

**SOBRE LA CLARIDAD QUE OFRECE LA IDEA DEL BIEN AL PENSAMIENTO EN LA
ANALOGÍA DEL SOL DE PLATÓN**

JHONATTAN ORLANDO CARDOZO PRADA

Monografía de grado

**Trabajo presentado como requisito para optar por el título de Licenciado en
Filosofía y Lengua castellana**

Asesor: Hernán Martínez Millán

**UNIVERSIDAD SANTO TOMÁS
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
LICENCIATURA EN FILOSOFÍA Y LENGUA CASTELLANA
BOGOTÁ D.C.**

2023

TABLA DE CONTENIDO

INTRODUCCIÓN	3
CAPÍTULO 1. LA IDEA DEL BIEN Y EL DIOS SOLAR EN LA <i>REPÚBLICA</i>	21
1.1 Hablar de lo divino con verdad.	17
1.2 La Idea del Bien como el objeto de estudio supremo.	21
1.3 La analogía entre la Idea del Bien y el sol	27
CAPÍTULO 2. LA NATURALEZA DEL ALMA PARA PLATÓN	39
2.1 La navegación del alma en el <i>Hyperuranion</i>	42
2.2 La influencia del orfismo en la concepción platónica del alma	47
2.3 Un análisis de la alegoría del carro alado	54
2.4 El propósito final del alma	57
CAPÍTULO 3. UNA PERSPECTIVA ESOTÉRICA DE LA IDEA DEL BIEN.	63
3.1 La potencia de las alas como liberación final del alma.	66
3.2 La semejanza de la Idea del Bien con la numinosidad.	72
3.3 La <i>metanoia</i> que provoca la Idea del Bien.	78
CONCLUSIONES	86
Referencias bibliográficas	90

Introducción

El propósito del siguiente trabajo es contribuir al estudio de la Idea del Bien en la filosofía de Platón a partir de un análisis de la analogía del sol presente en el libro VI de la *República*. En esta analogía buscamos sustraer aquella teoría epistemológica que trata sobre la claridad y luminosidad que puede ofrecer la Idea del Bien al pensamiento, que, según Platón, posibilita el acercamiento entre el alma y la verdad. Adentrarnos en esta problemática es tratar uno de los temas más enigmáticos de la epistemología platónica, puesto que analizar la claridad que ofrece la contemplación de la Idea del Bien como una forma de acceder al conocimiento nos propone abarcar otras aristas del problema, por ejemplo, habría que preguntarnos: ¿Cómo está concibiendo Platón el conocimiento? ¿Qué es la verdad y cómo se muestra ante el entendimiento? ¿Cuál es la naturaleza del alma y cómo participa del pensamiento? Y ¿Cómo el alma sustrae el conocimiento a partir de esta experiencia del pensar? Para brindar una mejor ampliación de esta teoría epistemológica será necesario tener en cuenta estas preguntas y resolverlas a lo largo de la investigación.

La analogía del sol que aparece al final del libro VI de la *República* es una explicación magnífica del poder y la naturaleza que le asigna Platón a la Idea del Bien. A groso modo, Sócrates dice que la luz solar es lo que permite que los objetos físicos sean visibles ante los ojos, sin ella los objetos permanecerían ocultos, así mismo, Sócrates nos invita a imaginar que la Idea del Bien actúa con luminosidad en los asuntos del pensamiento, da visibilidad a

las ideas y permite que el alma tenga un contacto directo con la verdad. Al crear esta analogía con la imagen de la luz solar Sócrates está queriendo decir que la Idea del Bien es un portador de luminosidad y ayuda en el desocultamiento de la verdad. Es por esta razón que buscamos, por medio de esta investigación, retomar el término griego de *alétheia* como un eje fundamental para la interpretación de la Idea del Bien en Platón, pues este término cambia la forma de entender el conocimiento de las ideas platónicas. La *alétheia* hace referencia a una concepción de la verdad como aquello que no está oculto, que se muestra esencialmente como es ante el intelecto, o como se refirió Antonio Gorri, en un estudio introductorio a los diálogos platónicos, la *alétheia* es una epifanía del Ser. (*Platón. Diálogos*. pág. 95). La *alétheia* nos propone una concepción de la verdad bien particular, pues el pensamiento, en este sentido, al pensar debe dirigirse hacia la esencia de las cosas.

Para entrar en este problema epistemológico debo introducir brevemente un pasaje del libro VI de la *República* en el que Sócrates afirma por primera vez el poder que tiene la Idea del Bien de dar claridad al pensamiento, aún sin explicar cómo es esto posible, pues para ello es que utiliza la analogía del sol. Veamos en qué consiste este pasaje y profundicemos un poco en las consecuencias de tal afirmación. Dice Sócrates lo siguiente: “Entonces, lo que aporta la verdad a las cosas cognoscibles y otorga al que conoce el poder de conocer, puedes decir que es la Idea del Bien.” (*Rep.* 508d). En este sentido habría que preguntar dos cosas: ¿Cómo funciona la verdad en las cosas cognoscibles? y ¿Cómo algo puede otorgar el poder de conocer? Hay que leer este pasaje con cautela, situarnos en el sistema filosófico de Platón y luego ir a otros diálogos para interpretar esta grandiosa teoría del conocimiento.

De este pasaje podemos sustraer dos cosas. Primero, que la Idea del Bien "...aporta la verdad a las cosas cognoscibles" (*Rep.* 508d). De lo cual podemos deducir que la Idea del Bien es un portador de la verdad y al estar presente en el pensamiento, aumenta el grado de verdad para que la esencia de lo que se quiere conocer se manifieste ante el intelecto. La Idea del Bien no es la misma verdad, pero es un elemento que facilita la manifestación de la esencia de la verdad que se encuentra en el interior de las cosas cognoscibles. La segunda afirmación que se encuentra en la cita transcrita es que la Idea del Bien "...otorga al que conoce el poder de conocer" (*Rep.* 508d). En las dos afirmaciones la Idea del Bien participa en el entendimiento como una potencia, fortalece el vínculo cognoscitivo entre el alma y la verdad. El truco para entender esta dinámica del pensamiento a través de la Idea del Bien está en tener en cuenta cómo Platón concibe la esencia de la verdad, por eso es tan importante detenernos para explicar este término: la verdad como *alétheia*.

Previo al pasaje antes expuesto sobre el poder de dar conocimiento de la Idea del Bien Sócrates dice lo siguiente: "...al alma, cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales *brilla la verdad* y lo que es, entiende, conoce y parece tener inteligencia." (*Rep.* 508d). El alma conoce en tanto está presente el brillo de la verdad. La anterior afirmación nos propone una concepción de la verdad que es bastante interesante. Para Sócrates, la verdad brilla, interfiere en el pensamiento para que se revele la información en el intelecto, como si la verdad encontrara la manera de mostrarse por medio de la claridad, en este sentido, puede interpretarse que la verdad es algo que revela, que enseña lo que permanece oculto.

El término griego de *alétheia* se refiere a una verdad que surge de un ocultamiento, es una verdad manifiesta, que acontece y repercute, y en esta repercusión cada vez su latencia se va alejando de su esencia concéntrica. Para ilustrar mejor esta definición imaginemos una gota de agua que cae en un charco y las ondas repercuten hacia las orillas, así mismo, la verdad cuando se manifiesta provoca una latencia que cada vez se va alejando más de su centro y depende del intelecto penetrar en lo más hondo de su manifestación. Esta concepción de la verdad la expone Sócrates en el libro X de la *República* donde quiere hacer una crítica al arte por la distancia que lleva con respecto a la verdad. Allí Sócrates dice que no hay que dejarse cautivar por las imitaciones de la verdad, como lo son las pinturas, las artesanías o cualquier creación humana, solo son imitaciones de lo esencialmente creado por los dioses, para Sócrates todas son latencias de la verdad, no son la misma verdad.

En esta crítica del arte Sócrates propone distanciarse de estas manifestaciones imitativas e ir con el razonamiento a la contemplación de las ideas: “Pero para saber cómo es la verdad, debemos contemplarla no como la vemos ahora, estropeada por la asociación con el cuerpo y por otros males, sino que hay que contemplarla suficientemente con el razonamiento.” (*Rep.* 611c). A esta verdad manifiesta se llega con el razonamiento, en un ejercicio contemplativo y articulado con las ideas. En este sentido, esta concepción de la verdad como *alétheia*, que está presente en la explicación que hace Sócrates de cómo la Idea del Bien da claridad al pensamiento en el libro VI de la *República*, no se refiere a una simple visibilidad del objeto, sino que es un tipo de videncia, un acercamiento más profundo y

esencial con las ideas, pues el ojo del intelecto no solamente ve el objeto, sino que penetra en el mundo esencial de las ideas, capta información que está más allá de su latencia, incluso, podríamos decir, tiene acceso a una fuente divina de conocimiento.

Para ampliar un poco más las consecuencias de esta concepción de la verdad mencionemos la definición que hace Massimo Cassiari de este concepto de *alétheia*: “*Alétheia* significa aquí la dimensión de la manifestación y de la presencia, la no-latencia de lo que ha sido perfectamente producido fuera del Leteo, fuera del escondite y del olvido. (*El dios que baila*, pág. 69). Cassiari menciona aquí dos aspectos importantísimos que debemos revisar. Primero, la *alétheia*, como ya hemos dicho, es una verdad que habita en la dimensión de las esencias, en el mundo de las presencias plenas, de lo que es y permanece así para siempre. Es por esto que Platón al afirmar que la Idea del Bien da el poder de conocer la verdad, también está diciendo que le permite al intelecto penetrar en esta dimensión de las presencias plenas. Y segundo, Cassiari nos recuerda que hay una relación bastante interesante entre la verdad y la función de la memoria en Platón, pues el olvido, la falta de memoria, significa también alejarse de la verdad, de la manifestación de lo que son las cosas en sí misma. Volvemos a la idea recurrente en Platón de que recordar también es conocer, pues hay que recordar lo que el alma ya ha contemplado para acercarse a la verdad.

Esta concepción de la verdad tiene sus cimientos en las doctrinas órficas y por eso es importante revisar en esta investigación la concepción órfica con respecto a lo epistemológico, a una teoría del conocimiento a través de la memoria. Según estas antiguas

doctrinas el alma, que es inmortal, que ha vuelto a nacer y que lo ha visto todo en sus vidas pasadas, posee en su interior todo el conocimiento esencial y solo debe recordar las experiencias pasadas para reconocer las verdades eternas e inmutables. Es así que, para Platón, quién está fuertemente influenciado por estas doctrinas, la verdad se encuentra a través del ejercicio de la rememoración de lo que permanece oculto en el interior del alma. En el capítulo segundo de esta investigación profundizaremos en esta problemática.

En conclusión, cuando Sócrates se refiere al brillo de la verdad en la *República* está concibiendo que la verdad esencial se presenta ante el intelecto sin latencia, directamente desde el núcleo de las presencias plenas. En este sentido, lo que permite la Idea del Bien es un acercamiento entre el ojo del intelecto y esta no-latencia de la verdad. Ahora bien, tomando como punto de partida el pasaje 508d de la *República* donde se expone la teoría del poder de la Idea del Bien de dar a conocer las ideas y teniendo en cuenta la concepción de la verdad como *alétheia*, pretendo resolver la siguiente pregunta: ¿Cómo concibe Platón la claridad que ofrece la Idea del Bien al acercamiento entre el alma y la verdad?

Para responder a esta pregunta he resuelto dividir el tema en tres capítulos. En el primer capítulo haremos un tratamiento a la Idea del Bien a través de los libros III, VI y VII de la *República*, buscando analizar su relación con lo divino, respondiendo a la siguiente pregunta: ¿Qué significa que la Idea del Bien sea la máxima divinidad en la *República* y qué quiere decir esto para una interpretación filosófica? Primero, iremos al libro III para analizar cómo Sócrates hace una crítica a los dioses homéricos y hesiódicos de la tradición religiosa

de los griegos, y luego propone darle este papel fundamental como máxima deidad a la Idea del Bien para que con ella el estado se encamine hacia su perfección. En este libro la imagen de los dioses es bien interesante, pues sirve como estrategia para el dominio del estado. Segundo, iremos al libro VI, donde Sócrates le da a la Idea del Bien el puesto de estudio supremo y crea un currículo académico para ascender gradualmente al entendimiento de las ideas, es así que les propone a los filósofos del estado perfeccionarse para alcanzar la sabiduría y la Idea del Bien. Y tercero, analizaremos directamente la analogía del sol del libro VI, eje central de esta investigación, donde Sócrates presenta concretamente la teoría del poder de conocer que ofrece la Idea del Bien. Con el desarrollo de este análisis de la *República* busco reafirmar que la Idea del Bien, al posicionarse como una máxima deidad influyente en el estado, es una potencia que impulsa las almas hacia su propia perfección.

En el segundo capítulo buscamos profundizar en la teoría epistemológica de Platón, en la naturaleza del alma y su acercamiento a la verdad. Esto lo haremos apoyándonos en el diálogo que tiene como título el *Fedro* para responder a la siguiente pregunta: ¿Cómo el alma se encamina hacia el conocimiento de la verdad y cómo participa aquí la Idea del Bien? Para resolver esta pregunta desarrollaremos este capítulo en cuatro partes. Primero, iremos a la definición platónica del mundo de las ideas, o el *hyperurasion*, término que se refiere al lugar que se encuentra más allá del Urano. Con ello pretendemos analizar cómo estaba concibiendo Platón que el alma conoce, contempla las ideas y capta las esencias, cómo entra en este mundo de la metafísica y sustrae el conocimiento. Segundo, hay que analizar la influencia del orfismo en la concepción platónica del alma, pues con las nociones sobre

la inmortalidad del alma, la escatología y la soteriología órfica le permiten a Platón afirmar que el alma es una fuente divina de conocimiento y, por lo tanto, a través de las reminiscencias, es el medio que tiene el ser humano para penetrar en el mundo de las ideas. Para hacer este análisis de la influencia del orfismo vamos a profundizar en el estudio de Alberto Bernabé de *Platón y el orfismo*. Tercero, vamos a analizar la alegoría del carro alado donde Platón explica concretamente la naturaleza del alma, cómo funciona sus partes y cuál es su fin teleológico. Y cuarto, vamos a analizar cuál es el sentido último que le otorga Platón al alma, cómo el alma encuentra una liberación final en el mundo de las esencias.

Hablar de una liberación final en Platón es enigmático pues hay alusiones en varios diálogos al tema, pero siempre el argumento se declina a una explicación oscura de que el alma alcanza una plenitud o adquiere unas alas para ascender al mundo divino, pero no se sabe bien qué es lo que pasa realmente. Vamos a ver cómo es posible hablar de una liberación final en Platón. Con este análisis de la naturaleza del alma buscamos abarcar lo mejor posible la teoría epistemológica de Platón, respondiendo a preguntas como ¿Qué es el conocimiento? ¿Cómo participa el alma de la verdad esencial? ¿Qué busca el alma al querer conocer? y así podremos afirmar que la búsqueda de la liberación final del alma está inscrita en su naturaleza y consiste en ir hacia la potencia de la Idea del Bien. Esto nos permitirá iniciar el último capítulo sobre la perspectiva esotérica que se puede dar de la Idea del Bien.

El tercer capítulo de esta investigación está enfocado en hacer una interpretación de la contemplación de la Idea del Bien como una experiencia esotérica, donde la idea del Bien

puede referirse a una revelación mística, pues es innegable que Platón estaba concibiendo la Idea del Bien como una luminosidad que se manifiesta en el interior del intelecto y que permite el acceso al mundo de las presencias plenas. Lo primero que me ha propuesto la posibilidad de hacer esta interpretación es la afirmación de que la Idea del Bien si es cognoscible, es decir, el alma si puede contemplar directamente esta potencia. Esta afirmación está en el libro VII de la *República* y se encuentra de la siguiente manera: “En todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final, y con dificultad, es la Idea del Bien.” (*Rep.* 517b). Nótese el carácter esotérico de la cita al hablar de la dificultad de contemplar la idea. Es importante aclarar que Sócrates no se está refiriendo a una experiencia de un conocimiento específico, no es que la revelación de la idea del Bien sea un conocimiento en sí mismo, sino una apertura de revelación que acontece en el interior del alma, lo cual provoca una *metanoia*, término que se refiere a una transformación espiritual. En este sentido es que pretendo resolver la siguiente pregunta: ¿Qué sucede después de la contemplación de la Idea del Bien? ¿Es posible hablar de la adquisición de un conocimiento específico cuando se contempla la Idea del Bien o a qué tipo de transformación espiritual se puede estar refiriendo Platón?

En este último capítulo se expondrá una interpretación de la Idea del Bien desde otras perspectivas, analizando a profundidad la epistemología de Platón entrelazándose con aspectos religiosos a los cuales acude Platón para explicar sus teorías. Primero, analizaremos el símbolo de las alas presente en el diálogo el *Fedro*. Las alas representan en varias culturas la cercanía de lo humano con lo divino, al alma le salen alas cuando se abren

las puertas de lo divino y puede emprender el vuelo. Esto también se refiere en varias culturas a la adquisición de conocimiento avanzado y esotérico, pues entre más brota el plumaje es porque el alma ha sido nutrida de saberes divinos. En el caso de Platón, cuando se contempla lo bello, lo bueno y lo verdadero, que son las ideas superiores, surgen las alas y esto significa que se está accediendo a una fuente divina de conocimiento. En este sentido, nos permitimos afirmar que la contemplación de la Idea del Bien provoca una *metanoia*, que Platón representa con el brote de las alas, que se refiere al reconocimiento de la naturaleza del alma, a saber, que el alma es inmortal y pertenece al mundo de las esencias.

Segundo, analizaremos la cuarta forma de numinosidad a la que se refiere Mircea Eliade en su investigación *Mefistófeles y el andrógino*, donde explica que existe una experiencia de luz que ha sido retratada a lo largo de la historia como una revelación de que el alma es inmortal, el ser humano comprende, por medio de este destello de luz, que hace parte de una realidad eterna y bien articulada. Es así que encontramos en esta revelación de numinosidad cierta semejanza con la revelación que ofrece la Idea del Bien. En este sentido, vamos a analizar cómo la Idea del Bien también puede ofrecer una revelación sobre la inmortalidad del alma. Y tercero, antes de terminar esta investigación, voy a revisar brevemente el diálogo el *Banquete*, pues allí se menciona una relación entre la Idea del Bien y la teoría de la inmortalidad en Platón. Sócrates afirma que la búsqueda del bien es también la búsqueda de la inmortalidad porque aquel que quiere lo bueno y lo quiere para siempre, como sucede en el deseo más potente de todos los seres vivos, es porque está en la búsqueda de una permanente relación con el bien. Desarrollemos un seguimiento a esta

idea en el *Banquete* para llegar a una hipótesis sobre el conocimiento específico que puede llegar a ofrecer la revelación de la Idea del Bien.

Es importante aclarar, antes de comenzar, que esta teoría de la revelación de la inmortalidad del alma a través de la Idea del Bien está enfocada, no únicamente a una experiencia de inmortalidad, sino al entendimiento de que el alma humana participa de lo inmortal. Es un tema de revelación mística de un saber, más no únicamente de una experiencia de conocimiento. Con todo esto resaltamos la posibilidad de que Platón se refería a que la revelación que otorga la contemplación de la Idea del Bien es el reconocimiento mismo de que el alma humana participa de la naturaleza inmortal.

En conclusión, la apuesta que he querido hacer en esta investigación consiste en analizar con detalle la concepción platónica de la Idea del Bien, teniendo como lugar de análisis la analogía del sol, yendo a otros diálogos para profundizar en ciertos conceptos necesarios, excavando en otros textos para llenar vacíos sobre el tema, para así abordar la problemática desde sus diferentes aristas. Buscaré en el diálogo el *Fedro* la teoría epistemológica de Platón, la manera como Platón estaba concibiendo la participación del alma en este acto de revelación de un conocimiento a través del mundo de las ideas. Y así terminar con una interpretación esotérica del tema que me ha permitido ver en últimas cómo Platón le otorga a la Idea del Bien la capacidad de producir una *metanoia*, un cambio espiritual tan profundo que consiste en el reconocimiento de que el alma es inmortal.

Capítulo uno: La Idea del Bien y el dios solar en la *República*

*“Los hombres nacieron
de las lágrimas del dios solar”*

Mircea Eliade

El propósito de la *República* es crear un estado imaginario fundamentado en la Idea del Bien y la justicia, poco importa si este estado se llega a desarrollar en la realidad, pues, como dice Sócrates en el libro IX, lo importante es que el ser humano viva de acuerdo con las leyes del bien y la justicia, y que estas leyes le sirvan para gobernar las complicaciones del alma. Sócrates se refiere a ello de la siguiente manera: “Pero tal vez resida en el cielo un paradigma para quien quiera verlo y, tras verlo, fundar un Estado en su interior.” (*Rep.* 592b). Es así que el estado ideal que crea Platón tiene el propósito de tratar asuntos importantes que le sirven al ser humano sobre el gobierno del alma.

Aunque la pregunta que le da inicio al diálogo en la *República* trata sobre lo justo, e incluso, el último libro trata sobre lo importante que es ser justo después de la muerte, hay que advertir que el tema de la Idea del Bien está en el centro del diálogo y ocupa un lugar importante en toda la argumentación. La Idea del Bien, en el estado ideal, que van construyendo Sócrates y sus interlocutores, adquiere, a lo largo del diálogo, el valor

supremo de máxima divinidad y, por lo tanto, es ella la que debería guiar el estado hacia lo más divino, es decir, hacia lo bello, bueno y verdadero.

La Idea del Bien platónica en la *República* fue muy influyente en la teología, por ejemplo, los pensadores del neoplatonismo como Plotino tomaron esta teoría y se refirieron a una divinidad suprema que es el fin teleológico del mundo, a lo cual Plotino llamó el Uno, claramente influenciado por la Idea del Bien platónica. Giovanni Reale afirma que Platón descubrió algo muy importante con el mundo de las ideas, lo cual influenció a los teólogos posteriores a reflexionar sobre lo divino, ya no desde una perspectiva antropocéntrica, sino desde una visión puramente ontológica. Reale dice lo siguiente: “Platón es sin duda el creador de la teología occidental, ha descubierto la categoría (lo inmaterial) gracias a lo cual se hace pensable lo divino” (*Historia del pensamiento filosófico y científico*. pág. 135).

Es inquietante la manera como Platón se refirió a la Idea del Bien porque le dio el valor de suprema divinidad y con esto planteó, como se haría con cualquier otra divinidad, las siguientes preguntas: ¿Cuál es la naturaleza de esta divinidad? y ¿Cómo participa en la comunicación con lo humano? Platón se refirió a esto en la *República*, especialmente en los libros VI y VII con la analogía del sol y la alegoría de la caverna. También lo hizo en las lecciones que impartió en la Academia y que tenían como nombre precisamente: Acerca del Bien. Hay que resaltar que Platón impartió estas lecciones como si fueran doctrinas esotéricas, en el sentido en el que consideraba que las lecciones eran avanzadas, trataban sobre temas solamente para iniciados en la metafísica, temas que no escribía en sus libros,

sino que los enseñaba oralmente, tal vez porque sus lecciones trataban de saberes sagrados o de pronto porque trataban de conocimientos complejos que solo podían entender los avanzados en la metafísica. Dice Giovanni Reale que Platón “Prefirió reservar lo que tenía que decir para expresarlo en el ámbito de la oralidad, esto es, de sus lecciones, que precisamente llevaban el título Acerca del Bien. Se consideraba que estas lecciones constituían la fase final del pensamiento platónico.” (*Historia del pensamiento filosófico y científico*. pág. 131). Esta forma de compartir el conocimiento como doctrina esotérica me lleva a pensar que Platón reservaba para los iniciados en sus libros y sus teorías metafísicas, tratados complejos sobre la Idea del Bien.

Para profundizar en esta teoría de la Idea del Bien iré directamente a la *República* donde analizaré la relación existente entre la Idea del Bien y lo divino. Para encontrar esta relación voy a responder a la siguiente pregunta: ¿Qué significa que la Idea del Bien sea la máxima divinidad en la *República* y qué quiere decir esto para una interpretación filosófica? Este tratamiento lo haré en tres partes. Primero, iremos al libro III para analizar cómo Sócrates replantea el concepto de lo divino en Grecia, y propone la búsqueda de la verdad como eje central para persuadir a sus oyentes de que la Idea del Bien es la que debe gobernar el alma de los ciudadanos. Segundo, iremos al libro VI, donde Sócrates dice que la Idea del Bien es el tema del estudio supremo y crea un currículo académico para ascender en el entendimiento de conocimientos avanzados, es así que le propone al filósofo perfeccionar el órgano del alma para alcanzar tal sabiduría y conducir el estado a la perfección. Y tercero, analizaremos directamente la analogía del sol del libro VI donde Sócrates presenta

concretamente la teoría de la claridad que ofrece la Idea del Bien. Con el desarrollo de este análisis de la *República* busco afirmar que la Idea del Bien, al ser una máxima divinidad, representa una máxima potencia para el mundo de las ideas pues no solamente es principio de generación, sino que también ofrece la claridad para conocer, es decir, impulsa el alma hacia la verdad, y esta potencia significa un impulso del alma hacia lo más divino.

1.1 Hablar de lo divino con verdad

En la antigua Grecia del siglo V a.c. predominaba la creencia de los dioses antropomórficos de Homero y Hesíodo, estos dioses se caracterizaban por parecerse demasiado a los seres humanos, y no a la mejor estirpe, sino a aquella que se deja llevar por las pasiones, aquella que prefiere el honor del nombre por encima de la verdad y la inteligencia. En consecuencia, con esta personificación de los dioses, se estaba promoviendo entre los griegos ciertas conductas como la guerra y la crueldad. Sócrates se dio cuenta de esto e hizo una crítica a esta tradición homérica, vio la necesidad de cambiar rotundamente la manera de hablar de los dioses y en el libro III de la *República* emprende este proyecto y lo logra explicando a sus oyentes la verdad de lo que es realmente lo divino.

Para explicar su concepción de lo divino Sócrates lanza su primera y gran premisa que cimienta el modos operandi del estado ideal: “La primera de las leyes a la cual deberán ajustarse los discursos acerca de los dioses (...) que el dios no puede ser causa de todas las cosas, sino sólo de las buenas.” (*Rep.* 380c) Lo divino para Sócrates no puede ser causa de

la maldad, sino que todo lo que se refiera a lo divino debe reflejar este principio de lo bueno. En este sentido, en el estado ideal que está creando Sócrates, a través de la palabra, se impone como ley que no se puede hablar de los dioses como si fueran malvados o que tengan repercusiones negativas en los ciudadanos, sino que lo que se diga de ellos debe reflejar la Idea del Bien, deben ser bondadosos, representar la belleza y promover la justicia. Estos deben ser los principios rectores que gobiernen las almas de los ciudadanos.

El proyecto de analizar a profundidad la concepción de los dioses griegos implicaba comenzar a hablar con verdad de lo que para Sócrates es lo divino, analizar su naturaleza y así promover una nueva concepción. En este punto es donde Sócrates propone hacer un cambio a partir de los discursos que circulan entre los ciudadanos, no solamente lo que se habla, sino que también en la forma como se habla. Es por esto la importancia de controlar, no solamente la definición de lo divino, sino que también cómo se habla de lo divino. Sócrates indaga sobre el tema de la siguiente manera: “¿Acaso no has advertido que, cuando las imitaciones se llevan a cabo desde la juventud y durante mucho tiempo, se instauran en los hábitos y en la naturaleza misma de la persona, en cuanto al cuerpo, a la voz y al pensamiento?” (*Rep.* 395d). Es importante controlar el teatro que ven los ciudadanos porque transforma su mentalidad, y no solamente el teatro, sino también la escritura, o cualquier arte imitativo, pues a través de las imitaciones también se instauran conductas negativas si no se tiene en cuenta la verdad como eje central. Es por esta razón que al inicio del libro III Sócrates crea siete principios que deben tener en cuenta todos los

discursos, es decir, aquí es donde Sócrates hace un diseño estético de cómo se debe hablar de las divinidades y los héroes, para así promover la nueva concepción de lo divino.

Los discursos que se hagan en el estado ideal deben tener en cuenta los siguientes siete principios. Primero, hay que elogiar a la muerte para que los ciudadanos sean valientes y no teman morir por los otros. Segundo, hay que eliminar los lamentos de los varones y los héroes para que los ciudadanos no se aflijan y así evitar la cobardía. Tercero, hay que suprimir las risas violentas y las reacciones violentas para no distraer y ofender a los ciudadanos. Cuarto, hay que estimar la verdad por encima de todas las cosas, "...la mentira es en realidad inútil para los dioses" (*Rep.* 389b). Quinto, hay que promover la obediencia a los gobernantes. Sexto, hay que inculcar el gobierno de los placeres de cada uno de los ciudadanos. Y séptimo, hay que priorizar las acciones justas sobre todas las cosas. En los siete principios se puede ver la intención de Sócrates de formar ciudadanos templados, no que los placeres los dominen a ellos, sino que ellos dominen los placeres, que no le teman a la muerte y que así puedan dedicarse a cultivar aquella parte del alma que corresponde al intelecto, es decir, que prevalezca la búsqueda de la verdad.

En este sentido, Sócrates estaba creando una estrategia contundente para promover la preferencia por la verdad, no la exaltación de las emociones como sucede en el caso de la tragedia y la comedia, sino el conocimiento y la filosofía. Es así que Sócrates ve necesario desterrar los mitos y las narraciones donde se digan ideas contrarias a estos principios por el temor a que la influencia sea tal que corrompa la mentalidad de los ciudadanos.

“Por ello solicitaremos a Homero y a los demás poetas que no se encolericen si tachamos los versos que hemos citado y todos los que sean de esa índole, no porque estimemos que no sean poéticos o que no agraden a la mayoría, sino, al contrario, porque cuanto más poéticos, tanto menos conviene que los escuchen niños y hombres que tienen que ser libres y temer más a la esclavitud que a la muerte.” (*Rep.* 387b)

Este proyecto es completamente pedagógico y es por esto que Sócrates menciona la importancia de educar a los niños y a los hombres para que actúen de acuerdo a los nuevos valores del estado ideal, enfocados en la búsqueda de la verdad. En este sentido, las narraciones mitológicas donde se muestran a los héroes y a los dioses como seres crueles y malvados, como ocurre en las aventuras de Ulises en *La Odisea* o en las batallas de Aquiles en Troya, estas narraciones deben ser eliminadas de los discursos de los poetas. Sócrates se refiere a ello de la siguiente manera: “Tales afirmaciones, como acabamos de decir, son sacrílegas y falsas puesto que hemos demostrado que es imposible que se generen males a partir de los dioses.” (*Rep.* 391 d-e). Es así que Sócrates destierra los discursos de los poetas que muestran a los dioses con personalidad alejadas a la Idea del Bien y la verdad.

Es determinante la manera como Sócrates interpreta el alcance político y estético de la imagen de los dioses y busca manipular el discurso acerca de las divinidades para crear un estado más sabio y valiente, tachando así los dioses antropocéntricos de Homero y Hesíodo. En este sentido la propuesta de la *República* es educar filósofos para que el estado ideal conduzca hacia la verdad. Sócrates propone lo siguiente: “Por esta razón hay que poner

término a semejantes mitos, no sea que creen en nuestros jóvenes una fuerte inclinación hacia la vileza.” (*Rep.* 391e). La vileza entendida como la parte más despreciable de la naturaleza humana. Sócrates teme esto, que, tanto niños, como jóvenes y hombres sean corrompidos por las narraciones monumentales de los dioses falsos.

Antes de que Sócrates haya explicado lo que se debe hablar y cómo se debe hablar de los dioses, ha afirmado en el libro II que lo divino debe interpretarse como la causa de todas las cosas buenas y nada malo puede surgir de ella. Sócrates ha dicho lo siguiente: “...debe representarse siempre al dios como es realmente, ya sea en versos épicos o líricos o en la tragedia. (...) Ahora bien, ¿no es el dios realmente bueno por sí y de ese modo debe hablarse de él?” (*Rep.* 379a) Las razones por las cuales lo divino se refiere a la causa de la Idea del Bien se analizan mejor en el libro VI y VII de la *República*, pero por lo pronto debemos tener en cuenta que, para Sócrates, si ha de crear un estado ideal que se conduzca hacia la perfección, no se puede concebir en lo divino algún tipo de maldad, sino que debe prevalecer la concepción de que dios es bueno. Es así que, la invitación que hace Sócrates en el libro III es replantear la concepción homérica de lo divino para promover la búsqueda de una nueva concepción de los dioses enfocada en lo que realmente son, lo bueno.

1.2 La Idea del Bien como el objeto de estudio supremo

Al final del libro III de la *República* Sócrates diseña un plan de estudios con el fin de difundir la nueva concepción de lo divino, es decir, que lo divino es bueno por naturaleza, esto lo

piensa hacer a partir de la enseñanza inicialmente de la música y la gimnasia, pues estos conocimientos le permiten ver a los ciudadanos la importancia de apreciar el bien y la belleza. Este plan de estudios se amplía en el libro VII, donde Sócrates habla de la importancia de la enseñanza, no solo de la música y la gimnasia, sino que también hay que profundizar en la aritmética, la geometría, la astronomía, la armonía y la dialéctica. Sócrates ve que este currículo académico tiene el propósito de perfeccionar el órgano del alma. Anotemos a continuación el párrafo donde Sócrates explica cuál es el propósito de seguir todo el currículo, que en definitiva consiste en ir de la oscuridad a la luz:

“Pues bien; la liberación de los prisioneros de sus cadenas, el volverse desde las sombras hacia las figurillas y la luz, su ascenso desde la morada subterránea hacia el sol, (...) todo este tratamiento por medio de las artes que hemos descrito tiene el mismo poder de elevar lo mejor que hay en el alma hasta la contemplación del mejor de todos los entes, tal como en nuestra alegoría se elevaba el órgano más penetrante del cuerpo hacia la contemplación de lo más brillante del ámbito visible y de la índole del cuerpo.” (*Rep.* 532b-c)

La dialéctica, entendida como el estudio de la cancelación de los supuestos, donde se busca los principios a través del razonamiento, es el último escalón de este currículo, puesto que les permite a los ciudadanos ascender hasta la contemplación de la Idea del Bien. Dice Sócrates al respecto lo siguiente: “Cuando se intenta por la dialéctica llegar a lo que es en sí cada cosa, sin sensación alguna y por medio de la razón, y sin detenerse antes de captar por la inteligencia misma lo que es el Bien mismo...” (*Rep.* 532a) En este sentido, el propósito del currículo propuesto por Sócrates es la contemplación de la Idea del Bien.

Hay que analizar a continuación quién es el más apto, según Sócrates, para asumir el estudio supremo y cuáles son las condiciones necesarias para que se desarrolle este conocimiento tan elevado. Claramente para Sócrates el más adecuado es el filósofo, por su cercanía con lo divino y por su disposición moral ante la verdad. Dice Sócrates lo siguiente, buscando definir la naturaleza del filósofo: “La veracidad y la no admisión voluntaria de la falsedad, el odio a ésta y la inclinación a la verdad.” (*Rep.* 485c). Es decir, el filósofo es capaz de acceder a una verdad superior, no solamente porque le interesa el conocimiento, no tiene un interés despreocupado, sino que tiene una disposición moral en su naturaleza ante el conocimiento, no solamente apetece conocer, sino que odia la falsedad y la mentira. Profundicemos un poco más en la naturaleza del filósofo. Luego, más adelante, en el mismo libro, Sócrates se refiere a los filósofos como aquellos que tienen las siguientes habilidades: “...dotado de memoria, facilidad para aprender, grandeza de espíritu y de gracia, (...) y congénere de la verdad, de la justicia, de la valentía y de la moderación?” (*Rep.* 487a) En este pasaje Sócrates está exponiendo las cualidades que tienen todos los filósofos, puesto que, independientemente de que parezcan torpes e inútiles a la mayoría de los ciudadanos son los que conducen el estado hacia una verdad desinteresada.

En este mismo libro Sócrates compara ingeniosamente la labor del filósofo con la labor del piloto de un barco y lo hace de la siguiente manera: “Imagínate que respecto de muchas naves sucede esto: hay un patrón, más alto y más fuerte que todos los que están en ella, pero algo sordo, del mismo modo corto de vista y otro tanto de conocimientos náuticos”

(*Rep.* 488 a-b). Esta condición del piloto se asemeja bastante a la del filósofo en el sentido en el que los dos saben hacia dónde debe ir la embarcación, su equipaje es el conocimiento, y gracias a ello guían correctamente su tripulación hacia lo más perfecto.

Aquí hay algo bien interesante y es que más adelante, en el mismo libro, Sócrates describe al piloto de la siguiente manera: “No estimas que el verdadero piloto será llamado observador de las cosas que están en lo alto...” (*Rep.* 489a) La relación entre el filósofo y el piloto de barco es que los dos son muy buenos observadores de lo que está en lo alto. Como el piloto conduce su tripulación a una meta observando “las cosas que están en lo alto...” así mismo el filósofo también debe conducir el estado observando lo más divino. Esta comparación es una imagen interesante porque ilustra la importancia que tiene el conocimiento de lo divino para el verdadero filósofo, pero esto será un tema que trataremos detalladamente en el tercer capítulo. Por lo pronto resaltamos la idea de que Sócrates se refirió al filósofo como aquel que debe profundizar en el conocimiento de lo más divino si lo que quiere es gobernar el estado y conducirlo hacia la perfección.

Sócrates concebía en el filósofo algo que no tenían los demás ciudadanos y era una cercanía con lo divino, en el sentido en el que el filósofo es un conocedor de los asuntos del alma, que, como ya hemos mencionado en repetidas ocasiones, el alma es el medio de acceso que tiene la naturaleza humana para comunicarse con la naturaleza divina. Por esta razón, el filósofo tiene las habilidades necesarias para conducir el estado hacia su mayor perfección, es decir, hacia el encuentro con lo más divino. Aquí hay algo interesante que

debemos tener en cuenta y es que lo que ha instruido al filósofo en lo divino es el acto de la correcta contemplación, es decir, por medio de la contemplación el filósofo se vuelve más divino. Dice Sócrates al respecto lo siguiente: “Entonces, en cuanto el filósofo convive con lo que es divino y ordenado se vuelve él mismo ordenado y divino, en la medida que esto es posible para el hombre.” (*Rep.* 500 c-d) Por un acto de imitación el filósofo busca asemejarse a lo divino, quiere verlo para replicarlo en su realidad y también en el estado.

Ahora bien, Sócrates ha diseñado el currículo académico para el filósofo y ha puesto en la cima del conocimiento a la Idea del Bien, como el estudio supremo de las ciencias, la fase final y el entendimiento más elevado sobre lo divino. En este punto es donde Sócrates presenta concretamente la Idea del Bien como el estudio supremo del conocimiento humano. Dice Sócrates que esto no es sencillo y que la Idea del Bien no se muestra con facilidad, se refiere a ello de la siguiente manera: “Dios sabe si esto es realmente cierto; en todo caso, lo que a mí me parece es que lo que dentro de lo cognoscible se ve al final y con dificultad es la Idea del Bien” (*Rep.* 517b-c) Es importante resaltar aquí que Sócrates afirma en este pasaje que la Idea del Bien es cognoscible, es decir, es posible contemplarla directamente y adquirir un tipo de conocimiento divino, pero esto implica una labor ardua y rigurosa en el perfeccionamiento del órgano del alma.

Sócrates nos presenta la Idea del Bien como algo a lo que hay que llegar con dificultad, como si representara una experiencia máxima del entendimiento humano. Sócrates le había dicho a Adimanto, en el libro anterior, lo siguiente: “...con frecuencia me has

escuchado decir que la Idea del Bien es el objeto del estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas” (*Rep.* 505a) Es así que Sócrates reconoce con perspicacia que el tema de la Idea del Bien es un tema frecuente en sus discursos y resalta que es un estudio supremo, una sabiduría avanzada, de pronto esotérica puesto que no hay más ampliación del tema, pero sabemos que trata acerca del entendimiento de lo más divino, y a partir de ahí, el que ha sabido guiarse en la comprensión de estas teorías encuentra que los demás conocimientos se vuelven más valiosos.

Es interesante que en la *República* la Idea del Bien sea expuesta como el conocimiento más avanzado del entendimiento humano, la cual implica ser iniciado previamente en un currículo académico riguroso y bien organizado, con el propósito de perfeccionar el órgano del alma y así poder captar con mayor nitidez los conocimientos más elevados. Por otro lado, es interesante que existan evidencias de que Platón trato este tema en la Academia como una doctrina esotérica. Esto nos muestra el valor que le estaba dando Platón al conocimiento de la Idea del Bien como una revelación de entendimiento supremo.

En conclusión, en el libro VI de la *República* la Idea del Bien se presenta como el estudio supremo al cual se puede acceder si se es iniciado en los conocimientos avanzados del currículo académico. Pero no basta aún con esto, también Sócrates afirma que el filósofo es el más preparado para ascender en estos conocimientos, no solamente por su interés de conocer, sino por una disposición moral ante la verdad, porque odia la mentira, porque está dotado de memoria y especialmente, porque es más cercano a la naturaleza divina.

1.3 La analogía entre la Idea del Bien y el sol

En el libro VI de la *República* Sócrates crea la analogía del sol para comparar la Idea del Bien con la luminosidad que ofrece la luz solar. Para dicho propósito inicia el tema haciendo la pregunta sobre cuáles son las características del dios que permite la visibilidad, de ayudar al ojo a entrar en la imagen de las cosas, en este sentido, comienza una reflexión sobre las cualidades de la luz solar y cómo contribuye en el entendimiento. A groso modo podemos decir que la alegoría del sol demuestra que la Idea del Bien aporta claridad al entendimiento de las cosas, se refleja sobre los objetos del intelecto que se quieren conocer y así mismo permite el desocultamiento de la verdad. Para ilustrar mejor esta cuestión he diseñado dos diagramas que espero me permitan explicar mejor cómo estoy imaginando la participación de la Idea del Bien en este acto de revelación:

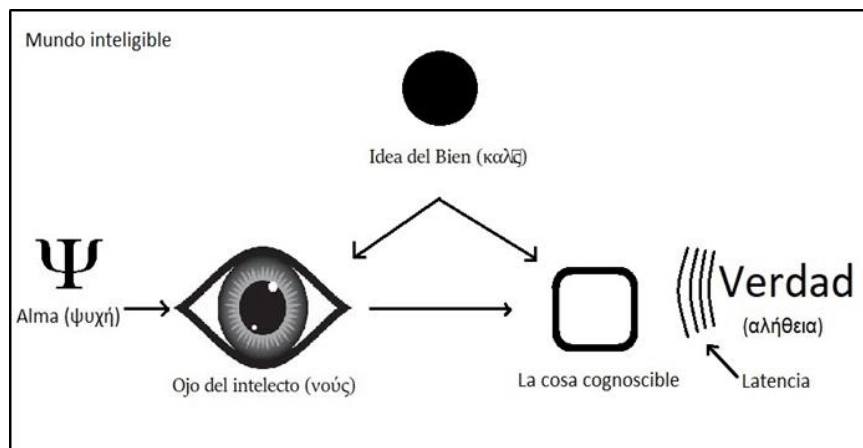


Fig.1

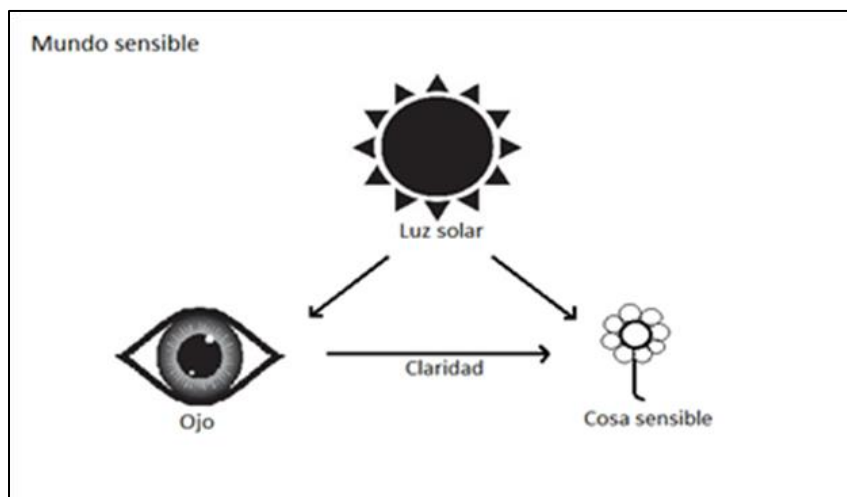


Fig. 2

Sócrates menciona los dos ámbitos, el ámbito inteligible y el ámbito visible, haciendo una referencia clara al mundo inteligible y al mundo sensible. En el ámbito visible están los seres de la naturaleza, las plantas, los animales y todas las cosas físicas, allí el sol participa como un productor de la visibilidad, irradia luz y da claridad para que los objetos sean visibles. Sócrates dice que así mismo funciona el vástago del Bien. Entendiendo vástago como aquello que brota con abundancia, tal vez este calificativo se refiera a la potencia magna que está concibiendo en tal idea. En este sentido, la Idea del Bien permite que las ideas sean visibles para el ojo del intelecto y, por lo tanto, sean pensables para el ser humano. Sócrates aclara esta relación entre lo que es visto y lo que es pensable de la siguiente manera: “Y de aquellas cosas decimos que son vistas pero no pensadas, mientras que, por su parte, las Ideas son pensadas, mas no vistas.” (*Rep.* 507b). Es así que la Idea del Bien da claridad a los objetos del mundo inteligible, permitiendo así que el pensamiento piense las ideas, así

como el sol permite ver la visibilidad de los objetos. Analicemos por un momento la figura uno para profundizar la definición que se va construyendo de la Idea del Bien.

Primero, en la figura uno tenemos el ojo del intelecto o nous a la izquierda que, para Platón, es la parte más importante del alma, puesto que es la parte que conecta al ser humano con la naturaleza divina. Sócrates, en el diálogo *Fedro*, compara este ojo del intelecto con el conductor de una nave que tiene la mirada puesta en lo más elevado y debe manejar el timón en dirección a lo que es más divino, esto es, más precisamente, en las palabras de Sócrates, “Lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo” (*Fed.* 246d). Entonces, en este sentido, el ojo del intelecto, para Sócrates, es la parte del alma que puede conducir hacia lo bello, lo sabio y lo bueno. Segundo, tenemos a la derecha la cosa cognoscible, lo que se contempla directamente con el ojo del intelecto, es el umbral para contemplar la no-latencia de la verdad, para llegar a la *alétheia*. Y tercero, tenemos la Idea del Bien representada por el símbolo del sol, pues al igual que la luz del sol interviene en la relación de las primeras dos partes, ofreciendo claridad y rompiendo con el ocultamiento para que haya una articulación directa entre el alma y la *alétheia*. Analicemos a profundidad la naturaleza de la Idea del Bien para saber cómo interfiere en esta articulación.

En el libro VI de la *República* Sócrates afirma que la Idea del Bien no es una esencia. Esta afirmación nos puede parecer demasiado oscura, pues si la Idea del Bien no es una esencia, pero habita en el mundo de las esencias, entonces habría que preguntarnos cuál es su naturaleza. Esta explicación nos muestra la trascendencia que estaba viendo Sócrates en la

Idea del Bien y cómo la ubica en el puesto de máxima potencia (δύναμις) y, por lo tanto, adquiere también la cualidad de máxima divinidad. Anotemos a continuación el pasaje donde se afirma que la Idea del Bien no es una esencia y analicemos su trasfondo: “Y así dirás que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia.” (*Rep.* 509b).

Hay que separar los dos argumentos que se encuentran en el anterior pasaje para entender mejor la naturaleza de la Idea del Bien. Primero, la Idea del Bien hace que las cosas cognoscibles sean conocidas, esto es claramente la confirmación de que la Idea del Bien es una potencia que da claridad al conocimiento. Y segundo, la Idea del Bien también es un principio de generación pues ofrece existencia y esencia a los seres del mundo ontológico. Sócrates hace la comparación de la Idea del Bien con el poder del sol y dice lo siguiente: “Pienso que puedes decir que el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser el mismo génesis.” (*Rep.* 509b)

Esta definición del poder del sol, cuando se compara con la Idea del Bien, puede resultar demasiado extremista si no se analiza con cuidado. Lo que aquí nos interesa es ver cómo Sócrates está concibiendo el principio de generación de vida en la Idea del Bien y así nos podemos dar cuenta de lo trascendental que es para Sócrates cuando dice que “...se eleva más allá de la esencia”, pues así le está otorgando la característica de primer principio (ἀρχή) y de máxima potencia. En últimas se asemeja bastante a una máxima deidad.

Ahora bien, antes de analizar la cualidad de principio de generación de la Idea del Bien y ver cómo estas dos cualidades ubican la Idea del Bien como máxima divinidad en el mundo de las ideas, es importante previamente profundizar en el concepto de *alétheia*, porque la manera como Sócrates está interpretando el ofrecimiento del poder de conocer de la Idea del Bien tiene que ver con una concepción idealista y esencialista de la verdad. Veamos en qué consiste esta concepción de la verdad.

Como ya mencionamos en la introducción el término griego de *alétheia* se refiere a una verdad des-oculta y concéntrica. Hemos dicho que se puede comparar esta concepción de la verdad con una gota de agua que cae en un charco y las ondas repercuten en las orillas, así mismo, la verdad cada vez se va alejando más de su esencia y solo nos llega su latencia. Esta concepción de la *alétheia* la entendemos mejor si vamos al libro X de la *Republica* donde Sócrates hace una crítica a la distancia que tiene el arte con la verdad, dice que el mimetismo presente en las artes, como el teatro, la poesía, la pintura, etc. todas ellas se alejan de la verdad gradualmente, como las ondas se alejan de la gota de agua que cae en el charco. Esto lo explica Sócrates de la siguiente manera: “En tal caso el arte mimético está sin duda lejos de la verdad. (...) No obstante si es buen pintor, al retratar a un carpintero y mostrar su cuadro de lejos, engañará a niños y a hombres insensatos, haciéndoles creer que es un carpintero de verdad. (*Rep.* 598b) Y estamos ante la fuerte crítica de Platón al arte.

El creador originario de la verdad es el demiurgo, concebido como el artesano que ha creado todo en el universo. Sócrates se refiere a él de la siguiente forma: “Este mismo artesano es

capaz, (...) fabrica la tierra y el cielo, los dioses y cuanto hay en el cielo y en el Hades bajo tierra.” (*Rep.* 596c) Después de esta creación de las cosas, le sigue el segundo grado de verdad que crean los artesanos, aquellos que hacen las cosas con la mirada en las ideas, como por ejemplo el carpintero que construye la cama de madera, es un creador de una cama, pero no de la idea de la cama, es decir, crea un segundo grado de la verdad. Y en el tercer grado de la verdad está el artista que imita lo creado por el artesano. Sócrates hace uso de la imagen del pintor para representar esta distancia, y dice lo siguiente: “y la tercera, la que hace el pintor. (...) Entonces el pintor, el carpintero, Dios, estos tres presiden tres tipos de camas” (*Rep.* 397b) Cada una de las camas se aleja gradualmente de la verdad. Esta teoría de la latencia de la verdad nos propone que es posible acceder con esfuerzo a la verdad por medio de la contemplación directa de las ideas.

Recordemos la definición que hace Massimo Cassiari del término de *alétheia*: “*Alétheia* significa aquí la dimensión de la manifestación y de la presencia, la no-latencia de lo que ha sido perfectamente producido fuera del Leteo, fuera del escondite y del olvido. (*El dios que baila.* pág. 69). Lo interesante aquí es que Cassiari menciona que la *alétheia* es una verdad que habita en la dimensión de las esencias puras y, por lo tanto, se niega a estar en el olvido, pues es una presencia. En este sentido es que la Idea del Bien, al poseer la esencia de la verdad, entendida como *alétheia*, permite que el intelecto penetra en las presencias plenas, en ese lugar, “...fuera del escondite y del olvido”. (*El dios que baila.* pág. 69).

En la alegoría de la caverna Sócrates invita a los ciudadanos a la *alétheia*, al desvelamiento de la verdad, a contemplar la verdad directamente con el ojo del intelecto, sin los velos de la ignorancia y la doxa. Mencionemos aquí cómo ve Conrado Eggers Lan la invitación que hace Sócrates en la alegoría de la caverna: “Lo que cuenta es la forma en que podemos, en esta vida, salir de la pseudo-realidad para vivir lo más posible en la realidad, y no en forma individual sino social.” (*El sol, la línea y la caverna*. pág.13) Eggers Lan afirma, en este pasaje, que en la alegoría de la caverna se habla de la posibilidad de acceder a una realidad superior, no a la que estamos acostumbrados, sino a una más esencial y más verdadera. Para avanzar en el tema analicemos por un momento la alegoría de la caverna para ver cómo es posible este desvelamiento de una realidad más esencial.

Según la alegoría de la caverna el ser humano comporta dos estadios mentales. Uno, el estado subterráneo de habitar dentro de la caverna que consiste en vivir en las sombras de la conciencia, bajo el yugo de los falsos dioses, en la ignorancia y la vaga opinión, sin nunca llegar a conocer la verdadera esencia de las cosas. Y dos, el estado en el que se sale de la caverna y se contempla la naturaleza con la luz del sol, que representa salir con entendimiento al mundo del conocimiento y las esencias, allí está el sol iluminando todo con su presencia. Sócrates explica que el alma debe dirigir su mirada hacia el ámbito inteligible, debe ascender, como si se refiriera a una trascendencia, hacia el mundo de las ideas. Sócrates explica la relación entre salir de la caverna y ascender en el conocimiento de las cosas de la siguiente manera: “Compara el ascenso y la contemplación de las cosas de arriba con el camino del alma hacia el ámbito inteligible” (*Rep.* 517b) En este sentido, los

dos estadios mentales que se explican en la alegoría de la caverna buscan demostrar, como interpretó Eggers Lan, que existe una realidad y una pseudo-realidad.

Quitar el velo de los ojos significa entonces conocer con el alma, salir de la realidad física que es subterránea para contemplar las esencias directamente con el ojo del intelecto. En este sentido lo que propone Sócrates es un ascenso con el pensamiento para contemplar las cosas tal y como son, bajo la condición de una luz que hace posible la claridad y el conocimiento. A esto se refiere la *alétheia*, al desocultamiento de una realidad esencial a través de la contemplación de las ideas sin la obstrucción de la pseudo-realidad.

Ahora bien, la definición de la Idea del Bien en la *República* tiene varias aristas, ya nos hemos referido al poder de conocer que ofrece la Idea del Bien a través de la concepción de la *alétheia*, ahora veamos una segunda cualidad, la de principio de generación. La Idea del Bien no solamente es claridad intelectual, hay algo más allá, tiene una función más originaria, también es la causa de la existencia de todos los seres del mundo intelectual. Aquí es donde la comparación con el sol se hace más aguda pues Sócrates dice que al igual que el sol da nutrientes a los seres de la naturaleza, así mismo la Idea del Bien nutre a los seres de la inteligencia. Esto le da a la Idea del Bien la cualidad de una divinidad creadora. Veamos como Sócrates expone esta segunda característica y analicemos sus consecuencias:

“Pienso que puedes decir que el sol no sólo aporta a lo que se ve la propiedad de ser visto, sino también la génesis, el crecimiento y la nutrición, sin ser el mismo génesis. (...) y así dirás

que a las cosas cognoscibles les viene del Bien no sólo el ser conocidas, sino también de él les llega el existir y la esencia, aunque el Bien no sea esencia (*ousía*), sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y a potencia.” (*Rep.* 509b).

Aquí estamos frente a uno de los pasajes más enigmáticos de la *República* y es que nos adentramos en términos de la metafísica que terminan por ser confusos si no se analizan bajo los mismos términos de Platón. Aquí hay dos temas importantes para tener en cuenta. Primero, que la Idea del Bien es un principio generador de vida. Segundo, que la Idea del Bien no es una esencia, pero se eleva más allá de las esencias en su trascendencia. Analicemos los dos puntos por aparte.

Primero, el sol es un generador de vida porque, no solamente permite que el ojo tenga visibilidad de las plantas, los animales y las cosas del mundo físico, sino que también las alimenta en su crecimiento y les permite que sean lo que son. Así mismo actúa la Idea del Bien en el mundo de las ideas, alimenta el crecimiento de las ideas y permite que sean lo que son en esencia. En el libro VI Glaucón responde a esta afirmación que está haciendo Sócrates diciendo lo siguiente: “Hablas de una belleza extraordinaria, puesto que produce la ciencia y la verdad, y además está por encima de ellas en hermosura.” (*Rep.* 509a) Es así que el principio generador de vida de la Idea del Bien produce ciencia y verdad, entendiendo la ciencia como la certeza de que una cosa es en verdad y no simplemente parece, no es la opinión, sino la certeza.

Segundo, en el anterior pasaje citado está la definición de que la Idea del Bien no es esencia, pero se eleva y adquiere una trascendencia superior a las esencias. Se podría traducir *ousía* por esencia, pero nos resultaría ineficiente para abarcar todo lo que Platón quiso decir, y si traducimos *ousía* por realidad puede ser inadecuado pues desconoce la parte ontológica del concepto, así que por lo tanto podríamos traducir *ousía* por sustancia, aquello que existe en sí y es la forma ideal de cada objeto material, es lo que es en sí y no puede ser otra cosa.

Este tema terminológico ha sido tratado por varios analistas de Platón y nos confundiríamos si no tenemos precisión con los conceptos y no vamos a otros diálogos donde se amplía mejor esta idea, pero por lo pronto nos basta con menciona que la *ousía* es aquello que es en sí y que no se corrompe por los accidentes y el devenir, como si sucede con los objetos sensibles del mundo físico. Mencionemos aquí cómo explica Giovanni Reale la naturaleza de las ideas: “Afirmar que las ideas son en sí y por sí, significa que no se dejan arrastrar por la vorágine del devenir que arrastra las cosas sensibles” (*Historia del pensamiento filosófico y científico*. pág. 129). En este sentido la Idea del Bien no es *ousía*, no es la forma ideal de ningún objeto material, sino que está más allá en una trascendencia, es superior en valor puesto que es la fuente creativa donde se nutren y adquieren existencia las demás ideas.

Ahora bien, una lectura posible de lo que quiso decir Platón en este enigmático pasaje de la *República* es que la Idea del Bien es un principio generador de vida que produce *ousía*, permite que las demás ideas obtengan su esencia, en otras palabras, que adquieran su forma ideal. Mencionemos aquí una precisión que hace Conrado Eggers Lan sobre este

pasaje: "...pero lo que Platón quiere decir, cómo se verá, que, así como el sol produce génesis sin ser génesis, el Bien produce ousía sin ser ousía." (*El sol, la línea y la caverna*. pág. 27) Es así que un concepto clave para entender este pasaje es la génesis. Entiéndase como el origen o el principio de una cosa. En este sentido, la Idea del Bien ofrece que las ideas nazcan y sean pensable para el intelecto.

La imagen del sol ha sido utilizada por Sócrates para explicar la naturaleza de la Idea del Bien y tal vez, en este punto, es donde la Idea del Bien adquiere el calificativo de máxima divinidad puesto que no solamente le está otorgando la cualidad de permitir el conocimiento, sino que también le otorga la cualidad de ser un principio generador de vida. En este sentido, la Idea del Bien permite que la idea sea pensable y también que la idea nazca en el interior del intelecto. Este pensamiento no es una simple opinión, sino el acercamiento directo del alma a la *alétheia*, a la verdad esencial de una cosa. Es por esto que podemos hablar de una claridad que permite conocer, que se refleja en el interior del intelecto y que se presenta como una revelación del conocimiento.

En este sentido, resumiendo un poco el paso de la Idea del Bien por la *República*. Al principio la Idea del Bien se presenta como una cualidad innegable de la concepción platónica de lo divino porque de lo divino nada malo puede surgir, es decir, la Idea del Bien está inscrita como principio en la naturaleza divina. Luego aparece en el libro VI como el estudio supremo, como la cima máxima del conocimiento a la que se llega a través del currículo académico propuesto por Sócrates. En este sentido Sócrates le propone al filósofo escalar

en el conocimiento de las cosas, a través de la dialéctica, hasta llegar a la contemplación directa de la Idea del Bien. En este punto la Idea del Bien adquiere la cualidad de ofrecer el poder de conocer pues se encuentra en la cima del mundo intelectual. Luego, en la analogía del sol, quedan explicadas las dos cualidades principales que le atribuye Sócrates a la Idea del Bien, la de poder conocer y la de ser principio generador de vida. Con todo esto, la definición de la Idea del Bien tiene un tránsito de ser la cualidad de lo divino, para ser ella misma una máxima divinidad, y al final, en el libro VII con la alegoría de la caverna se define como potencia que otorga génesis y nacimiento a lo demás seres del mundo intelectual.

Ahora podemos afirmar que la Idea del Bien se presenta en la *República* como una máxima divinidad y por lo tanto adquiere la cualidad de máxima potencia, y con esta gran potencia impulsa el alma hacia el conocimiento, hacia la *aletheia*, hacia el acercamiento de lo más divino, que, como ya hemos analizado, es un impulso hacia la verdad, lo bello y lo bueno, hacia el mundo trascendental de las ideas.

Capítulo 2. La naturaleza del alma para Platón

*“Es la misma operación del espíritu humano
la que nos lleva hacia la luz y hacia la altura”*

Gastón Bachelard

En el centro de la concepción platónica de la naturaleza del alma está su teoría de que el alma es inmortal y, por lo tanto, mientras habita en el cuerpo está aprisionada en lo mortal, es así que debe buscar la forma de salvarse y liberarse de esta prisión, pero esto solo sucede si actúa correctamente, si alimenta aquella parte que es más importante, que para Platón es el intelecto, si así lo hace puede reencontrarse con la naturaleza divina e inmortal.

Tomemos como punto de partida el argumento que aparece en el diálogo del *Fedro* para explicar la naturaleza inmortal del alma. Dice Sócrates allí lo siguiente: “Toda alma es inmortal. Porque aquello que se mueve siempre es inmortal.” (*Fed.* 245c) De fondo, el argumento que explica la naturaleza inmortal del alma, tiene que ver con la idea de que el alma es origen de su propio movimiento interno, algo así como una potencia que no requiere de otras potencias para existir. Esto lo explica Sócrates de la siguiente manera: “Pues, lo que se mueve a sí mismo, como no puede perder su propio ser por sí mismo, nunca deja de moverse, sino que, para las otras cosas que se mueven, es la fuente y el origen del

movimiento.” (*Fed.* 245c) En este sentido el alma es inmortal porque es su interior es dueña de su propio movimiento y no necesita de otras fuerzas para moverse.

El dualismo antropológico de Platón explica que, en esta relación entre el alma y el cuerpo, el alma es el motor que mueve al cuerpo, es la fuerza que potencializa el movimiento y las acciones, pero el cuerpo no representa para Platón una completa negación del alma, no es completamente pesimista frente al asunto, pues como reconoce Alberto Bernabé, Platón prefirió llamar al cuerpo una prisión y no una sepultura, esto significa que “...el cuerpo es un recinto en el que el alma se mantiene sana y salva.” (*Platón y el orfismo.* pág. 142) Lo cierto es que Platón retomó del orfismo la noción de que la verdadera realidad del ser humano se encuentra en el más allá, junto a las esencias y lo divino, y por lo tanto esta existencia corporal solo es un pasaje transitorio para que las almas sane sus culpas.

Mencionemos una apreciación que hace Guthrie sobre este asunto, en su libro *Los griegos y sus dioses*, donde dice que no importa si el cuerpo representa una sepultura o una prisión, da lo mismo, pues en los dos casos lo que realmente se quiere expresar es que el alma es ajena a la realidad material y que morir es también vivir en el más allá. Se refiere a ello de la siguiente manera: “La muerte no es una calamidad, sino la liberación del alma, o el comienzo de su verdadera vida.” (*Los griegos y sus dioses.* pág. 311) En este sentido, para Platón la realidad del ser humano se centra en el más allá, después de la muerte, y el alma debe actuar correctamente durante la existencia corporal para sanar una culpa originaria.

En este sentido, bajo esta concepción platónica de que el alma es la parte del ser humano que toma decisiones, elige y actúa en función de su propia liberación, es que nos preguntamos ¿Cómo el alma se encamina hacia el conocimiento de la verdad y cómo participa aquí la Idea del Bien? Para resolver esta pregunta desarrollaremos este capítulo en cuatro partes. Primero, iremos a la definición platónica del mundo de las ideas, o el *hyperuranion*, término que se refiere al lugar que se encuentra más allá del Urano, con ello pretendemos analizar cómo estaba concibiendo Platón que el alma conoce, contempla las ideas y capta las esencias. Segundo, hay que analizar la influencia del orfismo en la concepción platónica del alma, pues con las nociones sobre la inmortalidad del alma, la escatología y la soteriología órfica le permiten a Platón afirmar que el alma es una fuente divina de conocimiento y, por lo tanto, a través de las reminiscencias, es el medio que tiene el ser humano para penetrar en el mundo de las ideas. Para hacer este análisis de la influencia del orfismo vamos a profundizar en el estudio de Alberto Bernabé de *Platón y el orfismo*. Tercero, vamos a analizar la alegoría del carro alado donde Platón explica concretamente la naturaleza del alma, cómo funciona sus partes y cuál es su fin teleológico. Y cuarto, vamos a analizar cuál es el sentido último que le otorga Platón al alma, cómo el alma encuentra una liberación final en el mundo de las esencias.

Hablar de una liberación final en Platón es complejo pues hay alusiones en varios diálogos al tema, pero siempre el argumento se declina a una explicación de que el alma alcanza una plenitud o adquiere unas alas para ascender al mundo divino, pero no se sabe bien qué es lo que pasa. Vamos a ver cómo es posible hablar de una liberación final en Platón. Con este

análisis de la naturaleza del alma buscamos afirmar que la búsqueda de la liberación final del alma en Platón es potencializada por la Idea del Bien. Esto nos permitirá iniciar el último capítulo sobre la perspectiva esotérica que se puede dar sobre la Idea del Bien.

2.1 La navegación del alma por el *hyperuranion*

En el diálogo el *Fedro* Platón se refiere a un lugar supra-celestial donde habitan las ideas, este lugar se llama el *hyperuranion*, término que se refiere al espacio que se encuentra más allá del Urano. En este lugar supracelestial habitan todo tipo de ideas, desde las ideas de valores estéticos, ideas de valores morales, ideas de la matemática y la geometría, ideas de las realidades corpóreas, incluso se encuentran las ideas de los dioses antropomórficos. Debemos reafirmar que, en este sentido, todas las ideas para Platón son de naturaleza divina y conviven en armonía con los dioses en el *hyperuranion*. Con respecto al orden de las ideas Giovanni Reale afirma lo siguiente: “Platón concebía su mundo de ideas como un sistema organizado y ordenado jerárquicamente, en el que las ideas inferiores implican las superiores, que va elevándose hasta llegar hasta la Idea que se halla en el vértice de la jerarquía.” (*Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo I. pág. 131). Como hemos analizado previamente la idea que se haya en el vértice de la jerarquía es la Idea del Bien.

Las ideas o *eidos* de Platón no se refieren a las ideas tal y como las conocemos en la actualidad, como meras representaciones mentales, sino que estas entidades son arquetipos o modelos que son la base para la creación de todo lo que existe en la realidad.

En el *Timeo*, diálogo de gran valor para entender la cosmología platónica, Timeo se refiere allí a cómo el origen del universo surge por imitación de las ideas: “Por ello, engendrado de esta manera (el universo), fue fabricado según lo que se capta por el razonamiento y la inteligencia y es inmutable. Si esto es así, es de total necesidad que este mundo sea una imagen de algo.” (*Tim.* 29 a-b) En este sentido, el mundo sensible es una copia de las ideas que habitan en el *hyperuranion*, las ideas son el origen y, por lo tanto, son el fin teleológico de la realidad sensible. En este sentido, el propósito del mundo sensible es adquirir su forma ideal asemejándose lo más posible a su naturaleza esencial. Veamos como Giovanni Reale explica las ideas platónicas de la siguiente manera:

“Las ideas de las que hablaba Platón no son simples conceptos, es decir, representaciones puramente mentales, (el término adquirirá este significado mucho más tarde), sino que son entidades, substancias. Las ideas, pues, no son simples pensamientos, sino aquello que piensa el pensamiento una vez que se ha liberado de lo sensible, son el verdadero ser, el ser por excelencia.” (*Historia del pensamiento filosófico y científico.* pág. 128 y 129)

Reale está afirmando aquí que las ideas platónicas tienen una realidad en sí mismas, son el verdadero ser de las cosas que se manifiestan en el mundo sensible, y cuando la mente piensa, no está representando la idea, sino que se está enlazando con la idea directamente. Es importante analizar detenidamente como concibe Platón este acto del pensar, pues como acabamos de mencionar, pensar no es algo que ocurre solo en el interior de la mente, sino que es un enlace de conexión entre el intelecto y el mundo de las ideas.

En este sentido, el acto de pensar implica necesariamente entrar con el ojo del intelecto (νοῦς) al mundo de las ideas. El intelecto tiene para Platón una función fundamental en el enlace entre el alma y las ideas, pues es el único medio que tiene el alma para penetrar en el mundo de las ideas. Esto lo afirma Sócrates en el diálogo del *Fedón* y se expresa de la siguiente manera: "...mientras que a las que se mantienen idénticas (las ideas) no es posible captarlas jamás con ningún otro medio, sino con el razonamiento de la inteligencia." (*Fedón*. 79a). En este sentido, el intelecto es aquello que permite el entendimiento de las ideas.

La definición que da Platón a las ideas y la importancia que le da al intelecto nos lleva a formular la hipótesis de que el ser humano puede penetrar en el conocimiento esencial de las cosas, su forma inmutable y eterna, lo que es en sí mismo, o como se refiere Reale: "...el verdadero ser, el ser por excelencia" (*Historia del pensamiento filosófico y científico*. pág. 129), puede penetrar en el mundo de las ideas a través de este órgano que es el ojo del intelecto. El alcance máximo del entendimiento humano llega a tal punto que puede contemplar las cosas en sí, sin la obstrucción o la obnubilación de las sensaciones y el cuerpo. En este sentido, podemos afirmar que aquello que une la naturaleza humana con la naturaleza de las ideas es posible mediante las acciones del intelecto.

Ahora bien, teniendo en cuenta lo que se ha dicho sobre la naturaleza de las ideas y también del *hyperuranion*, que las ideas o *eidos* son las cosas en sí mismas, que son el modelo con el cual ha sido creado todo el universo y, por lo tanto, son el fin teleológico al cual conduce todo el mundo sensible, también teniendo en cuenta que el enlace que tiene el ser humano

con el mundo de las ideas es por medio del intelecto, vamos a profundizar un poco cómo Platón estaba imaginando este viaje del alma por el *hyperuranion*.

En el diálogo del *Fedro* Sócrates describe el viaje del alma por el *hyperuranion* como una navegación, entendiendo esto como un viaje que se emprende en una nave. Ante este concepto sucede algo interesante, pues, incluso, Platón habla de una segunda navegación, esto porque, acudiendo a la terminología de los marineros de su época, la primera navegación es la que se emprende con facilidad y con ayuda del viento, esto para Platón es el mundo sensible, y la segunda navegación es la que se emprende con dificultad, es decir, la que se hace por el mundo de las ideas. Reale explica esta curiosidad terminológica de la siguiente manera: “En la antigua terminología marina, se llama segunda navegación a la que se emprende cuando al desaparecer el viento y no sirviendo ya las velas se apelaba a los remos.” (*Historia del pensamiento filosófico y científico*. Tomo I. pág. 126). Ahora bien, veamos como Sócrates se refirió a esta segunda navegación:

“En este giro, tiene ante su vista a la misma justicia, tiene ante su vista a la sensatez, tiene ante su vista a la ciencia, (...), sino esa ciencia que es de lo que verdaderamente es ser. Y habiendo visto todos los otros seres que de verdad son, y nutrida de ellos, se hunde de nuevo en el interior del cielo, y vuelve a su casa.” (*Fed.* 247c-e)

Es interesante esta segunda navegación por el *hyperuranion* pues aquí Platón explica que el alma conoce por medio de la contemplación, es decir, el alma solo le basta con percibir la presencia de las esencias para aprender y llevar este conocimiento de regreso a su vida

corpórea. Esto se explica mejor si tenemos en cuenta que el alma es una esencia y como las ideas también son esencias, esta contemplación permite la producción de conocimiento. De esta manera, en el *Fedro*, se explica que el alma se nutre de las esencial puesto que ella misma es una esencia. Aquí hay una teoría epistemológica del conocimiento esencialista que tiene grandes alcances teóricos, puesto que, Platón al definir el alma como una esencia que puede mezclarse, se formula una gran sentencia teleológica para el ser humano, y es que el alma bien conducida puede llegar a una unión con el mundo de las ideas.

Veamos cómo es posible esta concepción a través de las palabras de Sócrates en el diálogo del *Fedro*: “Todo lo que es alma tiene a su cargo lo inanimado, y recorre el cielo entero, tomando unas veces una forma y otras otra. Si es perfecta y alada, surca las alturas, y gobierna todo el cosmos” (*Fed.* 246 b-c). Como nos hemos referido al principio de este capítulo el alma se caracteriza por ser el origen de su propio movimiento, por lo tanto, todo lo que se mueva es producto de un alma, o entendido de otra forma, es una sola alma la que mueve todo lo que existe en el mundo sensible. Esta concepción del alma del universo está más clara en el diálogo el *Timeo*, pues allí el dios eterno, el artesano primordial, creó todo y luego extendió el alma del universo. *Timeo* se expresa allí de la siguiente manera: “Primero colocó el alma en su centro y luego la extendió a través de toda la superficie y cubrió el cuerpo con ella.” (*Tim.* 34b) En este sentido, el pasaje antes citado del *Fedro* nos hace dar cuenta de que el alma puede gobernar todo el cosmos, es decir, puede volver a su naturaleza esencial, si es perfecta y alada, “tomando unas veces una forma y otras otras...” (*Fed.* 246 b-c).

En conclusión, la segunda navegación del alma por el *hyperuranion*, explica la concepción platónica de cómo se desarrolla el conocimiento, teniendo en cuenta que el alma es de naturaleza esencial y puede mezclarse con las ideas a través de la sola contemplación. En este sentido, la naturaleza del alma, tal y cómo la estaba retratando Sócrates en el diálogo del *Fedro*, propone una teoría esencialista del conocimiento a través de la contemplación.

2.2 La influencia del orfismo en la concepción platónica del alma

Para profundizar en la concepción platónica de la naturaleza del alma es importante tener en cuenta las nociones órficas con respecto a la inmortalidad, la escatología y la soteriología, pues de estas nociones religiosas Platón tomó parte, reinterpretó la concepción del renacer del alma y esto le permitió crear dos teorías. Primero, su teoría de las reminiscencias, donde recordar lo que el alma ha visto en las vidas pasadas es acceder al conocimiento. Y segundo, la teoría de que el alma conserva un elemento de esperanza, elemento que se refiere a la posibilidad de una liberación final de la existencia corpórea. Vamos a profundizar en estas dos teorías a partir de la influencia de las doctrinas órficas.

Primero que todo, debo advertir que nos encontramos frente a un problema hermenéutico al querer analizar la concepción órfica del alma, puesto que, lo que podemos encontrar con respecto a estas concepciones es posible a través de las menciones que hace Platón al orfismo, también están las menciones de otros autores, como el poeta Píndaro y el filósofo

Empédocles, pero de igual forma tendremos que interpretar el origen de las voces del orfismo. Dice Alberto Bernabé, con respecto a la complicación de interpretar las menciones, en la voz de Sócrates, lo siguiente: “Entiendo, por tanto, que Sócrates comienza por citar a los órficos de una forma alusiva, práctica que es la corriente en el texto platónico, cuando de los órficos se trata.” (*Platón y el orfismo*. pág. 129) El problema radica entonces en que gran parte de las menciones al orfismo en los diálogos platónicos son imprecisas y casi siempre se presentan como alusiones, por esta razón se complica saber dónde empieza las teorías de Platón y donde acaban las doctrinas órficas. Por lo tanto, me apoyaré en la investigación de Alberto Bernabé para tratar la influencia del orfismo en Platón.

Empecemos por resolver cómo llega la teoría órfica del renacer del alma a manos de Platón y luego cómo él interpreta que el alma es inmortal. En el diálogo del *Menón* Sócrates reconoce que ha oído hablar de la inmortalidad del alma a unos varones y mujeres entendidos en asuntos divinos, estos sabedores son inspirados por los dioses para adquirir estos conocimientos. La mención a estos sabedores religiosos se hace de la siguiente manera: “Quienes lo dicen son sacerdotes y sacerdotisas que consideran importante dar explicación de aquello de lo que se ocupan y son capaces de hacerlo.” (*Men.* 81a). Y lo que dicen estos sabedores, que consideran importante, es lo siguiente: “Afirman en efecto que el alma del hombre es inmortal y que unas veces llega a un término, al que llaman morir, y otras de nuevo llegar a ser.” (*Men.* 81a). En este sentido, hay una alusión a la teoría de la inmortalidad del alma atribuida a sabedores que, no solamente conocen del tema, sino que también lo practican. Esto parece una alusión a que Sócrates escuchó la teoría de la

inmortalidad del alma a religioso iniciados en conocimiento avanzados. Las referencias a los sacerdotes y sacerdotisas dan a entender que existía un culto a estos conocimientos sobre la inmortalidad del alma, o estaba inscrita en sus doctrinas.

Ahora bien, en este mismo pasaje del *Menón*, Sócrates presenta al poeta Píndaro de la siguiente manera: “También lo dice Píndaro, como otros muchos poetas, los que son inspirados por los dioses. (...). Afirman en efecto que el alma del hombre es inmortal...” (*Men* 81a) Y si vamos a revisar los textos de Píndaro, encontramos que el poeta concebía la idea de que el alma rebrotaba, que volvía a nacer, que se reformaba de nuevo en la realidad física. Este término de rebrotar es más utilizado para referirse al surgir de las plantas cuando renacen en sus frutos, cuando han arrojado sus semillas y vuelven a nacer.

Esta concepción de que el alma rebrota está presente en varios pensadores que adoptaron las doctrinas órficas. Por ejemplo, Empédocles, en su texto *Poema lústrico*, texto en el que, por cierto, afirmaba desarrollar las concepciones órficas presentándose como poeta y mensajero de ellas, allí Empédocles dice lo siguiente: “Y al final, augures, poetas, médicos, y dirigentes son entre los hombres terrenales, y de ahí retoñan como dioses...” (Fr. *Poema lústrico* 132 y 133) Ahora aparece el concepto de retoñar, lo cual hace alusión a que algo vuelve a expresarse con vida, que el vástago vuelva a nacer.

En ambos sentidos, tanto por rebrotar como por retoñar, se está concibiendo que el alma humana nace varias veces en este plano corporal, semejante a los seres físicos de esta

naturaleza física. De estas concepciones sobre el renacer del alma, de Píndaro y Empédocles, pensadores que siguen las doctrinas órficas, Sócrates concluye lo siguiente: “El alma, pues, siendo inmortal y habiendo nacido muchas veces, y visto efectivamente todas las cosas, tanto las de aquí como las del Hades, no hay nada que no haya aprendido” (*Men.* 81a) De aquí Sócrates concibe que el alma es una fuente de conocimiento, puesto que ha nacido varias veces, lo ha visto todo, por lo tanto, conserva dentro de sí toda la sabiduría.

Mencionemos aquí un pasaje bien interesante del *Fedro* donde se afirma que el alma conserva sabiduría. Sócrates se refiere a ello de la siguiente manera: “Pues, por cierto, compañero, que el alma es algo así como una cierta fuerza adivinatoria” (*Fed.* 242c). El alma es el medio para adquirir conocimiento puro y esencial. Es esta idea la que conduce a Platón a formular su teoría de las reminiscencias. Analicemos en qué consiste esta teoría.

En la teoría de las reminiscencias el conocimiento se crea a través de la reanimación de información oculta en el interior del alma, a través del ejercicio del despertar de la memoria. Para Platón las cosas del mundo físico son sombras de las ideas y lo único que se puede hacer es recordar las experiencias incorpóreas del alma para tener conocimiento de las ideas, las cosas solo ayudan a recordar lo que vio el alma en estas experiencias. Sócrates explica las reminiscencias en el diálogo del *Fedro* de la siguiente manera: “Esto es, por cierto, la reminiscencia de lo que vio, en otro tiempo, nuestra alma, cuando iba de camino con la divinidad, mirando desde lo alto a lo que ahora decimos que es, y alzando la cabeza

a lo que es en realidad.” (*Fed.* 249c) El alma nunca crea conocimiento nuevo, sino que todo lo adquiere de la reanimación de lo que se concentra de verdad de las vidas pasadas.

El tema de la memoria en el orfismo es muy importante, incluso es central para la comprensión de las teorías escatológicas y, por lo tanto, de las soteriológicas. A lo largo de la historia se han encontrado ciertas laminillas de oro que han confirmado la existencia de una soteriología órfica. De manera general, todas las laminillas fueron encontradas en las manos de los muertos, en el pecho o en la boca, y se encuentran allí con un valor similar al oro que se les entregaba a los muertos para que le pagaran a Caronte, el barquero del Hades. Las laminillas órficas tenían un propósito similar, salvar el alma en el más allá. En general, las laminillas se referían a instrucciones de lo que había que hacer en el más allá.

Uno de los elementos más importantes que aparece en las escrituras de las laminillas es la presencia de la diosa Mnemosine. En las instrucciones es importante, que, cuando se llega al inframundo, al Hades, no hay que beber del agua del Leteo, del olvido, sino que hay que ir al agua de la diosa Mnemosine, pues ella otorga la memoria y permite recordar todo lo que el alma ha vivido. Una de las laminillas, la que más se ha estudiado, lo dice de la siguiente manera: “Cuando esté en trance de morirse, hacia la bien construida morada del Hades, hay a la diestra una fuente, (...) ¡A esta fuente no te llegues ni de cerca un poco! Pero más adelante hallaras, la laguna de Mnemosine.” (*Laminilla de Hiponio*. 400 a.c.) La laguna del olvido es una especie de prueba y si el alma la supera, puede salvarse y quedarse para habitar lo inmortal. Las almas que han bebido del agua de Mnemosine son salvadas porque

experimentan a través de la memoria su propia inmortalidad, mientras que las almas que han bebido del agua del Leteo, del olvido, vuelven a la dimensión del tiempo y del devenir. Esto nos propone que la memoria es una forma de liberación de la naturaleza mortal.

Mencionemos aquí una apreciación que hace Alberto Bernabé y Ana Isabel Jiménez sobre el verdadero significado de la diosa Mnemosine en estas instrucciones órficas: “Pero es posible que la preponderancia de la diosa Mnemosine esté relacionada con el papel que algunos filósofos atribuyen a la memoria como elemento de salvación.” (*Instrucciones para el más allá*. pág. 32). El elemento de salvación en las laminillas de oro consiste en la perpetua posesión de la memoria, esto permite superar la realidad mortal, que ya no se reencarne más en la realidad corpórea, sino que trascienda a la condición inmortal.

Luego, en la misma investigación, Alberto Bernabé y Ana Isabel Jiménez dicen lo siguiente: “Tanto para Empédocles como para los pitagóricos el recordar las vidas anteriores es un ejercicio fundamental para saber quiénes somos y conocer nuestra alma; la anamnesis constituye una purificación del alma.” (*Instrucciones para el más allá*. pág. 33). En este sentido, para los pitagóricos, el saber quiénes somos es también saber que la realidad que habitamos es una pseudo-realidad y la verdadera realidad es inmortal. Si vamos a analizar la concepción de la liberación final del alma en Platón hay que tener en cuenta este elemento de salvación que representa la memoria para los órficos.

Es así que, por herencia del orfismo, hay un elemento de salvación y es la memoria. Lo que Platón encontró en las concepciones órficas fue la posibilidad de afirmar que el alma es una fuente de conocimiento, pues pertenece al mundo de las ideas y lo eterno, y es en ella en la que hay que reanimar información para despertar el elemento de salvación. Mircea Eliade precisa este tema, sobre lo que aprendió Platón cuando concibió que el alma es inmortal y que en sí posee un conocimiento esencial, dice lo siguiente: “Con su teoría de las ideas, arquetipos extraterrenos e inmutables de las realidades terrenas, Platón respondía a los sofistas y a los escépticos: el conocimiento objetivo es posible, puesto que se apoya en unos modelos preexistentes y eternos” (*Historia de las creencias y las ideas*. pág. 236-237) Es así que Platón descubrió que los modelos preexistentes y eternos se encuentra en el alma.

En conclusión, la concepción órfica de que el alma renace una y otra vez, como lo hacen las plantas, que rebrotan y retoñan, como se refirió Píndaro y Empédocles, llegó a las manos de Platón para reinterpretar el alcance de esta concepción a nivel epistemológico. De esta teoría del renacer del alma, además de la concepción escatológica del orfismo de que el alma habita el Hades después de la muerte, Platón creó su teoría de las reminiscencias, donde recordar es conocer, donde el conocimiento está inscrito en la naturaleza del alma y, por lo tanto, solo hay que buscar en el interior del alma para recordar la sabiduría. En este sentido, el alma es una fuente divina de conocimiento y, por lo tanto, a través de las reminiscencias, de la rememoración de la información oculta en el alma, es que el ser humano puede penetrar en el mundo de las ideas.

2.3 Un análisis de la alegoría del carro alado

Antes de hacer un análisis de la liberación final del alma en Platón es necesario llegar a una conclusión sobre la definición platónica de la naturaleza del alma, como funcionan sus partes y en qué consiste su actuar en la vida corpórea, es por esto que revisaré la alegoría del carro alado, donde Platón compara el alma humana con un carro tirado por dos caballos. Esta imagen del carro alado es bien ilustrativa para explicar la naturaleza conflictiva que posee el alma en su interior, de cómo debe luchar constantemente con dos diferentes fuerzas, representadas por dos caballos, para llegar a una correcta armonía y así elevarse cada vez más alto hasta llegar a una unión cosmogónica con el todo.

En esta alegoría Platón asemeja el alma humana a un carro con alas que viaja por el *hyperuranion* y que está siendo tirado por dos caballos que la conducen hacia arriba o hacia abajo, dependiendo de la sabiduría del conductor si sabe llevar en armonía el carruaje. En esta alegoría el alma es un compuesto de tres partes; primero, el conductor del carro alado que representa al intelecto; segundo, el caballo blanco que es bueno, hermoso y representa el coraje; y tercero, el caballo negro que es todo lo contrario y representa el apetito: “Podríamos entonces decir que (el alma) se parece a una fuerza que, como si hubieran nacido juntos, lleva a una yunta alada y a su auriga.” (*Fed.* 246a) Con la imagen del conductor jalando los dos caballos Platón está explicando la naturaleza conflictiva que rige en el interior del ser humano, una constante lucha interior por gobernar la parte bestial e

impulsiva que son los caballos. Sócrates se refiere a las partes del alma de la siguiente manera:

“Por lo que a nosotros se refiere, hay, en primer lugar, un conductor que guía un tronco de caballos y, después, estos caballos, de los cuales uno es bueno y hermoso, y está hecho de esos mismos elementos, y el otro, de todo lo contrario, como también su origen. Necesariamente, pues, nos resultará difícil y duro su manejo.” (*Fed.* 246b)

La distinción entre los dos caballos es clara, uno representa esa potencia que es ordenada y busca lo bueno y lo hermoso, el otro representa la parte impulsiva e inferior del ser humano. De manera general, podríamos afirmar que el alma humana para Platón es una potencia divina y eterna que habita adentro del cuerpo, a modo de prisión, y que por medio del intelecto puede conducir el alma entera hacia la armonía y hacia el desarrollo o manifestación de lo divino que perdura en su interior. En otros términos, el alma humana es una potencia que se divide en tres partes; una parte racional que está siendo representada por el conductor del carruaje; otra parte pasional que está siendo representada por el caballo del coraje; y la tercera parte concupiscente que está siendo representada por el caballo negro del apetito, el más bestial. Esta división del alma en tres nos lleva a interpretar que existen tres potencias activas que empujan al ser humano hacia finalidades diferentes dependiendo de su naturaleza. Para entender mejor esto vayamos a la descripción que hace Francis Confort de cada una de las tres partes del alma platónica:

“La parte reflexiva persigue el conocimiento y la sabiduría, la apasionada apunta al éxito, al honor, al poder; la concupiscente recibe tal nombre por la especial intensidad de los deseos que conciernen al sexo y la nutrición; es adquisitiva y gusta del dinero como de un medio de gratificación sensual.” (*La filosofía no escrita*. pág. 131)

La manera como Confort está interpretando las partes del alma tienen que ver claramente con un análisis del deseo, por ello se enfoca en ver el alma como tres potencias que conducen al ser humano hacia propósitos diferentes, pero lo que aquí nos interesa es que para Platón el propósito y la finalidad del alma en general es hacer que el auriga, el conductor del carro alado, sea el que domine y lleve el alma hacia una liberación final en un encuentro cosmogónico con el todo. Es decir, hay que controlar el caballo que es conducido por el deseo al poder y el caballo que conduce al deseo por el sexo o la reproducción biológica, prevaleciendo así el auriga que así mismo es conducido por el deseo a la sabiduría.

Esto no quiere decir que Platón proponga desconocer por completo la existencia de los otros deseos, pues también es importante vivir apasionadamente, pero lo que busca la filosofía es que exista una armonía entre las diferentes potencias para que el alma humana se eleve hacia su parte más divina, el *hyperuranion*, el mundo donde se une a las demás esencias. Confort afirma que el propósito de Platón con esta alegoría es encaminar las almas hacia el desarrollo de la virtud: “La concepción de virtud se centra, por lo tanto, en la noción de armonía entre los deseos, (...). Para cada tipo humano existe un equilibrio, el mejor posible, que es la armonía entre los distintos deseos.” (*La filosofía no escrita*. pág. 132).

Es claro que para Platón el ojo del intelecto es la parte del alma que debe gobernar toda su potencia en función de la búsqueda de la sabiduría. Dice Sócrates, defendiendo esta idea, lo siguiente: “De esta manera, si vence la parte mejor de la mente, que conduce a una vida ordenada y a la filosofía, transcurre la existencia en felicidad y concordia” (*Fed.* 256b) En conclusión, sobre esta icónica alegoría del carro alado, la potencia del alma se divide en tres partes: la racional, la pasional y la concupiscente, cada una de ellas conduce hacia diferentes propósitos, pero desde la perspectiva de Platón, el fin es la búsqueda de la virtud, es decir, que sea la parte racional la que gobierna y permita una perfecta armonía y comunicación entre los intereses de cada una de las partes. Esta imagen del carro alado propone la búsqueda de una ascendencia, sobre todo porque este carro debe alimentar sus alas con conocimiento para que la ascendencia sea constante. En este sentido, con esta alegoría también se propone una liberación final, un fin teleológico para el alma, que es, por medio de una ascendencia, dominar las potencias del alma y llegar a un encuentro con lo más divino del *hyperuranion*, que, como ya nos referimos, es la Idea del Bien.

2.4 El propósito final del alma

Al respecto, sobre el propósito final del alma en las esencias, hay que decir que Platón trató este tema en varios de sus libros y en todos concluyó que el más apto para tener esta experiencia de la liberación era el filósofo, puesto que, solo él ha sido iniciado para entrar en este plano divino de las ideas. Dice Alberto Bernabé al respecto lo siguiente: “El motivo es que Platón aceptaría con mayor agrado que el alma purificada en diversas vidas fuera

progresando y que la forma más alta de dicho progreso fuera la vida del filósofo, como antesala de la liberación final..." (*Platón y el orfismo*. pág. 110) La liberación final se entiende como el momento en el que el alma trasciende la naturaleza mortal y se une en esencia a las demás esencias divinas y por lo tanto se libera de los ciclos de reencarnación que sufren las almas desequilibradas, aquellas que son mal conducidas por sus inteligencias. Sócrates se refiere a ello en el diálogo el *Fedro*, donde claramente hay una alusión a las concepciones órficas de la importancia de recordar para salvarse. Sócrates dice lo siguiente:

"Por eso, es justo que sólo la mente del filósofo sea alada, ya que, en su memoria y en la medida de lo posible, se encuentra aquello que siempre es y que hace que, por tenerlo delante, el dios sea divino. El varón, pues, que haga uso adecuado de estos recordatorios, iniciado en tales ceremonias perfectas, sólo él será perfecto." (*Fed.* 259c)

Y es que el prototipo de filósofo por excelencia es el mismo Sócrates, para quién el cuerpo, con sus sentidos, emociones y apetitos debe estar dominado para que el verdadero propósito en la existencia terrenal transcurra en orden. Dice Sócrates, refiriéndose a los filósofos y, por lo tanto, a sí mismo: "Y ese empeño es característico de los filósofos, la liberación y la separación del alma del cuerpo" (*Fed.* 67d) Sócrates claramente es el más preparado para tal trascendencia y superación de la existencia corpórea y mortal.

Es importante mencionar aquí el tema de la expiación que tiene que hacer el alma mientras habita en el cuerpo, pues para que el alma llegue a su liberación final, debe, no solamente dejar que el intelecto sea el que domine la conducción de sus acciones, sino que también

debe sanar una culpa originaria, por el solo hecho de estar fragmentado el alma en un cuerpo. Expliquemos a detalle cómo se da la concepción de esta culpa originaria en Platón y cómo la podemos interpretar en la cosmología platónica.

Hay que traer a colación un esquema mitológico muy antiguo sobre el origen del alma, y, en consecuencia, sobre el fin teleológico del alma. Este esquema afirma que en el origen de los tiempos el ser humano habitaba junto a lo divino, luego sucede un acontecimiento devastador, lo cual provoca la caída del estado paradisiaco, la desacralización del ser humano y, en consecuencia, la condena a sobrellevar una culpa que le corresponde sanar, debe reconciliarse con esa parte originaria que dominó en el principio de los tiempos. Este esquema mitológico está presente en varias culturas, por ejemplo, en la mitología griega se cuenta que hubo una época de oro en la que los seres humanos convivían con los dioses en paz y plenitud. Hesíodo lo explica de la siguiente manera: “De oro fue la primera raza de hombres percederos creada por los Inmortales, moradores de las mansiones olímpicas.” (*Los trabajos y los días*. 44) También el pecado original de Adán y Eva en el génesis de la *Biblia* explica esta estructura mitológica, de que el ser humano es de origen divino, pierde esta condición y luego debe sanar esta ruptura.

Ahora bien, en Platón, el deber de sanar esta ruptura originaria se explica mejor en el diálogo el *Banquete*, con el mito del andrógino expuesto por Aristófanes, allí cuenta que el ser humano fue, en un principio, una unidad de orden cosmogónica, su naturaleza se asemejaba a la celestial, era esférica e inmortal como los astros. Luego, al igual que la

pérdida del estado divino en otras religiones, el ser humano es castigado siendo dividido en dos, una ruptura de su esencialidad, una fragmentación de la unidad cosmogónica y divina. Dice Eliade, sobre la relación entre el andrógino de Platón y las teorías cosmogónicas lo siguiente: “Al andrógino primordial, especialmente el andrógino esférico descrito por Platón, corresponden, en el plano cósmico, al huevo cosmogónico o al gigante antropocósmico primordial.” (*Mefistófeles y el andrógino*. pág. 44) Lo que sucede con este mito es que se confunden el origen del ser humano con el origen del universo a nivel cosmogónico. Platón lleva hasta el límite aquí la explicación de la naturaleza humana. Tal vez es aquí donde se expresa con mayor fuerza la teoría cosmogónica del diálogo el *Timeo*, donde Sócrates comprende, no una multiplicidad de almas, sino un alma universal fragmentada, que debe sanar su culpa y trascender en la unión consigo misma. Lo que aquí nos interesa ver es cómo para Platón el sentido último del alma tiene que resolverse a nivel cosmogónico, en un hecho que ocurre en el mundo celestial.

Para entender mejor esta visión de la liberación final como una unión con el alma del universo, profundicemos un poco en el mito del andrógino. Mencionemos a continuación el sentido último que le otorga Giovanni Reale a este mito a través de la imagen del amor: “...la búsqueda de la otra mitad, el hacer «de dos uno» y el intento de curar, de este modo, o sea, en función del «uno», la escisión diádica de la naturaleza humana.” (*Eros, el demonio mediador*. pág. 49) El alma solo se resuelve cuando llega a la unidad a través del amor, cuando cura la división originaria que la dividió y la alejó del alma universal.

En este sentido, la concepción de una liberación del alma está trazada por dos aspectos. Primero, la liberación como la superación de la naturaleza mortal por medio del elemento salvador de la memoria, como si el ser humano descubriera que el alma es inmortal y por la tanto tuviera en sus manos el acceso a una fuente divina de conocimiento y por ello, el acceso directamente a la trascendencia de la inmortalidad. Segundo, el encuentro del alma con la unión final con el alma universal, sanando la culpa originaria y regresando a la unidad. Esto a nivel cosmogónico, donde la liberación es aceptar la condición divina del alma.

En conclusión, la segunda navegación del alma por el *hyperuranion* nos demuestra que el alma participa de una realidad de seres eternos, de los cuales aprende con solo verlos, es por esto la importancia de la imagen del carro alado. El carro se eleva en tanto que las alas están bien nutridas de conocimiento, y esto le permite al alma ascender en el mundo de las ideas hasta contemplar lo más divino. La invitación de Platón con la alegoría del carro alado es que hay que gobernar las potencias del alma para que el ojo del intelecto predomine y conduzca a todo el carro hacia la morada de lo divino.

Para responde a estas inquietudes sobre cómo ascender hacia lo más divino Platón recurrió a las doctrinas órficas sobre la inmortalidad del alma, lo cual lo llevó a afirmar que el alma es una fuente divina de conocimiento y a través de la memoria y el recordar la información inscrita en el interior del alma, todo lo que ella ha contemplado en vidas pasadas, es posible que ascienda hacia la liberación final. En este sentido, si hay que hablar de una liberación final del alma en Platón tiene que ver con un acceso a la naturaleza inmortal por medio del

perfeccionamiento del órgano del alma, para que este pueda contemplar las ideas directamente, por un acto de reminiscencia.

Ahora bien, como ya he mencionado el capítulo anterior, la ascendencia máxima por el mundo de las ideas implica la contemplación de la Idea del Bien, pues ella es la que gobierna todo con su potencia cognoscitiva y creativa. En este sentido, en la concepción platónica de la liberación y unión final del alma está trazada la idea de que la máxima liberación solo es posible por medio de la potencia que otorga la Idea del Bien, pues ella, al ser lo más divino, genera la producción de las alas y provoca la trascendencia última del conocimiento.

Capítulo 3. Una perspectiva esotérica de la Idea del Bien

*“vio, supo que el cosmos no es la materia muerta,
sino una presencia viviente, que el alma humana es inmortal...”*

Maurice Bucke

Hablar de una perspectiva esotérica de la Idea del Bien implica tomar la teoría y rastrear aquellos elementos que se pueden referir a la búsqueda de un conocimiento oculto y reservado para unos pocos, en los que implica prácticas y rituales religiosos en función de un acercamiento a lo divino. La tarea principal de todas las prácticas religiosas consiste en llevar el alma de quien adopta las doctrinas hacia la parte superior, en un encuentro con una realidad suprema, en la cual se concibe lo más divino que se pueda encontrar en este plano corpóreo. En este sentido, podemos dar cuenta de que en Platón existen varios elementos y argumentaciones que adoptan cierta actitud esotérica, sobre todo en las teorías más avanzadas de la metafísica. Principalmente la afirmación de que la máxima divinidad, que es la Idea del Bien, debe gobernar, no solamente en el estado, sino también en el alma de todos los ciudadanos. Esto concluye en otro elemento religioso, que ya hemos analizado, y es que la liberación final del alma se encuentra en la unión con esta máxima divinidad. Hay que ver cómo se desarrolla esta liberación final con lo divino.

En el centro de esta relación, entre lo que es más divino y cómo hay que encaminarse hacia la unión de lo más divino, está la teoría epistemológica de las reminiscencias, esto porque, en efecto, la propuesta de Platón de llevar el alma hacia lo más divino radica en la práctica de acceder a la fuente divina de conocimiento a través del recordar las vidas pasadas del alma, de buscar en el interior del alma lo que ella ha visto y lo que ella es, es decir, conocer lo más esencial que es lo inmortal. En este sentido, la teoría epistemológica de Platón reúne esta visión esencialista del conocimiento a partir del recordar información oculta en el alma, y esto conduce al descubrimiento de que el alma es inmortal y divina. Aquí hay un salto teológico bastante interesante, un aporte para la filosofía y la búsqueda de la verdad, y es que la potencia divina deja de estar en las cosas de afuera y se centra en el pensamiento que ocurre dentro del alma. En este punto Platón empodera el alma de sustancia divina.

Hay otro elemento esotérico bastante interesante en esta teoría de la Idea del Bien y es que para Platón la contemplación de la Idea del Bien aporta una revelación y una *metanoia*, término que se refiere a una transformación de orden espiritual, al cambio que se da en la comprensión de la realidad y en la forma de pensar. Por ejemplo, Mircea Eliade se refiere a que el ser humano llega a un estado de *metanoia* cuando comprende y adopta la androginia, en el sentido en el que apropia tal conocimiento esencial para alcanzar una perfección espiritual. Eliade se refiere a esto de la siguiente manera: “Son expresiones plásticas mediante las cuales el lenguaje se esfuerza por describir la *metanoia*, la «conversión», la subversión total de los valores” (*Mefistófeles y el andrógino*. pág. 41) También puede decirse que la *metanoia* es una revelación de un conocimiento esencial y

avanzado que provoca cambios en la forma de percibir la realidad. En este sentido nos damos cuenta de que la Idea del Bien, al adquirir la cualidad de potencia cognoscitiva y de principio de generación, propone un cambio y un perfeccionamiento a nivel espiritual.

Es claro que Platón estaba concibiendo la Idea del Bien como una potencia luminosa que se manifiesta en el interior del intelecto y que revela un saber que provoca una *metanoia*. En este sentido, en este capítulo pretendo resolver la siguiente pregunta: ¿Qué sucede después de la contemplación de la Idea del Bien? ¿Es posible hablar de la adquisición de un conocimiento específico cuando se contempla la Idea del Bien o a qué tipo de transformación espiritual se puede estar refiriendo Platón? Primero, analizaremos el símbolo de las alas presente en el diálogo del *Fedro*, allí las alas representan la cercanía de lo humano con lo divino y entre más brota el plumaje es porque el alma está siendo nutrida de conocimientos avanzados. Para Platón, cuando se contempla lo bello, lo bueno y lo verdadero, surgen las alas y esto significa que se está accediendo a una fuente divina de conocimiento. En este sentido, afirmamos que contemplar la Idea del Bien provoca una *metanoia*, que Platón representa con el brote de las alas, que se refiere al reconocimiento de poder acceder al mundo de las ideas. Segundo, analizaremos la cuarta forma de numinosidad a la que se refiere Mircea Eliade en su investigación *Mefistófeles y el andrógino*, donde explica que existe una experiencia de luz que ha sido retratada a lo largo de la historia como una revelación de que el alma es inmortal, el ser humano comprende, por medio de este destello de luz, que hace parte de una realidad eterna y bien articulada. Es así que encontramos en esta revelación de numinosidad cierta semejanza con la

metanoia que ofrece la Idea del Bien. En este sentido, vamos a analizar cómo la Idea del Bien también ofrece una revelación sobre la inmortalidad del alma. Y tercero, antes de terminar esta investigación, voy a revisar el diálogo el *Banquete*, para encontrar la relación existente entre la Idea del Bien y la inmortalidad. Allí Sócrates afirma que la búsqueda del bien es también la búsqueda de la inmortalidad. Desarrollemos un seguimiento a esta idea en el *Banquete* para llegar a un acuerdo sobre la *metanoia* que provoca la Idea del Bien.

Es importante aclarar, antes de comenzar, que esta teoría de la revelación de la inmortalidad del alma a través de la Idea del Bien está enfocada en dos vertientes. Uno, a la comprensión de que el alma participa de lo inmortal. Y dos, a una experiencia de articulación con el todo y que le enseña al ser humano que existir es estar articulado con la naturaleza divina. En este sentido es que podemos referirnos a una *metanoia*, a un cambio en la forma de ver la realidad. Con todo esto buscamos afirmar que la *metanoia* concreta que se adquiere de la contemplación de la Idea del Bien es el reconocimiento de que el alma humana está articula a la naturaleza divina, al alma universal y, por lo tanto, es inmortal.

3.1 La potencia de las alas como liberación final del alma

Comencemos por analizar cómo se presenta la potencia que ofrece las alas desde la perspectiva de Platón. Bien avanzados en el diálogo el *Fedro* Sócrates está reflexionando sobre el concepto de *manía* tal y como lo concebían los griegos, como estados de excitación que ocurren repentinamente y llegan con el aliento de los dioses. Esta inspiración es

aceptada como una posesión divina. Dice Sócrates lo siguiente: “Tanto más bella es, según el testimonio de los antiguos, la manía que la sensatez, pues una nos la envían los dioses, y la otra es cosa de los hombres.” (*Fed.* 244d) Luego describe las diferentes formas de manías que le ocurren a los hombres como experiencias en la que los dioses regalan dones y conocimientos a los mortales, afirmando así la posibilidad que se tiene de acceder a los poderes divinos, que se asemeja a una fuente de grandes conocimientos.

Sócrates enumera cuatro tipos de dones que se adquieren a través de la manías o delirios. El primero es el don de tener un espíritu profético, que corresponde a un saber sobre el futuro, es el primer acercamiento que tiene el ser humano con la naturaleza del alma, puesto que como dijo Sócrates: “...el alma es algo así como una cierta fuerza adivinatoria.” (*Fed.* 242c). El segundo es el don de saber hacer rituales, el saber de un médico o un chamán para curar las culpas del hombre y así actuar a voluntad de los dioses. El tercero es el don que otorgan las musas para escribir cantos y poesías, el saber que poseen los poetas y los rapsodas para revelar el mundo con las palabras. Y el cuarto, el don que tal vez se refiere más a un conocimiento esotérico, donde no es claro realmente cuál es el saber que corresponde, pues sobrepasa la realidad y al ser humano, al estar poseído por los dioses, le salen alas y “...le entran deseos de alzar el vuelo” (*Fed.* 249d-e). De esta manera, la cuarta forma de manía, es el acceso a un conocimiento avanzado y esotérico, pues con la imagen de las alas, símbolo muy recurrente en Platón, entra en el plano de lo metafísico, llevado por un impulso maniático. Veamos como presenta este brotar de las alas:

“Y aquí es, precisamente, a donde viene a parar todo ese discurso sobre la cuarta forma de locura, aquella que se da cuando alguien contempla la belleza de este mundo, y, recordando la verdadera, le salen alas y, así alado, le entran deseos de alzar el vuelo. (...) Así que, de todas las formas de «entusiasmo» (manía), es ésta la mejor de las mejores, tanto para el que la tiene, como para el que con ella se comunica; y al partícipe de esta manía, al amante de los bellos, se le llama enamorado” (*Fed.* 249d-e)

Aquí aparece de nuevo la teoría de las reminiscencias. La realidad física no es otra cosa que la sombra de la realidad ideal y, por lo tanto, al ver las cosas bellas el alma recuerda la belleza verdadera, se llena de entusiasmo y le salen alas. Esta experiencia que se representa con el surgimiento de las alas debe retratarse tal y como lo imaginaba Platón, al ser humano le nacen alas de la espalda porque ha contemplado algo tan bello que se siente inspirado y tal inspiración le provoca una rememoración y una ascendencia al mundo divino.

Las alas a lo largo de la historia representan el medio que tiene el ser humano para contactar con la naturaleza divina. Es por esto que entre más alado sea el ser humano es porque más divino se ha vuelto. En este sentido tiene coherencia el afirma que el más inteligente para Platón es el más alado. Eliade se ha referido a la relación entre la inteligencia y la naturaleza alada en la cultura de los brahmanes diciendo lo siguiente: “...al hablar de los que ascienden a la copa del gran árbol, precisa que sólo los que poseen alas –es decir, los que saben– consiguen volar, mientras que los ignorantes, desprovistos de alas, caen a tierra.” (*Mefistófeles y el andrógino.* pág. 68). En este sentido, el propósito de las alas es acercar lo humano a lo divino a través del conocimiento, y como lo divino es lo bello, lo sabio y lo

bueno, solo el que conoce lo bello, lo sabio y lo bueno tienen acceso a tal ascendencia con las alas. Sócrates se refiere de la siguiente manera al poder que otorgan las alas:

“El poder natural del ala es levantar lo pesado, llevándolo hacia arriba, hacia donde mora el linaje de los dioses. En cierta manera, de todo lo que tiene que ver con el cuerpo, es lo que más unido se encuentra a lo divino. Y lo divino es bello, sabio, bueno y otras cosas por el estilo. De esto se alimenta y con esto crece, sobre todo, el plumaje del alma; pero con lo torpe y lo malo y todo aquello que le es contrario, se consume y acaba.” (*Fed.* 246d-e)

Para Platón las alas son una potencia ascendente, una potencia que encamina hacia lo más divino, y entre más brote el plumaje de las alas, es porque han sido alimentadas con el conocimiento de lo divino. En este pasaje del *Fedro* aparece la imagen del ser alado, imagen que se ha ido relacionando a lo largo de la historia con el daimon, los ángeles o la esfinge griega, en últimas es la imagen que explica la realidad de aquellos seres que son mediáticos entre lo humano y lo divino. Poseer alas es un hecho simbólico que conlleva una gran fuerza significativa y teniendo en cuenta lo que dijo Gastón Bachelard: “Los símbolos no deben ser juzgados desde el punto de vista de su forma (...) sino de la fuerza” (*La tierra y las ensoñaciones del reposo*. pág. 60) hay que entender que la potencia de las alas es ascendente y también una trascendencia hacia lo divino.

Para ver otras menciones a la potencia que ejerce las alas en el humano, veamos una mención importante al ser alado en los textos sanscritos del Brahmana, donde se narran historias sobre los humanos alados que podían subir a la copa de un gran árbol y desde

arriba se lanzaban a volar, pero aquellos que eran ignorantes no tenían alas y cuando se lanzaban caían de inmediato al suelo. Eliade analiza este pasaje del Brahmana y dice lo siguiente: "...aquí vuelve a encontrarse la misma secuencia: escalada del árbol, conocimiento esotérico, ascensión al cielo, lo cual equivale en el contexto de la ideología india a la trascendencia de este mundo y a la liberación." (*Mefistófeles y el andrógino*. pág. 68 - 69) Aquí se relaciona directamente el brote de las alas con el conocimiento esotérico, es decir, para que las alas broten se debe acceder, no a cualquier tipo de conocimientos, sino solo a aquellos que se refieren a lo que es importante en la ideología india, que se refiere a la trascendencia de este mundo y la liberación, a la escatología y la soteriología.

Ahora bien, en el diálogo el *Banquete* sucede algo muy interesante con respecto a lo que podríamos llamar un conocimiento esotérico, pues allí, según Diotima de Mantinea, hay una experiencia de suprema revelación que se da al conducir el deseo a las partes más elevadas del alma, es decir, a la parte del intelecto que concierne al entendimiento de la verdad. Ésta revelación consiste en un conocimiento que se adquiere cuando se contempla lo más divino, no una belleza física y aparente, sino la esencia misma de lo bello. Diotima dice que para tener este tipo de conocimiento esotérico hay que ascender por diferentes grados de lo bello, como subiendo por una escalera de la verdad:

"...empezando por las cosas bellas de aquí y sirviéndose de ellas como de peldaños ir ascendiendo continuamente, en base a aquella belleza, de uno solo a dos y de dos a todos los cuerpos bellos y de los cuerpos bellos a las bellas normas de conducta, y de las normas

de conducta a los bellos conocimientos, y partiendo de éstos terminar en aquel conocimiento que es conocimiento no de otra cosa sino de aquella belleza absoluta, para que conozca al fin lo que es la belleza en sí.” (*Ban.* pág. 211b-c)

Esta ascendencia consiste en ir avanzando en el entendimiento de la belleza, entre más arriba de la escalera se está captando mejor la esencia misma de lo bello. La técnica que propone Diotima es ir filtrando con entendimiento la esencia de lo bello a partir del razonamiento, esto se parece mucho a la dialéctica propuesta en el libro VII de la *República*. Cada una de las manifestaciones de la belleza van preparando mejor la percepción final para recibir la verdadera belleza, que, en últimas, se manifiesta en el interior del alma. Diotima presenta esta experiencia de revelación como si fuera necesario ser iniciado previamente en temas del amor, en conocimientos esotéricos.

Diotima, en el *Banquete*, le advierte a Sócrates lo siguiente: “Éstas son, pues, las cosas del amor en cuyo misterio también tú, Sócrates, tal vez podrías iniciarte. Pero en los ritos finales y suprema revelación, por cuya causa existen aquéllas, si se procede correctamente, no sé si serías capaz de iniciarte” (*Ban.* 209e) En este misterioso pasaje del *Banquete* se muestra que Diotima de Mantinea se refería a conocimientos esotéricos, de los cuales era necesario ser iniciado para comprenderlos. Es por esto que lo referente a la contemplación de lo bello se entiende como el acceso a conocimientos avanzados que tienen que ver con lo más divino. En este sentido, las escaleras de las diferentes manifestaciones de la belleza, vienen a ser una preparación, con cierta semejanza al currículo académico del libro VII de la *República*,

una preparación para una ascendencia final que permitirá la contemplación de lo más divino. Dice Diotima lo siguiente, con respecto a la plenitud del acceder a tal ascendencia: “En este período de la vida, querido Sócrates –dijo la extranjera de Mantinea- más que en ningún otro, le merece la pena al hombre vivir: cuando contempla la belleza en sí.” (*Ban.* 211d) Diotima se refiere aquí a una ascendencia que conduce a una plenitud del alma.

La imagen de las alas es inquietante porque representa que el alma está nutrida de conocimiento esotéricos, que son los referentes a los escatológicos y soteriológicos, aquellos que se refieren a la trascendencia del alma y su liberación de la existencia corpórea, que para Platón se desarrollan en la contemplación de la Idea del Bien, de la verdad y la belleza. Pero aquí es importante recordar que el acceso a tales conocimientos no se encuentra en la realidad, como lo demuestra Diotima en la escalera de las manifestaciones de la belleza, o como queda expresado con la teoría de las reminiscencias, sino que hay que ir a lo que se concentra en el pensamiento y que es ciencia, a las ideas que son en sí mismas.

3.2 La semejanza entre la Idea del Bien y la numinosidad

Ahora bien, teniendo en cuenta que las alas son una potencia que se nutre de conocimientos, no de cualquier tipo de conocimiento, sino de aquellos que tratan sobre la naturaleza divina, analicemos por un momento qué tipo de conocimientos se pueden definir como esotéricos. Esto lo haré a través del estudio que hace Mircea Eliade en su libro

Mefistófeles y el andrógino, sobre las experiencias de numinosidad, pues estas experiencias que ofrecen saberes al intelecto suceden a través de experiencias místicas de luz.

Allí Eliade categoriza cuatro tipos de experiencias de luz que se han narrado a lo largo de la historia como revelaciones provocadas por un resplandor de luz; primero, una experiencia de una luz tan potente que enceguece y asusta; segundo, una experiencia de una luz paradisiaca que enseña el mundo tal y como es, se refleja el origen y las profundidades más hondas de la materia; tercero, una experiencia de una luz que trasciende y permite ver entidades espirituales, “...el desvelamiento de las estructuras últimas de la materia que comportan un acrecentamiento vertiginoso de la comprensión” (*Mefistófeles y el andrógino*. pág. 29) En este punto esta forma de revelación comporta una actitud mística pues revela una estructura inaccesible cuando se está en un estado de vigilia, esta experiencia implica, por lo tanto, una fuerte actividad inconsciente; y cuarto, una experiencia de una luz que va acompañada de un sentimiento de calma y paz profunda, donde se experimenta una revelación sobre: “...la incertidumbre de la inmortalidad del alma o de una comprensión de orden sobrenatural.” (*Mefistófeles y el andrógino*. pág. 29).

La cuarta forma de experiencia de numinosidad nos puede causar varias inquietudes, pero sobre todo debemos analizar cuando Eliade se refiere a un entendimiento sobre “...la incertidumbre de la inmortalidad del alma” (*Mefistófeles y el andrógino*. pág. 29). Esto se presenta como si por medio de una luz espontánea pudiésemos experimentar o percibir lo eterno que hay en el ser humano. Eliade menciona una revelación numinosa que tuvo

Maurice Bucke, quien paseaba por las calles de Londres y de repente sintió una sobre exaltación, una carga emocional, acompañada de una sensación de iluminación intelectual. Dice Eliade que en ese momento Bucke “vio, supo que el cosmos no es la materia muerta, sino una presencia viviente, que el alma humana es inmortal, (...) que el principio fundamental del mundo es lo que nosotros llamamos amor y que, a la larga, la dicha de cada uno está plenamente asegurada” (*Mefistófeles y el andrógino*. pág. 25). La experiencia de Bucke demuestra que, a través de un proceso de entendimiento, es decir, de revelación de un conocimiento, es posible saber que el alma participa de una naturaleza inmortal.

Esta experiencia de revelación se asemeja bastante a la *metanoia* que nos propone Platón con la Idea del Bien en la medida que las dos experiencias son una iluminación intelectual que ofrece una explicación sobre el principio fundamental del mundo, que el alma humana participa de una realidad inmortal. Y es que esta afirmación de que el saber que el alma humana es inmortal llega como una revelación está presente en los diálogos platónicos. Mencionemos aquí un pasaje del *Timeo* donde se afirma que el filósofo, al dedicarse a la búsqueda de la verdad, debe dedicarse también a pensar lo inmortal y lo divino:

“Para el que se aplica al aprendizaje y a los pensamientos verdaderos y ejercita especialmente este aspecto en él (el filósofo), es de toda necesidad, creo yo, que piense lo inmortal y lo divino y, si realmente entra en contacto con la verdad, que lo logre, en tanto es posible a la naturaleza humana participar de la inmortalidad” (*Tim.* 90b)

Si el filósofo entra en contacto con la verdad, con respecto a lo inmortal y lo divino, descubrirá que participa de la inmortalidad. En este sentido, el conocimiento de los asuntos divinos no otorga otra cosa que el saber de qué el alma también es divina y por lo tanto participa de la realidad inmortal. Eliade dice que existen varias narraciones sobre esta percepción de la inmortalidad, todas conducen a una experiencia transpersonal con la naturaleza inmortal, es decir, esto se refiere a una experiencia trascendental y espiritual, más allá del individuo, donde rebasa los límites de su percepción, en la que la persona intuye algo eterno que siempre ha perdurado en el interior de su ser y se manifiesta al intelecto. Para entender mejor cómo es posible la contemplación de lo inmortal es necesario mencionar una concepción teológica que hace pensable este hecho.

En este punto, debemos ponerle mucha atención a esta afirmación, pues es el núcleo, de la actitud religiosa frente al tema de la posibilidad de percibir la inmortalidad del alma. Eliade analiza que estas experiencias de numinosidad sobre lo inmortal se basan en una antigua concepción donde lo divino es concebido como una fuerza articuladora, lo divino se expresa como una potencia que une y enlaza todo en su emanación. Esta concepción nos propone que es posible que la mente, al estar en estado de numinosidad, siente esta emanación y percibe la unidad del todo. En esta comprensión de la realidad se siente inmortal. Eliade se refiere a esta concepción religiosa de la siguiente manera:

“Las principales corrientes de la espiritualidad arcaica india han sido alimentadas por la idea-base de que todo lo que es viviente, real, existente, es, por excelencia, una unidad bien

ajustada y articulada. Antes de descubrir que el ser es uno, la especulación india descubrió que la dispersión y la desarticulación equivalen al no-ser; que para existir verdaderamente es preciso estar unificado e integrado al cosmos” (*Mefistófeles y el andrógino*. pág. 67)

Este análisis de Eliade tiene repercusiones muy profundas para la interpretación, no solamente de la espiritualidad arcaica india, sino también de la espiritualidad de las religiones que han concebido al dios creador como un artesano. Y es que es claro que en la cosmogónica platónica está presente la imagen del demiurgo como creador del mundo sensible, quien creó todo a partir de las ideas del mundo supraceleste. En este sentido, es posible ver en las teorías de Platón una revelación de que el mundo es un sistema articulado y emanado a partir de un solo principio, lo más divino, la Idea del Bien. El asunto es analizar cómo es posible en Platón el acceso a la percepción de esta articulación.

A partir de este sentimiento de articulación con el todo se intuye lo eterno que hay en el alma. Esto es lo que le permite a Bucke decir que “...vio, supo que el cosmos no es la materia muerta, sino una presencia viviente...” (*Mefistófeles y el andrógino*. pág. 25). Una presencia bien articulada. Esta concepción afirma que el cosmos es una fuerza conectada, enlazada como una telaraña, como una malla en la que todas sus partes se relacionan unas con otras y hay que encontrar los enlaces a través del entendimiento, y es por esto que Bucke dice lo siguiente: “el principio fundamental del mundo (que las une), es lo que nosotros llamamos amor...” (*Mefistófeles y el andrógino*. pág. 25). Porque sin esta percepción de que el universo es una unidad que está bien articulada a partir del amor, no habría una real

percepción de la inmortalidad. En este sentido a partir de estas narraciones religiosas es que se hace pensable una experiencia de revelación y *metanoia* donde se intuye lo eterno que es el universo y que también está en el alma.

La relación entre la Idea del Bien platónica y la cuarta forma de experiencia numinosa de Eliade nos lleva a pensar que Platón vio esta fuerza articuladora en su concepción de lo divino, lo cual lo llevó a afirmar que la Idea del Bien es la potencia suprema de la cual se derivan el resto de las esencias, es decir, todas las esencias están bien articuladas a este primer principio de generación. Los modelos ejemplares en Platón, las ideas, no son otra cosa que el origen de todo lo que existe en la realidad, y por esto todo lo que existe está bien articulado a la realidad esencial. Platón, como ya se he dicho en varias ocasiones, se basa en cierta tradición espiritual para proponer sus teorías metafísicas, es por esto que es difícil explicar su filosofía sin remitirnos a ciertas concepciones religiosas que, en vez de quitarle sentido, le ponen y nos ayudan a comprender más a profundidad sus reflexiones.

No podemos afirmar radicalmente que Platón haya construido su teoría de la Idea del Bien a partir de experiencias de orden espiritual, pues no existe documentación precisa sobre su participación en rituales y proceso de numinosidad, además sería extremista creer que la Idea del Bien tiene una explicación solamente religiosa, desconociendo así un tema ético y metafísico que rodea toda esta teoría, pero si podemos subrayar las similitudes entre lo que revela la contemplación de la Idea del Bien con lo que revela la cuarta forma de numinosidad estudiada por Mircea Eliade. De manera general, tanto la Idea del Bien como

la revelación de numinosidad consisten en ofrecer, por medio de una iluminación repentina, un saber esencial, incluso una *metanoia*, en la que se descubre que la propia alma participa de una realidad inmortal y por lo tanto puede acceder a esta realidad divina.

3.3 La *metanoia* que ofrece la Idea del Bien

Antes de referirnos a la *metanoia* que ofrece la Idea del Bien es necesario mencionar la relación entre la Idea del Bien y la inmortalidad del alma en el diálogo el *Banquete*. Allí se afirma que la perpetua búsqueda del ser humano por lo bueno y lo bello, oculta de fondo el deseo de inmortalidad que tienen los mortales. Sócrates lo afirma de la siguiente manera: “Y es necesario, desear la inmortalidad junto con el bien, si realmente el amor tiene por objeto la perpetua posesión del bien.” (*Ban.* 206e). Es innegable que el ser humano desea la perpetua posesión del bien, no por un momento, pues cuando lo tiene no quiere perderlo. De esto se deduce que existe en el ser humano un deseo de participar en una constante manifestación del bien, que perdure con él en la inmortalidad. Esta conclusión tiene de fondo una justificación bien interesante sobre la búsqueda de la inmortalidad por medio de la procreación, por esta razón, debemos analizar detenidamente cómo se presenta este argumento en el diálogo el *Banquete* para llegar a la afirmación de que el deseo del bien es, también, el deseo de inmortalidad.

De manera general, el tema principal del diálogo que se desenvuelve en el *Banquete* es la concepción de la naturaleza del Eros y en este sentido, todos los pensadores griegos que

asisten a este banquete hacen sus elogios en nombre del dios Eros. Cuando le toca el turno a Sócrates, él reconstruye el discurso de la sacerdotisa Diotima de Mantinea, quien le ha enseñado los temas sobre el amor. El argumento central de todo el discurso de Diotima consiste en demostrar que Eros es un demonio y que su función es mediar entre lo humano y lo divino. Sócrates lo explica de la siguiente manera:

“Interpreta y comunica a los dioses las cosas de los hombres y a los hombres las de los dioses (...) A través de él funciona toda la adivinación y el arte de los sacerdotes relativa tanto a los sacrificios como a los ritos, ensalmos, toda clase de mántica y la magia.” (*Ban.* 202e)

Entonces, desde esta perspectiva, Eros otorga al ser humano los conocimientos sagrados de los dioses, el saber hacer ritos, la mántica y, en general, todo lo correspondiente a la adivinación, pues este término se refiere claramente al conocimiento divino. En este sentido, la naturaleza de Eros consiste en ser una potencia que fortalece el vínculo entre lo humano y el conocimiento divino.

Luego Sócrates explica que, si Eros es el deseo de lo divino, debe ser necesariamente una fuerza de atracción hacia las cosas bellas y buenas, lo menciona de la siguiente forma: “Eros, efectivamente, es como he dicho y ha nacido así, pero a la vez es amor de las cosas bellas.” (*Ban.* 204d) El deseo que impulsa al ser humano hacia lo más divino no puede ser otra cosa que el deseo a lo bueno y a lo bello. “En general, todo deseo de lo que es bueno y de ser feliz es, para todo el mundo, el grandísimo y engañoso amor” (*Ban.* 205d) En este sentido,

lo divino, concebido como Platón lo menciona en la mayoría de sus textos, es lo más bello, lo más bueno y lo más verdadero.

Luego Sócrates aclara que el deseo de lo bueno es el deseo de tener siempre lo bueno, puesto que, como ya he mencionado, el amor si se dirige a lo divino, no puede ser a un momento o a un instante de posesión de lo bueno, sino que se extiende para poder tenerlo para siempre. Respecto a esto Sócrates pregunta lo siguiente, y es aquí donde la pregunta va enfoca a la posesión perpetua del bien: "...puesto que el amor es siempre esto, ¿de qué manera y en qué actividad se podría llamar amor al ardor y esfuerzo de los que lo persiguen? ¿Cuál es justamente esta acción especial?" (*Ban.* 206b). ¿Cuál es la acción que permite la perpetua posesión del bien? A lo que Sócrates responde lo que le enseñó Diotima: "Impulso creador tienen, en efecto, todos los hombres, no sólo según el cuerpo, sino también según el alma, y cuando se encuentran en cierta edad, nuestra naturaleza desea procrear." (*Ban* 206c). El impulso creador, que tienen todos los seres humanos, es el impulso por la perpetua posesión del bien. Esta afirmación es crucial para comprender el trasfondo de la teoría del Eros que se expone en el *Banquete*, pues es aquí donde se afirma que la procreación es el medio por el cual el ser humano percibe la inmortalidad. Veamos cómo se desarrolla esta teoría en los siguientes pasajes del *Banquete*.

Sócrates se refiere a esta teoría de la procreación de la siguiente manera: "La unión de hombre y la mujer es, efectivamente, procreación y es una obra divina, pues la fecundidad y la reproducción es lo que de inmortal existe en el ser vivo, que es mortal." (*Ban.* 206c) La

concepción de inmortalidad se presenta aquí como la idea de que a través del remplazo de un ser viejo por uno nuevo hace posible la perpetuación de la existencia. En este sentido, las consecuencias del deseo de procrear es la inmortalidad, pues a través de esta fuerza reproductiva, se supera, de cierta forma, la condición mortal.

Esta concepción de la inmortalidad a partir de la génesis, del nacimiento de un ser que reemplaza al anterior, se parece demasiado a las concepciones de inmortalidad de los pensadores órficos. La inmortalidad como un volver a nacer, como volver a brotar en la vida. Pensemos un poco en esta semejanza. En el anterior capítulo hemos analizado las concepciones del orfismo sobre la inmortalidad del alma, mencionamos que Píndaro se refirió a que las almas rebrotan, y que esta concepción la sustrajo de la contemplación de las plantas cuando ofrecen sus frutos y vuelven a nacer de nuevo. Así mismo, con el concepto de Empédocles cuando se refirió a que las almas retoñan, como el volver a mostrarse con vida (Fr. *Poema lústrico* 132 y 133). Platón concibió que el alma nacía varias veces y se debía a la biogénesis, a la reproducción de los seres vivos, que en el caso de los seres humanos se da gracias a la procreación de los hijos y la procreación de ideas.

Hay que agregar una última cosa con respecto a la inmortalidad a partir de la reproducción pues Sócrates afirma que, esta reproducción no solamente se da mediante el cuerpo, sino que el alma también se puede reproducir. Se refiere a ello de la siguiente manera: “En cambio, los que son fecundos según el alma... (...) ¿Y qué es lo que le corresponde? El conocimiento y cualquier otra virtud, de las que precisamente son procreadores todos los

poetas y cuantos artistas se dice que son inventores.” (*Ban.* 209a) Los humanos que son fecundo del alma se reproducen y no crean hijos, sino que crean virtudes e ideas. Esta concepción de la reproducción del alma corresponde a la idea platónica de que el alma también ofrece nacimiento, pues ella en su naturaleza esencial, como origen de movimiento, también crea virtudes e ideas.

Ahora bien, mencionemos aquí las últimas palabras que dice Sócrates, alusivas al discurso de Diotima, en el diálogo el *Banquete*: “Y al que ha engendrado y criado una virtud verdadera, ¿no crees que le es posible hacerse amigo de los dioses y llegar a ser, si algún otro hombre puede serlo, inmortal también él?” (*Ban.* 212a) Con esta pregunta Sócrates termina la mención al discurso de Diotima. En este pasaje aparece de nuevo la concepción de la inmortalidad, pero esta vez, no referente a la génesis del cuerpo por medio de la procreación de hijos, sino a través de la creación de ideas y virtudes. En este sentido, aquel que merece la inmortalidad es el creador de virtudes verdaderas. Es así que el deseo del alma por la procreación es también el deseo de inmortalidad.

Recordemos que las virtudes se crean en el diálogo el *Fedro* a través del buen gobierno del alma, pues cuando el alma ha dominado sus pasiones y se ha enfocado en la búsqueda de la verdad, puede elevarse y participa de la naturaleza divina. En este sentido, se hace semejante a los dioses y habita el mundo de las esencias. Esta imagen del habitar junto a la naturaleza divina se refiere a una experiencia máxima de fertilidad y fecundidad, no

solamente de plenitud en la que el alma está en su naturaleza divina, sino que también, a una experiencia de conocimiento, pues lo que adquiere el alma es sabiduría.

Ahora bien, mencionemos aquí una precisión que hace Giovanni Reale sobre el vínculo entre la Idea del Bien y la inmortalidad: “Esto se vincula estrechamente a la relación que Eros guarda con el Bien. El Bien supremo es eterno, y, por lo tanto, implica inmortalidad. De esta manera, si Eros es deseo de Bien, es asimismo y necesariamente deseo de inmortalidad.” (*Eros, demonio mediador*. pág. 16) Es así que la relación entre la Idea del Bien y la inmortalidad se entiende mejor cuando tenemos en cuenta que la perpetua posesión del bien implica reproducirse, sea mediante el cuerpo o el alma, y así el ser humano accede a cierto estado de inmortalidad junto a los dioses.

Como queda reflejado en la lectura del *Banquete* el alma puede participar de la naturaleza inmortal por medio de la reproducción de ideas verdaderas, esto lo puede hacer mediante el perfeccionamiento de la correcta contemplación de las ideas, puesto que al estar en contacto con la verdad, esto la alimenta, la nutre, le permite conocer, y con este conocimiento se reproduce y puede crear nuevas ideas: Sócrates se refiere a ello de la siguiente manera: “...le será posible engendrar, no ya imágenes de virtud, al no estar en contacto con una imagen, sino virtudes verdaderas, ya que está en contacto con la verdad.” (*Ban.* 212a) En este sentido, si el alma conoce se reproduce, si contempla una potencia ella misma se hace más potente y así crea nuevas virtudes.

Ahora bien, queda expuesta la teoría de que el alma se reproduce mediante la contemplación de las ideas, ella misma crea a partir de lo que contempla, es así que nos sugiere la pregunta de qué es lo que ella adquiere de la contemplación de la Idea del Bien. Es aquí donde afirmamos que la Idea del Bien produce una *metanoia*, una transformación de orden espiritual. La *metanoia* que le provoca la Idea del Bien al alma es una transformación en la manera de concebir su propia naturaleza, pues al contemplar la Idea del Bien, están sucediendo dos cosas. Primero, se está mostrando ante el ojo del intelecto el mundo de las ideas, pues la Idea del Bien “aporta la verdad a las cosas cognoscibles” (*Rep.* 508d). Y segundo, se está impulsando el alma hacia la penetración en este mundo, puesto que la Idea del Bien “otorga al que conoce el poder de conocer” (*Rep.* 508d). En este sentido, el alma descubre que pertenece a un alma superior que es la esencial, a la que se refiere Timeo, la que mueve todas las cosas en el mundo sensible. Es por esto que, la contemplación de la Idea del Bien produce en el alma el reconocimiento de su propia inmortalidad, pues le provoca la reproducción de las más elevadas ideas y virtudes, pues al entregarse al vástago del Bien, lo que va a obtener, son alas para que emprenda vuelo y ascienda por el mundo de las ideas. Esta experiencia cognoscitiva de la contemplación del vástago del Bien tiene semejanza con las experiencias de numinosidad en las que se sabe que el alma es inmortal, “que el principio fundamental del mundo es lo que nosotros llamamos amor y que, a la larga, la dicha de cada uno está plenamente asegurada” (*Mefistófeles y el andrógino.* pág. 25). Es bien interesante esta similitud.

Esta semejanza se entiende mejor gracias a la analogía del sol, pues en esta comparación, la Idea del Bien adquiere esta cualidad de aparecer en el intelecto como una proyección de claridad y entendimiento, como si fuera una experiencia mística que permite el acceso a conocimiento elevados que no llegan por simples pensamientos, sino que implica, como se refiere Sócrates en el libro VII de la *República*, la preparación del órgano del alma, a través de la dialéctica y demás ciencias, las cuales elevan el alma, de la oscuridad a la luz.

En últimas, Platón nunca explica con claridad en sus diálogos lo que sucede cuando se contempla la Idea del Bien directamente, cuando el alma se eleva en lo más alto en su carrosa, cuando se libera por fin del cuerpo, solo hay alusiones a una unión cósmica o a la liberación final de la vida corpórea, pero hasta allá no llega, lo que sucede con el alma en el mundo divino es completamente desconocido. Por lo tanto, solo podemos afirmar lo que se puede hacer en vida para obtener el poder de conocer, que se logra perfeccionando el órgano del alma contemplando debidamente las ideas, gobernando las pasiones, de tal forma que el intelecto se nutra lo suficiente, para que se haga más divino, mientras habita en el cuerpo, y así, con mayor potencia ascendente, con alas, este preparado para ascender.

Conclusiones

Al principio de esta investigación me he propuesto dar claridad a la concepción platónica de la Idea del Bien, especialmente al poder de conocer que ofrece al alma, y que Platón describe en el diálogo la *Republica*. Para dicho propósito me he valido de la revisión de los diálogos la *Republica*, el *Fedro* y el *Banquete* principalmente, aunque haya sido necesario releer algunos pasajes de otros diálogos y apoyarme en otras investigaciones para profundizar en las interpretaciones más complejas sobre Platón. Con todo esto pretendía resolver la pregunta específica: ¿Cómo concibe Platón la claridad que ofrece la Idea del Bien al acercamiento entre el alma y la verdad? Pero a esta pregunta le hemos añadido una interpretación esotérica en el tercer capítulo, con el propósito de ampliar más lo que se ha dicho sobre la Idea del Bien y la manera cómo afecta en el entendimiento. Con lo cual he querido afirmar que la Idea del Bien, como lo estaba concibiendo Platón, ofrece el poder de conocer reflejándose sobre el intelecto y así provoca una *metanoia*, una transformación espiritual, pues el alma, a través de esta potencia que le ofrece acceso a la no-latencia de la verdad, reconoce que su naturaleza es inmortal. Revisemos a continuación si he cumplido con mi propósito haciendo una revisión rápida de los capítulos y sus propósitos.

En el primer capítulo quise analizar la relación entre la Idea del Bien y lo divino en la *República*. Allí encontramos que la Idea del Bien tiene un tratamiento por parte de Sócrates donde se muestra desde diferentes perspectivas. Primero, en el libro III la Idea del Bien se

presenta como una cualidad de lo divino. Segundo, al inicio del libro VI se presenta como el alcance máximo del pensamiento humano, hacia el cual se conduce el estado y también el alma de los ciudadanos. Y tercero, en la analogía del sol se presenta como una potencia máxima que ofrece cognición y génesis, y es en este punto donde adquiere la cualidad de máxima divinidad, en una trascendencia tal que domina todo con su potencia. En este capítulo nos centramos más en el poder de conocer que ofrece la Idea del Bien y vimos que era importante el concepto de *aletheia*, pues propone una concepción de la verdad que al final nos dimos cuenta, se refería a una revelación del mundo esencial en el cual el alma podría penetrar. La concepción de la Idea del Bien en la *República* es de una máxima divinidad y por lo tanto adquiere la cualidad de máxima potencia, y con esta gran potencia impulsa el alma hacia el conocimiento, hacia la *aletheia*, hacia el acercamiento de lo más divino, que, como ya hemos analizado, es un impulso hacia la verdad, lo bello y lo bueno, hacia el mundo trascendental de las ideas.

Para profundizar más en esta teoría de la Idea del Bien he analizado en el segundo capítulo la naturaleza del alma y cómo en su naturaleza está inscrita la búsqueda de la Idea del Bien. Esta definición la construimos a partir de dos fuentes. Primero, de la influencia del orfismo, donde el alma se concibe de naturaleza inmortal y, por lo tanto, como una fuente de conocimiento, pues ella ha visto todo en vidas anteriores. Segundo, directamente en la definición que le da Platón en la alegoría del carro alado, donde el alma se caracteriza por ser una potencia en conflicto, en la cual debe dominar, según Platón, el ojo del intelecto. Con estas dos fuentes me he referido a la liberación del alma como una consecuencia

necesaria de estas dos definiciones, es decir, al definir el alma como inmortal y una potencia divina, se propone una concepción teleológica de que el alma debe encontrar su liberación asemejándose lo más posible a la naturaleza divina. Con todo esto, fuimos definiendo la concepción platónica del alma y nos dimos cuenta que la máxima liberación solo es posible por medio de la potencia que otorga la Idea del Bien, pues ella, al ser lo más divino, genera la producción de las alas y provoca la trascendencia última del conocimiento.

Luego nos hemos aventurado en último capítulo a hacer una interpretación esotérica del poder de conocer que ofrece la Idea del Bien, asemejándola a las experiencias de numinosidad que enseñan sobre la inmortalidad del alma. Comenzamos analizando el símbolo de las alas como un poder cognoscitivo, pues las alas, en el diálogo el *Fedro*, representa esa potencia de ascendencia, pero también de posibilidad de conocer en el mundo de las esencias. Es así que hay una referencia en este diálogo a que la contemplación de lo bello provoca el surgimiento de las alas, como si se refiriera a una revelación de orden esotérico. Esto nos ha conducido a tomar la Idea del Bien como un conocimiento esotérico, donde no es muy preciso cuál es el saber que se obtiene de la contemplación de la Idea del Bien, pero si se puede concebir con claridad que existe una transformación espiritual, producto de esta relación entre el alma y la Idea del Bien. De esta relación surge la *aletheia*, el acceso a una verdad entendida como no-latencia, sino en su presencia plena, el descubriendo del mundo de las ideas. A esto se le agrega que, la Idea del Bien no solamente aporta la *alétheia* al alma, sino que también la conduce a una experiencia de articulación con el todo, una revelación de que el mundo sensible está enlazado al mundo inteligible, y

todo está perfectamente articulado con la máxima divinidad que es la Idea del Bien. Con todo esto he visto en la Idea del Bien una potencia que provoca una *metanoia* específica, que el alma obtenga el saber de su propia inmortalidad.

Referencias bibliográficas:

- Alberto Bernabé. (1999). *La teología órfica del papiro de Derveni*. España: Arys.
- Alberto Bernabé. (2011). *Platón y el orfismo*. Madrid: Editorial Abada.
- Anónimo. (1922). *La nube del no saber*. London: The British Museum M.S.
- Antonio Alegre Gorri. (2011) *Platón. Diálogos. Del estudio introductorio*. Madrid: Editorial Gredos.
- Conrado Eggers. (2000). *El sol, la línea y la caverna*. Buenos Aires: Editorial Colihue.
- Ernst Cassirer. (1967). *Antropología filosófica*. México: Fondo de cultura económica.
- Francis Confort. (1974). *La filosofía no escrita y otros ensayos*. Barcelona: Editorial Ariel.
- Gastón Bachelard. (2006). *La tierra y las ensoñaciones del reposo*. México: Fondo de cultura económica.
- Gilbert Durand. (2004). *Las estructuras antropológicas del imaginario*. México: Fondo de cultura económica.
- Giovanni Reale. (1997). *Eros, demonio mediador*. España: Editor Herder.
- León Robin. (2018). *La teoría platónica del amor*. España: Forgotten Books
- Massimo Cassiari. (2000). *El dios que baila*. Buenos aires: Paidós
- Mircea Eliade. (1960). *Mefistófeles y el andrógino*. Chicago: Chicago Univeristy Press.
- Mircea Eliade. (1992). *Mito y realidad*. Barcelona: Editorial Labor, S.A.

- Mircea Eliade. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. I. Barcelona: Edición Paidós Ibérica.
- Mircea Eliade. (1999). *Historia de las creencias y las ideas religiosas*. Vol. II. Barcelona: Edición Paidós Ibérica.
- Platón (2011). *Fedro* (trad. Emilio Lledó Íñigo). Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Platón (2011). *Fedón* (trad. Carlos García Gual.). Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Platón (2011). *Gorgias* (trad. Julio Calonge Ruiz). Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Platón (2011). *Hippias mayor* (trad. Julio Calonge Ruiz). Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Platón (2011). *Menón* (trad. Francisco José Olivieri). Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Platón (2011). *Banquete* (trad. Marcos Martínez Hernández). Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Platón (2011). *La República* (trad. Conrado Eggers). Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Platón (2011). *El Timeo* (trad. Francisco Lisi.). Madrid: Editorial Gredos S.A.
- Plotino. (2010). *Enéadas, textos esenciales*. Buenos aires: Revista de filosofía
DIÁNOIA
- Reale & Antiseri. (1988). *Historia del pensamiento filosófico y científico*. Vol. I. Barcelona: Editorial Herder.
- Raymond Bayer. (2017). *Historia de la estética*. México: Fondo de cultura económica.
- Werner Jaeger. (2015). *Paideia, los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de cultura económica.