

**Levantar en alto los ojos del alma.
Algunas reflexiones sobre una imagen platónica**

Giovanni Casertano
Università degli Studi di Napoli
Italia

1. Antes de Platón

Existen los ojos del cuerpo y existen los ojos del alma. Con los ojos del alma se ve no sólo todo lo que ven los ojos del cuerpo, sino mucho más. Esta imagen o metáfora, antes de ser platónica, estaba muy arraigada en la cultura científica y filosófica de los griegos. Por ejemplo, en la médica: tajante es la afirmación de Hipócrates: «Todo lo que se sustrae a la vista de los ojos cae bajo el dominio de la vista del intelecto»¹. Y ciertamente, en la cultura médica, el síntoma, que es precisamente lo que vemos sensiblemente, no es nada si no nos ilumina sobre la enfermedad, que es lo que vemos con otros ojos, los del intelecto, eso es, del conocimiento. Pero ver «con otros ojos» es una metáfora que tiene una amplia difusión entre filósofos y científicos preplatónicos, y destaca una capacidad, la del «ver», que alude claramente a la posibilidad de ir más allá de lo sensible, más allá de aquello que todos ven y sienten; en general, para captar algo que trasciende, algo no sensible y sin embargo tan importante que proporciona, él solo, un sentido a todo lo que vemos y sentimos. En esta perspectiva, Heráclito, el «oscuro», jugaba con la dupla presencia/ausencia para marcar con precisión la distinción entre el hombre que sabe y los «*pollói*», los muchos que, si bien inmersos en las cosas, no saben dar cuenta de ellas: «Estando presentes, son ausentes»². Y los ausentes, en las concretas imágenes del Efesio, son también sordos³, dormidos⁴, muertos⁵, sepultados en su particular y pequeña sabiduría⁶: son, en

¹ HIPPOCR. *de arte* 11 p.16,17: ὅσα γὰρ τῆν τῶν ὀμμάτων ὄψιν ἐκφεύγει, ταῦτα τῆ τῆς γνώμης ὄψει κεκράται.

² CLEM. ALEX. *strom.* V 116 = DK22B34.

³ DK22B34.

⁴ DK22B1.

⁵ DK22B36.

⁶ SEXT.EMP. *adv. math.* VII 133 = DK22B2.

una palabra, todos aquellos que, distraídos por la multiplicidad y variedad de los fenómenos, no logran «ver» la ley universal que los rige, el *logos*, que es justamente aquello que no se ve con los ojos del cuerpo. El *logos*, que es «el orden universal, el mismo para todos»⁷, no se comprende, en efecto, recogiendo y acumulando datos y experiencias, construyéndose una simple erudición, «*polymathíe*», porque el «saber muchas cosas» no equivale a inteligirlas⁸. El *logos* heraclíteo es, al mismo tiempo, la ley universal que regula el acontecer de todas las cosas «distinguiendo cada una de ellas conforme a su naturaleza», y el discurso cognoscitivo que el hombre sabio se construye acerca de las cosas «diciendo cómo cada una de ellas es»⁹. Es, en efecto, la ley «común» y racional del mundo, según el étimo construido por el mismo Heráclito: *xynós gar ho koinós*; y *xynós* significa *xyn nooi*¹⁰. Presencia/ausencia, invisible/visible, intelecto/*polymathía*: es claro, en todos estos casos, que el mayor valor está en el primer término de cada dupla de opuestos, en cuanto lograr «ver» lo que no se ve, lo que la mayoría de los hombres no ve porque no es capaz de utilizar su propio intelecto, es precisamente lo que es más apreciado: «la armonía oculta vale más que la manifiesta»¹¹. Lograr captarla significa afirmar la especificidad del conocimiento humano y con esto la «victoria cognoscitiva» del hombre sobre la naturaleza: porque «la naturaleza ama celarse»¹², y los ojos de la inteligencia humana son justamente los instrumentos para develarla.

Ver con los ojos de la mente, o del alma, es metáfora significativa al menos de otros dos grandes filósofos de la segunda mitad del quinto siglo, Anaxágoras y Demócrito, que de algún modo tuvieron que relacionarse uno con otro, aunque no podamos determinar con precisión cómo se relacionaron¹³. Anaxágoras, que «antepuso a la materia el intelecto»¹⁴, en su doctrina de los *spérmata* ordenados por el *nous*, privilegiaba naturalmente el aspecto «no visible» de las cosas, porque aquello que no era «visto» por el ojo corpóreo era precisamente «la verdad», el ordenamiento del mundo y su estructura «oculta». Por cierto, esta perspectiva no implicaba una depreciación de las sensaciones a favor de un conocimiento racional abstracto, sino sólo una distinción de roles y una jerarquía, por decir así, de funciones. Así deben leerse algunos de sus fragmentos más significativos:

⁷ CLEM.ALEX. *strom.* V 105 = DK22B30.

⁸ DL IX 1 =DK22B40.

⁹ SEXT. EMP. *op.cit.* VII 132 = DK22B1.

¹⁰ SEXT. EMP. *op.cit.* VII 133 = DK 114B91.

¹¹ HIPPOL. REF. IX 9 p.241 = DK22B54

¹² THEMIST. *or* 5 p. 69 = DK22B123

¹³ Anaxágoras fue «rival» de Demócrito (DL II 14), habiendo sido excluido de sus clases; en otra parte (DL IX 41) se dice que

Demócrito era más joven de aprox. 40 años, y criticaba sus doctrinas sobre el sol, la luna, el ordenamiento del mundo, el intelecto (FAVORINO, *Storia varia*, fr. 33). Los antiguos destacaron, sin embargo, los vínculos entre los dos filósofos, especialmente en el ámbito cosmológico (ARISTOT. *meteor.* A6.342b25).

¹⁴ DL II 6 = DK59A1.

el «máximamente físico» Anaxágoras, en cuanto a las sensaciones (*aistheseis*), consideraba que, por su «opacidad» (*hyp' aphaurótetos*), ellas nos hacen incapaces de juzgar lo verdadero¹⁵. Por otra parte, la experiencia sensible es absolutamente necesaria para la construcción de un saber marcado no sólo por la sensibilidad, sino también por la «manualidad», o sea por la capacidad toda humana de intervenir el propio ambiente, de manipularlo: el hombre es el animal más sabio (*phronimótaton*) justamente por el hecho de tener las manos¹⁶. Por tanto, si somos inferiores a los animales respecto de tantas capacidades suyas, los superamos y podemos hasta utilizarlos para nuestros fines precisamente porque sabemos combinar «experiencia y memoria, saber y habilidad técnica»¹⁷. Y entonces, el ojo de la inteligencia es la facultad toda humana de ver «más allá» de lo fenoménico, en el sentido de que el fenómeno constituye el campo de la «visibilidad» de un orden y de ciertas leyes que pueden captarse sólo con el intelecto: «los fenómenos son una mirada lanzada sobre las cosas que no se muestran»¹⁸.

Exactamente en la misma perspectiva se colocaba Demócrito, para el cual tres eran los criterios del conocimiento: la reflexión (*énnoia*) para la investigación científica, las pasiones (*pathe*) para aquello que se debe desear o rehuir, y, como para Anaxágoras, los fenómenos, que son los instrumentos para «aferrar con la mente las cosas que no se ven»¹⁹. También para Demócrito esta afirmación no puede significar una desvalorización de la experiencia sensible: sabemos que el Abderita fue criticado, especialmente por Aristóteles, justamente por la estrecha conexión que establecía entre sensibilidad y racionalidad -en términos más específicos, entre «sentir» y «pensar»²⁰-, de la cual derivaba, según los intérpretes antiguos, la identidad entre alma e intelecto²¹. Son, en efecto, el mismo Aristóteles y los filósofos ligados a él quienes nos atestiguan que los atomistas creían «haber encontrado la vía de discursos que, dando una explicación acorde con la sensación, no negaban ni la generación ni la destrucción, ni el movimiento ni la multiplicidad de las cosas»²². El hecho es que, como ya Heráclito, Demócrito distinguía claramente la multiplicidad de las nociones, que podríamos llamar «acumulación de los datos sensibles» o «reconocimiento

¹⁵ SEXT. EMP. *op.cit.* VII 90 = DK59B21.

¹⁶ ARISTOT. *de part.anim.* D 10.687a7 = DK59A102: διὰ τὸ χεῖρας ἔχειν.

¹⁷ PLUTARCH. *de fort.* 3 p. 98F = DK59B21b. Este testimonio es interesante, no sólo por la perspectiva anaxagorea que ilumina, sino también porque permite ver la difusión de ciertas ideas en el medio cultural del los siglos V y IV. Pensamos en el ambiente sofístico, y protagonismo en particular, también

como nos es mostrado en el esbozo del «mito» de Prometeo y Epimeteo, atribuido al Abderita en el Protágoras platónico.

¹⁸ SEXT. EMP. *op.cit.* VII 140 = DK59B21a: ὄψις γὰρ τῶν ἀδήλων τὰ φαινόμενα. Sexto agrega que Demócrito alababa esta máxima anaxagorea.

¹⁹ SEXT. EMP. *op.cit.* VII 140 = DK68A111: τῆς μὲν τῶν ἀδήλων καταλήψεως τὰ φαινόμενα.

fenomenológico», del conocimiento propiamente tal, que se funda en la labor del intelecto: «Muchos, aun poseyendo una enorme erudición, son faltos de intelecto (*noun ouk ékhousin*)»²³; «Es necesario esforzarse para entender mucho, no para tener una múltiple erudición»²⁴. Y el tener intelecto, el saber mirar con los ojos del intelecto, significaba para Demócrito ir más allá del dato fenoménico y captar sus principios, es decir, la razón: «átomos y vacío» que, aun no siendo visibles a los ojos del cuerpo, son precisamente lo que puede explicar nuestras experiencias y dar cuenta de ellas. En el lenguaje democríteo, el dato sensible es lo que establecemos «por convención», el racional es «según verdad». «Según convención (*nomoi*), el color, lo dulce, lo amargo; según verdad (*eteé*), átomos y vacío»²⁵. Esto significa que la verdad de lo sensible está en lo racional, mas no que lo racional está separado o puede «oponerse» al dato sensible. Imaginando que los sentidos se dirijan a la razón, Demócrito los hace hablar con estas palabras: «¡O mísera razón!, tú que sacas de nosotros todas tus pruebas, ¿tratas de derrocarlos? Tu éxito significaría tu ruina»²⁶. Sexto Empírico, intentando insertar también a Demócrito en la lista de los «escépticos antes del escepticismo», construye un «recorrido» desde la sensibilidad hasta la racionalidad, que ve a esta última emerger de la dificultad en que se encontraría, una vez llegada a un cierto punto de sus análisis: Sexto pensaba probablemente a un proceso de división que, habiéndose iniciado con los instrumentos de la sensibilidad, debía en un cierto momento necesariamente ser auxiliado por la inteligencia: «Existen dos formas de conocimiento, una auténtica y adecuada, la otra oscura, difícil de descifrar. A esta pertenecen vista, oído, olfato y tacto; en el lado opuesto está la genuina, bien distinta de ésta... Cuando el conocimiento oscuro no puede más extenderse (mediante las sensaciones) hacia un objeto más pequeño, entonces le viene en ayuda al hombre el conocimiento genuino, que posee un órgano más fino, adecuado al pensar»²⁷. Pero quizás, átomos y vacío no eran el resultado de un proceso que llevara «de la sensibilidad a la racionalidad», sino exactamente a la inversa, la proposición de hipótesis racionales de explicación del dato sensible: principios de constitución y explicación de la fenomenicidad de lo real, cuya validez se manifestaba precisamente en la capacidad de «dar cuentas» de la sensibilidad, y

²⁰ AET. IV 8, 5 = DK67A30: sensaciones y pensamientos son modificaciones del cuerpo. Cfr. DK68A105, A112.

²¹ DK68A101, A102, A106, A113.

²² ARISTOT. *de gen.et corr.* A 8 325a23 = DK67A7. También Simplicio, *phys.* 28, 15 = DK68A38 explicaba de manera racional las modificaciones y las sustancias y de qué cosa y cómo se generan los cuerpos... mos-

trando que todo se desarrolla según razón (*κατὰ λογόν*).

²³ DEMOCRATES 29 = DK68B64.

²⁴ DEMOCRATES 30 = DK68B65.

²⁵ GALEN. *de med. emp.* fr. Schöne 1259, 8 = DK68B125.

²⁶ *Ibidem.*

²⁷ SEXT. EMP. *op.cit.* VII 138 = DK68B11.

en este sentido de constituir «la verdad» de la experiencia. Lo mismo que la hipótesis de las «ideas», para Platón: porque para el Abderita, tanto como para el Ateniense, «la verdad está en lo profundo (*en bythói*)»²⁸.

2. En palabras y en hechos. Ver más allá de los hechos

Por cierto, para Platón la realidad no está en las profundidades, sino «en lo alto». Durante siglos se ha pensado que este «alto» significa una clara desvalorización de la experiencia a favor de un conocimiento del todo racional, una fuga del mundo de las cosas para alcanzar el mundo de las puras ideas. Pero no es así. Aun habiéndose reconocido desde la antigüedad²⁹ que el estilo platónico es también literariamente muy cuidado, sólo recientemente se está prestando atención a la incidencia que la elaboración estilística tiene sobre la misma construcción doctrinaria del Ateniense. Esto significa dedicar una mayor atención a las modalidades en las cuales las doctrinas platónicas son presentadas y a la estructura argumentativa que las soporta, a las «espías» estilísticas más o menos ocultas mas ampliamente presentes en los pliegues del texto, para intentar una lectura que oponga al menos una mayor resistencia a la construcción de una imagen de la filosofía platónica clara, bien definida, compacta. En fin, es la misma construcción doctrinaria de Platón la que es, por así decir, enteramente «amasada» en una exposición y en una narración que hacen un uso amplísimo de imágenes, analogías, metáforas, metonimias.

Tomemos, por ejemplo, la *República*. Cuando, en el libro VI, Sócrates está en la parte central de la descripción de las características de la figura del filósofo, y está trazando una figura cuyo perfil es demasiado elevado, Adimanto lo interrumpe haciéndole aquella objeción que desde 2.500 años se ha dirigido a saciedad y repetitivamente al platonismo. La objeción es que todo lo que ha sido dicho es muy bello, en palabras (*logoi*), pero de hecho (*ergoi*): los filósofos son bien otra cosa. Sócrates contesta «descolocando» a su interlocutor: «¿y tú crees que quienes dicen que los filósofos no son como los hemos descritos mientan?» Adimanto no sabe qué responder: quisiera responder que sí, basándose en la descripción socrática que lo ha convencido, pero no se siente de hacerlo, porque la evidencia de «los hechos» es contraria a esa descripción, que le parece sólo teórica. Pero Sócrates replica: «sí, dicen la verdad; en efecto, es precisamente la experiencia -lo que se ve, que está bajo los ojos de todos- que lo confirma». Mas para desmentir, para dar vuelta al significado de una

²⁸ DL IX 72 = DK68B117.

²⁹ Pensemos en el anónimo *De Sublime*.

experiencia, es necesario tener otra experiencia, que pueda hacer «ver» cosas distintas de las que comúnmente se ven: es esa otra experiencia muy especial la que, con la plenitud de su sentido, puede borrar la primera.

Esta nueva «visibilidad» es justamente la imagen, que ahora viene en ayuda del discurso; y que es otro discurso. Por eso Adimanto debe «escuchar la imagen»³⁰. La imagen, que viene en ayuda del discurso difícil de demostrar, se puede «sentir», porque también las palabras construyen imágenes, y no sólo los pintores cuando pintan con variadas mezclas los *traghelaphous* o «cabrociervos». Y que la imagen responda a un fin y sirva para hacer ver y para demostrar como verdadero algo que no está y no se ve inmediatamente, y por ende a demostrar como falso algo que está bajo los ojos de todos, me parece que ha sido dicho explícitamente por Platón: «Es tan difícil la condición en que los más honestos se encuentran en relación a las ciudades, que no existe cosa alguna que se halle en tal condición»; y por lo tanto hay que usar una imagen para hacer su defensa. Es la célebre imagen de la nave y del timonel (488a-489c), que Platón utilizará en otros diálogos, por ejemplo, en el *Político*. Imaginémosnos pues al propietario de una nave, superior en tamaño y fuerza física a todas las personas que están en ella, mas algo duro de oído, débil de vista y con escasos conocimiento del arte de la navegación. Cada una de esas personas se cree en derecho de gobernar la embarcación, y afirma que este arte no puede enseñarse; se pone al lado del timonel y le pide confiarle el timón; si no logran persuadirlo y lo logran otros, los matan, inmovilizan al timonel y navegan como puede hacerlo gente de esa calaña. Además llaman «lobo de mar» y «buen piloto» a quien les ayuda a tomar el mando; a quien, en cambio, no les ayuda, lo desprecian como inútil; y llaman al verdadero piloto «observador de las cosas celestes» y «charlatán». Esta imagen, en su disposición (*diáthesin*), se asemeja a las ciudades en su relación con los verdaderos filósofos, y explica las cosas a quien se admira de que los filósofos no sean honrados en las ciudades. «Entonces, tú dices la verdad cuando afirmas que los más honestos entre los filósofos son inútiles para la mayor parte de la gente. Y por tanto no te equivocarás si asemejas a los actuales gobernantes de las ciudades a aquellos marineros, y en cambio asemejas a los pilotos verdaderos a aquellos a quienes estos marineros llaman inútiles y charlatanes».

La imagen, entonces, sirve para «hacer ver» con los ojos de la mente aquello que no se ve con los ojos del cuerpo; pero al mismo tiempo sirve para traer a presencia un significado que es revolucionario con respecto al mero existente. La objeción de la separación, o de la oposición entre teoría y praxis es precisamente la objeción superficial, del sentido común, que no va más allá del reconocimiento y de la aceptación de la realidad tal

³⁰ Cfr. 488a1: ἄκουε...εἰκόνοϛ.

como ella es, sin ponerse pregunta alguna sobre su sentido y su valor. Por eso Sócrates dice que es verdadera. Sólo que el sentido de la verdad socrática, que emerge del conjunto de los libros centrales del diálogo, y que es hecha visible a través de las imágenes y metáforas que los sustentan, se halla en otra parte: si la praxis desmiente la teoría, dice la verdad quien lo reconoce y lo afirma, mas no tiene razón cuando por esto rechaza la teoría: es la praxis la que ha de ser cambiada, cuando la teoría es justa, y no es la teoría la que debe amoldarse a una praxis injusta.

Este mismo sentido de una imagen que logra hacer ver un sentido oculto más allá de una evidencia que es sólo aparente, lo hallamos también en ese libro, un poco más adelante. Sócrates ha apenas terminado de criticar aquella «educación con estruendo»³¹ que se da en las asambleas, en los tribunales, en los teatros o en otros lugares repletos de gente, donde de manera superficial, demagógica, interesada se determinan los criterios para la aprobación y la desaprobación, y donde aun las mejores naturalezas terminan inevitablemente y acriticamente por adecuarse a una costumbre social. Y nos ofrece de inmediato otra espléndida imagen, la de la «gran bestia». Sería como si alguien hubiese estudiado atentamente las cóleras y los deseos de un enorme animal, y supiese cómo acercarse a él y tocarlo, conociese las cosas que lo amansan y las que lo irritan, y a estas nociones les diese el nombre de sabiduría; y, como si hubiese constituido una disciplina, comenzase a enseñarla, desconociendo, acerca de estas opiniones y apetitos, lo bello y lo feo, lo bueno y lo malo, lo justo y lo injusto, sino sólo remitiéndose a los instintos. Y se justificara llamando justas y bellas las cosas necesarias, sin ver «cuánto realmente la naturaleza de lo necesario difiere de la del bien»³²: otro bellissimo ejemplo del estilo «no platónico» sino claramente revolucionario de la manera de mirar la relación entre hecho y discurso, que hay en Platón. Las justificaciones de los «sofistas más grandes» fundadas sobre el «así es, y por ende es necesario», o sea, precisamente sobre el dato empírico, no tienen mínimamente en cuenta «lo que es realmente el bien»: lo que corrompe, en efecto, es siempre la educación que se basa en la complacencia de la masa, o de los poderosos, en el intento de suscitar sus opiniones y apetitos³³.

³¹ 492b7: πολλῶν θορύβῳ.

³² 493c5-6: τὴν δὲ τοῦ ἀναγκαίου καὶ ἀγαθοῦ φύσιν, ὅσον διαφέρει τῷ ὄντι.

³³ Las imágenes se agolpan, en esta caracterización del filósofo que sigue a la declaración que él es el único que puede gobernar justa y honestamente: es la mayoría de los hombres mediocres, sin educación e in-

capaces de educar, y que tienen el poder; de estos «homúnculos» que, después de haber corrompido las verdaderas naturalezas filosóficas, desde sus «técnicas» «saltan a la filosofía», ellos que tienen el alma despedazada y debilitada (459e1: συγκεκλασμένοι τε καὶ ἀποτεθρυσμένοι) por su vulgaridad.

3. Ver o ser ciegos. La conversión del alma.

La imagen es, entonces, en el más propio estilo platónico, aquello que permite ver lo que no es, y aquello que no es tiene más valor que aquello que es: la ontología de Platón es, la mayoría de las veces, una deontología. La imagen se construye con las palabras (por esto se la percibe). Y las palabras dibujan la imagen (por esto se la ve). La del dibujo (*diagraphé*) es una actividad creadora de imágenes por excelencia: si los más se percatan de que decimos la verdad cuando describimos al verdadero filósofo, ¿podrán acaso dudar cuando decimos que nunca una ciudad será feliz si no es el diseño de aquellos pintores que disponen del modelo divino? ¿Y cómo se hace el diseño? Después de haber tomado, como si se tratara de una tablilla, la ciudad y los caracteres humanos, 1) en primer lugar, la pulirán; 2) luego, trazarán el esquema de la constitución; 3) después, mezclando y armonizando, de las tantas ocupaciones formarán «el color humano»³⁴, de aspecto divino y semejante a los dioses; 4) y borrarán y volverán a pintar hasta que no hayan creado caracteres humanos gratos a los dioses tanto como sea posible.

Esta nueva «invención cromática» introducida aquí por Platón muestra muy bien el esquema de la acción de los filósofos, para nada «despreocupados» y con la cabeza entre las nubes: es una metáfora de la verdadera acción política revolucionaria: una vez que se hayan adueñados del poder, purificar la ciudad de toda maldad, luego trazar el esquema de la nueva constitución; después, a través de diversas obras de mediación y acción política, trazar un esbozo del hombre futuro que debe empezar a vivir en la nueva ciudad (¡bellísima la metonimia del «color humano»!); y finalmente, ensayando y volviendo a ensayar, no desistir de su acción mientras las constricciones y las persuasiones que han ejercido sobre los ciudadanos no hayan conducido a la formación de caracteres humanos que «naturalmente» podrán vivir en la ciudad cara a los dioses. A la persuasión de la palabra se añade, pues, la de la pintura: esta pintura podrá persuadirlos, si son personas juiciosas.

No pretendo aquí examinar las famosísimas imágenes/analogías del sol, de la línea y de la caverna, que se encuentran en los libros VI y VII de la *República*, en las que se despliegan todos los sentidos, no sólo gnoseológicos sino también éticos y políticos, de las doctrinas que Platón nos presenta. Aquello que quisiera aquí subrayar es, en cambio, el mecanismo muy peculiar de la exposición que Platón pone en práctica, que está centrado, justamente, en el juego visible/invisible, existente/inexistente, donde el va-

³⁴ 501b5: τὸ ἀνδρείκελον (χρῶμα).

lor, la importancia, la preeminencia se juegan apuntando al segundo término de las duplas de opuestos. Platón sabe muy bien que el uso de las imágenes y las metáforas marca, en el ámbito gnoseológico, una tensión hacia la conquista de la verdad que no puede nunca aquietarse, porque lo propio de la imagen es precisamente el permanecer siempre abierta: la imagen es, pues, propiamente, un filtro construido por nosotros y a través del cual podemos «ver» la verdad; el filtro «visivo» mediante el cual ella se nos aparece. También aquí, en la dúplice conciencia de que aquel filtro no se puede eliminar, por ser la única posibilidad que los hombres tienen de acercarse a la verdad, pero al mismo tiempo constituye una invitación a mirar más lejos, o sea, a captar el significado que está más allá de la imagen. Y sin tener ninguna garantía de que lo que se capta sea la verdad absoluta. Esto me parece claramente aludido en 532-533, donde Glaucón, aludiendo a la dialéctica y a la idea del bien, observa: «Acepto que las cosas están así. A pesar de que me parecen sumamente difíciles de aceptarse, y por otro lado difíciles de no aceptarse». La dificultad de Glaucón, aquí puesta en escena por Platón, es la de captar la imagen como signo de algo otro, de ir más allá de ella para captar el auténtico significado que ella quiere dirigir, en la conciencia de que este significado, la verdad, es siempre aquella que estamos en condición de ver ahora, y no una verdad absoluta. Este es, en efecto, el sentido de la respuesta de Sócrates: «Tú no debieras ver la imagen de lo que decimos, sino la verdad misma, eso es al menos lo que a mí me «aparece» (*pháinetai*): si es efectivamente así o no³⁵, no es el caso de afirmarlo; pero que, al verse, es algo semejante, eso sí podemos afirmarlo». El hombre, por tanto, no puede tener la certeza absoluta de que lo que se le presenta, y que él afirma que es verdadero, lo sea efectivamente: puede tener la esperanza de que lo sea; como está claramente dicho allí donde Sócrates, explicando la imagen de la línea con la de la caverna y hablando de la elevación del alma (*psykhés ánodon*) hacia el mundo inteligible, declara que, si Glaucón logra cumplir aquella superposición de imágenes, no irá lejos de su esperanza, porque es precisamente esto lo que él desea oír: pero sólo «un dios sabe si ella es verdadera» (517b6-7).

La tensión hacia la verdad es lo propio del hombre filósofo; alcanzar la verdad es algo que él puede esperar. Esto, de todos modos, supone una «conversión» del alma. Con otra imagen: salir de las tinieblas y de la ceguera, tocar la luz y alcanzar la visión. Hay, en efecto, dos tipos de ceguera, de perturbación para los ojos del cuerpo³⁶, y se deben a una dúplice razón: cuando pasan de la luz a la tiniebla y cuando pasan de la tiniebla a la luz. Y lo mismo sucede también al alma: si viene de una vida más esplén-

³⁵ 533a4: εἰ δ' ὄντος ἢ μή.

³⁶ 518a2: διτταί ...ἐπιπράξεις.

dida, se obnubila porque está desacostumbrada; o, si viene de la ignorancia, queda encandilada. Y esto debemos creerlo, admitiendo que sea verdadero: que la *paideia* no es como algunos quieren, cuando dicen que «ponen el saber en el alma» casi «insuflando la vista en ojos ciegos». En cambio, este discurso muestra que esa *dynamis* y ese *órganon* están insertos en el alma de cada uno, y gracias a ellos es posible «volver» (*strephein*) los ojos, junto con todo el cuerpo³⁷, de las tinieblas a la luz. Y así aquella facultad ha de ser «vuelta» (*periaktéon*) del mundo del devenir conjuntamente con toda el alma³⁸, hasta que no sea capaz de soportar la contemplación de lo real y de la parte más resplandeciente de lo que es; y decimos que ésta es el bien. Es éste el arte de la «conversión», de la *periagoghé* del alma, de modo que ella sea «girada» (*metastraphésetai*), «transformada» más fácil y eficazmente: no es el arte de insuflarle la visión, sino de procurársela, como a uno que ya la tiene mas no está vuelto en la dirección apropiada y no mira donde debiera.

Como se ve, la metáfora de la ceguera, como la del sueño, que está ya presente en la *República*, despliega significados muy importantes para la doctrina platónica: en primer lugar, el fuerte vínculo que une el ojo, como cualquier otro sentido, a todo el cuerpo, y todo el cuerpo al alma, subrayando la unitariedad del ser humano. Cuando siente, así como cuando piensa, es siempre el hombre en la totalidad de su ser el que entra y se pone en juego: y esto desmiente, una vez más, la presunta concepción platónica que opondría el cuerpo al alma, así como el sentido a la razón.

En segundo lugar, y esta vez para desmentir una demasiado simplista lectura del innatismo platónico, según la cual son precisamente las facultades, las posibilidades y los instrumentos del conocimiento y del saber, las cosas que están presentes en el alma de cada hombre, y no un saber ya bien constituido que debería reconducirse a la memoria y a la conciencia. Es un rasgo fundamental del socratismo, o mejor, de la imagen de la enseñanza socrática tal como nos la representa Platón: no se pone el saber en el alma de los hombres, lo cual sería una presunción análoga a la de querer insuflar la visión en ojos ciegos (y ciegos son no solamente quienes tienen algún defecto en su vista, sino también, y con mayor razón, quienes no quieren ver), por el contrario, se «suscita» el saber, capacitando a los hombres para que ejerciten y hagan fructificar las facultades que poseen; en otros términos, no se enseña, sino se aprende: concepto clave que Platón utiliza en su polémica contra los sofistas, y que se encuentra también en otros diálogos; por ejemplo, el *Menón* y el *Fedón*: la educación es un hecho «propio», no una transmisión de ciencia.

³⁷ 518c7: σὺν ὅλῳ τῷ σώματι.

³⁸ 518c8: σὺν ὅλῳ τῇ ψυχῇ.

La de la «conversión» es una imagen en la que Platón insiste, y que es fundamental para la comprensión de su perspectiva. Ella, ante todo, nos dice que las facultades ínsitas en cada hombre pueden ser vueltas hacia el bien o hacia el mal; cada uno posee dentro de sí la capacidad de actuar y pensar, pero el éxito de sus acciones y de los pensamientos que guían las acciones depende de la «dirección» que él da a cada uno de ellos. Hay más, Platón parece subrayar el hecho de que, mientras en lo que respecta a todas las virtudes del cuerpo y del alma, éstas, si no están allí desde antes, vienen puestas en ella por las costumbres y los ejercicios; en lo que respecta, en cambio, a la virtud de la inteligencia, característica de la «divinidad» del hombre, ésta deviene útil y ventajosa o inútil y dañina según como se la «gira»³⁹. Es la «revolución» de la inteligencia, y no la inteligencia en cuanto tal, la que constituye la diferencia entre el hombre bueno y el malo: esto explica cuán penetrante sea la mirada de la «animúncula» (*to psykharion*) propia de aquellos que son llamados malvados pero sabios, y cuán agudamente ella pueda discernir los objetos a los que está dirigida, precisamente porque es dotada de vista no mediocre, sino que sirve a su maldad, de manera que los males por ella producidos son tanto mayores cuanto más aguda es su mirada. En efecto, si a esta misma naturaleza se le amputaran aquellas masas pesadas que son los alimentos, los placeres y cosas semejantes, que hacen «volver hacia abajo la mirada del alma»⁴⁰, y si ésta hubiese sido vuelta, en cambio, a las cosas verdaderas⁴¹, habría podido verlas muy agudamente, así como ahora ve aquello hacia lo cual está tendida.

La *phrónesis* está, por lo tanto, en todos, buenos y malvados, y por eso todos pueden ser educados para el bien; y es precisamente la «revolución» de la inteligencia, que puede dirigirla hacia arriba tanto como hacia abajo, la que califica la acción buena o aquella malvada. Platón vuelve a menudo, a lo largo de este libro VII, sobre la imagen de la conversión y del «hacia arriba»: véase aun, por ejemplo, los párrafos 525d5 y 533d2, donde a la imagen se agrega la metáfora, porque de la dialéctica se dice que trae y levanta dulcemente en alto «el ojo del alma»⁴²; y véase también el 540a7, donde, a conclusión del libro, se dice que sólo después de haber vuelto hacia arriba la vista del alma⁴³ los filósofos serán capaces de ver el bien en sí.

Mas sobre todo véase el bellissimo pasaje en que, a propósito de la astronomía, se dice que ella es una de las disciplinas que obligan al alma a «mirar a lo alto»⁴⁴, mientras en el modo en que es estudiada comúnmente

³⁹ 518e4: ὑπὸ τῆς περιαγωγῆς.

⁴⁰ 519b2-3: κάτω στρέφουσι τὴν τῆς ψυχῆς ὄψιν.

⁴¹ 519b3-4: περιστρέφετο εἰς τὰ ἀληθῆ.

⁴² 533d2: τὸ τῆς ψυχῆς ὄμμα.

⁴³ 540a7: ἀνακλίναντας τὴν τῆς ψυχῆς αὐγὴν.

⁴⁴ 529a1-2: ἀναγκάζει ψυχὴν εἰς τὸ ἄνω ὄραν.

⁴⁵ Cfr. 529d4-5: λόγῳ καὶ διανοίᾳ.

hace volver la mirada hacia abajo. Y aquí Sócrates logra una expresión bellísima cuando destaca que lo alto o lo bajo no son lugares físicos, sino simplemente «direcciones» de la razón y del pensamiento⁴⁵: no se debe creer, pues, que si uno contempla, con el rostro vuelto hacia arriba, los adornos de un techo, lo haga con el intelecto y no con los ojos: yo hablo de una disciplina que hace volver hacia arriba «la mirada del alma»...Y si alguien busca aprender algo sensible mirando hacia arriba con la boca abierta o hacia abajo con los ojos cerrados, no podrá nunca verdaderamente aprender, y su alma no mirará hacia arriba, sino hacia abajo, aunque se esfuerce en aprender estando supino, tendido por tierra o nadando en el mar.

4. Hoy y mañana

Lo bajo y lo alto, entonces, se muestran como signos del ser y del deber ser. Del hoy y del mañana. De una sociedad existente, pero carente de valores, y de una sociedad de «color humano», que pide existir. Y el estilo platónico asume aquí el ritmo de un verdadero montaje cinematográfico, en que se dan «disoluciones» que, en su yuxtaposición, iluminan lo que es y no debería ser, y lo que debería ser y no es, precisamente por la enfermedad de lo existente; logrando así eficazmente hacernos ver el sentido y la dirección de una «elección» que es, al mismo tiempo, cognitiva y ética. Dice Sócrates: ahora que hemos así explicado la causa de la inutilidad de los virtuosos ⁴⁶-que obviamente es la causa por la cual los filósofos son considerados hoy inútiles por la mayoría de los hombres-, ahora debemos explicar por qué la mayoría es necesariamente perversa⁴⁷: los filósofos son «realmente» inútiles, en esta sociedad, porque esta sociedad de hoy está enferma, tanto en el plano ético como en el político. *Hoy*, cada una de aquellas cualidades que hemos alabado en la naturaleza filosófica, arruina el alma y la arranca de la filosofía, porque también la mejor naturaleza, si es criada de manera «extraña», ajena a su condición, resulta peor que una naturaleza mediocre. *Hoy*, también las almas mejor dotadas, si reciben una educación mala, devienen extremadamente malas: los más grandes crímenes y la perversidad más aberrante proceden, en efecto, de una naturaleza vigorosa arruinada por el sistema educativo. *Mañana*, aquella misma naturaleza, recibiendo una educación adecuada, deberá necesariamente llegar, cuando crezca, a toda virtud⁴⁸.

⁴⁶ 489d7: τῶν ἐπιεικῶν ἀχρηστίας.

⁴⁷ 489d10: τῶν πολλῶν πονηρίας τῆν ἀνάγκην.

⁴⁸ 492a2-3: εἰς πᾶσαν ἀρετὴν ἀνάγκη αὐξανομένην ἀφικνεῖσθαι.

⁴⁹ 497d10: τὰ κατὰ τῷ ὄντι χαλεπά.

Y si examinamos otra cuestión, o sea, cómo la ciudad debe tratar a la filosofía para no perecer -tarea por cierto no fácil ni exenta de riesgo, porque las cosas grandes son peligrosas, y tiene razón el proverbio que dice que lo bello es realmente difícil⁴⁹ -, también aquí la respuesta se desdobra de inmediato en las dos secuencias del hoy y del mañana. *Hoy*, en efecto, se comienza a «educar» a la filosofía a los jovencitos; éstos, apenas se han acercado a su «parte más difícil», se alejan de ella, pero paradójicamente terminan siendo considerados como máximamente filósofos. Entiendo -dice Sócrates- por «parte más difícil» la dialéctica⁵⁰, que ellos juzgan sólo un pasatiempo. En cambio, *mañana*, en «nuestra» ciudad, los jóvenes y los muchachos tendrán una educación y una filosofía adecuadas a su juventud, y ésta consistirá en cuidar mucho de su cuerpo, procurando así una valiosa ayuda a la filosofía, sin otras tareas que no aparezcan bajo forma de pasatiempo, puesto que han de vivir alegremente. Como se ve, el contrapunto entre el hoy y el mañana es perfecto, y la imagen que resulta «desentonada» en una secuencia -por ejemplo el *parergon*, lo accesorio-, deviene perfecta en la otra, y viceversa; así el cuerpo, con todas sus exigencias, de cuya satisfacción están todos y exclusivamente pendientes los hombres del hoy, con otra imagen lingüística, devendrá mañana, y será cuidado como el «remeggio» de la filosofía, para ella del todo indispensable porque constituye la base sobre la cual únicamente podrán desarrollarse todas las otras cualidades.

Hoy, no hay que sorprenderse de que la mayoría no sea persuadida por nuestras palabras, porque no ha visto nunca a un hombre que gobierna una ciudad semejante a la nuestra; ella es compuesta por hombres que no han oído nunca los discursos bellos, nobles y libres, de quienes buscan la verdad para poderla conocer. Porque hoy el verdadero filósofo dirige su pensamiento con verdad a las cosas que son, y no tiene tiempo de *bajar* la mirada a las cosas de los hombres⁵¹; mira a las cosas invariables y siempre constantes⁵², que permanecen todas ordenadas según un principio racional⁵³; en fin, vive en armonía con aquello que es divino y ordenado, y deviene, él mismo, divino y ordenado en la medida en que le es posible a un hombre. Y *mañana*, cuando se verá obligado a traducir «en caracteres humanos»⁵⁴ los objetos de sus visiones, sea en el ámbito privado, sea en el público, no se limitará a plasmarse sólo a sí mismo, sino será artífice, para todos, de templanza, de justicia, y de toda otra virtud. Como se ve, el cambio es continuo: lo que hoy parece un dato negativo, será mañana positivo, y lo que parece positivo, mañana no será sino un *parergon*, un accesorio

⁵⁰ 498a3: λέγω δὲ χαλεπώτατον τὸ περὶ τοὺς λόγους.

⁵¹ 499b9-c1: εἰς ἀνθρώπων πραγματείας.

⁵² 499c2: εἰς τεταγμένα ἅττα καὶ κατὰ

ταῦτα αἰεὶ ἔχοντα.

⁵³ 499c4-5: κόσμῳ...κατὰ λόγον.

⁵⁴ 500d5: εἰς ἀνθρώπων ἦθη.

respecto de lo que verdaderamente cuenta. Y no hay que pasar por alto la sólida y revolucionaria convicción platónica que supone toda esta secuencia: sólo de la firme posesión de la buena teoría procede la buena praxis, privada o pública, y no viceversa; porque la segunda es imposible sin la primera.

5. La vista, lo bello y la filosofía

Una última reflexión, antes de concluir. Las imágenes/metáforas de lo alto y lo bajo, de los ojos del alma y los del cuerpo, están ligadas a un campo semántico que constituye su «coloritura», a veces como fondo, a veces más explícita: el de la belleza y de lo bello. Hacia el final del libro V, Sócrates establece, muy problemáticamente, el estatuto de la opinión, ligándolo al campo del *metaxy*. El estar en el medio, en este caso entre la ciencia y la ignorancia, es, entre otras cosas, la condición ontológica que hace que el hombre pueda escoger dirigirse hacia lo alto o hacia lo bajo: elección cognitiva y ética, según dijimos. Y escoger volver los ojos del alma hacia lo alto significa, en el lenguaje más propiamente platónico, mirar a la idea; y principalmente a la idea de lo bello, fundamental y del todo necesaria para poder ver las cosas bellas.

En el borde de la distinción entre cosas bellas e idea de lo bello (como, más generalmente, entre cosas e ideas) se juega otra de las oposiciones platónicas más significativas, aquella entre filósofos y *philotheámones*. Éstos últimos, es decir, los amantes de los espectáculos y de las audiciones, son personas que, «como si hubieran arrendado los oídos»⁵⁵, corren aquí y allá para escuchar todas las conferencias, presenciar todos los estrenos teatrales, participar en todos los congresos a los cuales tienen acceso: de filósofos ellos no tienen más que las apariencias. Lo que les falta es, precisamente, el *metron* para poder juzgar las cosas que ven y oyen, y este *metron* es naturalmente la idea. Y el discurso que aquí se hace acerca de las ideas, lo bello, lo justo, el bien, y sus contrarios, es decir, acerca de todas las ideas⁵⁶, más que subrayar el aspecto de su «estar separadas» respecto de las cosas, quiere indicar que es sólo la idea la que sirve para hacer comprender y conocer los hechos, las acciones, las cosas que se ven y se sienten, además que las otras ideas: la idea es justamente el instrumento del conocimiento de las cosas, y por ende la sola posibilidad de orientarse en el mundo de la sensibilidad y de la fenomenicidad. En efecto, los amantes de las audiciones y los espectáculos aman los bellos sonidos, los bellos colores, las bellas figuras, mas su pensamiento (*diánoia*) es incapaz de

⁵⁵ 475d5-6: ὡς περ ἀπομεμισθωκότες ⁵⁶ Cfr. 476a5: πάντων τῶν εἰδῶν. τὰ ὄτα.

ver y amar la naturaleza de lo bello en sí. Quien, entonces reconoce que existen objetos bellos, pero no cree en la belleza en sí y no es capaz de seguir a su guía, vive en sueño, ya cuando duerme, ya cuando está despierto. En cambio, quien es capaz de «contemplar» tanto lo bello como las cosas que participan de él⁵⁷, vive como despierto. Y poco después el filósofo ratifica lo dicho: de aquellos que no creen en lo bello en sí⁵⁸, o sea, en alguna idea de lo bello que permanezca siempre invariablemente constante⁵⁹, que admiten la multiplicidad de las cosas bellas⁶⁰ pero no la unicidad de lo bello⁶¹, que «contemplan» la multiplicidad de las cosas bellas mas no ven lo bello en sí, de ellos diremos que tienen opiniones acerca de todo pero no conocen nada de aquello que opinan⁶².

Ésta es la primera caracterización de la filosofía y las ideas, que no tiene nada de metafísico o de místico: la separación entre *philosophos* y *philotheamón* es jugada sobre el deslinde entre aquel que ejercita la sensibilidad y no el pensamiento, y aquel que logra con su pensamiento conquistar la idea, único *metron* que le da la posibilidad de entender las cosas y gozar de ellas, o sea, de ensanchar su sensibilidad. Obviamente, sueño y vigilia no son estados fisiológicos, sino metáforas -como en Heráclito- de vida mutilada y de vida plena: quien confunde la cosa bella (lo similar) con lo bello (lo idéntico), no sólo no es capaz de conocer, y está sujeto a las impresiones del momento, sino además se excluye del campo infinito de todas las cosas bellas, pues no posee el «criterio» para leer en las cosas y en sus mismas impresiones: en síntesis, conquistar la idea de lo bello significa abrirse a la posibilidad de ampliar el campo de la propia sensibilidad a las cosas bellas y a su comprensión.

Llegados a este punto, es fácil notar cómo la metáfora del ojo, del ver, haya llegado a ser metáfora de la misma actividad filosófica. Se puede mirar las cosas sin verlas, pues para verlas es necesario fortalecer los ojos del alma mediante una conversión hacia lo alto que los haga capaces de ayudar a los ojos del cuerpo a moverse en este mundo. Platón no podía escoger una metáfora más eficaz para señalar la *unidad* del hombre, de su alma y su cuerpo, siempre involucrados conjuntamente en todos los momentos de la vida. Su apuntar a la distinción fundamental entre los dos modos del ver no significa sino subrayar su inseparabilidad y reafirmar la primacía que uno debe tener sobre el otro.

Volvamos a un pasaje del libro VI, que se ubica poco antes de la imagen del sol. Nosotros decimos -afirma Sócrates- que hay muchas cosas bellas y muchas buenas, y como tales las proclamamos y definimos con el discurs-

⁵⁷ 476d1-2: καθορᾶν καὶ αὐτὸ καὶ τὰ ἐκείνου μετέχοντα.

⁵⁸ 479a1-2: ἰδέαν τινὰ αὐτοῦ κάλλος.

⁵⁹ 479a2-3: αἰεὶ κατὰ ταῦτὰ ἔχουσα.

⁶⁰ 479a3: πολλὰ τὰ καλὰ.

⁶¹ 479a4: ἐν τῷ καλόν.

⁶² 479e4-5: γινώσκειν δὲ ὧν δοξάζουσιν οὐδέν.

so⁶³. Y puesto que existen lo bello en sí y el bien en sí, de aquellas muchas cosas consideramos cada una en relación con una idea que llamamos «una», y a cada una la llamamos *ho estin*, «lo que es». Y las muchas cosas se «ven», mas no se captan con el intelecto⁶⁴. mientras las ideas se captan con el intelecto mas no se ven⁶⁵. Ahora bien, nosotros «vemos» las cosas visibles con la vista, y las otras cosas sensibles con los otros sentidos. Entonces *la facultad más perfecta* ⁶⁶ es la de la vista.

La vista, se reafirma en el *Fedro*, es la más aguda de las sensaciones que nos vienen a través del cuerpo⁶⁷. A aquel que ha recibido *a través de los ojos la irrupción de la belleza*⁶⁸, le despuntan «las alas del alma». Y a esta enfermedad los hombres la llaman «Eros», los dioses «Pteros», precisamente porque obliga a poner las alas, y el poder natural del ala⁶⁹ consiste en levantar en alto lo que es pesado. El estrecho e inescindible vínculo que une los ojos del cuerpo a los del alma es expresado explícitamente por Platón: el flujo de la belleza⁷⁰ llega al alma a través de los ojos, que son la vía natural para llegar a ella⁷¹; la mayor valía de lo que ve el alma es reafirmada de manera igualmente explícita: sólo quien ha logrado someter la vista de su cuerpo a la vista de su alma es capaz de *consagrar la vida al Amor, con la ayuda de los discursos filosóficos*⁷².

Trad. G.Grammatico

⁶³ 507b3: φαμέν τε καὶ διορίζομεν τῷ λόγῳ.

⁶⁴ 507b9: ὁρᾶσθαι... νοεῖσθαι δ' οὐ.

⁶⁵ 507b10: νοεῖσθαι μὲν, ὁρᾶσθαι δ' οὐ.

⁶⁶ 507c7-8: πολυτελεσθάτην... δύναμιν.

⁶⁷ 250d3-4: ὄψις... ὄξυτάτη τῶν διὰ τοῦ σώματος ἔχεται αἰσθήσεων. En este pasaje hay otra acotación importante. Con la vista, dice Sócrates, no se ve, sin embargo, la inteligencia, porque ésta nos procuraría amores terribles si ofreciera de sí una imagen fidedigna, y tampoco se ven las otras cosas dignas de amor. Sólo a la belleza le tocó esta suerte de ser la más visible y la más amable. Me parece que se aluda aquí a una concepción de la vista como filtro para ver a las ideas: éstas son invisibles a los ojos del cuer-

po, y no puede no ser así, pues, si fuesen visibles, los quemarían. La vista es la que nos acerca más a las ideas. Y aquí se abre el otro tema fundamental del vínculo ojo-belleza-amor, por el cual Platón es deudor por lo menos a otro gran filósofo, Empédocles de Agrigento.

⁶⁸ 251b1-2: δεξάμενος γὰρ τοῦ κάλλους τὴν ἀπορροήν διὰ τῶν ὀμμάτων.

⁶⁹ 246d6: πέφυκεν ἡ πτεροῦ δύναμις.

⁷⁰ 255c5-6: τὸ τοῦ κάλλους ρεῦμα.

⁷¹ 255c6-7: διὰ τῶν ὀμμάτων ἰόν. ἡ πέφυκεν ἐπὶ τὴν ψυχὴν ἰέναι.

⁷² 257b5-6: μετὰ φιλοσόφων λόγων.

Raising the eye of soul high above: some reflections on a Platonic image

The work starts off from one of the most effective Platonic images in the Republic, that of “high above”. Its purpose is to show how all Platonic writing is peopled with images, analogies, metaphors, metonyms, also in a text generally regarded as an expression of the most rigorous doctrinarian, even dogmatic, expounding. The image of “the eye of the soul”, parallel to that of the “nerves of the soul”, helps Plato in rendering “visible” one of the hardest acquisitions he calls philosophers to do in the new city, acquiring the idea of good. This is absolutely necessary for the philosopher in order to be “complete”, as for Plato there is no possibility of founding a philosophical life and, therefore, a “philosophical nature”, exclusively theoretical and contemplative, praxis being the necessary complement of its activity. Raising the eye of the soul high above means, therefore, to integrate theory and praxis, dialectical knowledge and political activity, in their necessary relationship.