

# La naturaleza del filósofo platónico: entre las fronteras de lo humano y lo divino

Francesc CASADESÚS BORDOY

Universitat de les Illes Balears

A nadie se le escapa la importancia que posee la educación en el proyecto político y filosófico de Platón. De hecho, la conclusión que se extrae tras la lectura de un diálogo tan señero como la *República* es que esta se puede entender tanto como un tratado sobre la política, *Peri politeias*, como un tratado sobre la educación, *Peri paideias*. Y esto es así, porque Platón se muestra consciente a lo largo de toda la obra de que la construcción de su estado ideal depende directamente del nivel de educación que hayan adquirido sus ciudadanos. Platón, de hecho, detalló con profusión el método para conseguirla, incluyendo lo que podríamos denominar el primer programa educativo de la Antigüedad. De hecho, la preocupación de Platón por supervisar y controlar la educación que debía impartirse a los jóvenes demuestra algo que en nuestra época y en el país que vivimos conocemos muy bien: que cada partido defiende su propio sistema educativo, el que más encaja con su ideología y proyecto político, hasta el punto de estar dispuesto a imponerlo a costa de eliminar el de sus oponentes. En este sentido, Platón dejó asentado un principio ideológico que le ha generado grandes críticas, sobre todo en la modernidad: que el modelo educativo debe ser el fundamento del ideario político que se pretende imponer a una sociedad. La primera consecuencia de la aplicación de este principio es la censura de todo aquello que pueda impedir o distorsionar su aplicación como, en el caso del proyecto platónico, la nociva influencia de los sofistas y los poetas en la formación de los más jóvenes.

En este sentido la advertencia platónica es clara: una sociedad y polis sana solo puede conformarse a partir de ciudadanos instruidos. Y que su instrucción sea correcta depende de quien sea el responsable de garantizarla. La ideología que rezuma la *República* está orientada a defender la audaz propuesta de que, para asegurar la mejor organización de la polis, es el filósofo quien debe gobernarla porque es el único que puede asumir la responsabilidad de impartir la mejor formación de sus ciudadanos. Esta propuesta, de hecho, cuadra con uno de

los postulados más conocidos de la filosofía socrático-platónica: que los ciudadanos formados y educados serán respetuosos con la ley, buenos y justos y los faltos de educación e ignorantes, indisciplinados, malos y, por tanto, injustos. En esta ponencia pretendo desarrollar básicamente dos aspectos: cuál es la función educativa del filósofo y cuál debe ser su naturaleza para que pueda alcanzar su objetivo de ser el gobernante de la ciudad.

Platón fue muy claro al respecto: solo mediante un “guardián”, *phylax*, adecuado podrá asegurarse el control y supervisión de la educación que asegure la enseñanza a los ciudadanos de lo que es bello, justo y, en consecuencia, bueno. Así lo declara Sócrates, al final del libro VI de la *República*:

-Creo, en efecto, que si se desconoce de qué manera las cosas justas y bellas son buenas, no es digno de mucho poseer un guardián que ignore esto de ellas. Vaticino que nadie lo hará antes de conocerlas suficientemente.

-Lo vaticinas bien.

-Entonces para nosotros el Estado estará perfectamente ordenado si tal guardián lo vigila, el que es conocedor de estas cosas<sup>1</sup>.

Οἶμαι γοῦν, εἶπον, δίκαιά τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα ὅπη ποτὲ ἀγαθὰ ἐστίν, οὐ πολλοῦ τινος ἄξιον φύλακα κερτῆσθαι ἂν ἐαυτῶν τὸν τοῦτο ἀγνοοῦντα· μαντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ πρότερον γνώσεσθαι ἱκανῶς.

Καλῶς γάρ, ἔφη, μαντεύῃ.

Οὐκοῦν ἡμῖν ἡ πολιτεία τελέως κεκοσμήσεται, ἐὰν ὁ τοιοῦτος αὐτὴν ἐπισκοπῇ φύλαξ, ὁ τούτων ἐπιστήμων;

Este breve pasaje, posterior a la solemne declaración de que el filósofo es quien debe gobernar la polis, merece un comentario más detallado, porque sintetiza algunos de los rasgos epistemológicos, éticos y políticos más característicos del pensamiento platónico. En efecto, en el texto se establece una división gnoseológica tajante entre el conocimiento y la ignorancia y se equipara lo justo y lo bello con lo bueno, que es lo que debe ser objeto de conocimiento. Asimismo, advierte de la necesidad de que ese conocimiento debe poseerlo con anterioridad, *proteron*, el guardián de la polis pues solamente así, si el guardián que tiene la “función episcopal” e inspectora, *episkope*, es un conocedor de estas cosas, *epistemon*, la ciudad estará completa y bellamente organizada, *teleos kekosmesetai*. Casi sobra decir que, en este contexto, la elección del verbo *kosmeo* resulta especialmente reveladora de los objetivos de Platón, pues mediante el uso de ese verbo identifica la organización política del Estado con un orden “cosmético”, es decir como un compendio de la ética y la estética al servicio de la política, al plasmarse en el Estado de manera definitiva, *teleios*, gracias al saber del guardián de la ciudad, la belleza, la bondad y la justicia. A todo ello, cabe añadir en este pasaje un detalle que podría pasar inadvertido, pero que en el caso de Platón, dado su sutil uso del lenguaje debe ser considerado: que Platón, al proclamar esta idea, hace que Sócrates, al utilizar el verbo *maneuomai*, se exprese como si fuera un adivino. Si bien es cierto que este verbo se utiliza en Platón en numerosas ocasiones en el sentido de aventurar una opinión, en este caso su significado, reforzado por la repetición de Glaucón en su respuesta, “lo vaticinas bien”, *καλῶς μαντεύῃ*, podría aludir también a la capacidad mántica y naturaleza divina de Sócrates<sup>2</sup>. De este modo, se sugeriría la mediación, participación e intervención divina en la deseada perfecta organización del Estado, de la que el filósofo sería su intermediario o exégeta.

<sup>1</sup> Pl. R. 506a-b.

<sup>2</sup> En la *República* se utiliza la misma forma verbal *μαντεύομαι* en cinco ocasiones más, cuatro en boca de Sócrates y una en boca de su interlocutor. Cf. 394d; 523a; 531d; 538a; 538c.

De hecho, tras esa declaración Platón incide en la separación que hay entre opinión y ciencia, entre *doxa* y *episteme*, hasta el punto de afirmar que las opiniones, *doxai* sin ciencia, *episteme*, son todas vergonzosas, τὰς ἄνευ ἐπιστήμης δόξας, (...) πᾶσαι αἰσχραί.<sup>3</sup> Esto a su vez orienta el discurso hacia la existencia de un verdadero conocimiento, accesible tan solo mediante la inteligencia, frente a la opinión que se genera con los sentidos, lo que finalmente conduce a la postulación de la existencia de una idea única de belleza o bondad, identificada con lo que es, frente a la multiplicidad de las cosas sensibles que participan de ellas. En este contexto, Platón introduce la figura divina del sol y la luz que del astro mana como el responsable de que las cosas puedan ser vistas con mayor o menor claridad. De este modo, se establece la tajante división gnoseológica del alma que, de manera metafórica, constituye uno de los tópicos epistemológicos platónicos más conocidos: a mayor luminosidad, mayor grado de conocimiento; a mayor oscuridad, mayor grado de ignorancia:

Cuando (sc. el alma) fija la mirada hacia donde la verdad y lo que es brilla, entiende, conoce y parece tener inteligencia. Pero cuando se dirige hacia lo que está mezclado con la oscuridad, que nace y perece, opina y ve con dificultad, cambiando las opiniones de arriba abajo y parece no tener inteligencia.

508.d.5 Οὕτω τοίνυν καὶ τὸ τῆς ψυχῆς ὅδε νόει· ὅταν μὲν οὗ καταλάμπει ἀληθείᾳ τε καὶ τὸ ὄν, εἰς τοῦτο ἀπερείσηται, ἐνόησέν τε καὶ ἔγνω αὐτὸ καὶ νοῦν ἔχειν φαίνεται· ὅταν δὲ εἰς τὸ τῷ σκότῳ κεκραμένον, τὸ γιγνόμενόν τε καὶ ἀπολλύμενον, δοξάζει τε καὶ ἀμβλυώττει ἄνω καὶ κάτω τὰς δόξας μεταβάλλον, καὶ ἔοικεν αὐτὸν οὐκ ἔχοντι.

Llegado este momento, Sócrates hace responsable al Bien, que equipara al sol, no solo de que las cosas cognoscibles sean conocidas, sino también de que gracias a él les llegue el ser y la esencia, aunque el Bien no sea el ser sino algo que está más allá, en dignidad y potencia.

Una ubicación tan excelsa, celeste y elevada que, en la *República*, obliga a Glaucón, tras haber oído a Sócrates, a exclamar irónicamente:

¡Por Apolo! ¡Qué elevación demoníaca!

Καὶ ὁ Γλαῦκων μάλα γελοίως, Ἀπολλῶν, ἔφη, δαιμονίας ὑπερβολῆς.

Con la alusión a Apolo, y con la expresión *daimonias hyperboles*, Glaucón sugería, en efecto, que era consciente del ámbito oracular y la dimensión divina que habían adquirido las palabras de Sócrates y preludiadas con el verbo *manteuomai*. De hecho, gracias al *Fedro*, sabemos que Platón ubicó geográficamente ese “más allá” en el que se ubican las Formas divinas en un *topos hyperouranios* por encima incluso del lugar en donde moran los dioses.

Para dejar claro de manera gráfica la clasificación de los grados de conocimiento y el modo de acceder a los más elevados y divinos, como es bien sabido, Platón los ilustró mediante la alegoría de la línea, al final del libro VI y, sobre todo, el mito de la caverna, al comienzo del VII. Lo que nos interesa resaltar de este último es que Platón lo utilizó para indicar el camino, el método a seguir para poder alcanzar la visión divina del Bien que es la que en última instancia, gracias a la decisiva intervención del filósofo, debe asegurar la correcta organización del Estado.

En este contexto, interesa resaltar un detalle que, en mi opinión, no ha sido resaltado suficientemente: que, como acabamos de ver, el paso de la ignorancia al conocimiento, de la oscuridad al conocimiento, consiste en un “giro epistemológico”, en un cambio radical de la

<sup>3</sup> Pl. R. 506c.

mirada que debe ser reorientada y dirigida hacia el lugar correcto. En el mito de la caverna este giro se produce cuando el prisionero, que junto a sus demás compañeros está atado mirando hacia lo más profundo y oscuro de la cueva, es liberado de sus cadenas y es “forzado a levantarse de repente (*exaiaphnes*), volver el cuello y marchar mirando a la luz”<sup>4</sup>. τις λυθείη καὶ ἀναγκάζοιτο ἐξαίφνης ἀνίστασθαί τε καὶ περιάγειν τὸν αὐχένα καὶ βαδίζειν καὶ πρὸς τὸ φῶς ἀναβλέπειν. Es decir, en el momento en que el prisionero descubre que la verdad, y la idea de Bien, se encuentra justo en la dirección opuesta a la que siempre había creído y mirado. De hecho, Platón insistirá en la *República* en que la verdadera educación y aprendizaje consiste precisamente en este giro que debe realizar el alma:

En el alma de cada uno hay el poder de aprender y el órgano para ello, y que, así como el ojo no puede volverse hacia la luz y dejar la oscuridad si no gira todo el cuerpo, del mismo modo hay que volverse desde lo que tiene génesis con toda alma, hasta que llegue a ser capaz de soportar la contemplación de lo que es, y lo más luminoso de lo que es, que es lo que llamamos Bien<sup>5</sup>.

Este radical giro epistemológico lo repite Platón en el discurso de Diótima en donde, de manera análoga al mito de la caverna, explica el método que debe conducir del mundo sensible, mortal y humano que nos rodea al de las formas ideales, divinas y eternas. Cabe recordar, además, que no es una cuestión menor que Diótima, la guía que conduce a Sócrates por el camino que lleva a las Formas, sea presentada como un mujer sabia de Mantinea, en clara alusión a su capacidad mántica, y que presente su discurso como una iniciación misteriosa, como una progresiva transición de lo terrenal a lo divino. Algo a lo que, como intentamos demostrar, alude el verbo *manteuomai* con el que Sócrates anuncia en la *República* que el guardián-filósofo es el conocedor de estas cosas y, por tanto, quien debe gobernar. En este contexto, el iniciado Sócrates tras seguir las indicaciones de la adivina Diótima, llega al momento decisivo en que debe abandonar su interés por los cuerpos y objetos terrenales para, en nuevo y radical giro epistemológico, volverse hacia el mar de lo bello en donde moran las formas divinas, entre ellas, la Belleza en sí<sup>6</sup>. Es por ello que el único capacitado para alcanzar el conocimiento que se encuentra en estas alturas divinas es el filósofo, tal como Glaucón en su respuesta había sugerido irónicamente al aludir a la “elevación demoníaca” de Sócrates.

En el *Fedro*, como es bien sabido, Platón dedicó muchas líneas a describir ese proceso y la posición privilegiada y divina alcanzada por el filósofo:

Conviene que el hombre se dé cuenta de lo que le dicen las ideas, yendo de muchas sensaciones a aquello que se concentra en el pensamiento. Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio el alma en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando de lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza a lo que es en realidad. Por eso es justo que solo la mente sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El hombre que haga uso adecuado de tales recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, solo él será perfecto. Apartado, así, de humanos menesteres y volcado a lo divino, es tachado por la gente como de perturbado, sin darse cuenta de que lo que está es “entusiasmado”.

De este modo tan gráfico, Platón describió la situación del alma del filósofo tras haber

<sup>4</sup> Pl. *R.* 515c.

<sup>5</sup> Pl. *R.* 518c.

<sup>6</sup> Pl. *Symp.* 210d.

alcanzado las alturas divinas y haber conseguido la perfección del perfecto iniciado. Así, de manera tan expresiva Platón señala, jugando magistralmente con las etimologías, que el filósofo, tras haber pasado por las respectivas iniciaciones, está entusiasmado, es decir, poseído por la divinidad, como un inspirado poeta, la Sibila de Delfos o un seguidor del cortejo de Dioniso. De hecho, Platón en la *República* deja claro que el ascenso a la luz del conocimiento, es semejante al de algunos que han “ascendido desde el Hades hasta los dioses” y que ese giro, *περιαγωγή*, de lo nocturno hacia la verdad del día, es un camino ascendente al que verdaderamente llamamos “filosofía”, *εἰς φῶς, ὥσπερ ἐξ Ἄιδου λέγονται δὴ τινες εἰς θεοῦς ἀνελθεῖν [...] ψυχῆς περιαγωγή ἐκ νυκτερινῆς τινος ἡμέρας εἰς ἀληθινήν, τοῦ ὄντος οὕσαν ἐπάνοδον, ἣν δὴ φιλοσοφίαν ἀληθῆ φήσομεν εἶναι*, 521c.

Platón aclara así, sin que sean necesarias otras interpretaciones, en qué estaba pensando al elaborar su mito de la caverna en la que el fondo representa la oscuridad del Hades y el sol, la luminosidad del mundo divino. De modo análogo debe ser entendido el discurso de Diótima.

Sin embargo, como sucede en todo viaje iniciático, el iniciado deberá ayudar a realizar el camino a otros no iniciados. Por ello, el filósofo, dada su privilegiada elevación divina, al estar en posesión de la verdad, del conocimiento de la Belleza y del Bien, se verá obligado, “tras haber ascendido y contemplado suficientemente”, a descender de nuevo hacia los prisioneros que había abandonado en la caverna, un trasunto del mortuorio Hades, *R.* 519d, para intentar liberarlos de sus cadenas y rescatarlos de su ignorancia. Platón es muy claro al respecto: a quienes como los filósofos han alcanzado las alturas, no se les permitirá que “cada uno se vuelva hacia donde le dé la gana, sino que se los utilizará para que consoliden el Estado”. Es decir, tras el vuelco gnoseológico que le condujo, girándose hacia la luz, a la adquisición del conocimiento de la Belleza y el Bien, el filósofo tiene la obligación de abordar la completa ordenación cosmética, *keskosmésetai*, estética y ética de la polis. Y para ello, debe descender de las alturas divinas para educar a sus ciudadanos que, como los prisioneros de la caverna, siguen sumidos en la ignorancia.

El filósofo, en efecto, está legitimado a hacerlo por haber convivido con lo divino y ordenado, y haberse vuelto él mismo ordenado y divino, en la medida en que esto es posible en un hombre.

Θεῖω δὴ καὶ κοσμίω ὃ γε φιλόσοφος ὁμιλῶν κόσμιός τε καὶ θεῖος εἰς τὸ δυνατὸν ἀνθρώπῳ γίγνεται· διαβολὴ δ' ἐν πᾶσι πολλή 500 c-d.

Con estas palabras, Platón insiste en la función mediadora del filósofo que se encuentra entre la perfección divina y la realidad de su naturaleza humana a partir de la cual se esfuerza en aplicar su proyecto político. Por este motivo, Platón afirma con solemnidad que “hasta que la raza filosófica adquiera el poder, *τὸ φιλόσοφον γένος ἐγκρατὲς γένηται*, no habrá un cese de los males para la ciudad y los ciudadanos, ni alcanzará su fin el Estado que hemos expresado míticamente en palabras, *μυθολογοῦμεν λόγῳ*”. 501e.

En este contexto, el uso del verbo *μυθολογέω* vuelve a situar el discurso platónico en un ámbito divino que, por desbordar el conocimiento humano, debe ser expresado como un cuento mítico. De hecho, este recurso a la utilización del mito ya había sido anticipado por Sócrates al fijar el marco educativo en el que deben ser formados los ciudadanos:

Como si estuviéramos contando mitos, *ὥσπερ ἐν μύθῳ μυθολογοῦντές*, disponiendo de tiempo, eduquemos con un discurso, *λόγῳ παιδεύωμεν*, a los hombres, 376e.

El contraste en este pasaje entre *mythos* y *logos* es muy significativo y queda

inmediatamente aclarado cuando Sócrates matiza que hay dos clases de discurso, uno verdadero y otro falso. Entre los falsos se encuentran los de poetas como Homero y Hesíodo y, entre los verdaderos, sin duda, los que el filósofo, en este caso Sócrates, pueda utilizar para afianzar sus tesis divinas. De hecho, esto conduce a la necesidad de establecer un control sobre los creadores de mitos para “admitirlos cuando estén bien hechos y rechazarlos cuando no lo estén”. Esta distinción legitima a Platón a elaborar, como ciertamente hizo con profusión, mitos, alegorías e historias de todo tipo con la intención de ilustrar y reforzar su discurso filosófico. Lo que los diferencia de los mitos poéticos es que los filosóficos elaborados por Platón tenían, como él mismo acabamos de ver que afirmaba, una finalidad pedagógica y educativa.

Lo que en definitiva garantiza la capacidad educativa del guardián filósofo es su conocimiento de las Formas ideales eternas y divinas que él, como paradigmas, debe aplicar en su intento de ordenar cosméticamente la polis. Por eso mismo solo el filósofo será capaz de diseñar, a partir del paradigma divino, como si fuera un delineante, los planos de la ciudad y conseguir así que esta llegue al mayor grado de felicidad. ὡς οὐκ ἄν ποτε ἄλλως εὐδαιμονήσειε πόλις, εἰ μὴ αὐτὴν διαγράψειαν οἱ τῷ θεῷ παραδείγματι χρώμενοι ζωγράφοι; 500e. Platón, en efecto, sostiene que los guardianes filósofos de la polis debe ser lo más exactos posible, ὅτι τοὺς ἀκριβεστάτους φύλακας φιλοσόφους δεῖ καθιστάναι, 503b. Es decir, el filósofo debe ser muy meticuloso y preciso a la hora de aplicar su proyecto político, de *kosmein* la polis, como un aparejador o arquitecto, un demiurgo, que levanta los planos de un edificio siguiendo una planificación, en este caso divina, previamente elaborada.

### El filósofo por naturaleza

Una vez asentada la dimensión divina del filósofo, Platón debe reconocer que para que se genere un individuo con esta capacidad sobrehumana es esencial que la naturaleza, *physis*, colabore. Un recordatorio al hecho de que el filósofo, aunque tenga una proyección divina, es humano y su procedencia es terrena. De hecho, si se analiza con atención, se comprueba que Platón recurrió a dos ejemplos extraídos de la *physis* más básica y elemental, la animal y vegetal, para ilustrar cuál era su concepción de la noción de naturaleza aplicada al filósofo. Así, en primer lugar, Platón sostiene que para adquirir la condición de guardián, se requiere que, además, de la fogosidad innata, θυμοειδεῖ, se añada la exigencia de que sea “filósofo por naturaleza”. Ἄρ' οὖν σοι δοκεῖ ἔτι τοῦδε προσδεῖσθαι ὁ φυλακικὸς ἐσόμενος, πρὸς τῷ θυμοειδεῖ ἔτι προσγενέσθαι φιλόσοφος τὴν φύσιν. 375e.

Para que no hubiese ninguna ambigüedad en qué tipo de *physis* tenía en mente, Platón aduce un ejemplo tomado de la naturaleza animal, los perros de raza, γενναίων κυνῶν, que, por carácter natural, τοῦτο φύσει αὐτῶν τὸ ἦθος, son muy mansos con los que conocen y todo lo contrario ante los desconocidos. Esta predisposición natural de los perros, amistosos con los conocidos y agresivos con los desconocidos, es algo de admirar en ellos, y sirve para explicar que, incluso en el caso del perro, existe un sentimiento natural de inteligencia que lo induce hacia el conocimiento y hace que sea verdaderamente filósofo, Ἀλλὰ μὴν κομψόν γε φαίνεται τὸ πάθος αὐτοῦ τῆς φύσεως καὶ ὡς ἀληθῶς φιλόσοφον. 376 a-b.

Resulta evidente que para explicar esta sorprendente naturaleza filosófica del perro, hay que entender la palabra “filósofo” en su sentido más estrictamente etimológico, tal como debía de ser entendida esa palabra por un hablante griego: “amante del saber”. Así, para disipar las dudas sobre el sentido de la analogía del conocimiento que posee el perro de sus allegados y su condición de filósofo, Sócrates aclara inmediatamente que ser “amante del

conocimiento es lo mismo que ser filósofo”, τό γε φιλομαθὲς καὶ φιλόσοφον ταῦτόν. 376c. Equiparación epistemológica que permite concluir cuál ha de ser, por naturaleza, la naturaleza del phylax o guardián de la polis:

Filósofo, fogoso, rápido y fuerte, ha de ser, por naturaleza, el que vaya a ser el noble guardián de la ciudad.

Φιλόσοφος δὴ καὶ θυμοειδὴς καὶ ταχὺς καὶ ἰσχυρὸς ἡμῖν τὴν φύσιν ἔσται ὁ μέλλον καλὸς κἀγαθὸς ἔσεσθαι φύλαξ πόλεως 376.c.

En la comparación canina del perro con el guardián filósofo se realiza la imagen de una de las funciones más características de un perro: advertir ladrando a sus amos de la presencia de desconocidos, característica que, por cierto, Heráclito sintetizó en su conocido fragmento: “los perros ladran a quienes no conocen”. Una imagen que, en la mentalidad griega, tenía un impactante y bien conocido antecedente en el perro de Odiseo, Argos, el cual a pesar de su longeva edad y de que su amo estuviera disfrazado de mendigo, fue capaz de reconocerlo. Perro que, además, como se resalta en la *Odisea*, poseía las características filosóficas naturales exigidas por Platón pues reconoció a su amo, tras veinte años de ausencia y del que Homero también destaca y alaba la admirable fuerza y rapidez, ταχυτήτα καὶ ἀλκὴν, que poseyó en su juventud. Las mismas características que Platón destacó en la *República* del perro filósofo. Llegados a este momento de la explicación de la analogía filosófico-canina se me permitirá sugerir la atracción e influjo que esta, puesta por Platón en boca de Sócrates, debió de tener en los más genuinos de los perros filosóficos, los cínicos...

Sea como fuere, la analogía canina sirvió a Platón para dar por sentado que, quien siente un impulso amoroso por naturaleza, ama todo lo que es congénere y está emparentado con las cosas que ama. Οὐ μόνον γε, ὃ φίλε, εἰκός, ἀλλὰ καὶ πᾶσα ἀνάγκη τὸν ἐρωτικῶς τοῦ φύσει ἔχοντα πᾶν τὸ συγγενές τε καὶ οἰκεῖον τῶν παιδικῶν ἀγαπᾶν. 485c. Y este principio, basado en la máxima griega de que lo semejante tiende hacia lo semejante, es el que hace que el filósofo, en la medida que se lo permite su naturaleza humana, por haber convivido con lo divino, conozca y ame la verdad, que también es divina. Esta actitud y predisposición abierta al conocimiento tiene, como consecuencia, que una naturaleza contraria es imposible que pueda dedicarse a la filosofía: A una naturaleza cobarde y servil no le corresponde participar de la verdadera filosofía. Δειλῆ δὴ καὶ ἀνελευθέρῳ φύσει φιλοσοφίας ἀληθινῆς, ὡς ἔοικεν, οὐκ ἂν μετεῖη 486b. El motivo de esta incapacidad es que, como reiterará Sócrates, el amor por el conocimiento y la sabiduría, “no se puede practicar como es debido si no se está por naturaleza dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y gracia y no se es amigo y congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación”. Ἔστιν οὖν ὅπῃ μέμψη τοιοῦτον ἐπιτήδευμα, ὃ μὴ ποτ' ἂν τις οἷός τε γένοιτο ἱκανῶς ἐπιτηδεῦσαι, εἰ μὴ φύσει εἴη μνήμων, εὐμαθής, μεγαλοπρεπής, εὐχαρις, φίλος τε καὶ συγγενής ἀληθείας, δικαιοσύνης, ἀνδρείας, σωφροσύνης; 487a.

Sin embargo, el propio Platón, consciente de las dificultades, debe reconocer que “hallar una naturaleza de tal índole, dotada de todo cuanto acabamos de prescribir a quien haya de convertirse completamente en un filósofo, surge pocas veces entre los hombres y en pequeño número”, τοιαύτην φύσιν καὶ πάντα ἔχουσιν ὅσα προσετάξαμεν νυνδὴ, εἰ τελέως μέλλοι φιλόσοφος γενέσθαι, ὀλιγάκις ἐν ἀνθρώποις φύεσθαι 491b.

Obsérvese que en este pasaje de la *República*, Platón se muestra consciente, mediante la repetición del sustantivo φύσιν y del verbo φύεσθαι, de lo que significaba etimológicamente la palabra *physis*, es decir, el proceso natural, de nacimiento, crecimiento, reproducción y

muerte que afecta a todos los seres vivos y, en su origen, muy particularmente a las plantas, como intenté demostrar en mi intervención en el Congreso de Ontología realizado hace cuatro años. De hecho, como tantas veces en ocurre en los textos platónicos, con esta repetición de las palabras φύσιν y φύεσθαι, no hace más que preparar el camino de la argumentación basada en la segunda analogía extraída de la naturaleza.

En efecto, al haber comparado las capacidades y cualidades de los filósofos con las que posee un perro de raza, Platón era consciente de que están coincidían básicamente con dos de las tres partes en que había dividido el alma, la fogosa o *thymetica* y la intelectual. Esta circunstancia comporta que, sobre todo en lo que se refiere a la parte *thymetica*, debido a su naturaleza animal, esta pueda desviarse y corromperse, algo especialmente grave en almas preparadas en un principio para formarse en la excelencia. Por este motivo, Platón, por boca de Sócrates, se ve obligado a advertir que “las almas bien nacidas, si se encuentran con una mala educación κακῆς παιδαγωγίας, se convierten en especialmente malas, τὰς εὐφροεστάτας κακῆς παιδαγωγίας τυχοῦσας διαφερόντως κακὰς γίγνεσθαι 491e.

Nótese que Platón en este texto, para referirse a las almas inicialmente “bien dotadas” utiliza el adjetivo superlativo εὐφροεστάτας, conservando al raíz de *phyo*, y utiliza, para referirse a la educación la palabra παιδαγωγία, en lugar de la más habitual *paideia*. El uso de ambos conceptos, como se verá inmediatamente, y como es habitual en Platón, no resulta casual.

Así, la repetitiva alusión a la *physis*, al proceso que la rige, *phyesthai* y la constatación de que hay almas que son *euphyestatas*, conduce a Platón a esbozar la segunda imagen que resulta más “natural” en este contexto: recurrir a la imagen de la semilla que, para desarrollarse, debe hacerlo en un ambiente que la favorezca:

Toda semilla o criatura, ya sean vegetales o animales, si no encuentra el alimento, la estación y el lugar que le conviene a cada una, cuanto más fuerte sea más estará necesitada de lo que le conviene. Y ello es así, concluye Platón porque, incluso la mejor naturaleza, si se encuentra con una alimentación extraña, se echa a perder más que una mala.

Παντός, ἦν δ' ἐγώ, σπέρματος πέρι ἢ φυτοῦ, εἴτε ἐγγείων εἴτε τῶν ζώων, ἴσμεν ὅτι τὸ μὴ τυχὸν τροφῆς ἢ προσήκει ἐκάστῳ μὴδ' ὥρας μὴδὲ τόπου, ὅσῳ ἂν ἐρρωμενέστερον ἦ, τοσοῦτ' ἄλλοιων ἐνδεῖ τῶν πρεπόντων. (...) τὴν ἀρίστην φύσιν ἐν ἄλλοτριωτέρῳ οὐσαν τροφῇ κάκιον ἀπαλλάττειν τῆς φαύλης 491d.

Platón, consciente de lo fértil que resultaba en este contexto su metáfora agrícola concluye que

Si la naturaleza del filósofo encuentra la enseñanza adecuada es necesario que crezca hasta alcanzar la completa excelencia. Pero si tras ser sembrada y plantada, φυτευθεῖσα, crece en un lugar inadecuado, será todo lo contrario, si un dios por casualidad no acude en su ayuda.

Ἦν τοίνυν ἔθεμεν τοῦ φιλοσόφου φύσιν, ἂν μὲν οἶμαι μαθήσεως προσηκούσης τύχη, εἰς πᾶσαν ἀρετὴν ἀνάγκη αὐξανομένην ἀφικνεῖσθαι, ἐὰν δὲ μὴ ἐν προσηκούσῃ σπαρεῖσά τε καὶ φυτευθεῖσα τρέφεται, εἰς πάντα τάναντία αὐτῆς, ἐὰν μὴ τις αὐτῇ βοηθήσας θεῶν τύχη, 492a.

Con la mención a una ayuda divina, reforzada por el azar, Platón sugería la posibilidad de que esta intervenga en el proceso natural, si la naturaleza del filósofo no acaba de germinar. Una advertencia, como se verá al concluir esta ponencia, de que la divinidad, y en su caso el azar, sigue siendo determinante en la consecución del fin último: que el filósofo acabe gobernando la polis.

Platón, tras su imagen seminal, que, por cierto, anticipa la parábola cristiana del sembrador



y la noción de “seminario” como el lugar adecuado en donde deben crecer las semillas intelectuales hasta alcanzar su plenitud, aclara, para que no quede ninguna duda, cuál es el tipo de “enseñanza no adecuada” en la que estaba pensando: la impartida por los sofistas que corrompen a los jóvenes y educan completamente y conforman en la dirección que quieren tanto a jóvenes como viejos, a hombres y mujeres. ἢ καὶ σὺ ἡγή, ὥσπερ οἱ πολλοί, διαφθειρομένους τινὰς εἶναι ὑπὸ σοφιστῶν νέους, διαφθείροντας δὲ τινὰς σοφιστὰς ιδιωτικούς, ὅτι καὶ ἄξιον λόγου, ἀλλ' οὐκ αὐτοὺς τοὺς ταῦτα λέγοντας μεγίστους εἶναι σοφιστὰς, παιδεύειν δὲ τελεώτατα καὶ ἀπεργάζεσθαι οἷους βούλονται εἶναι καὶ νέους καὶ πρεσβυτέρους καὶ ἄνδρας καὶ γυναῖκας; 492a-b.

De este modo, Platón desvela que había utilizado la expresión “mala educación”, κακῆς παιδαγωγίας, para referirse, a la perniciosa influencia de los sofistas, enemigos directos de su proyecto educativo. Asimismo, en este contexto, resulta evidente que utilizó la palabra “pedagogía” nuevamente en su sentido etimológico de “conducción de niños”, de “educación”, en sentido latino. Para Platón, los sofistas son unos pésimos guías por lo que decidió combatirlos para intentar erradicarlos e intentar imponer la educación filosófica como único proyecto pedagógico viable para formar a los mejores ciudadanos y constituir la mejor ciudad posible. La diferencia pedagógica entre un sofista y un filósofo, como acabamos de ver, es que el primero modela a sus discípulos en la dirección que se le antoja, por muy errónea y errática que esta sea, y el filósofo, en cambio, debe dirigirlos hacia único camino posible: a realizar el giro epistemológico que les conduzca, desde este mundo, a contemplar las verdades divinas.

Sin embargo, ninguna constitución política existente permite el desarrollo de la naturaleza filosófica en el seno de una comunidad política porque, por continuar con la metáfora vegetal, esta está llena de malas hierbas que, como los sofistas y la multitud de sus seguidores, impiden su crecimiento. Para ilustrarlo, Platón recurrió a otro ejemplo de la naturaleza de las plantas, bien conocido por todos aquellos que se dedican a la siembra y en sus campos hacen sus pinitos y pruebas con semillas importadas.

Así, tras la pregunta directa de Adimanto sobre cuál de los gobiernos vigentes es el más adecuado para la filosofía, Sócrates responde:

Ninguno, sino que me quejo de que ninguna de las constituciones políticas actuales sea digna de la naturaleza filosófica. Por este motivo se la desvía y altera. Como una semilla extranjera, ξενικὸν σπέρμα, sembrada en una tierra extraña, se debilita y, sometida, tiende a acomodarse a las propias del territorio, del mismo modo este género (sc. el filosófico) no conserva su capacidad, sino que cae en un modo de ser ajeno. Pero si se encuentra el mejor gobierno, dado que este género es el mejor, entonces se mostrará que este era realmente divino, mientras que el resto de las naturalezas y hábitos, humanos.

Οὐδ' ἦντινοῦν, εἶπον, ἀλλὰ τοῦτο καὶ ἐπαιτιῶμαι, μηδεμίαν ἀξίαν εἶναι τῶν νῦν κατάστασιν πόλεως φιλοσόφου φύσεως· διὸ καὶ στρέφεσθαι τε καὶ ἀλλοιοῦσθαι αὐτήν, ὥσπερ ξενικὸν σπέρμα ἐν γῆ ἄλλῃ σπειρόμενον ἐξίτηλον εἰς τὸ ἐπιχώριον φιλεῖ κρατούμενον ἵεναι, οὕτω καὶ τοῦτο τὸ γένος νῦν μὲν οὐκ ἴσχειν τὴν αὐτοῦ δύναμιν, ἀλλ' εἰς ἀλλότριον ἦθος ἐκπίπτειν· εἰ δὲ λήψεται τὴν ἀρίστην πολιτείαν, ὥσπερ καὶ αὐτὸ ἄριστόν ἐστιν, τότε δηλώσει ὅτι τοῦτο μὲν τῶ ὄντι θεῖον ἦν, τὰ δὲ ἄλλα ἀνθρώπινα, τὰ τε τῶν φύσεων καὶ τῶν ἐπιτηδεμάτων. 497b-c.

De este modo, con su nueva metáfora agrícola, Platón forzó una más de las numerosas paradojas que jalonan su pensamiento filosófico: la naturaleza del filósofo, que como sabemos es una semilla muy escasa, debe encontrar el campo abonado para nacer, crecer y desarrollar en su plenitud su carácter divino. El riesgo es que, como lo demuestra la propia naturaleza de

las plantas, una semilla exótica, ξενικὸν σπέρμα, sembrada en tierra extraña, corre el riesgo de contaminarse de las autóctonas que la rodean, degenerar y convertirse en una más de ellas. Hasta aquí una observación que suscribiría cualquier campesino, naturalista o biólogo observador de la naturaleza. Sin embargo, la analogía platónica oculta un fundamento de su propio pensamiento filosófico que él mismo acaba desvelando: lo que hace que la naturaleza del filósofo sea una semilla exótica es precisamente su condición divina que choca con la inmensa mayoría de naturalezas humanas que la rodean. Dicho de otro modo, el germen divino cuando cae en un terreno humano corre el riesgo real de palidecer y contagiarse de la imperfección mortal que la rodea y corromperse. La paradoja platónica consiste en la constatación de que solo se puede desarrollar la filosofía en una ciudad gobernada por el filósofo, lo que conduce, a su vez, a una aporía inevitable: solo podrá germinar la semilla filosófica y gobernar el filósofo si el filósofo previamente gobierna y crea las condiciones para que esta se desarrolle. Y como acabamos de ver, esto es muy difícil que suceda, pues, paradójicamente, la propia naturaleza es hostil a que la exótica semilla filosófica germine.

Llegado a este punto a Platón, como ya hemos visto, en última instancia no le queda otra alternativa que invocar la presencia de la divinidad y, en su caso el azar, como única vía posible para enderezar lo que la naturaleza, incluida la humana, parece reticente a ofrecer. Así, de entrada, a falta del divino filósofo que dirija las actuales constituciones políticas, es precisamente la intervención de un dios, θεοῦ μοῖραν, la única que puede salvarlas: ἂν σωθῆι τε καὶ γένηται οἷον δεῖ ἐν τοιαύτῃ καταστάσει πολιτειῶν, θεοῦ μοῖραν αὐτὸ σῶσαι λέγων οὐ κακῶς ἔρεϊς, 493a.

De hecho, la conclusión que esta situación sugiere es que la naturaleza del filósofo, la *physis philosophou*, dada la posición intermedia que, como ya hemos visto ocupa entre lo humano y lo divino, debe verse auxiliada de alguna manera por la diivinidad para que pueda alcanzar su perfección definitiva. Así lo expresó Platón en la *República*:

Ni una ciudad ni una constitución política ni igualmente un hombre alcanzarán la perfección, antes de estos pocos filósofos, calificados ahora no de malos, sino de inútiles, por intervención del azar, alguna necesidad, lo quieran o no, los constriña a cuidarse de la ciudad, y la ciudad a obedecerles, o bien que un verdadero deseo de filosofía, por alguna inspiración divina, ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας, caiga sobre los hijos de los reyes o en ellos mismos.

οὔτε πόλις οὔτε πολιτεία οὐδέ γ' ἀνὴρ ὁμοίως μὴ ποτε γένηται τέλος, πρὶν ἂν τοῖς φιλοσόφοις τούτοις τοῖς ὀλίγοις καὶ οὐ πονηροῖς, ἀχρήστοις δὲ νῦν κεκλημένοις, ἀνάγκη τις ἐκ τύχης περιβάλλῃ, εἴτε βούλονται εἴτε μὴ, πόλεως ἐπιμεληθῆναι, καὶ τῇ πόλει κατηκῶ γενέσθαι, ἢ τῶν νῦν ἐν δυναστείαις ἢ βασιλείαις ὄντων ἕσιν ἢ αὐτοῖς ἔκ τινος θείας ἐπιπνοίας ἀληθινῆς φιλοσοφίας ἀληθινὸς ἔρωσ ἐμπέσει, 499b.

No resulta casual que Platón apele de nuevo al azar y a la intervención divina en la carta VII:

Todas las ciudades actuales están mal gobernadas, pues su legislación casi no tiene remedio sin una reforma extraordinaria acompañada del azar. Entonces me sentí obligado a reconocer, en alabanza de la correcta filosofía, que sólo a partir de ella es posible distinguir lo que es justo, tanto en el terreno de la vida pública como en la privada. Por ello, no cesarán los males del género humano hasta que ocupen el poder los que filosofan correcta y verdaderamente, o bien los que ejercen el poder en las ciudades filosofen realmente por alguna intervención divina.

περὶ πασῶν τῶν νῦν πόλεων ὅτι κακῶς σύμπασαι πολιτεύονται – τὰ γὰρ τῶν νόμων αὐταῖς σχεδὸν ἀνιάτως ἔχοντά ἐστιν ἄνευ παρασκευῆς θαυμαστῆς τινος μετὰ τύχης – λέγειν τε ἠναγκάσθην, ἐπαινῶν τὴν ὀρθὴν φιλοσοφίαν, ὡς ἐκ ταύτης ἔστιν τὰ τε πολιτικά δίκαια καὶ τὰ τῶν ἰδιωτῶν πάντα κατιδεῖν· κακῶν οὖν οὐ

λήξειν τὰ ἀνθρώπινα γένη, πρὶν ἂν ἡ τὸ τῶν φιλοσοφούντων ὀρθῶς γε καὶ ἀληθῶς γένος εἰς ἀρχὰς ἔλθῃ τὰς πολιτικὰς ἢ τὸ τῶν δυναστευόντων ἐν ταῖς πόλεσιν ἕκ τινος μοίρας θείας ὄντως φιλοσοφίῃ, Pl. *Ep.* 77, 326a-b.

Platón dio a entender así que la única manera de conseguir que el filósofo gobierne es que colabore el azar o que la divinidad de la que participa se anime a obrar el milagro de transformar a los gobernantes o sus hijos en filósofos. Y es que la *physis*, con en el ejemplo de sus perros de raza y semillas vegetales, se lo había puesto tan difícil a Platón que finalmente tuvo que reconocer que el gobierno del filósofo dependía de algo tan volátil y veleidoso como el azar y la voluntad divina más que de la capacidad de adivinación y la elevación demoníaca de la que parecía gozar el Sócrates...

