienza Platón. Sin embargo, existe un criterio que permite diferenciarlos parcialmente. Las intervenciones de Sócrates en Atenas tuvieron un tinte ético y político que le significaron la condena a muerte. Platón⁴ y Jenofonte⁵ corroboran el hecho de que Sócrates murió como consecuencia de un conflicto con las autoridades de la ciudad. Su condena se apoyaba en acusaciones de inmoralidad, ateísmo y corrupción de los jóvenes, pero Sócrates negó en todo momento ser culpable de los delitos mencionados.

Como Platón fue discípulo de Sócrates, tiene sentido que siguiera su línea de pensamiento moral y político. Esto nos permite asumir que la metafísica y la teoría del conocimiento son las materias que tienen más contenido de su propia cosecha. A grandes rasgos, se puede dividir la obra de Platón en tres directrices: la doctrina de las *Ideas*, el intelectualismo moral y la virtud como excelencia humana.

1 Cfr. Roberto Quiroz Pizarro, “Sócrates, entre mito y razón”, *Byzantion nea Hellás* 31 (2012), pp. 29-45.

2 Herwig Görgemanns, *Platón. Una introducción*, Santiago de Chile, Instituto de Estudios de la Sociedad, 2010 (traducción de Javier Fernández), pp.47-48; 50-62.

3 *Ibid.*, p.45.

4 Cfr. Platón, *Fedón y Apología*.

5 Jenofonte, *Apología*, 22.

II. La Doctrina de las Ideas

La doctrina de las *Ideas* constituye el hilo conductor de toda la obra platónica⁶: lo material como contrapuesto a lo inmaterial, lo corruptible como antítesis de lo eterno, lo particular en contraste con lo universal. Este último antagonismo imita en cierta forma la *mayéutica* socrática (que, al fin y al cabo, es la búsqueda de una definición), pues alude a la distinción de un concepto general dentro de los casos concretos.⁷ En todas estas tensiones existe una supremacía de la inmaterialidad por sobre la materialidad. Esta premisa se sostiene sobre la observación de la evidente contingencia de la materia y la posibilidad humana de acceder a premisas inmutables, que parecen sostenerse por sí mismas (como el principio de no-contradicción). En otras palabras, se puede entender la doctrina platónica de las *Ideas* como la doctrina de la *materia* y la *forma*.⁸ En el caso del cuerpo humano, la materia es el cuerpo y la forma el alma, de modo que sin alma, el cuerpo carece de contenido y, de hecho, al morir, el hombre deja de serlo y se convierte en puro material biológico.

Pero la teoría de las *Ideas* no tiene por objeto distinguir el cuerpo del alma (aunque ciertamente contribuye a ello), sino explicar la inteligibilidad de la realidad. Para Platón lo real es lo inmaterial, porque perdura, no se corrompe y no está sometido a las vicisitudes y mutaciones propias de la materia. En este sentido, a Platón le parece mucho más consecuente pensar que el concepto que tenemos de

triángulo es más perfecto y, por ende, más real que el triángulo que construimos con tablas de madera. De hecho, la tesis platónica atribuye un carácter ontológico a las *Ideas*, es decir, según Platón, las *Ideas* dan el *ser* a lo sensible (contingente). El hecho de poder comprender algo así como “lo triangular” le da razones a Platón para considerar que debe existir *algo* que sea lo que nos permite entender triángulos cuando los vemos.

Ese *algo* es la *Idea*⁹ de triángulo, perfecta, inmaterial e inteligible. Somos capaces de reconocer triángulos físicos justamente porque conocemos el triángulo en sí mismo y, como consecuencia, nos es posible ver lo inteligible dentro de lo contingente.

La doctrina de las *Ideas* requiere, sin embargo, un fundamento que haga viable el conocimiento de lo *Ideal*. En efecto, si los seres humanos nos encontramos inmersos en el mundo tangible, ¿cómo es posible que conozcamos lo universal? La respuesta de Platón alude a los cambios cíclicos observables en la experiencia. Así como las estaciones se suceden en un transcurso sin término, así mismo es posible comprender la vida del hombre como un proceso cíclico: nacemos, crecemos, fallecemos y nuestra alma se separa del cuerpo. Es entonces cuando tenemos la posibilidad de conocer el mundo inmaterial y, por ende, las *Ideas*. Pero luego el alma se ve arrastrada nuevamente hacia el cuerpo y conserva su habilidad de conocer lo inteligible, aunque olvida su interacción directa con las *Ideas* y debe emprender la tarea de *recordar* (*anámnesis*).¹⁰

6 Herwig Görgemanns, *Platón. Una introducción*, p.78.

7 *Ibid.*, p.79.

8 *Ibid.*

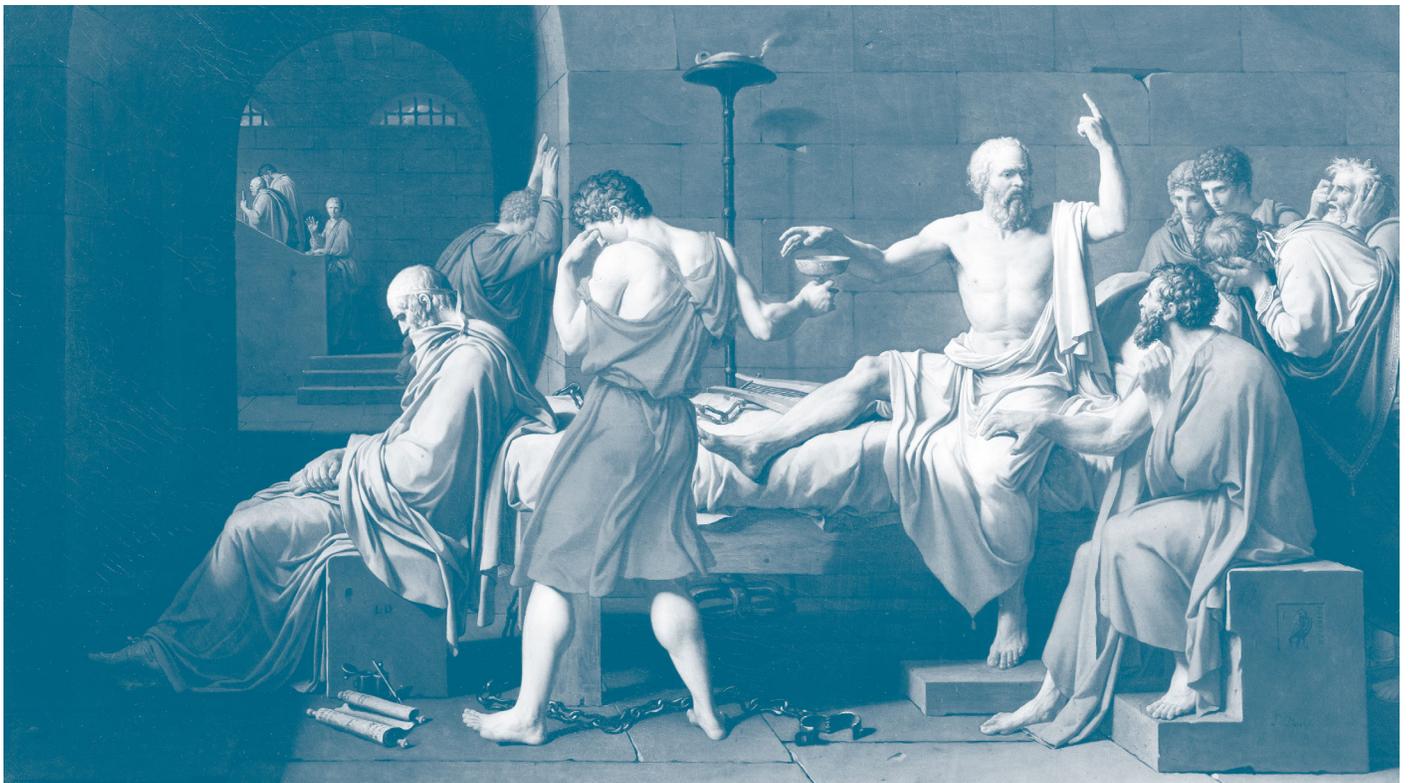
9 Cfr. Platón, *Eutifrón*. 5d-6e. Este es el primer *diálogo* en el que Platón se refiere a las *Ideas* explícitamente, (*eidos*) en referencia al objeto general que se busca en el acto de filosofar.

10 Platón, *Fedón*. 72e-77a.

El conocimiento de las *Ideas* es tratado en el diálogo *Menón*, donde el personaje Sócrates afirma que conocer algo nuevo es, en realidad, re-conocer (o recordar) y, por ende, es posible que incluso un esclavo sin educación acceda a conocimientos propios de los sabios.

“SÓCRATES: (...) Puesto que el alma es inmortal, ha nacido muchas veces y ha visto tanto lo de aquí, como lo del Hades, es decir, todas las cosas, no hay nada que no haya aprendido. De modo que no es nada de asombroso que pueda acordarse de la excelencia y de otras cosas

que ya antes sabía. En efecto, dado que la naturaleza entera está emparentada y que el alma lo ha aprendido todo, nada impide que al recordar una sola cosa – algo que los hombres llaman “aprender”– uno encuentre todas las demás, si es valiente y no se cansa de indagar, pues el indagar y aprender es, en su totalidad, reminiscencia (*anámnesis*) (...)”¹¹



Jacques-Louis David “La Muerte de Sócrates”

11 Platón, *Menón* 81c-82a. Para poner énfasis a esta tesis, Sócrates interroga al esclavo de Menón, pues este último sostiene que sólo por la vía tradicional de educación es posible conocer. Finalmente, Menón queda sorprendido al ver cómo su esclavo logra realizar una operación matemática (calcular la diagonal de un cuadrado) sin poseer educación. El episodio completo ocupa 81a-86b. Se utilizó la traducción de Alfonso Gómez-Lobo, Santiago de Chile, Editorial Universitaria, 2004.

III. Intelectualismo Moral

La obra platónica tiene una estrecha relación con el conocimiento. La comprensión de las *Ideas* es la intuición de lo perfecto y el hombre que se acerca a ellas se hace también más perfecto. El justo conoce el *Bien* y sabe que le conviene ser justo, pues eso garantiza la plenitud de la vida.¹² En esto consiste el *intelectualismo moral*. Si una persona sabe que un acto es bueno para ella, lo llevará a cabo; si sabe que es malo, lo evitará.¹³ Así, parece haber una negación de la *akrasia* o incontinencia (hacer el mal aun sabiendo que lo que se hace es malo). La acción injusta, entonces, queda reducida a un error conceptual. De ser así, la injusticia es equivalente a la ignorancia y no a la acción deliberadamente mala.

“MENÓN: Hay quienes piensan que los males son beneficiosos y otros que saben que dañan.

SÓCRATES: ¿Crees también que saben que los males son males quienes piensan que los males son beneficiosos?

MENÓN: No, eso no lo creo en absoluto.

SÓCRATES: Resulta entonces evidente que no desean los males quienes no los conocen, sino aquellas cosas que piensan que son buenas. Pero éstas de hecho son malas. Por lo tanto, es evidente que quienes no conocen esas cosas y piensan que son buenas desean los bienes.

(...)

SÓCRATES: ¿Hay alguien que quiera ser desgraciado e infeliz?

MENÓN: No lo creo, Sócrates.

SÓCRATES: Por lo tanto, Menón, nadie quiere los males puesto que nadie quiere ser desgraciado. Pues, ¿qué es ser desgraciado sino desear los males y obtenerlos?”¹⁴

El intelectualismo moral adquiere una especial relevancia si consideramos aquello que dijo el Oráculo de Delfos¹⁵ acerca de Sócrates, que éste era el hombre más sabio de Grecia. En su juicio (*Apología*), Sócrates desmiente ser el hombre más sabio (el famoso, “solo sé que no sé nada”),¹⁶ lo que podría parecer una contradicción. Si Sócrates discute temas morales y, de hecho, es enjuiciado por sus convicciones, entonces debe al menos *creer* saber algo de moral. Es más, si Sócrates no sabe nada, entonces es ignorante del *Bien*, y si ese es el caso, no puede practicar la virtud (*areté*) que tanto anhela. Sin embargo, la negación de sabiduría de Sócrates no es más que un honesto reflejo de su actitud filosófica, pues revisa constantemente sus conocimientos para ponerlos a prueba.¹⁷

De entre todas las virtudes, Platón pone especial atención a la justicia¹⁸, que es la virtud pública por excelencia. El programa ético de Platón considera no solo aquello que es útil para el individuo, sino en

12 Marcelo D. Boeri, *Apariencia y realidad en el pensamiento griego. Investigaciones sobre aspectos epistemológicos, éticos y de teoría de la acción en algunas teorías de la Antigüedad*, Buenos Aires, Colihue, 2007, pp. 76-78. En estas páginas Boeri explica que el hombre justo platónico no puede ser adscrito ni a una teoría deontológica (o moral del *deber*) ni a una teoría consecuencialista (moral que mide la bondad de la acción según sus consecuencias). Aunque a ratos los textos platónicos pueden resultar confusos (Boeri menciona el segundo libro de *República*), se debe tomar en cuenta la idea principal de Platón, a saber, que la justicia debe ser deseada “por sí misma” (*República* 357c).

13 Alfonso Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates*, Santiago de Chile, Editorial Andrés Bello, 1998 (traducción de Andrea Palet), p.32.

14 Platón, *Menón* 77d-78b.

15 Platón, *Apología* 21a.

16 *Ibid.*, 21b.

17 Alfonso Gómez-Lobo, *La ética de Sócrates*, p.71.

18 Platón, *Gorgias* 460a y siguientes.

primer lugar aquello que beneficia a la sociedad toda. Por consiguiente, el hombre es más perfecto en la medida en que hace un bien mayor a la sociedad o, dicho de otro modo, el mejor hombre es el que más contribuye al bien común. La intención es educar en la virtud cívica y hacer mejores a los ciudadanos.¹⁹ Platón continúa entonces la obra del maestro como opositor a los sofistas.²⁰ Frente a estos, saca a relucir la capacidad de conocer lo inteligible que tiene el hombre y su habilidad para actuar racionalmente. Son varios los *diálogos* en los que la pregunta principal adquiere la fórmula “¿qué es X?”, siendo X una virtud moral (por ejemplo, en el *Eutifrón* se pregunta qué es la piedad). La interrogación apunta a demostrar que sí existen las virtudes y que sí vale la pena practicarlas, por el valor que les es inherente. Así, en *República* se discute acerca de la justicia, la virtud que relaciona al individuo con los otros, con el propósito de demostrar que el discurso acerca de lo justo no es indiferente ni para los individuos ni para la polis.



Rafael, “La Academia”

19 Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2010 (traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces), pp. 478-488.

20 Cfr. William C. Guthrie, *Los filósofos griegos*, México D. F., Fondo de Cultura Económica, 2011 (traducción de Florentino M. Torner), pp. 115-136. La tesis de Guthrie es que Platón, al igual que Sócrates, desarrolla una doctrina moral en respuesta al relativismo propio de los sofistas.

IV. La República y el discurso de la excelencia

Para los griegos es un tópico común establecer una estrecha relación entre política y ética.²¹ El sustento de esta relación radica en la idea de que ciudadanos justos hacen una ciudad justa. En general, se considera que hay tres *diálogos* en los que Platón habla de la política: *República*, *El Político* y *Leyes*. De estos, parece más pertinente hablar de la *República* porque allí se tratan los regímenes políticos, el régimen ideal, el ciudadano, la justicia, las leyes y la educación. Además, es una fuente recurrente para referirse a la teoría platónica de la política.

La *República* comienza cuando uno de los personajes, Céfalo, de edad avanzada, asegura que la gran ventaja de la vejez radica en la superación de la pasión sexual, en la reflexividad y la capacidad de enmendar los errores.²² Es entonces cuando Sócrates interviene para preguntar sobre la justicia, tópico central del diálogo completo. Hay un enfrentamiento no menor, porque algunos personajes (entre ellos, Trasímaco) comprenden la justicia como la primacía y la voluntad del más fuerte. En el caso de la política el más fuerte es el que gobierna, porque puede exigir de los ciudadanos una conducta específica, respaldado por el poder. Sócrates sostiene que el que gobierna y hace su voluntad puede ser derechamente injusto. Adimanto, otro personaje del diálogo, conviene que esto es efectivo, pero que en todo caso es preferible hacer la injusticia que sufrirla. Sócrates está decidido a contradecirlo: es mejor sufrir el mal que hacerlo. Hacer el mal implica ser malo, mientras que sufrir el mal convierte a quien sufre en una víctima de la injusticia y, por consiguiente, se hace más justo al no hacer el mal.²³

Todo esto lo encadena Platón utilizando el argumento de la función (érgon).²⁴ Algo alcanza la excelencia y la virtud en la medida en que cumple su función específica. Así como un cuchillo cumple su función cuando es utilizado para lo que fue hecho, así mismo el hombre cumple su función cuando hace lo que le es propio. El alma humana, que diferencia al hombre del resto de lo que existe, será mejor en la medida en que cumpla mejor las funciones que le son específicas (entender, sentir, etcétera). Para lograr aquello, es necesario que exista un equilibrio en el alma, de modo que la moderación (propia del apetito concupiscible), la valentía (virtud del apetito irascible) y la sabiduría parecen, de alguna manera, anteceder el surgimiento de la justicia (que comprende las otras tres virtudes).²⁵ Esta nueva partición del alma²⁶ colabora con la superación de ciertas problemáticas correspondientes al intelectualismo moral, porque se introduce un factor irracional que en los diálogos tempranos no había sido considerado.

“SÓCRATES: ¿El alma tiene, por ende, una excelencia?”

TRASÍMACO: Así es.

SÓCRATES: ¿Y alguna vez, Trasímaco, el alma cumplirá bien sus funciones si está privada de su propia excelencia?”

TRASÍMACO: Le será imposible.

SÓCRATES: Forzoso es, por consiguiente, gobernar y prestar atención mal con un alma mala, y, con un alma buena, hacer bien todas esas cosas.

TRASÍMACO: Forzoso.

21 Joaquín García-Huidobro, ¿Para qué sirve la política?, Santiago de Chile, Instituto Res Publica, 2012, pp. 15-62.

22 Platón, *República*, 328e-332d.

23 *Gorgias* 460a-480a; *República* 338c-348c.

24 *República*, 352d-356d.

25 427d-432a.

26 436a-436b.

SÓCRATES: ¿Y no habíamos convenido que la justicia es excelencia, y la injusticia malogro de aquélla?

TRASÍMACO: En efecto.

SÓCRATES: El alma justa, por ende, el hombre justo, vivirá bien; el injusto, encambio, mal.

TRASÍMACO: Según tu argumento -dijo- es manifiesto.

SÓCRATES: Pero precisamente quien vive bien es feliz y bienaventurado, al contrario del que vive mal.

TRASÍMACO: Así es.

SÓCRATES: Por lo tanto, el justo es feliz y el injusto desdichado.

TRASÍMACO: Admitámoslo.

SÓCRATES: Ahora bien; no se obtiene provecho al ser desdichado, sino al ser feliz.

TRASÍMACO: ¡Claro!

SÓCRATES: En tal caso, bienaventurado Trasímaco, es más provechosa la justicia que la injusticia”.²⁷

En una segunda etapa de la discusión, se pregunta quién gobierna con justicia. La respuesta parece bastante sencilla: gobierna con justicia aquel que acata las leyes y gobierna no por su interés, sino orientado hacia el bien común (o el bien de la *polis*) y quien logra equilibrar la razón y la pasión hacia ese objetivo. ¿Y cuál es el régimen que mejor tiende al bien común? Para Platón, los regímenes “enfermos” dignos de mención son la timocracia, la *oligarquía*, la *democracia* y la *tiranía*.²⁸ Platón funda una nueva ciudad en busca del régimen perfecto y, por consiguiente, el hombre perfecto. Para ello crea verbalmente la *república*²⁹, donde gobierna el rey filósofo, el sabio de los sabios (que representa la razón). El régimen está protegido por los soldados, que representan el apetito irascible, pasión que les permite desempeñarse en la batalla con fiereza. Finalmente, están los artesanos, quienes vuelcan el apetito concupiscible al desarrollo de las artes, poco dignas tanto para los soldados como para los filósofos. Si el filósofo conoce el Bien, es el que mejor puede guiar a la polis hacia el bien común. El problema es, por supuesto, que no todos están llamados a ser el “rey filósofo” y no todos pueden mantener un nivel tal de virtud que permita sostener indefinidamente un equilibrio entre la razón y las pasiones.³⁰

27 353d-354b.

28 543c-545c.

29 368a y siguientes.

30 Hay varias interpretaciones de la *República*, pero quizás sea interesante contrastar algunas para demostrar cuán versátiles son los textos platónicos. Karl Popper (“Utopía and Violence”, en *World Affairs*, vol. 149, no. 1 (1986) pp.3-9) considera que el régimen virtuoso de Platón es, en realidad, una impresión antigua de lo que hoy se conoce como *totalitarismo*, en el sentido de que, a pesar de erigirse sobre un racionalismo, desemboca en una utopía. El argumento de Popper es que toda utopía, para ser sostenida a lo largo del tiempo, requiere de fuerza y silenciamiento del argumento opositor. La propuesta utópica de Platón escapa por completo a la actitud razonable de una discusión, porque preconiza una especie de tiranía en el régimen de la virtud, que ejerce violencia política para llegar al objetivo final (léase: el bien común). En este sentido, la tesis acerca de la justicia es, en realidad, un atentado contra las formas políticas de diálogo.

Por su parte, Leo Strauss sostiene la tesis de una escritura irónica (*La persecución y el arte de escribir*, Buenos Aires, Amorrortu, 2009 (traducción de Amelia Aguado), pp. 29-47). Platón habría escrito entre líneas, dejando ver que la teoría de un régimen de la virtud es inviable. La polis y la filosofía tienden a una exclusión, porque dentro de la polis hay dinámicas (como la opinión popular, o *doxa*) que traicionan las pretensiones de la filosofía, una de las cuales es defender la justicia, incluso cuando eso significa convertirse en enemigo público. En otras palabras, al escribir la *República*, Platón habría estado pensando en la muerte de Sócrates a manos de los magistrados atenienses, y no buscando, como piensa Popper, instaurar un régimen utópico (*The City and Man*, Chicago, The University of Chicago Press, 1978, pp. 50-138).

V. El Legado Filosófico

Sea cual sea la interpretación correcta, lo cierto es que la *República* sienta las bases de la filosofía política como rama de estudio, establece una tipología de regímenes, saca a la luz las tensiones propias de la actividad política y propone un ideal que, irónico o no, supone un paradigma digno de ser considerado. Si la obra política de Platón es importante, no lo

es menos su obra teórica. A través de la dualidad materia-forma, Platón estableció la base conceptual a partir de la cual reflexionaron posteriormente muchos antiguos y escolásticos.³¹ Platón se enfrentó a los problemas humanos con una actitud filosófica, y es por ello que merece ser considerado uno de los fundadores intelectuales de Occidente. 



J. Buhlmann, "Ágora de Atenas"

31 Sin ir más lejos, Aristóteles, que fue discípulo de Platón, continuó utilizando el dualismo materia-forma para explicar la realidad, aunque con algunas diferencias. Unos mil quinientos años más tarde, sería Tomás de Aquino quien tomara aquellos conceptos para congeniar fe y razón.