

Problema 1



Ideal de Vida y Comunidad política

✍ Contexto histórico y/o filosófico

✍ Platón

1. Vida y obras
 - 1.1. Platón en nuestros días
2. Mapa conceptual del pensamiento de platón
3. La constitución del universo
4. Teoría de las ideas
5. El conocimiento
6. El ser humano
7. Ética y política
8. El mito de la caverna

✍ Aristóteles

1. Ética y política

Contexto histórico y/o filosófico

El problema que nos ocupa lo podemos situar dentro de lo que se ha denominado Filosofía Antigua o Filosofía Griega. Hablar de Filosofía Antigua es hablar de Filosofía Griega. Y es que la Filosofía es un invento griego, al menos por lo que a la Cultura Occidental se refiere, una actividad que nace en Grecia allá por el siglo VI a. de C., por lo que la Filosofía Griega es la más antigua o, mejor aún, la primera. Los primeros hombres que intentan dar respuesta a los problemas que les plantea la existencia utilizando la razón como instrumento son griegos. Como ya sabemos, en los albores del siglo VI a. de C. y en consonancia con hondas transformaciones de carácter cultural y social, las inteligencias más despiertas sintieron la necesidad de sustituir las explicaciones míticas por explicaciones justificadas de un modo racional.

No obstante, hablar de Filosofía Griega como si se tratara de un todo unitario no es del todo correcto. Y, por ello, a pesar de que todas las clasificaciones plantean problemas por su imprecisión, podemos distinguir dentro de dicha Filosofía un mínimo de cuatro períodos, a saber:

1. El de los primeros filósofos -los Presocráticos-, que ocupa el siglo VI y parte del V a. C.
2. El de los Sofistas y Sócrates, siglo V a. de C.
3. El período clásico, siglos V y IV a. C., cuyos principales representantes son Platón y Aristóteles.
4. El período helenístico, posterior a la muerte de Aristóteles.

Así, mientras que los filósofos Presocráticos se preocuparon, sobre todo, por el estudio de la *physis* o Naturaleza, por lo que serán llamados filósofos naturales o cosmólogos. Los sofistas y Sócrates, por su parte, van a centrar su objeto de estudio en el hombre en cuanto que es miembro de una sociedad. Este desplazamiento del eje de la búsqueda filosófica desde el cosmos hasta el hombre, que tiene lugar a mitad del siglo V a. C., obedece a dos razones fundamentales. Una de carácter filosófico: se habían ido agotando las posibilidades de la filosofía de la *physis*, se habían recorrido muchas sendas sin llegar a una conclusión definitiva. Esta crisis trae consigo una desconfianza hacia las cosmologías que hizo dirigir el interés hacia el hombre y su situación en la ciudad. Otra de carácter político-social: el nuevo sistema democrático establecido en Atenas trae consigo nuevos problemas que han de ser resueltos: la crisis de la antigua aristocracia y de los valores tradicionales. Ahora, la virtud -*areté*- deja de ser algo innato, ligado al nacimiento, al linaje y pasa a primer plano el problema de cómo se adquiere la virtud. No obstante, aunque Sócrates y los Sofistas coincidirán en el interés por el hombre y las cuestiones ético-políticas, se diferenciarán en el método que van a utilizar para abordar dichos problemas y en las soluciones aportadas. Así,

Sócrates se enfrentará al relativismo y escepticismo sofista, y partiendo del reconocimiento de la propia ignorancia propone un método para la investigación de la verdad absoluta. En esta línea continuarán Platón y Aristóteles que desarrollarán los dos grandes sistemas de la filosofía griega.

Para contextualizar adecuadamente el problema que nos ocupa es necesario, además, detenerse en el hecho de que en esta época surge la *polis* como unidad política. Al constituirse y consolidarse la *polis*, la Ciudad-estado, el griego no consideró que este fenómeno comportase una traba a su propia libertad; por el contrario se vio llevado a tomarse esencialmente a sí mismo como ciudadano. Para los griegos el hombre llegó a coincidir con el ciudadano mismo. Así, el Estado se convirtió en el horizonte ético del hombre griego y siguió siéndolo hasta la época helenística. Los ciudadanos sintieron los fines del Estado como sus propios fines, el bien del Estado como su propio bien, la grandeza del Estado como su propia grandeza y la libertad del Estado como su propia libertad. Si no se tiene presente esto, no se puede entender gran parte de la filosofía griega, en particular la ética y la política de la época clásica. El hombre griego es, ante todo, **ciudadano**: un griego sólo concibe su vida en la ciudad. Aislado o fuera de la ciudad, dice Aristóteles, no es ya un “hombre”: o es un animal o es un dios. Sólo la ciudad consigue el ideal de autosuficiencia o “autarquía”, y es ella la que permite al hombre alcanzar su perfección y felicidad.

La vida griega era esencialmente una vida comunal, vivida en el seno de la Ciudad-estado e inconcebible aparte de la Ciudad, hasta tal punto que a ningún griego genuino se le habría ocurrido nunca que alguien pudiese ser un hombre perfectamente bueno y cabal manteniéndose ajeno por completo al Estado, puesto que sólo en la Sociedad y gracias a ella es posible que el hombre viva como es debido, y la Sociedad significa para el griego la Ciudad-estado. El análisis racional de este hecho de experiencia da por resultado la doctrina de que la Sociedad organizada es una institución “natural”, de que el hombre es un animal social por naturaleza, doctrina común a Platón y Aristóteles; la teoría de que la sociedad sea un mal necesario y coartador del libre desarrollo de la vida humana sería enteramente extraña al griego auténtico. Por consiguiente, para los filósofos griegos, interesados en todo lo relativo a la felicidad del hombre y a la vida verdaderamente buena para él, era una necesidad imperiosa determinar la genuina naturaleza y función del Estado.

Así las cosas, el fin de las estructuras políticas de las *polis* griegas -que tiene lugar en el período helenístico- traerá consigo un nuevo período dentro de la Filosofía griega. Las pequeñas ciudades-estado habían constituido la comunidad política fundamental, el único ámbito en que la vida política y la integración ciudadana eran posibles y racionales para un griego. Platón y Aristóteles no aceptaron nunca otro tipo de organización política más amplia. Para los griegos la

participación activa en la organización y destino de su propia *polis* era una dimensión esencial de su vida. Por ello, cuando la marcha implacable de la historia acabó con la independencia de las ciudades y la organización y el destino de las mismas dejó de estar en manos de los ciudadanos, éstos sintieron que el sentido de la vida quedaba mutilado y que era necesario buscar un nuevo sentido y unos ideales nuevos. Tarea de la que se ocupará la filosofía helenística.

Platón y Aristóteles habían sido hombres de la Ciudad-Estado griega y, para ellos, era inconcebible el individuo aparte de la Ciudad y de la vida ciudadana; en y por la ciudad era donde el individuo lograba alcanzar su fin, donde vivía la vida conveniente y propia del ser humano. Pero cuando la ciudad libre quedó englobada en un conjunto cosmopolita más dilatado y la vida de la Ciudad-Estado, compacta y omniabarcadora se rompe, los ciudadanos se ven inmersos en un todo mucho más vasto, el individuo se encuentran lanzado a la deriva y falto de las amarras que la Ciudad-Estado le proporcionaba. Así pues, era de esperar que en una sociedad cosmopolita la filosofía centrara su interés en el individuo, procurando satisfacer su demanda de alguna guía para orientar su vivir, puesto que, en adelante, tenía que vivir en una gran sociedad y no ya en el seno familiar de una sociedad relativamente pequeña. Este fuerte énfasis en el individuo pone de manifiesto la necesidad de seguridad personal y felicidad que caracteriza al período helenístico; se trata de una seguridad y felicidad individual, quedando la ciudad en segundo plano, situación absolutamente impensable en la Grecia Clásica.

Así las cosas, nada tiene de extraño que la filosofía tomase una orientación predominantemente ética y práctica, como lo hicieron el estoicismo y el epicureísmo. Las especulaciones físicas y metafísicas, que habían llevado a cabo Platón y Aristóteles en la época clásica, tenderán a relegarse a un segundo plano: no interesan ya por sí mismas, sino sólo en cuanto proporcionan base y preparación para la ética. La misión de la filosofía en esta época era, principalmente, proporcionar el modelo de vida feliz y tranquila que el hombre necesitaba, misión a la que se dedicarán las principales escuelas filosóficas del período helenístico: Estoicos, Epicúreos y Escépticos.

Platón

1. VIDA Y OBRAS

La profundidad, amplitud y amenidad de su pensamiento hacen de Platón uno de los más importantes filósofos de la Historia de la Filosofía. Platón fue el mejor discípulo de Sócrates y el

gran maestro de Aristóteles. Forjó diálogos y mitos inolvidables, y nada humano le fue ajeno, en especial cuatro cuestiones fundamentales: la política, el origen del cosmos, el origen del hombre y su destino después de la muerte y el conocimiento.

Aristocles, llamado Platón por sus anchas espaldas nace en el año 427 a. C. en una familia de la alta aristocracia ateniense. Sus padres, Aristón y Perictione, están emparentados con algunas de las familias más importantes de Grecia. Los antepasados de su padre se remontan hasta el rey Codros y los de su madre hasta Solón, el primer legislador de Atenas. Tiene dos hermanos y una hermana, uno de cuyos hijos, Espeusipo, le sucede a su muerte al frente de la Academia.

A la muerte de su padre, su madre se casa con uno de los hombres más ricos de la ciudad, Pirilampes. Son familiares de Platón los políticos Cármides y Critias, que forman parte del gobierno de los Treinta Tiranos, gobierno títere impuesto por Esparta cuando derrota a Atenas en la guerra del Peloponeso (404 a. C.). No es de extrañar, por ello, que desde muy joven tuviera una clara vocación política, como reconoce él mismo en la *Carta VII*, carta que posee un marcado carácter autobiográfico: “*Siendo yo joven pasé por la misma experiencia que otros muchos; pensé dedicarme a la política tan pronto como llegara a ser dueño de mis actos...*”

A los dieciocho años conoce a Sócrates, convirtiéndose en el más fiel y entusiasta de sus discípulos y, a su muerte (399 a. C.), huye a Megara con un grupo de socráticos. Viaja también a Egipto y de allí pasa a Italia. En la Italia meridional se pone en contacto con el pitagórico Arquitas, encuentro que explica la influencia en su obra de la filosofía pitagórica y la reverencia que siente hacia las matemáticas. En filosofía tiene como maestro a Crátilo, discípulo de Heráclito, y las enseñanzas que de él recibe influyen, sin duda alguna, en su afirmación de que sobre lo sensible, que está en continuo cambio, no puede haber conocimiento estable.

En el año 338 a. C., pensando que se podía organizar una ciudad conforme a las pautas que recogerá pocos años después en la *República*, viaja a Sicilia, donde conoce a Dión, ferviente admirador suyo y cuñado del tirano de Siracusa, Dionisio. Allí se le permite tratar de organizar la ciudad de acuerdo con sus ideas, siendo el resultado del intento su venta como esclavo cuando intentaba regresar a Atenas en una nave espartana, gracias a un plan urdido por Dionisio.

Tras esto, un amigo suyo lo reconoce, lo rescata y lo pone en libertad. A su vuelta a Atenas, 387 a. C., funda la Academia, en cuya puerta coloca un cartel que dice: “*Nadie entre aquí que no sepa geometría*”. Instalada en los jardines de Academo (de ahí su nombre), ha sido, en palabras de Jean Whal, “*la primera universidad verdaderamente organizada*”.

En el año 367 a. C. muere Dionisio y le sucede su hijo Dionisio II, Platón vuelve a Siracusa, pero las luchas internas por el poder que se producen en la ciudad le obligan a volver de nuevo a Atenas al año siguiente. Todavía lo va a intentar Platón una tercera vez, en el año 361 a. C., cuando es invitado nuevamente a volver a Siracusa como consejero de Dionisio II. No obstante, en ninguna de las tres ocasiones consiguió Platón que se llevara a la práctica su modelo ideal de sociedad y de política, resumido en la pretensión de que los gobernantes se hicieran filósofos. Al año siguiente, Platón vuelve a Atenas donde permanece, dedicado a escribir, hasta su muerte en el año 347 a. C.

Las obras de Platón están escritas en forma de diálogo y suponen una ventana abierta a los problemas de la época, tanto por los temas que en ellas se tratan como por los personajes que intervienen. No deja, pues, tratados sistemáticos sino conversaciones, a menudo salpicadas de bromas, en las que continuamente aparece la anécdota. Las razones que se han dado para explicar este hecho son varias:

- ✓ el diálogo era una costumbre profundamente arraigada entre los atenienses;
- ✓ por afinidad con su propio método dialéctico;
- ✓ Sócrates había desarrollado su filosofía en forma de diálogo, sin escribir nunca nada...

Todas ellas son válidas y pueden haber influido en que Platón escribiera sus obras en la forma en que lo hizo, pero hay autores, como François Chatelet, que van más lejos y afirman que *“el platonismo es la filosofía originaria, en el sentido estricto del término, y que el diálogo platónico ha sido el modo necesario de la presentación de la filosofía original”*.

El motivo principal de esta afirmación hay que situarlo en la concepción que Platón posee de la filosofía. Para Platón la filosofía es, en primer lugar, ruptura, crítica, repulsa de la opinión, de los hábitos mentales aceptados corrientemente. Y esto es lo que él pretende conseguir con los diálogos: demostrar lo inconsistente de toda actitud mental y de toda conducta fundada en la **opinión**, *“doxa”*; poner en evidencia el vacío de la opinión, y hacer ver que la opinión, aunque se presente como coherente y como fundada en hechos y evidencias, no es sino expresión de la pasión, del capricho, de la manipulación del lenguaje. Pero como la reflexión filosófica no es sólo repulsa, sino construcción, los diálogos platónicos, después de haber demostrado que la opinión no es válida, se esfuerzan por construir un razonamiento que satisfaga a todo individuo de buena fe y le permita responder eficazmente a las preguntas tanto teóricas como prácticas que se le planteen.

En cuanto a la fecha de su escritura, y aunque existen diferencias entre unos comentaristas y otros, lo más habitual es dividir sus diálogos en cuatro períodos, a saber:

1. **Período socrático:** son los diálogos que escribe Platón antes de realizar su primer viaje a Siracusa en el 388 a. C.; reciben este nombre porque intentan reflejar la personalidad y la filosofía de Sócrates, así como exonerarle de las inculpaciones que le llevaron a la muerte. En estos diálogos de juventud el tema fundamental es la virtud, todavía no aparece la Teoría de las Ideas. Títulos importantes de este período son: *Apología de Sócrates, Critón, Ión, Lisis, Protágoras, Laques, Cármides y Eutrifón*.
2. **Período de transición:** son los diálogos publicados entre los años 388 y 385 a. C. En ellos empieza a despuntar la filosofía genuinamente platónica, esbozándose la Teoría de las Ideas. Entre ellos están: *Hippias Menor, Hippias Mayor, Gorgias, Menéxeno, Crátilo y Menón*.
3. **Período de madurez:** los escritos entre los años 385 y 370 a. C., época en la que Platón escribe sus diálogos más importantes cuyos temas centrales son las Ideas, el conocimiento, la dialéctica, la organización del Estado. Destacan: *Banquete, Fedón, Fedro y República*.
4. **Período de vejez:** los escritos desde el 370 a. C. hasta su muerte, suponen en muchos casos una crítica a algunas de sus teorías anteriores. Entre ellos están: *Teeteto, Parménides, Sofista, Político, Filebo, Timeo, Critias y Las Leyes*.

1.1. PLATÓN EN NUESTROS DÍAS

Todo pensador nace en una época que tiene unos determinados problemas ante los que se enfrenta desde unas influencias sociales y culturales concretas. Es lo que hemos tratado de describir hasta el momento en el caso de Platón. En adelante, lo que trataremos de hacer es analizar las respuestas que nuestro pensador da a esos problemas y las consecuencias de las mismas. ¿Para qué? ¿Para conocer lo que un “señor” dijo hace veinticuatro siglos? Entender así la Historia de la Filosofía sería reducirla a un mero ejercicio de erudición sin demasiado sentido. Los problemas que se plantea Platón son problemas que seguimos teniendo nosotros. ¿O es que la “polis” está en la actualidad organizada según la “justicia”? ¿O es que el problema de si el hombre es sólo cuerpo, o además de cuerpo posee un alma espiritual, ya no preocupa a los seres humanos? ¿Acaso no se plantea en nuestro mundo si las “opiniones” tienen valor o si hay un “conocimiento” que está por encima de ellas y cómo se puede llegar a él? ¿Acaso el problema de si este mundo en el que vivimos es único o hay “otro mundo” más valioso del que éste depende no le preocupa al hombre de hoy?

Estudiar a Platón, o a cualquier otro filósofo del pasado, no consiste en desterrar “momias”. Su estudio no pretende simplemente aumentar nuestros conocimientos. De lo que se trata al estudiar su pensamiento es de utilizar su reflexión para, desde ella, comprendiéndola y valorándola críticamente, reflexionar nosotros sobre esos mismos problemas que seguimos teniendo hoy.

2. MAPA CONCEPTUAL DEL PENSAMIENTO DE PLATÓN

Platón, decepcionado por la organización política de la Atenas de su época -decepción que alcanza su punto más alto al ser condenado a muerte su maestro Sócrates-, piensa que la razón de la corrupción existente en la vida política se encuentra en el escepticismo sofista. Si, como éstos afirman, no existe la verdad, si sólo vale la opinión, y todas las opiniones tienen el mismo valor, la única política posible es la que se basa en la violencia física o económica.

Por eso, Platón -frente a la afirmación sofista según la cual no se puede alcanzar la verdad- se sitúa al lado de Sócrates que había reivindicado esta posibilidad para el hombre y había afirmado que, utilizando la razón, se puede alcanzar la verdad, se puede hacer ciencia, consistiendo ésta en afirmaciones universales, necesarias e inmutables. Es cierto que Sócrates cuando hablaba de ciencia se refería sólo a la Ética, pero Platón, ampliando la concepción de su maestro, piensa que la posibilidad humana de hacer ciencia no queda reducida al campo del “deber ser”. Demostrar cómo es esto posible, cómo el hombre puede poseer conocimientos científicos, es una de las tareas fundamentales del pensamiento de Platón.

Nuestro autor piensa que si la ciencia consiste en un conjunto de afirmaciones universales, necesarias e inmutables, y la ciencia existe y tiene valor, sólo puede ser porque existen objetos o realidades universales, necesarias e inmutables. Y como estos objetos no existen en este mundo sensible, compuesto todo él de cosas cambiantes y concretas, tienen que tener su sede en “otro mundo”, que el denominará el mundo de las Ideas. Existen, pues, dos mundos: el sensible, en el que estamos, y el mundo de las ideas. Más aún, de estos dos mundos, el auténtico es el “otro”, el de las ideas. El mundo sensible es una copia del mundo de las ideas. Pero, ¿de dónde obtiene el hombre sus conocimientos científicos si los objetos universales, necesarios e inmutables no están en este mundo? Platón soluciona este problema hablando de un hombre que es cuerpo, pero sobre todo alma; un alma eterna que ha vivido en el mundo auténtico de las ideas y que, aunque ha olvidado lo visto en ese mundo al unirse al cuerpo, puede recordarlo al ver sus copias en el mundo sensible.

Esta concepción dualista del hombre se traslada después a la ética. Si lo valioso del hombre es su alma, si el cuerpo es solamente la cárcel del alma, el hombre deberá vivir de tal manera que sea su alma racional la que dirija las otras dos partes del alma: irascible y concupiscible. La virtud seguirá unida, como en Sócrates, a la sabiduría, y la contemplación y la felicidad se convierten en un ideal del que se puede estar más o menos cerca, pero nunca alcanzar plenamente mientras el alma esté unida al cuerpo.

La concepción platónica del Estado y de la sociedad está influida por su concepción del alma humana. Para Platón la sociedad no es sino una prolongación del alma, compuesta -lo mismo que el alma- por tres estamentos distintos. Para funcionar adecuadamente debe organizarse de manera que cada estamento cumpla con sus funciones adecuadamente. Además, sólo en sociedad puede el individuo alcanzar la virtud, sólo una organización social justa del Estado puede proporcionar al hombre el acercamiento a la justicia.

Para terminar este apartado, hacer hincapié en que el objetivo de la filosofía platónica, como señala él en la *Carta VII*, es político: organizar el Estado de acuerdo con la “verdadera filosofía”, puesto que sólo bajo ella se puede alcanzar la “verdadera justicia”. Si en lugar de la “verdad” se valora la “opinión” -es lo que ocurre, según él, en su época como consecuencia de la educación sofista-, el Estado se corrompe legal y moralmente y triunfa la violencia.

3. LA CONSTITUCIÓN DEL UNIVERSO

El último gran sistema cosmológico en el período presocrático fue el atomismo mecanicista de Leucipo y Demócrito. A pesar de su brillantez indiscutible, el atomismo tuvo poca fortuna en el pensamiento griego posterior. Es cierto que Epicuro lo adoptaría más tarde, en el período helenístico, pero los grandes filósofos griegos -Platón y Aristóteles- lo rechazaron enérgicamente. Este rechazo obedeció, sin duda, a dos consecuencias que acarrea:

- ✓ Por una parte, el conocimiento de la naturaleza resultaba imposible: ¿cómo conocer o calcular las trayectorias, colisiones e infinitas combinaciones posibles de infinitos átomos moviéndose en el vacío?
- ✓ Por otra parte, como el universo no es sino un producto imprevisto e imprevisible de tales colisiones y combinaciones, resulta que el cosmos, el orden, proviene del desorden.

Sin embargo, la explicación platónica de la naturaleza rechaza este último punto de manera radical: **el orden no puede ser el resultado azaroso del desorden**. El orden sólo puede provenir de una **inteligencia ordenadora**. Platón retorna, pues, a Anaxágoras en gran medida, recogiendo su idea de que hay una inteligencia ordenadora, que Platón llama **demiurgo**.

La inteligencia ordenadora o demiurgo actúa sobre una **materia eterna y caótica**, que Platón denomina de muchas maneras utilizando diversas metáforas: por ejemplo, la denomina “espacio” (*chora*), que en este caso no es, obviamente, el espacio geométrico vacío, sino sustrato material informe. Este sustrato no es estático ni inerte, sino dotado de movimientos irregulares, caóticos. En este punto, Platón se separa de Anaxágoras y se aproxima al atomismo, al admitir una materia eterna y eternamente agitada de movimientos desordenados. Platón jamás cita por sus

nombres a Leucipo y a Demócrito, a pesar de que (o precisamente porque) en su explicación del universo los tiene siempre presentes. Aristóteles es quien subraya de forma expresa la vinculación de Platón con los atomistas en este punto: “*Hay algunos, como Leucipo y Platón, que afirman que la actividad existe desde siempre, y que desde siempre hay movimiento*”. (Metafísica, XII, 6.)

Junto a estos dos principios o causas -la inteligencia ordenadora y la materia eterna y eternamente en movimiento- Platón establece un tercer principio: **las ideas**. Éstas resultan necesarias en la explicación platónica desde el momento en que se introduce una inteligencia ordenadora. En efecto, todo ser inteligente que fabrica o construye algo -y el demiurgo es el fabricante del universo-, lo fabrica de acuerdo a un plan o modelo. La función del demiurgo es la de plasmar las esencias o ideas en la materia lo más perfectamente posible. Si el universo no es totalmente perfecto es porque la materia introduce siempre un factor de desorden e indeterminación.

Platón explica el origen del universo en el *Timeo*. Esta obra tendrá una gran influencia durante siglos, muy especialmente en los pensadores cristianos, que veían una notable semejanza entre la explicación platónica del origen del universo por obra del demiurgo y la explicación cristiana de la creación por obra de Dios. Hay, sin embargo, una diferencia fundamental: el demiurgo platónico no crea, no produce el mundo “de la nada”, sino que actúa sobre una materia que él no ha hecho. **El demiurgo es ordenador, no creador** (el concepto de creación no existe en la cultura griega). Lo que el demiurgo ha hecho es actuar sobre una materia informe y caótica que existía desde siempre (*kaos*) sacándola de su estado de confusión y desorden para llevarla a un estado de orden, haciendo así el mundo (*kosmos*). Y para hacerlo se ha servido como modelo de las Ideas, que también existían desde siempre, proyectándolas sobre la materia, de la misma manera que un escultor proyecta la imagen de lo que quiere representar en el mármol o en la madera. De esta manera, del caos primitivo se pasó a este cosmos organizado que si es imperfecto, no lo es por voluntad del demiurgo, sino porque la materia es limitada. Así pues, el mundo sensible o “mundo visible”, siempre cambiante, no es sino una imagen o copia del mundo inteligible o mundo de las ideas, a las que tiende a imitar sin conseguirlo nunca.

4. TEORÍA DE LAS IDEAS

La doctrina central de la filosofía platónica es la teoría de las ideas. Esta teoría consiste en la afirmación de que existen entidades inmateriales, absolutas, inmutables y universales independientemente del mundo físico: por ejemplo, la justicia en sí, la bondad en sí, el hombre en sí, las entidades matemáticas en sí. De ellas obtienen su ser todo lo justo, todo lo bueno, todos los hombres, todo lo armónico y proporcionado que hay en el mundo físico. El término “Idea” no debe

inducir a error al lector moderno. No se trata de conceptos, de construcciones mentales. Se trata de realidades, más aún, de las únicas realidades en sentido pleno, ya que de ellas deriva todo lo que hay de real en el mundo físico. Las Ideas son realidades inteligibles e inmateriales con existencia independiente del mundo físico. Las Ideas son inmutables, eternas, universales y modelos de las realidades del mundo físico.

Platón, por tanto, separa las ideas del mundo sensible. ¿Cuál es el sentido de esta separación y cuál es la relación entre las ideas y las realidades individuales del mundo sensible? Para responder a esta pregunta vamos a echar mano de uno de los más bellos y complejos diálogos de nuestro filósofo, el *Fedro*, ya que en él aparece una amplia referencia a las ideas dentro de una narración mítica en la que se cuenta el destino de las almas. En este mito cada una de las almas es representada como un carro, dirigido por un auriga, del que tiran dos caballos, blanco el uno y negro el otro. En majestuosa procesión, a cuya cabeza van los dioses, las almas ascienden hasta la superficie exterior del universo, desde donde pueden contemplar las ideas, situadas fuera del universo, **en un lugar suprasensible**.

Esta “localización” de las ideas es, por supuesto, una imagen mítica que no ha de interpretarse literalmente. Lo que Platón quiere expresar al afirmar su separación del mundo físico es que **las ideas no dependen en su ser, en su verdad y en permanencia, de las cosas sensibles**: un triángulo (la idea de triángulo, el triángulo ideal) es lo que es y posee las propiedades que posee, independientemente de que tal esencia se realice o no en el mundo sensible, físico.

Sin embargo, aunque las ideas no dependen en su ser de los seres sensibles, éstos sí dependen de ellas: una figura es un triángulo en la medida en que en ella se realiza la idea de triángulo, una acción es justa en la medida en que en ella se da la idea de justicia, etc. ¿Cuál es, entonces, la relación de los seres sensibles con las ideas? En sus escritos, Platón ha recurrido a dos términos para caracterizar esta relación: **participación** (los seres sensibles participan de las ideas correspondientes) e **imitación** (los seres sensibles imitan a las ideas). En sus últimas obras, Platón tiende a utilizar más la noción de imitación que la de participación.

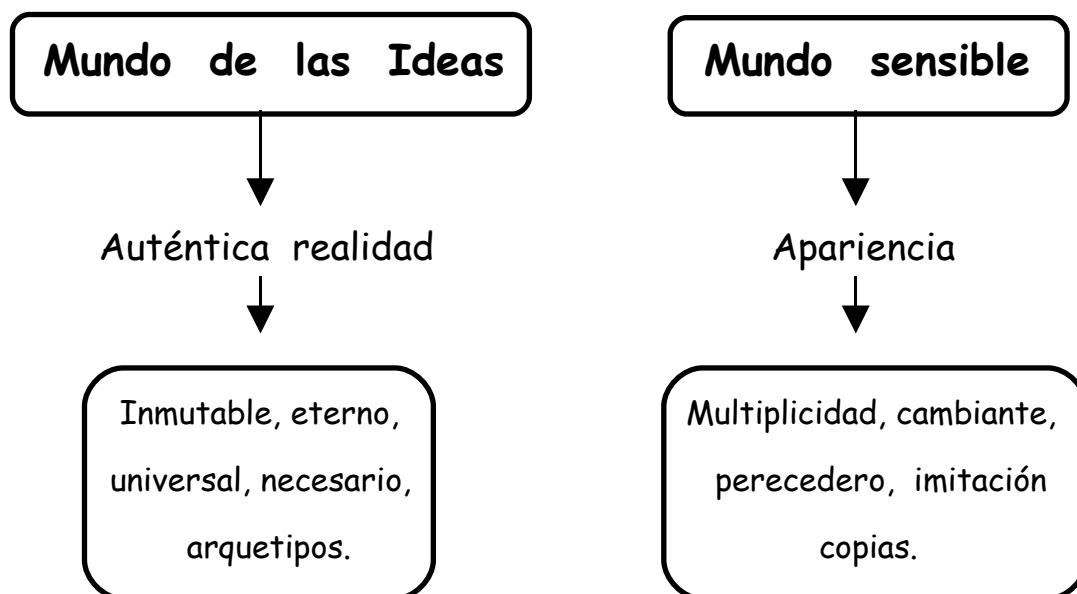
La noción de imitación pone el acento en que las ideas son **modelos**, son paradigmas que las cosas pretenden imitar, a los cuales quieren acercarse, sin conseguir igualarlos plenamente jamás: ninguna esfera física, de bronce o de madera, es plena y perfectamente esférica, sólo lo es la esfera ideal. Las ideas son, pues, **ideales** que no llegan a cumplirse perfectamente en el ámbito de lo sensible. Por lo demás, Platón reconoció la dificultad de explicar de manera adecuada la separación de las ideas y su relación con los seres sensibles. A cada clase de objetos que existen en

el mundo sensible corresponde una idea, una esencia, en el mundo suprasensible, y esta idea es la auténtica realidad. El mundo sensible, el mundo en el que vive el hombre es, pues, una realidad de segunda clase, de categoría inferior, que únicamente es en la medida en que participa del mundo de las ideas. Las características de las ideas son:

- Las ideas son **objetivas**: no son pensamientos o contenidos del pensamiento, sino entidades sin cuya existencia sería imposible el conocimiento científico. Son realidades ideales auténticas y arquetipos de todo lo sensible.
- Son **inmutables** e **indivisibles**, a diferencia de las cosas del mundo sensible que cambian continuamente y son divisibles. Las ideas no cambian nunca y esto es lo que permite que se puedan definir y conocer con precisión. Aunque cada hombre cambie a lo largo de su vida, la idea de hombre es siempre la misma: no crece, ni cambia, ni muere.
- Son **universales**, mientras que las cosas sensibles son individuales.
- Son **atemporales, eternas**: no han comenzado a existir ni dejarán de existir. Aunque todos los hombres murieran, la idea de hombre seguirá siendo la que es, como la idea de dinosaurio es la que es aunque ya no exista ninguno.
- Son **únicas**: aunque existan muchos hombres, todos proceden de la idea de hombre. La unidad implica **unicidad**: no hay dos ideas iguales.
- Son **perfectas**: si los seres materiales son copias imperfectas, las ideas son modelos perfectos.
- Son **inteligibles**: sólo pueden ser conocidas por la razón, no por los sentidos.
- Se encuentran **jerarquizadas** formando una especie de pirámide en cuya cúspide está la Idea suprema, la Idea de Bien, la causa del ser y la inteligibilidad de todas las demás.

Las ideas, pues, tienen existencia real, son causa de las cosas, son modelos del mundo sensible. Es más, al ser causa del mundo sensible, las ideas son más reales que lo que llamamos realidad, son la verdadera realidad. El mundo de las ideas alberga ideas o formas de los seres físicos y también ideas matemáticas. A él pertenecen también el conjunto de ideas morales y políticas a que han de acomodarse la conducta individual y la organización de la convivencia social. Para Platón las ideas no son un aglomerado inconexo de esencias, sino que constituyen un sistema en el que todas se ensamblan y coordinan. La estructura de las ideas es jerárquica y en su cúspide se encuentra la **idea de bien**, Platón la representa no sólo como **la idea suprema**, sino también como **causa última de la verdad** y **causa última del ser de todas las cosas**. Así lo expresa en la República: *“He aquí lo que me parece: en el mundo inteligible, lo último que se percibe, y con trabajo, es la idea de bien, pero una vez percibida hay que colegir que ella es la causa de todo lo recto y bello que hay ...”*. Esto es, el bien como idea primera, como principio

supremo, es expresión del orden, del sentido y de la inteligibilidad de lo real. Esquemáticamente podemos representar la concepción dualista del mundo de Platón de la siguiente forma:



El alcance de la teoría de las ideas es enorme, con ella Platón pretendió demostrar que lo sensible sólo se explica apelando a lo suprasensible; que lo relativo exige recurrir a lo absoluto, lo móvil a lo inmóvil, lo corruptible a lo eterno, etc. Platón supera así el escepticismo sofista, pues se hace posible el conocimiento verdadero; también supera el relativismo ético, pues podemos encontrar nociones universalmente válidas sobre el bien y las virtudes fundamentales. Además, hay un aplicación política de esta teoría, pues nos permite conocer cómo debe ser una sociedad justa y un Estado perfecto.

Aunque Platón revisó constantemente su teoría, no consiguió solucionar los puntos débiles de la misma. Tales problemas tienen como núcleo común la relación entre lo sensible y lo inteligible; trasladada al ámbito del hombre, dicha relación es la del alma con el cuerpo, que Platón explicará en términos de oposición, agravando el problema.

5. EL CONOCIMIENTO

Como decíamos más arriba, la convicción platónica de que la verdad es necesaria para poder vivir en la ciudad al amparo de la justicia lleva a Platón a situarse frente a los sofistas y junto a su maestro Sócrates, que había afirmado que el hombre puede hacer ciencia, siendo la ciencia un conjunto de conocimientos universales, necesarios e inmutables. De ahí que nuestro filósofo tenga que responder a la pregunta de cómo es posible que el hombre pueda obtener este tipo de conocimiento. Y su respuesta es tajante: si el hombre puede poseer conocimientos necesarios, universales e inmutables, es porque existen “objetos reales” que son necesarios,

universales e inmutables, ya que, en caso contrario, el conocimiento científico carecería de valor al no poseer un objeto del que fuera correspondencia. Como hemos visto, estos objetos universales, necesarios e inmutables constituyen el mundo de las ideas o mundo inteligible.

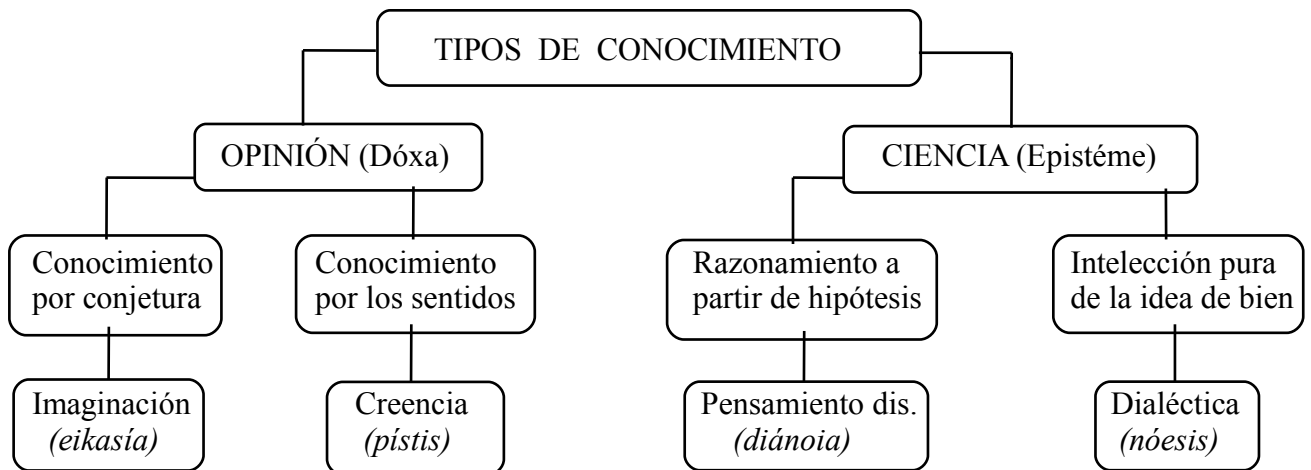
Todo lo expuesto hasta el momento muestra que la ontología platónica (es decir, su concepción de la realidad) es radicalmente **dualista**: por una parte están las ideas que son la auténtica realidad y, por otra parte, los seres físicos, cambiantes y corruptibles. Veremos a continuación cómo a estos dos niveles de realidad corresponden también **dos niveles de conocimiento: conocimiento sensible u opinión (*dóxa*) y conocimiento intelectual o ciencia (*epistéme*)**, que podemos definir de la forma siguiente:

- **El conocimiento sensible** es el que obtenemos a través de los sentidos, es el conocimiento de las realidades materiales que están en continuo cambio. Este conocimiento no es auténtico conocimiento sino mera opinión o *dóxa*, por dos razones: a) por la vía de acceso a este conocimiento -los sentidos- que son fuente de error y engaño, esto es, por cómo se conoce; y b) porque los objetos que mediante ellos se conocen son individuales, contingentes y cambiantes, es decir, por lo que se conoce. Es, por tanto, un conocimiento de segunda clase, no es auténtico conocimiento.
- Por su parte, **el conocimiento intelectual** es el auténtico conocimiento, el verdadero conocimiento, el que nos proporciona ciencia o *epistéme*, por dos razones: a) por la vía de acceso a él, la razón; y b) porque los objetos que a través de ella conocemos son universales, necesarios e inmutables (las ideas).

Además, dentro de estos dos tipos de conocimiento distingue Platón diversos grados:

1. La **Imaginación** o conjetura (*eikasía*) que es el conocimiento de las imágenes y sombras de las cosas sensibles.
2. La **Creencia** (*pístis*) es el conocimiento de las cosas sensibles a través de los sentidos.
3. El **Pensamiento discursivo o Razonamiento** o razón discursiva (*diánoia*) es el conocimiento de unas realidades a través de otras, es el conocimiento de los objetos matemáticos que son entidades intermedias entre el mundo sensible y el inteligible.
4. El **Conocimiento o Dialéctica** o razón intuitiva (*nóesis*) es el conocimiento de las ideas que se conocen directamente, sin ayuda de imágenes sensibles, en una visión intelectual. La dialéctica no es un conocimiento discursivo sino intuitivo, directo e inmediato.

Esquemáticamente podemos representar los grados de conocimiento que establece Platón como sigue:



La mayoría de los hombres se mueven en el campo de la opinión, y sólo los filósofos ascienden, por medio de la dialéctica, hasta la pura intelección del Bien. La dialéctica es el camino que sigue la razón cuando abandona lo sensible y se dirige hacia las ideas, hasta alcanzar la intuición intelectual del mundo de las ideas, de su estructura y de sus relaciones. Platón atribuye a la ciencia -al conocimiento auténtico- un valor catártico de purificación moral: en la medida en que la dialéctica nos lleva de lo sensible a lo suprasensible, de la apariencia a la verdad, el alma se libera de ataduras materiales, se eleva y se purifica, se hace apta para contemplar el Bien Supremo.

Ahora bien, si las ideas están en otro mundo distinto a éste en el que vive el hombre, ¿cómo es posible que éste las conozca? Platón va a afirmar que **el conocimiento auténtico**, el conocimiento científico, que tiene por objeto las ideas, **es recuerdo, “anámnesis”**, y no conquista o adquisición. Por eso, aprender es sinónimo de recordar y enseñar equivale a “ayudar a recordar lo olvidado”. De ahí que su maestro Sócrates dijera que, con sus diálogos, ejercía el oficio de partera o comadrona, porque su tarea esencial consistía en “ayudar a parir en el interior de cada uno las ideas, las verdades” que ya poseían. Así pues, para Platón, todo conocimiento no es sino recuerdo de algo que siempre ha estado en el alma. El alma conocía las ideas antes de encarnarse en el cuerpo a raíz de un castigo, esto hace que se olvide de ellas. Pero como el mundo sensible es copia del mundo de las ideas, sirve como ocasión para que poco a poco y con esfuerzo, el alma recuerde lo ya conocido. La teoría platónica según la cual aprender es recordar se denomina **teoría de la anámnesis** o de la **reminiscencia**.

El alma, como hemos dicho, posee en sí misma el conocimiento de las ideas, conocimiento que olvida al encarnarse en el cuerpo. Para llegar a recordar lo olvidado hay que seguir un método, un camino, que Platón denomina dialéctica. La dialéctica es el camino, el método, que va desde la visión de las sombras en el interior de la caverna a la contemplación de la luz del sol. Y,

una vez que se ha contemplado el sol, una vez que el hombre ha descubierto el principio de todas las ideas, de todas las realidades, es el camino que ha de seguir para informar a los que todavía se encuentran encadenados sobre cómo es la auténtica realidad, el camino que ha de seguir para señalar a los demás hombres cómo hay que vivir justamente. Así pues, es camino y método en una doble vertiente: del conocimiento y de la libertad; de la ciencia y de la justicia. Además, la dialéctica tiene una doble dirección:

- ⇒ **Ascendente**, que consiste en la búsqueda de una realidad que no necesite de ninguna otra para existir, sino que sea ella la causa de la existencia de las demás realidades. En la *República* identifica ese principio con la idea de Bien.
- ⇒ **Descendente**, que consiste en extraer las consecuencias de ese principio para poder vivir de manera justa; sólo los que han contemplado la idea de Bien son capaces, después, de organizar correctamente su vida y la de los demás. Este es el motivo por el que los que han subido al mundo de las ideas, y han contemplado la idea de Bien, deben regresar a la caverna a “liberar” a los demás prisioneros de sus prejuicios.

6. EL SER HUMANO

Para Platón el hombre es un alma espiritual y eterna encerrada o encarcelada en un cuerpo. El auténtico hombre es el alma, y su destino la sabiduría; el cuerpo no es más que su cárcel, su sepulcro, un obstáculo que le impide dedicarse a su verdadero destino. Es cierto que Platón distingue en el hombre tres tipos de almas, pero sólo una de ellas, la racional, de naturaleza espiritual, es el auténtico hombre; las otras dos, la irascible y la concupiscible, son propias del cuerpo y desaparecen cuando éste muere.

Como no podía ser de otra forma, la concepción platónica del alma como sustancia radicalmente distinta del cuerpo se halla estrechamente relacionada con la teoría de las ideas. Antes veíamos que esta teoría introduce un **dualismo**, una separación radical entre el ámbito de las ideas (el verdaderamente real) y el ámbito de los seres físicos, sometidos al cambio y a la corrupción. Con este dualismo general se corresponde el **dualismo antropológico** de Platón: el alma es afín a las ideas, pertenece al mundo de las ideas, al que se siente impulsada por su propia naturaleza, mientras que el cuerpo pertenece al mundo sensible. En la contemplación, en el conocimiento de las ideas, se cumple adecuadamente el destino de nuestras almas.

El alma, afín a las ideas y como ellas inmaterial y simple es, por naturaleza, **inmortal**. Inmortal, porque va a seguir existiendo cuando el cuerpo del hombre muera y, también, porque ha vivido en el mundo de las ideas antes de unirse accidentalmente al cuerpo (en el pensamiento griego todo lo inmortal es eterno, no tiene principio ni fin). La unión del alma con el cuerpo no es

un estado esencial del alma, sino un **estado accidental** y transitorio o temporal. Más aún, no es sólo accidental, sino que puede caracterizarse como **antinatural**, ya que el lugar propio del alma es, como hemos dicho, el mundo de las ideas y su actividad propia es la contemplación de éstas.

Platón, influido por el pitagorismo, posee una concepción peyorativa del cuerpo. El cuerpo es la cárcel del alma, el lugar donde ésta ha sido encerrada como castigo por una culpa. Mientras el alma habite en el cuerpo, estará como en una tumba, y sólo la muerte del cuerpo será la liberación del alma. Platón define el cuerpo como cárcel, tumba, sepulcro, lastre, estorbo; el cuerpo es la raíz de todo mal, origen de amores alocados, pasiones, enemistades, discordias, ignorancia y demencia: todo lo que constituye la ruina del alma. Por eso vivir debe ser “prepararse para morir”, un ejercicio de purificación para librarse poco a poco del cuerpo y de sus inclinaciones, a fin de que el alma pueda volver cuanto antes al lugar que le corresponde: el mundo de las ideas. A este respecto escribe Platón:

“Guerras, revoluciones y luchas nadie las causa sino el cuerpo y sus deseos, pues es la ambición de riquezas el origen de todas las guerras, y es el cuerpo el que nos arrastra en pos de las riquezas y nos hace esclavos de sus cuidados, sin dejarnos tiempo para cultivar la filosofía. Y lo peor de todo es que si nos queda algo de tiempo libre y nos dedicamos a pensar, inesperadamente se presenta el cuerpo y nos distrae y alborota, de tal manera que por su culpa no podemos contemplar la verdad. Por el contrario, está demostrado que si alguna vez queremos alcanzar la verdad hemos de desembarazarnos del cuerpo y mirar sólo con los ojos del alma la esencia de las cosas. Por tanto, no en esta vida sino una vez muertos, alcanzaremos eso que nos enamora: la sabiduría”. (Platón. Fedón)

Como decíamos anteriormente entre el alma y el cuerpo no existe más que una unión accidental y temporal, la única que se puede dar entre dos realidades de naturalezas completamente distintas. Las imágenes con las que Platón ilustra esta unión son la del timonel con su nave y la del jinete con su caballo. Para Platón, pues, el hombre es su alma y el cuerpo es un lastre que el alma arrastra a consecuencia de un castigo. Todos los símiles a los que recurre Platón para hablar de la naturaleza del alma -lo mismo que los relatos míticos que utiliza para describir cómo vivía el alma antes de estar encarcelada en el cuerpo o por qué se vio obligada a esa encarcelación, y cuál es su destino después de la muerte- insisten en la necesidad de que el hombre se purifique mientras viva, puesto que en caso contrario su alma será obligada a sucesivas reencarnaciones en otros cuerpos, hasta conseguir esa purificación. La noción de purificación (que posee origen y connotaciones de carácter religioso) supone que el alma se encuentra en estado de impureza. Las impurezas vienen precisamente de la influencia del cuerpo, de sus exigencias y necesidades, que tratan de imponerse tiránicamente al alma, impidiéndole el ejercicio del conocimiento intelectual. El alma, pues, ha de oponerse al cuerpo y a sus demandas, y en esto consiste la auténtica sabiduría. Por eso, mientras

permanece unida al cuerpo, la tarea fundamental del alma es la de purificarse, prepararse para la contemplación de las ideas. Pues el destino de las almas no es igual para todas, sino que recibirán premios o castigos según hayan sido sus obras en este mundo y, así, si la vida ha sido virtuosa, la muerte será más deseable que temible.

En el *Fedro* Platón compara el alma humana con un carro alado, en el que el auriga, el conductor del carro, el alma racional, cuenta con un corcel blanco noble y disciplinado, el alma irascible, y otro negro de mala casta e indómito, el alma concupiscible. El arte del auriga consiste en templar con prudencia la fogosidad del corcel negro (alma concupiscible) y acompañarlo con el blanco (alma irascible) para correr sin perder el equilibrio. Así pues, nuestro filósofo distingue en el alma tres partes que son la razón o alma racional, el ánimo o alma irascible y el apetito o alma concupiscible (la terminología de Platón es, en este punto, poco rigurosa, pues unas veces habla de tres partes del alma y otras de tres almas). Al alma racional corresponde controlar y ordenar el apetito -alma concupiscible-. En el apetito residen los deseos irracionales y la búsqueda de placeres que se oponen a la razón. El alma irascible o ánimo es el coraje o fuerza, que a veces cede a las exigencias del apetito, pero que puede y debe convertirse en aliado de la razón en la tarea de someter y controlar las demandas del apetito. Con esta teoría de las tres partes del alma o las tres almas Platón trata de explicar un hecho de experiencia: la lucha en el interior del hombre entre la razón y el deseo de placer. Esta concepción tripartita del alma no abandona, sin embargo, el dualismo característico del pensamiento platónico. Platón sigue considerando que, en sentido estricto, el alma es sólo la parte racional. Solamente ella es inmortal. En el *Timeo*, explica Platón que las otras dos partes se añaden al alma racional al unirse ésta al cuerpo, desapareciendo cuando el alma se separa de él.

Para terminar este apartado, señalar que -según Platón- el castigo de caer al cuerpo sobrevino al alma en el mundo de las ideas. Empleando la terminología del mito del carro alado, el alma fue castigada porque el auriga no consiguió dominar el corcel negro. Ahora, su destino depende de ella, de lo que haga en esta vida. Si logra purificarse, es decir, si no sigue las tendencias del cuerpo, se reencarnará en cuerpos cada vez más perfectos, y cuando la purificación sea total, volverá al mundo de las ideas, donde será plenamente feliz contemplando la verdad. Si no se purifica, se reencarnará en cuerpos peores, incluso en cuerpos de animales. Esta es la teoría platónica de la reencarnación de las almas o *metempsicosis*. Lo importante de estos relatos es la idea que Platón nos quiere transmitir que no es otra que la de que no todas las conductas humanas son igualmente valiosas, como defendían los sofistas. Su preocupación fundamental es también, como en Sócrates, de carácter ético-político.

7. ÉTICA Y POLÍTICA

Platón insiste en la necesidad de que el hombre se purifique; ahora bien, ¿cómo se purifica el hombre?, ¿cómo ha de comportarse? Como Platón piensa que el alma humana no es exclusivamente racional -existen tres almas o tres partes del alma-, a la hora de señalar cuál debe ser el ideal del comportamiento humano, afirma que el alma superior, que es la racional, debe someter y dirigir a las otras dos almas, la concupiscible y la irascible, y dedicarse a su actividad propia que es el conocimiento; sólo entonces se alcanzará la salud del alma. El principio socrático continúa, pues, actuando. La razón es el elemento fundamental en el hombre y, por eso, el perfeccionamiento del hombre consiste en que prevalezca en él, cada día más, el elemento racional sobre el pasional y el instintivo. Al desarrollarse el elemento racional, mediante la educación, no sólo se dominará mejor al corcel noble (alma irascible) y al corcel indómito (alma concupiscible) -al león y a la bestia, como dice en otros textos-, sino que se conocerá mejor el Bien y, por tanto, se obrará mejor.

El ideal de la vida humana consiste, para Platón, en que el alma auténtica, el alma racional, se dedique al ejercicio de la actividad que le es propia: la racionalidad, la contemplación de las ideas. Sólo mediante la sabiduría se realiza el hombre plenamente y alcanza la felicidad. Pero para dedicarse el hombre a la contemplación necesita ser virtuoso, por lo menos en cierta medida. No existe, pues, como en Sócrates, una identificación total entre sabiduría y virtud. La virtud es necesaria para la sabiduría, pero no se identifica con ella.

La virtud necesaria para alcanzar la sabiduría consiste en que el alma racional domine a las almas irascible y concupiscible. Cuando esto ocurre, el hombre camina hacia su perfección, aunque nunca la consiga totalmente por el lastre material que supone el cuerpo. La imagen del auriga que marcha en un carro tirado por dos caballos y que únicamente corre bien cuando los domina ilustra muy bien la visión que del hombre y su quehacer tiene Platón.

Hemos visto que el mito del carro alado es una alegoría del alma humana: la nobleza de su ánimo está simbolizada en el caballo blanco; el corcel negro representa la pasión irracional; el auriga es la razón que controla y acompasa las dos fuerzas antagónicas. La ética platónica se deriva de este análisis del alma humana. A cada una de sus partes le corresponde una virtud propia. Al alma concupiscible -apetito- (el caballo negro) le corresponde la **templanza** o moderación, que es la virtud que permite al hombre moderar sus apetitos; al alma irascible -voluntad- (el caballo blanco) le corresponde la **fortaleza** o valor, que es la virtud que mueve al alma a superar las dificultades en su ascensión hacia el mundo de las ideas, la capacidad de

sacrificio; y, por último, al alma racional -inteligencia- (el auriga) le corresponde la **prudencia o sabiduría**, que es la virtud que acerca al alma al mundo de las ideas.

La justicia será el ordenamiento adecuado de estas tres partes del alma. Tal ordenamiento tiene lugar cuando cada parte del alma ejerce adecuadamente la función que le corresponde y posee la virtud que le es propia. La justicia, por tanto, no es una virtud aparte, sino la armonía y el orden que surge cuando cada parte del alma cumple su función. Así pues, cuando cada una de las partes del alma se comportan adecuadamente, el alma -en su conjunto- es justa y ordenada. Y esto ocurre cuando el apetito y el ánimo (alma concupiscible y alma irascible) se someten a los dictados de la razón -alma racional- y reconocen a ésta el papel rector que le corresponde. Ahora bien, para que esto suceda es necesario una educación adecuada. Una buena educación hará que el alma irascible se alíe con el alma racional sometiendo a la concupiscible a sus dictados; mientras que una educación inadecuada traerá consigo que el alma irascible se alíe al alma concupiscible arrastrando al alma racional.

Más arriba decíamos que, a diferencia de Sócrates, en Platón no se da una identificación total entre sabiduría y virtud. En la ética platónica la virtud tiene tres sentidos complementarios:

- ➔ Siguiendo el **intelectualismo moral** de Sócrates, la **virtud** sigue siendo **sabiduría**, sólo se puede ser virtuoso siendo sabio (contemplación de las ideas). Sólo cuando el hombre, siguiendo el método de la dialéctica, llega a la captación de la idea misma de Bien, sólo entonces conoce de verdad qué es lo bueno, y si domina sus apetitos, puede obrar bien y convertirse en virtuoso. Como en Sócrates, la razón aplicada al conocimiento de la realidad proporciona conocimiento verdadero, y la verdad cobra así categoría moral, puesto que le es imprescindible al hombre para ser virtuoso.
- ➔ Pero, además, la virtud es **purificación** por la cual el alma se libera del cuerpo. Las malas tendencias que anidan en el cuerpo deben ser contrarrestadas por el esfuerzo del autodomínio. Ser virtuoso es, en este sentido, ser capaz de controlarse, de no dejarse arrastrar por el cuerpo.
- ➔ Y, finalmente, por la concepción tripartita del alma la virtud es considerada como **justicia**, entendiendo por tal una **armonía u orden** entre las facultades del alma. Para Platón, la justicia es la virtud fundamental ya que la justicia es la virtud que consiste en la realización de todas las demás virtudes.

Platón hereda de Sócrates la convicción de que **sin justicia no puede haber felicidad auténtica**. Solamente el hombre justo puede ser feliz, y solamente en un estado justo puede

alcanzarse la felicidad. Por ello, Platón establece una clarísima correlación entre alma y Estado, entre ética y política, de tal modo que la ética conduce a la política. Nuestro filósofo expone su concepción de la sociedad y del Estado en dos de sus obras fundamentales: La República, escrita en su juventud, obra que es de un idealismo tal que raya a veces en una utopía “totalitaria”, en cierto estatalismo que niega las libertades del individuo; y en Las Leyes, obra ya del Platón maduro, en la que, bajo el peso de la experiencia, se muestra algo más sereno y tolerante. Pues bien, la teoría política de Platón gira en torno a dos principios fundamentales, a saber:

- ➔ **Correlación estructural entre el alma y el Estado.** Según Platón el Estado posee la misma estructura tripartita que el alma. Tres son, en efecto, las clases sociales que componen un Estado: **productores, guardianes y gobernantes**. Estos tres grupos sociales se corresponden con las tres partes del alma: los productores con el alma concupiscible o apetito, los guardianes con el alma irascible o ánimo y los gobernantes con el alma racional o razón.
- ➔ **Principio de especialización funcional.** De acuerdo con este principio cada grupo social ha de dedicarse a la tarea o función que le es propia.

De la conjunción de estos dos principios resulta la concepción platónica de la justicia, la misma para el Estado que para el alma. En efecto, la justicia en el Estado se realiza cuando cada uno de los grupos sociales realiza la función que le corresponde (especialización funcional) y la realiza de modo adecuado, por poseer la virtud que le es propia: **prudencia o sabiduría** en el caso de los gobernantes, **fortaleza o valor** en el caso de los guardianes y **templanza o moderación** en el de los productores. La sociedad sólo alcanzará la justicia y permitirá al individuo alcanzarla en la medida en que cada uno de los grupos sociales cumpla adecuadamente sus funciones. Éstas son:

- ➔ Los **gobernantes** tienen como función organizar la sociedad y dirigir a los ciudadanos hacia la consecución del bien común, serán elegidos de entre los mejores guardianes, siendo su virtud propia la prudencia o sabiduría. Y como los filósofos son los que han contemplado la Idea de Bien, el Bien en sí mismo, son los únicos capaces de gobernar, puesto que únicamente los que han contemplado esa Idea, los que conocen lo que es el Bien en sí, la Justicia en sí, podrán dirigir con justicia su vida privada y la de los demás.
- ➔ Los **guardianes** serán los encargados de defender el Estado de sus enemigos exteriores y de las sediciones internas, serán elegidos de entre los ciudadanos más fuertes y valerosos y su virtud específica es la fortaleza.
- ➔ Los **productores** (agricultores, artesanos y comerciantes), que constituyen la clase más numerosa, tienen como misión producir y elaborar los bienes necesarios para satisfacer las necesidades de toda la comunidad. Su virtud propia es la moderación en el uso de los bienes y en el afán de ganancia, esto es, la templanza.

Solamente cuando estos estamentos vivan en armonía, es decir, cuando cada uno cumpla con sus funciones sin inmiscuirse en el campo de las funciones de los demás, se dará el equilibrio social y se realizará la justicia.

Como vemos, la organización y estructura del Estado es un reflejo de la organización y estructura del alma, esto es, una prolongación del alma. Y así, igual que el alma es justa cuando cada parte realiza la labor que le corresponde, la polis o Ciudad-Estado es justa cuando cada clase social realiza adecuadamente las funciones que tiene encomendadas. La organización socio-política debe ser jerárquica porque, según Platón, no todos los hombres están dotados por naturaleza de igual modo y, por ello, no deben realizar las mismas funciones. Tanto en relación con el alma individual como en relación con el Estado, la idea central de Platón es que **a la razón corresponde dirigir y gobernar**. Las otras partes del alma (irascible -ánimo- y concupiscible -apetito-) han de obedecer a la razón, los otros grupos sociales (productores y guardianes) han de obedecer al gobernante-sabio en quien se encarna la razón.

La doctrina según la cual **es a la razón a la que corresponde por naturaleza gobernar** lleva a Platón a concebir un estado ideal, utópico, que puede definirse como **el gobierno de los sabios**. El conocimiento del bien es la culminación de todo saber, tanto teórico como práctico: del saber teórico, porque el conocimiento del bien hace posible la captación del orden y estructura de lo real; del saber práctico, porque dicho conocimiento proporciona las normas morales y políticas que han de orientar la vida humana. El sabio platónico es, a la vez, hombre de ciencia y hombre de estado. **Bajo su gobierno no son necesarias las leyes**, ya que su saber le permitirá adoptar en cada caso las disposiciones más adecuadas. Toda la teoría política de Platón se centra en la convicción de que la única forma de gobierno válida es aquella en la que los filósofos detentan el poder, forma de gobierno que podríamos calificar, no sin ironía, como dictadura de la inteligencia.

Con el fin de que esa situación ideal de armonía y equilibrio se realice, Platón se preocupa, además, de dar una serie de normas prácticas sobre cómo ha de ser tanto el tipo de educación como el tipo de vida que han de llevar los miembros de cada una de las clases sociales. Platón piensa que **la finalidad fundamental del estado es de carácter moral**: promover la virtud y la justicia, tanto individual como socialmente. De este modo se conseguirá una vida feliz (recordemos que sin justicia no puede haber felicidad auténtica). El fin del estado es hacer mejores a los ciudadanos. Con una concepción tan fuertemente moralizante del estado, no tiene nada de particular que Platón conceda una importancia fundamental a la educación. A ésta, que será competencia exclusiva del estado, Platón dedica muchas páginas de sus obras políticas. En la *República* se organiza la educación en dos niveles:

- ✓ En el nivel primario, común a todos los ciudadanos, la educación se lleva a cabo por medio de la **gimnasia** y la **música**. Por medio de ambas disciplinas se pretende educar no sólo el cuerpo, sino también el carácter.
- ✓ El segundo nivel, reservado ya a los futuros gobernantes, se prolongará desde los veinte hasta los treinta y cinco años. Se desarrollará, en una primera fase, con un estudio detallado y progresivo de las **matemáticas** para, en su fase definitiva, abordarse la **dialéctica**, que culminará en el conocimiento del bien.

La educación es un proceso de selección de los mejores. Platón considera que la clase de los productores no requiere una educación especial; sin embargo, no ocurre lo mismo con la educación de las otras clases sociales. Al hablar de los guardianes dice que hay que educarlos de manera que sepan reprimir sus apetitos sensibles, refrenar sus deseos y no tener otro objetivo que la salvaguardia de la comunidad. El modo de conseguir esto es seleccionarlos desde la infancia haciéndoles pasar por pruebas físicas que permitan descubrir quiénes poseen una naturaleza más adecuada para ser capaces de dominar sus cuerpos, serán elegidos de entre los ciudadanos más fuertes y valerosos. A estos elegidos se les enseñará luego a ordenar su afectividad mediante una educación musical sierva de la razón y no de la pasión. Vivirán en comunidad, no poseyendo ninguna propiedad, incluso los hijos serán comunes, aunque las fechas y las modalidades de los matrimonios serán fijadas por los gobernantes.

Finalmente, los gobernantes serán elegidos de entre aquéllos que hayan demostrado una mayor voluntad de justicia y se les educará en una serie de disciplinas que les enseñen a desconfiar de lo sensible y a valorar lo inteligible, para que de esta manera estén preparados para acceder, cuando llegue el momento, a realizar el último paso de la dialéctica y contemplar la Idea de Bien. Este momento no será nunca antes de los cincuenta años.

La utopía platónica de la *República* comporta, pues, algunas medidas radicales, cuya finalidad es también de carácter moral. Así, Platón proclama **la absoluta igualdad entre hombres y mujeres**: éstas serán entrenadas y educadas del mismo modo que aquéllos y tendrán las mismas oportunidades de llegar a ser guardianes y gobernantes. Además **se suprime la familia y se elimina la propiedad privada** para los guardianes y los gobernantes (no para los productores). Estas dos últimas medidas no tienen una función económica (como en ciertas utopías modernas), sino **una función exclusivamente moral**: se pretende evitar que el egoísmo se apodere de guardianes y gobernantes; se trata de promover el sentimiento de comunidad entre ellos, evitando que “*desgarren la ciudad llamando mío no a lo mismo, sino cada cual a una cosa distinta*”, algo que ocurriría si cada cual poseyera “*mujeres e hijos distintos*”.

Éstas son las líneas fundamentales de la *República* platónica. En obras posteriores, en el *Político* y más aún en las *Leyes*, Platón suavizó algunos aspectos, una vez que llegó a la conclusión de que no es fácil encontrar auténticos sabios gobernantes. El gobierno de los sabios fue sustituido por el gobierno de las leyes, por el sometimiento estricto de los gobernantes al ordenamiento jurídico. No obstante, Platón no renunció nunca a importantes principios, como que a la razón corresponde gobernar, que el fin propio del estado es hacer mejores a los ciudadanos y que la justicia es condición ineludible para la felicidad.

Platón expone en la *República* el gobierno ideal (el gobierno del Rey-filósofo), pero este Estado ideal no se ha dado nunca en la historia. Frente a este Estado ideal, Platón clasifica de mejor a peor las distintas formas de gobierno que se han dado históricamente de la siguiente manera:

- **Aristocracia:** es el gobierno de los mejores, de los que poseen en mayor grado la virtud de la prudencia (*aristos* = los mejores y *cracia* = gobierno). Mientras ellos gobiernen se dará la justicia. Pero sucede que a veces la aristocracia va perdiendo poder por lo que necesitará aliarse con los militares. Pero la virtud específica de los militares no es la sabiduría sino el valor o fortaleza, y como consecuencia la aristocracia degenerará en ...
- **Timocracia:** que es aquel tipo de gobierno que se rige por la ambición y el ansia de honor, que caracteriza a los guerreros. Bajo este tipo de gobierno, en el que los militares se encargan de los asuntos públicos, existe el orden pero no su fundamento. Como no tienen a la sabiduría rigiendo sus actos, se entregan a la acumulación de riquezas y a la búsqueda del poder por el poder; además conforme pasan las generaciones, los hijos de los militares, ya instalados en el poder cómodamente, perderán las cualidades que regían el comportamiento de sus padres, como el valor y la austeridad, con lo que finalmente conducirán al gobierno a una ...
- **Oligarquía plutocrática:** que es aquel tipo de gobierno en el que los asuntos públicos están en manos de unos pocos que acaparan el dinero y las riquezas, mientras que la mayoría de los ciudadanos se empobrece. En esta sociedad, la división entre ricos y pobres se hará cada vez más profunda: los pobres serán cada vez más pobres y más numerosos y los ricos menos y más ricos. Hasta que llegará un día en que la situación se tornará insostenible y los pobres se rebelarán instaurando una nueva forma de poder y repartiéndose anárquicamente las riquezas, estaríamos entonces en la ...
- **Democracia:** La democracia (*demos* = pueblo y *cracia* = gobierno) es el gobierno de todos. En esta organización social, cada uno interpretaría la ley a su gusto, prevalecería el interés individual y el desorden se convertiría en norma. La comunidad se desintegraría y el Estado estaría a punto de desaparecer. (Hay que tener en cuenta las

características de la democracia decadente que Platón conoce, y que es, además, la que ha condenado a muerte a su maestro Sócrates. Ningún demócrata actual admitiría esta descripción de la democracia que realiza Platón). El peligro sería tan grande que el pueblo, harto de abandonarse a un desenfreno sin límites, se entregaría a un hombre, al que confiaría el encargo de establecer de nuevo la unidad y el orden. El tipo de gobierno que se instauraría en este caso sería la ...

- **Tiranía:** Cuando ésta imperase, ya no existiría la ley sino la voluntad de un individuo que decidiría conforme a sus intereses y caprichos. Nos encontraríamos entonces en las antípodas del gobierno ideal.

8. EL MITO DE LA CAVERNA

En el centro de la *República* se halla un mito celeberrimo, el de la caverna. Es el mito que mejor expresa todo el pensamiento de Platón y con él concluiremos. Y dice así: imaginemos unos hombres que viven en el interior de una habitación subterránea, en una caverna cuya entrada está abierta hacia la luz en toda su anchura y con un largo vestíbulo de acceso. Imaginemos que los habitantes de esta caverna tienen las piernas y el cuello atados de tal forma que no pueden darse la vuelta y que, por tanto, sólo pueden mirar hacia la pared del fondo de la caverna. Imaginemos, luego, que a escasa distancia de la entrada de la caverna existe un muro de la altura de una persona; que detrás de esa pared -lógicamente, del todo ocultos por ella- caminan otros hombres que llevan sobre los hombros diversas estatuas de piedra y madera, que representan toda clase de objetos; y que detrás de éstos arde una hoguera. Imaginemos, además, que en la caverna hay eco y que los hombres que pasan más allá del muro hablan entre sí, de modo que por efecto del eco retumban sus voces en el fondo de la caverna.

Si tales cosas ocurriesen, aquellos prisioneros no podrán ver más que las sombras de las estatuas que se proyectan sobre el fondo de la caverna y sólo podrían oír el eco de las voces. Sin embargo, al no haber visto jamás otras cosas, creerían que aquellas sombras constituían la única y verdadera realidad y que el eco de las voces eran las voces producidas por aquellas sombras. Supongamos, ahora, que uno de estos prisioneros logre con gran esfuerzo zafarse de sus ligaduras. Le costaría mucho acostumbrarse a la nueva visión que adquiriría. Una vez acostumbrado, empero, vería las estatuas moviéndose por encima del muro, y por detrás de ellas el fuego; y, entonces comprendería que se trata de cosas mucho más verdaderas que las que antes veía y que ahora le parecen sombras. Supongamos, además, que alguien saca fuera de la caverna a nuestro prisionero, llevándole más allá del muro. Al principio quedaría deslumbrado por la gran luminosidad. Luego, al acostumbrarse, vería las cosas en sí mismas y, por último, primero reflejada en algo y luego en sí misma, vería la luz del sol y comprendería que éstas -y sólo éstas- son las auténticas realidades y

que el sol es causa de todas las demás cosas visibles. Pero, ¿qué simboliza este mito? Podemos distinguir cuatro significados que vamos a ver a continuación.

En primer lugar, este mito representa los distintos grados ontológicos de realidad, es decir, los géneros del ser sensible y suprasensible, junto con sus subdivisiones: las sombras de la caverna son las meras apariencias sensibles de las cosas y las estatuas son las cosas sensibles. El muro es la línea divisoria entre las cosas sensibles y las suprasensibles. Más allá del muro, las cosas verdaderas simbolizan el verdadero ser -las ideas- y el sol simboliza la Idea de Bien.

En segundo lugar, el mito simboliza los grados de conocimiento, en sus dos especies y en sus dos grados. La visión de las sombras simboliza la *eikasia* o imaginación y la visión de las estatuas es la *pistis* o creencia. El paso desde la visión de las estatuas hasta la visión de los objetos verdaderos y la visión del sol -primero mediata, y luego, inmediatamente- representa la *diánoia* o pensamiento discursivo y la *nóesis* o dialéctica (pura intelección) respectivamente.

En tercer lugar, el mito de la caverna simboliza también el aspecto ascético, místico y teológico del platonismo. La vida en la dimensión de los sentidos y de lo sensible es la vida en la caverna, mientras que la vida en la dimensión de la razón es la vida a plena luz. El pasar desde lo sensible hasta lo inteligible está específicamente representado como una liberación de las ataduras, una con-versión. La visión suprema del sol y de la luz en sí es la visión del Bien y la contemplación de lo divino.

Finalmente, el mito de la caverna también manifiesta una concepción política refinadamente platónica. En efecto, nuestro filósofo nos habla de un regreso a la caverna por parte de aquél que se ha liberado de las cadenas, y tal regreso tiene como objetivo la liberación de las cadenas que sujetan a quienes habían sido antes sus compañeros de esclavitud. Dicho regreso es sin duda el retorno del filósofo-político, quien -si se limitase a seguir sus propios deseos- permanecería contemplando lo verdadero. En cambio, superando su deseo, desciende para tratar de salvar también a los demás. El verdadero político, según Platón, no ama el mando y el poder, sino que usa el mando y el poder como un servicio, para llevar a cabo el bien. ¿Qué sucederá, por cierto, con el que vuelve a bajar a la caverna? Al pasar desde la luz a la sombra, dejará de ver, hasta acostumbrarse otra vez a las tinieblas. Le costará readaptarse a los viejos hábitos de sus compañeros de prisión, se arriesgará a que éstos no le entiendan y lo consideren como un loco arriesgándose a ser asesinado. Esto fue lo que le sucedió a Sócrates y podría acontecerle lo mismo a cualquiera que actúe igual que él. Sin embargo, el hombre que haya visto el verdadero Bien tendrá que correr este riesgo y sabrá hacerlo, ya que es el que le otorga el sentido a su existencia.

Aristóteles

1. ÉTICA Y POLÍTICA

Aristóteles afirma en su *Ética* que **el fin último**, la meta de todos los seres humanos, **es la felicidad**. Con esta afirmación estarán de acuerdo seguramente todos los hombres, sean cuales sean su credo y convicciones. Todo el mundo está de acuerdo en que el bien supremo, el fin último del hombre es la felicidad, puesto que la felicidad se busca por sí misma, mientras que las demás cosas se buscan por ella, para alcanzarla. Sobre la felicidad como fin último escribe Aristóteles: *“Consideramos perfecto lo que se elige siempre por sí mismo y nunca por otra cosa. Tal parece ser, más que nada la felicidad, pues la elegimos siempre por ella misma y nunca por otra cosa”*. (Aristóteles. *Ética a Nicómaco*.) El desacuerdo comienza al concretar en qué consiste la felicidad: unos la identifican con el placer, otros con los honores, otros con las riquezas, otros con la salud ... Pero la felicidad no se encuentra en ninguna de estas cosas, aunque no podemos negar que estas cosas son necesarias para ser felices, y creerlo así es confundir medios con fines. (Hablar de medios –aspirina, se quiere siempre por otra cosa-, fines intermedios -honores, riqueza, placer; se quieren por sí mismo y por otra cosa- y el fin último -la felicidad, se quiere siempre por sí misma, nunca por otra cosa-).

Así las cosas, ¿cómo determinar en qué consiste la felicidad?. Se trata de una dificultad seria para toda teoría moral, **la pregunta sólo puede ser contestada analizando la naturaleza humana**. Aristóteles se vuelve al estudio de la naturaleza humana, estableciendo que **cada ser es feliz realizando la actividad que le es propia y natural**. Es fácil observar que este principio -que la felicidad consiste en el ejercicio de la actividad propia de cada ser- es una consecuencia que se sigue de la **concepción teleológica de la naturaleza** en Aristóteles. En efecto, puesto que todo ser natural tiende a realizar determinadas actividades, el ejercicio de éstas traerá consigo la satisfacción de sus tendencias y con ello la perfección y la felicidad. Ahora bien, la actividad más propia y natural del ser humano, la que corresponde más adecuadamente a su naturaleza, es la actividad intelectual. Por tanto, **la forma más perfecta de felicidad ha de ser la actividad contemplativa**.

Pero Aristóteles sabe (Platón ya lo había subrayado) que el hombre no es sólo razón, entendimiento. Una vida dedicada por entero a la contemplación sólo sería posible si el ser humano no tuviera necesidades corporales, problemas económicos, interferencias sociales, etc. Este ideal de felicidad es, pues, una aspiración fácticamente irrealizable para la inmensa mayoría

de los hombres, y aun los que pueden dedicarse a la contemplación sólo pueden hacerlo durante escasos períodos de su vida. El ser humano no puede, pues, alcanzar plenamente esta felicidad absoluta propia de Dios, sino que ha de contentarse con una felicidad limitada. La consecución de esta forma “humana” de felicidad exige **la posesión de ciertos bienes corporales** (salud, etc.) y **exteriores** (medios económicos, etc.). **Y exige, muy especialmente, la posesión de las virtudes morales.**

En su reflexión acerca de la virtud, Aristóteles distingue **dos tipos de virtudes** en el ser humano: las **virtudes intelectuales**, que perfeccionan el conocimiento, y las **virtudes morales**, que perfeccionan el carácter, el modo de ser y de comportarse. La expresión “virtud intelectual” puede resultar extraña para los lectores modernos de Aristóteles, ya que estamos acostumbrados a hablar de virtudes sólo en el ámbito de la moral. Para entender el sentido de tal expresión hay que tener en cuenta que la palabra griega que suele traducirse como “virtud” (*areté*) significa **excelencia**: las virtudes intelectuales son excelencias, hacen que nuestro conocimiento sea excelente; las morales hacen que nuestro carácter sea igualmente excelente.

Entre las virtudes o excelencias intelectuales, Aristóteles introduce una de enorme importancia para la vida práctica: la **prudencia** (que también podría denominarse “buen juicio” o, incluso, “sabiduría práctica”). Platón, como vimos, concedía a la prudencia un lugar preeminente en su doctrina de las virtudes, considerándola propia de la razón o entendimiento, es decir, de la parte superior del alma. También en Aristóteles ocupa un lugar destacado, ya que a ella corresponde determinar atinadamente qué es lo correcto y adecuado en el ámbito práctico de la conducta.

Por su parte, Aristóteles define la virtud moral, en general, como *“un hábito de elegir consistente en un término medio relativo a nosotros”*, término medio que es *“establecido racionalmente, es decir, como lo establecería un hombre prudente”* (*Ética a Nicómaco* II, 6, 1106b35-1107a2). De acuerdo con esta definición, las virtudes o excelencias morales son:

1. **disposiciones estables** (por eso se denominan “hábitos”),
2. que **nos permiten realizar** en cada caso lo más correcto y conveniente.

Ahora bien, lo correcto y lo conveniente consiste siempre en un **término medio** entre acciones o actitudes extremas y este término medio debe ser **racionalmente establecido**. De ahí la importancia de la prudencia a la que nos referíamos en el párrafo anterior: es **la prudencia** la sabiduría práctica, la que determina dónde se halla el término medio razonable para cada tipo de acción y en cada caso particular. Las distintas virtudes constituyen, pues, un término medio

razonable entre dos posiciones extremas, excesiva la una y defectuosa la otra: así, el valor es algo intermedio entre la temeridad alocada y la cobardía, la moderación constituye el término medio entre el desenfreno y un rigorismo excesivamente represivo o insensible al placer, etc.

Junto a la prudencia (de la que depende toda la actividad práctico-moral), Aristóteles concede un lugar destacado a la **justicia**. Al ocuparnos de la moral platónica vimos que, para Platón, la justicia no es una virtud particular, no es la virtud de una parte del alma (como lo son la prudencia o el valor), sino **el orden general** que reina en el alma cuando cada una de sus partes realiza adecuadamente la función que le corresponde. En Aristóteles encontramos una noción semejante: en este sentido, la justicia no es una virtud particular, sino **general**, la virtud integral del hombre que posee todas las virtudes. Esta justicia general, denominada **justicia legal** por Aristóteles, consiste en el cumplimiento de las leyes. En efecto, el conjunto de las leyes determina prudentemente los modos virtuosos de comportarse.

Además de esta noción general, Aristóteles se refiere a la justicia como **virtud particular**, específica, que regula las relaciones interpersonales imponiendo un trato equitativo, de modo que a cada cual se le dé lo que le corresponde. El trato equitativo puede, a su vez, revestir dos formas, que Aristóteles interpreta, respectivamente, como igualdad aritmética y como proporcionalidad geométrica. La **justicia aritmética** exige que a los implicados se les dé **exactamente lo mismo**: es la justicia contractual que rige los intercambios. La **justicia geométrica** exige que a los implicados se les dé **en proporción a sus méritos** y rige en la distribución social de honores y premios.

Junto a la justicia, Aristóteles concede una importancia extraordinaria a la **amistad** (*philia*) a la cual dedica dos libros enteros de la Ética a Nicómaco (VIII, IX) y uno completo de la Ética a Eudemo (VII). Las ideas aristotélicas acerca de la amistad nos resultan extrañas en algunos momentos, en parte por las diferencias culturales que nos separan de él, y también por el desajuste existente entre el significado de la palabra griega *philia* y el significado de la palabra ‘amistad’ que, a falta de otra mejor, utilizamos para traducir aquélla. En su uso aristotélico, la palabra *philia* expresa **los lazos afectivos** de quienes tienen conciencia de formar **una comunidad**, sea esta comunidad del tipo que sea. En este sentido amplio cabe hablar de “amistad” -y Aristóteles habla de ella- en las relaciones entre amantes, entre padres e hijos, entre hermanos, entre compañeros, entre miembros de cualquier asociación y, finalmente, entre conciudadanos. Entre las observaciones aristotélicas acerca de la amistad las más interesantes para nosotros son las que se refieren a la amistad en el sentido más próximo a nuestra concepción de la misma y la amistad en el sentido más amplio referido a la comunidad de los ciudadanos, a las que vamos a llamar relación de amistad y amistad civil, respectivamente.

Con respecto a la relación de amistad, Aristóteles piensa que es digna de la mayor estima porque es una virtud o va acompañada de virtud y porque es necesaria para la vida, “*nadie querría vivir sin amigos, aun teniendo todas las demás cosas*” (Ética a Nicómaco, VIII). Y no sólo es necesaria sino que es noble y hermosa. Para nuestro filósofo, la amistad constituye el coronamiento, la perfección o excelencia de la condición social que es propia del hombre. Sin convivencia no hay vida humana, sin amistad (es decir, sin convivencia con amigos) no hay vida plena y satisfactoria. Por eso, según Aristóteles, el hombre feliz necesita amigos. A este respecto escribe:

“Es probablemente absurdo concebir al hombre dichoso como solitario, ya que nadie querría poseer todas las cosas a condición de estar solo; el hombre es, en efecto, un animal social y naturalmente formado para la convivencia. Esta condición se da también en el hombre feliz que tiene todo aquello que es un bien por naturaleza, y es claro que pasar los días con amigos y hombres buenos es mejor que pasarlos con extraños y con gente de cualquier índole. Por tanto, el hombre feliz necesita amigos”. (Aristóteles, Ética a Nicómaco, IX.)

La amistad puede alcanzar, decíamos, todo tipo de convivencia, toda forma de comunidad. Por tanto, tiene la misma extensión que la justicia a la que sirve de estímulo; por ello, “*si se desea que los hombres no se comporten injustamente entre sí, bastará con hacerles amigos, pues los verdaderos amigos no cometen injusticias unos contra otros*”. (Ética a Eudemo, VII). Aristóteles habla, en este caso, de la amistad entre los conciudadanos, **amistad civil** o política. Este tipo de amistad fundamental para la convivencia política, se manifiesta como **concordia**. La concordia se refiere a los asuntos prácticos de mayor envergadura. En una ciudad, en un estado hay concordia “*cuando los ciudadanos están de acuerdo en las cosas que les convienen y las eligen, y llevan a la práctica las cosas que acuerdan en común*”. (Ética a Nicómaco, IX.)

Todo lo expuesto pone de manifiesto la conexión existente entre ética y política en el pensamiento de Aristóteles. De una parte, la idea de “justicia legal” muestra que en cierto sentido **la ética depende de la política**. En efecto, si la virtud total o general consiste en la obediencia a las leyes es porque las leyes establecen los modos virtuosos de comportarse en las relaciones con los demás, ser virtuoso es obedecer las leyes. De otra parte, la idea de “justicia distributiva” muestra, a su vez, que **la política depende de la ética**, la distribución de los cargos en el estado ha de hacerse de acuerdo con las exigencias de la justicia. En realidad, **ética y política se identifican**, según Aristóteles, son dos aspectos de **un mismo conocimiento práctico que se ocupa del bien humano y que se rige por la prudencia**.

Esta identificación de ética y política procede, en último término, del carácter esencialmente social del ser humano. Aristóteles está convencido de que **solamente en el seno de la sociedad le es posible al ser humano alcanzar su bien, es decir, una vida digna y feliz**. Los

hombres sólo pueden alcanzar su perfección y su bien en convivencia cooperativa con otros seres humanos, no en una existencia asocial y solitaria. **El estado**, que es la forma más perfecta de sociedad, **no tiene otro fin que facilitar a los ciudadanos una vida buena, digna y feliz.**

Una contribución notable de Aristóteles al pensamiento político es su insistencia en que **la naturaleza humana es esencialmente social**. La sociabilidad es un rasgo esencial de la naturaleza humana, “*el hombre es por naturaleza un animal político*”, escribe Aristóteles en su Política. Esta tesis de que el ser humano es por naturaleza un animal social pone, una vez más, de manifiesto la concepción teleológica del pensamiento aristotélico. En efecto, afirmar que el hombre es, por naturaleza, social equivale a decir que el ser humano **tiende por naturaleza a la vida en comunidad**. La vida comunitaria tiene lugar en distintos niveles: en la familia, en la aldea y, finalmente, en el estado. **El estado (la polis) es la forma más perfecta de comunidad**. Al igual que la familia y la aldea, el estado surge con el fin de asegurar la vida de los ciudadanos, para que éstos puedan vivir. No obstante, su función va más allá de este mínimo, no se limita a que los ciudadanos puedan vivir, sino que procura que puedan vivir bien. Sólo en el estado, como decíamos, puede el hombre alcanzar su perfección y vivir una vida plenamente humana.

La finalidad del estado no es otra que facilitar a los ciudadanos, a los miembros de la comunidad política, el desarrollo de una vida excelente y virtuosa y, con ello, la posibilidad de una vida digna y feliz. Estas condiciones se especifican en las leyes y, muy en particular, en el régimen político asumido constitucionalmente. Aristóteles considera que **todo régimen político ha de estar orientado a la realización de la justicia** y no al beneficio particular, injusto, de los que ejercen el poder. Aristóteles distingue tres tipos de regímenes políticos, atendiendo al número de ciudadanos que gobiernan: la **monarquía** (cuando es uno el que gobierna), la **aristocracia** (gobierno de los mejores) y la **democracia** (gobierno de todos los ciudadanos). En principio, cualquiera de estas formas de gobierno puede considerarse correcta siempre que el poder se ejerza justamente. Sin embargo, las tres formas de gobierno pueden pervertirse y esto sucede cuando el poder no se orienta a la realización de la justicia sino al provecho de los que gobiernan. Estas formas pervertidas de gobierno son la **tiranía**, la **oligarquía** y la **demagogia**.

Bibliografía

- Bugarín Lago, A. Historia de la Filosofía. Editorial Everest. León, 1999
- Copleston, F. Historia de la Filosofía. Ariel. Barcelona, 1986. Tomo I.
- Navarro Cordón, J.M. y Calvo Martínez, T. Historia de la Filosofía. Anaya, Madrid, 1998.
- Antiseri y Reale Hª del Pensamiento filosófico y científico. Herder. Barcelona, 1988. Tomo I.
- VV.AA. Historia de la Filosofía. Ediciones Laberinto, Madrid, 1999.