

*Raúl Gutiérrez*  
*Editor*

# LOS SÍMILES DE LA REPÚBLICA VI -VII DE PLATÓN

## Capítulo 2



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FONDO EDITORIAL 2003

*Los símiles de la República VI-VII de Platón*

Editor: Raúl Gutiérrez

Diseño de carátula: Edgar Thays

Copyright © 2003 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Plaza Francia 1164, Lima  
Telefax: 330-7405. Teléfonos: 330-7410, 330-7411  
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

ISBN: 9972-42-529-0  
Depósito Legal: -1501052003-0985

Primera edición: febrero de 2003

Derechos reservados, prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.

# CONSIDERACIONES SOBRE LA *PSYCHÉ* EN EL LIBRO VII DE LA *REPÚBLICA*: EL *LOGISTIKÓN* DEL DIALÉCTICO

Rachel Gazolla

## I. Introducción

En el libro VII de la *República*, al cual me circunscribo, la *ψυχή* es presentada en su *δύναμις* logística dirigida a la ascesis educativa del filósofo-rey. Platón expone la necesidad del aprendizaje de la gimnástica y la música, de la aritmética y la geometría, de la estereometría y la astronomía para concluir con el saber dialéctico propio del filósofo. Esta ascesis, necesaria para el conocimiento más perfecto del hombre que tiene que gobernar la ciudad justa, ha sido estructurada desde el libro VI en la metáfora del sol que precede a la analogía de la línea. Platón puede, en el libro VII, mantener en el horizonte el hecho de que el modo de ser de las cosas determina el modo como el alma en sus potencias se mueve para conocerlas o, dicho de otro modo, que hay en el alma un enlace del ser y del conocer. En lo que respecta a los seres sensibles y a los matemáticos, ellos afectan al alma de modo diverso, lo que significa decir que el alma tiene movimientos para conocer en función de los seres y sus diferencias. En la presente exposición quisiera concentrarme en uno de esos movimientos.

Ahora bien, si el conocer más perfecto se refiere a las Formas, y siendo ellas en sí y por sí inmortales y divinas, también el alma, siendo inmortal, siempre lo mismo y teniendo movimiento propio, puede conocer al ser permanente porque se le asemeja, teniendo la posibilidad de ser afectada de algún modo por él. Como las Ideas no son seres que se mueven para afectar al alma, somos obligados a aceptar que son los seres móviles los que, primera y paradójicamente, llevan al alma a desarrollarse hacia los seres que no se mueven, asunto muy discutido en la historia de la filosofía. Como pretendo exponer parcialmente en este trabajo, la fuerza de las sensaciones producidas por los seres móviles es, en Platón, más importante de lo que se puede imaginar para el conocimiento, a pesar de que no todos sino solo algunos de los seres móviles conducen al alma a su más alto grado de saber. Esta cuestión del peso de los sensibles para el conocimiento de los inteligibles aparece en muchos diálogos, ejemplarmente, en *Fedro* y *Banquete*, en la exposición de la relación del amante y del amado con la belleza.

En la metáfora de la línea en el libro VII, Platón vuelve a apuntar al hecho de que algunas sensaciones (*αἰσθησεῶς*) llevan al alma al desarrollo hacia los inteligibles, pero eso concierne al trabajo del alma en su capacidad dialéctica.

Sintetizando el ejemplo de la línea para mejor esclarecer ciertos pasajes del VII —repito, núcleo de mi exposición—, dice Sócrates que los παθήματα, o sea, las afecciones del alma pertenecientes al segmento visible, se refieren a los seres vivos y fabricados y a sus imágenes. El conocimiento de esos seres depende de su modo propio de existencia: están sometidos a la *génesis* y afectan a la ψυχή en función del movimiento que tienen, que no es el mismo que el de ella; de algún modo son recibidos como φαντασίαι sobre las cuales inciden los juicios siempre relativos en virtud de que están referidos a seres cambiantes. A través de esos παθήματα el alma consigue fijar el cambio cuando produce la φαντασία (o imagen)<sup>1</sup> —y sus derivaciones—, y así se pone ella misma en movimiento para conocer. Eso quiere decir que también el alma tiene en sí misma algo análogo al modo de ser de una realidad que se muestra doble —el ser como imagen y el que funda la imagen—.

Con respecto a los seres del segmento inteligible, el movimiento del alma para conocer es más perfecto porque los seres inteligibles no se mueven como los seres de la *génesis* y, por tanto, son más perfectos. Es sabido que la ψυχή es llamada por Platón inteligible, invisible, amorfa, inengendrada, tiene κίνησις inmortal, es en sí;<sup>2</sup> que los seres matemáticos y los seres ideales en cuanto νοητά tienen una «generación» lógica y no genética. Así que Platón afirma en la línea —en el primer segmento del νοητόν— que el alma trabaja para conocer esos seres y estructurar los saberes técnicos y afines a través de la potencia dianoética, incluso sin saber de las condiciones de posibilidad de este conocimiento. La visión noética, con la cual el filósofo finaliza la línea, tiene otra cualidad, ella es el fundamento del conocer y del propio λόγος como potencia. Es exactamente este punto sobre el que cabe reflexionar: ¿por qué el alma, como pretendo mostrar, en el uso del λογιστικόν —pues de esa potencia trata el libro VII—, puede dispensar el λόγος como δίανοια, o sea, como pensar-decir- argumentar, y alcanzar, al final de la línea, el θεωρεῖν sin λόγος;<sup>3</sup> Al menos parece ser esto lo que afirma Platón si se sigue la afirmación de sinonimia entre λόγος y δίανοια en el *Sofista* (263 e ss.) y ciertos pasajes del libro VII. Hay un conocimiento específico, el noético. Esa cuestión es digna de ser notada. Si se atiende al hecho de que Platón es cuidadoso en el uso de las palabras, diferenciando seguidamente λόγος y δίανοια (y sus derivaciones) del νοῦς (y sus derivaciones), quizá tendremos una percepción mejor de algunos caminos del libro VII.<sup>4</sup>

<sup>1</sup> Sobre la teoría de la imagen como realidad del otro véase el *Sofista*.

<sup>2</sup> Cf. *Timeo* 29 a ss.: 51 a7; *Fedro* 245 c; *Fedón* 79 a-e; *Rep.* 353 d, 441 e, 442 b.

<sup>3</sup> Es necesario establecer una diferencia entre conocimiento dianoético y noético. A pesar de pertenecer al λογιστικόν, a la potencia logística, a mí me parece que sus modos de conocer (y las cosas a conocer) no son los mismos. Esta tesis no es seguida por muchos intérpretes que leen el noético como parte integrante de la fuerza del logístico. Efectivamente, el noético «está» en el logístico pero no es exactamente esa potencia. Ello se ve en muchos diálogos si se presta atención a la diferencia del uso platónico entre λόγος y sus derivados, y νοῦς y sus derivados.

<sup>4</sup> Hay consecuencias importantes en ese estudio, toda vez que si la δύναμις logística envuelve al

## II. Lógos, diánoia, noûs

Antes de profundizar en este núcleo semántico, es importante apuntar un problema referente a las traducciones. Pues no ayudan al lector con respecto a estas palabras y sus derivaciones. Veamos la traducción portuguesa, la española, la francesa y la inglesa del pasaje 508 d, que envuelve esas expresiones. Dice Platón (ed. Gredos): «Del mismo modo piensa así lo que corresponde al alma: cuando fija su mirada en objetos sobre los cuales brilla la verdad y lo que es, entiende (ἐνόησέν), conoce (ἔγνω) y parece tener inteligencia (νοῦν) [...]». Las palabras *entende, conoce, inteligencia* son traducidas en la edición portuguesa (C. Gulbenkian) como *concibe, conoce e inteligente*, a semejanza con la francesa (B. Lettres); la inglesa dice *aprehende, conoce y posee razón* (Loeb). Consideradas en sus raíces, pueden ser traducidas por *entende* (ἐνόησέν), *conoce* (ἔγνω) e *inteligencia* (νοῦν), pero el problema es claro con relación al νοῦς y sus derivados. Al consignar νοεῖν como *comprender*, ¿cómo decir entonces que διάνοια y λόγος son, como generalmente se les traduce, el *pensar*, la *reflexión* y el *pensamiento discursivo o argumentativo*? ¿Qué significa, en última instancia, *aprehender* (como *aprehensión*), *comprender*, *aprender* (como *aprendizaje*), *conocer*, *poseer razón*, *entender*, *ser inteligente*? ¿Cuál es la diferencia entre λέγειν, νοεῖν y otra expresión difícil usada por Platón referida al conocer y a la cual me referiré más adelante, el φρονεῖν?

En el pasaje 511 a-e, el problema es el mismo: la contemplación (θεωρούμενον) del ser y de lo inteligible (νοητόν) es posible para la potencia dialéctica propia del filósofo en el uso del λόγος, dice Platón, o sea, del λόγος en cuanto pensar, decir, argumentar, calcular, reflexionar, conocer por palabras, sentencias y, en ese sentido, usar su razón. Ahora bien, esa potencia dialéctica puede elevarse hasta las Ideas debido a un πάθος específico del alma que es la νόησις (511 d-e). Glaucón ve confirmada su comprensión de que la διάνοια es algo entre el juzgar (δόξης) y la inteligencia (νοῦ, 511 d), lo que quiere decir que en el λογιστικόν hay un intermediario inteligible. Así pues, es difícil percibir la intención platónica al afirmar la διάνοια o el λόγος en cuanto reflexión dialógica y diferenciarlos de la νόησις. Intentemos avanzar un poco más.

Platón afirma en 530 c<sup>5</sup> que hay una parte del alma que tiene, por naturaleza, φρόνιμον, y que el dialéctico depende del λόγος para orientar un cierto instru-

---

propio νοεῖν, entonces, las matemáticas y los saberes afines son divinos, pueden ser perfectos; si el νοεῖν no es expresión de la potencia logística a pesar de estar presente en ella, es un conocimiento específico y el conocimiento logístico depende a veces de ello para realizarse totalmente. Creo que la segunda hipótesis es la más plausible, pues la dialéctica como saber más perfecto del hombre —el trabajo con las οὐσίαι— necesita de dos modos de conocer que se le añaden: el φρονεῖν y el νοεῖν. Si Platón quisiera dar el mismo sentido al νοεῖν y al λέγειν no tendría el cuidado de diferenciarlos en los textos. El saber del tercer segmento de la línea es dia-noético y no es una visión intelectual (o noética).

<sup>5</sup> «[...] τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ [...]».

mento (ὄργανον), el ojo del alma, nombrado por el φρονῆσαι (518 c, d, e). Esa aparición del infinitivo φρονεῖν en el libro VII me parece notable. Él dice en 518 d-e: «Se puede ahora arriesgar decir que las otras potencias del alma, llamadas excelencias, son análogas a aquellas del cuerpo, pues, en realidad no estando ellas (las ἄρεταί) antes en ella (en el alma), son implantadas por el hábito y el ejercicio; y la excelencia del φρονῆσαι resulta ser la más divina, no pierde jamás su poder y, según la dirección que se le da viene a ser útil y ventajosa o inútil y desventajosa [...]»<sup>6</sup>

Esta cita muestra que el φρονῆσαι, ese ὄργανον de la parte logística que podríamos tal vez traducir por *el pensar con sensatez o sabiduría* —para no usar la expresión *prudencia* que ha tomado otro sentido en la historia—, puede acomodarse, cuando no se ejercita desde un ángulo limitado, como ocurre con las potencias del cuerpo, sino en conformidad con su excelencia, y entonces adquiere su fuerza esencial y un ángulo nuevo que le permiten recurrir al νοῦς para actuar en ciertas situaciones en que el alma se encuentra: cuando se confunde en el conocer (Rep. 524 c). El hombre educado para activar el φρονῆσαι en otra dirección que no sea la habitual, tendrá la cualidad de tener y de ser φρόνιμος, vale decir, es sabio en el actuar, dispone de un pensar sensato, una sabiduría práctica, porque su alma usa bien ese instrumento. Para Platón, en el libro VII, ese hombre es el dialéctico, así como el artesano puede ser un φρόνιμος en otra jerarquía del conocer (Rep. 430 a ss.). Platón distingue con sutileza no solo entre λέγειν y νοεῖν, sino también el φρονεῖν de sus derivaciones, de las otras expresiones ya diferenciadas en los textos arcaicos de los poetas, pero confundidas en nuestras traducciones.<sup>7</sup> Quizá haya en las traducciones la presencia oculta de nuestras propias concepciones, toda vez que para un griego antiguo no es difícil diferenciar φρήν, por ejemplo, de λόγος y νοῦς. Si Platón usa tales significaciones para ajustarlas a otro campo reflexivo —y lo hace—, ¿no deberíamos intentar una proximidad con el sentido de la época clásica griega?

<sup>6</sup> El traductor de la edición española, Conrado Eggers Lan (ed. Gredos) traduce: «[...]las otras denominadas “excelencias” del alma parecen estar cerca de las del cuerpo, ya que, si no se hallan presentes previamente, pueden después ser implantadas por el hábito y el ejercicio; pero la excelencia del comprender da la impresión de corresponder más bien a algo más divino, que nunca pierde su poder, y que según hacia dónde sea dirigida es útil y provechosa, o bien inútil y perjudicial [...]».

<sup>7</sup> Homero habla de φρένας, νοῦς, καρδία, θύμος en cuanto partes del cuerpo humano vivo: diríamos, de modo insuficiente, que son casi órganos receptores de la exterioridad y que expresan los sentimientos, percepciones, pensamientos, juicios del hombre. El pensar, el percibir, el sentir se presentan de modos distintos en esos «órganos», sea para recibir, sea para potencializarse y expresarse. Es difícil para nosotros comprender el ángulo homérico, pero es de gran importancia para la filosofía buscar las transformaciones del modo de conocer en el vocabulario mítico y en el filosófico. Que se recuerde aún la noción del alma y del cuerpo en el pensar mítico, donde el alma no tiene el peso que tendrá en la historia del occidente. Las transformaciones realizadas por Platón en cuanto al alma no son suficientes para imaginar que él piensa como pensarán en la época medieval y moderna (una razón más para el cuidado en la traducción de los textos filosóficos antiguos).

Es interesante notar que Homero y Hesíodo, para citar solamente a dos poetas, distinguían estos vocablos, de modo que el λόγος es, sí, la palabra, el discurso, pero φρονεῖν, de difícil traducción, es un pensar relacionado a las cosas que afectan a las φρένας, las membranas, como es el caso de un dolor percibido en el cuerpo, o de la visión de un paisaje, según pasajes de la *Ilíada* y la *Odisea*; es un percibir, un saber de algo que nos ha tocado. El νοῦς, también difícil en cuanto a su significación, es indicado en esas obras arcaicas con el sentido de pensar con criterio el *material* percibido, una especie de poder receptor de las cosas ya recibidas y que necesitan de otro tipo de pensar, que presupone una concentración para decisiones, una búsqueda selectiva, una deliberación, como si las cosas que se presentan al νοῦς estuvieran aún mezcladas y requirieran de una *separación noética*. Veamos dos pasajes, al menos, sobre el φρονεῖν y el νοεῖν indicativos de esos sentidos:

—Sobre la postura de Penélope rechazando a sus pretendientes y tejiendo indefinidamente: «[...] pues en cuanto ella tiene ese νόον, ellos consumen sus alimentos y sus riquezas [...]» (Homero, *Od.* II, 121);

—Sobre la ira de Zeus al recibir el regalo de Prometeo: «[...] se irritó en sus φρένας y la cólera le llegó a su ánimo [...]» (Hesíodo, *Teogonía*, v. 239).

Hay muchos otros ejemplos comparativos que no caben en esta exposición. Pienso que Platón reafirma parcialmente el significado arcaico de esos vocablos. Ahora bien, recuérdese el pasaje, en el libro V (473 a), en el cual Platón habla acerca de la supremacía de la acción sobre lo que de ella se dice, o sea, que el λόγος como palabra, argumento, discurso, diálogo del alma consigo mismo, no consigue expresar plenamente el campo del actuar. La potencia que tiene la fuerza del λόγος como pensar-decir es limitada en muchos sentidos, pero tiene una extensión poderosa si pensamos que su fuerza dialéctica ayuda a la visión de los seres ideales, si y solamente si el instrumento que está en ella —el φρονήσαι— fuera desviado «[...] de las cosas que se alteran, hasta ser capaz de soportar la contemplación del ser y de la parte más brillante de él, a la cual llamamos bien [...]» (*Rep.* VII, 518 c). En otras palabras, el alma requiere de un πόθος para la νόησις, que el λογιστικόν salga del movimiento de los παθήματα provocados por los sensibles y de los primeros inteligibles de la línea, para seguir el movimiento más perfecto (al término de la línea, la segunda forma de νόησις). Para ello, como ya hemos señalado, el φρονήσαι se desvía de su acción usual. Es una especie de giro, de *conversión* (διαμηχανήσασθαι) que no se da sin esfuerzo, posibilidad abierta en función de su naturaleza excelente.

Parece haber una interesante intersección de valores aplicados al campo del conocer y del actuar, asunto que trataré en lo que sigue. Cuando las traducciones atribuyen el φρονεῖν al pensar y, también al λόγος, a la διάνοια y, a veces, al próprio νοεῖν, esas filigranas del texto son puestas de lado. En el *Sofista*, Platón dice que el diálogo del alma consigo mismo es λόγος, que se denomina también

διάνοια. ¿Qué significado tiene este grupo de expresiones —λόγος, διάνοια, νοῦς juntamente con el φρονῆσαι— para la comprensión del tipo de movimiento por el cual el alma conoce los inteligibles mediante una *conversión*, o sea, una transformación de sentido como ocurrió con el prisionero liberado de la caverna y su retorno a ella? ¿Cuál es la actuación del νοῦς en ese tipo de proceso anímico si tenemos en cuenta que λόγος y διάνοια son el pensar y decir en palabras —escritas o no, orales o no, articuladas en sentencias o, dicho de otro modo, en una elaboración preproposicional que no puede despreciar a las palabras y ciertas articulaciones, pero que aún no cuenta con una buena articulación en λόγος?—.

Siendo el φρονῆσαι un instrumento para la excelencia del alma, capaz de ser transformado en su mirada habitual —cuando es bien potencializado para eso—, puede ajustar la *mecánica anímica* en sentido nuevo. Lógicamente eso presupone la existencia del demiurgo para hacerlo. Tal demiurgo, claro está, es el filósofo que a través del λογιστικόν es capacitado para realizar ese giro mediante el ejercicio dialéctico que le otorga la fuerza necesaria para convertir al φρονῆσαι de modo que el noético sea puesto en acción. Sin embargo, el dialéctico requiere de un aprendizaje previo para la conversión y la contemplación, materia presente en el libro VII.

### III. El φρονῆσαι

A partir del 525 a, Platón habla de los seres que pueden provocar el ascenso del alma hacia la νόησις. Son los entes aritméticos, geométricos, los celestes y los sólidos tridimensionales. Los conocimientos que a ellos se refieren, los números, las figuras, las superficies, los ángulos y la armonía del cielo ayudan a acceder a la νόησις en virtud del ejercicio con unidades, multiplicidades, separaciones, ligaciones, ordenaciones, de modo que esos saberes son utilizados sea para el comercio, para la guerra, para la agricultura, para el gobierno, sea para la ascensión del alma hasta el giro del φρονῆσαι. Antes de la dialéctica, el filósofo tendrá que disponer de un conocimiento de esos campos, incluso y principalmente de las matemáticas, pero es la astronomía, que en función de la visión de la belleza del cosmos, el saber que más afectará al alma (529 a) para una posible *conversión*. Y así llegará a oír la armonía del cielo, la música celeste, accederá al conocimiento de la armonía en sí misma. Es el mismo tema presente en el *Fedro* y el *Banquete*, donde se presenta a la belleza como punto de elevación, y no hay belleza sin armonía, y no hay armonía sin buenas ligaciones. Platón quiere decir que el dialéctico se educa como si fuera uno comerciante en ejercicio, un atleta, guerrero, esteta excelente y músico, estando apto para la dialéctica misma que es, también ella, metafóricamente una gimnástica, una guerra, una técnica, un comercio. El filósofo es capaz de unir en sí mismo al epistemólogo, al esteta y al hombre ético, siguiendo el ejemplo del demiurgo del *Timeo* (que contempla la belleza, es bueno y carente de envidia).

En 530 b-d, Platón explicita mejor la acción del φρονῆσαι cuando dice que el estudio del cielo obliga al estudioso a realizar esa excelencia en el alma expresando la mejor naturaleza del λογιστικόν. El dialéctico, sigue el filósofo (532 a-b), consigue mediante el uso de la dialéctica y sin recurrir directamente a las sensaciones, alcanzar los νοητά a través de la νόησις. Dice en 527 e: «Las ciencias que escogemos tienen una utilidad que no es insignificante [...] es que ellas purifican y reviven en cada uno un órgano del alma [...] cuya conservación es mil veces más preciosa que la de los ojos del cuerpo, toda vez que es por él [el φρονῆσαι] que se percibe la verdad [...]».

Tenemos, entonces, las nociones claves en ese orden ascendente:

- a) la dialéctica es la fuerza de moverse del λόγος a través del νοῦς (διά -νοια) en cuanto reflexión argumentativa, calculadora y articuladora del pensar-decir, que es percepción de sí mismo en su desarrollo; al moverse crea proposiciones con valores sobre todo lo que piensa y sobre su propio modo de ser;
- b) el φρονῆσαι, ese ojo anímico, ese instrumento divino del alma, piensa y valora en sentido práctico el *material* del conocimiento logístico en cuanto dianoético; tiene que sufrir una conversión en cierto momento para mirar lo inteligible (νοητόν) de modo ético, vale decir, con los valores utilizados en la *práxis*;
- c) el demiurgo es el atleta y el maestro de esa transformación.

Así, no solo conocer, no solo hablar sobre los seres, no solo dialogar silenciosamente antes de crear proposiciones, sino fundamentalmente poder mirar en otra dirección es lo que más importa al dialéctico, toda vez que es eso exactamente lo que hace nacer un valor nuevo al conocimiento. Por eso Platón dice que la ἀρετή del φρονῆσαι es la más divina (518 e). Es debido a esa ἀρετή que el saber de las Ideas viene a actualizarse, de lo contrario —es posible inferir— no hay modo de salir de las τεχναί, que a pesar de ser importantes, son un tipo de conocimiento que no requiere de una conversión del alma, no necesita del valor ético (la vuelta para la *práxis*) del λογιστικόν. Que se recuerde de la *Apología* y el desconocimiento de los principios y fines de sus propias acciones por parte de los técnicos. El dialéctico es un hombre convertido, tiene φρόνιμος, porque sabe lo que está conociendo y su extensión; sabe que debe volver a lo sensible, a la vida práctica conociendo sus fundamentos, pero, entonces, como el antiguo prisionero, vuelve diferente a la caverna. El Platón ético, siempre presente en la *República*, puede presentarse una vez más. En ese punto del diálogo, él expone la dialéctica no en su parte técnica, sino en cuanto ἐπιστήμη, porque es ese estudio específico que torna útil «[...] τὸ φύσει φρόνιμον ἐν τῇ ψυχῇ [...]» (530 c).

Percibimos así que el valor de la dialéctica es teórico-práctico. El saber del dialéctico es intermediario entre el humano y el divino, presupuesta la conversión de lo que hay de más divino en el alma. Sin embargo, esa *vuelta*, la misma del prisionero liberado de la caverna, implica difíciles interferencias en la vida prácti-

ca. Si ese ὄργανον actúa de esa forma, queda aún el νοῦς del dialéctico, y me parece haber una intersección del libro VII de la *República* con el inicio del nacimiento del alma expuesto en el *Timeo*. Allí, el alma es οὐσία resultante de la mezcla de contrarios, como se sabe, y no sin esfuerzo el demiurgo divino hace bien las mezclas. Ese mismo trabajo de separación y unión de elementos, en el *Filebo*, es el específico del dialéctico. Ahora bien, en el libro VII, Platón usa las mismas expresiones al referirse al dialéctico en cuanto a las mezclas y separaciones adecuadas que hace. En el famoso pasaje sobre los dedos de la mano y sus diferencias y semejanzas (523 a ss.), el filósofo consigna que los seres que más afectan al alma para su ascenso son los que se le aparecen de modo contradictorio. Lo que eleva al alma hacia el conocimiento son exactamente las aporías que vienen a provocar el φρονῆσαι, las dificultades enfrentadas en su desarrollo y necesidad de soluciones cuando enfrenta contradicciones, en otros términos, en su acción propiamente interior, consigo misma.

El ejemplo estético de los dedos, que son idénticos en cuanto a los dedos, pero son diferentes en cuanto a su grandeza y pequeñez, permite la conclusión con respecto a las cosas que invitan al λόγος a moverse en cierto sentido. Pero unas cosas invitan al intelecto (νοῦς) y otras no. Caminando entre seres mezclados —sensibles o matemáticos— el pensar-decir llega eventualmente a descansar, como al final de la demostración de un teorema, si nada suscita aporías. El φρονῆσαι es activado para convertirse y valorar bien, de modo que su vuelta mira hacia lo mejor; o, si no hay esfuerzo suficiente para una conversión, queda acomodado y no va adelante, no llega a *volver los ojos* y mirar el brillo del Bien. Tal acomodación puede ser perjudicial, o no (518 d-e). Ahora bien, Platón matiza su texto sobre el φρονῆσαι con valores prácticos porque está indicando un modo de pensar que convierte a algunos hombres, no muchos, en el camino del conocer y actuar. Los dialécticos son pocos, los conocedores de las técnicas y afines son en buen número, y los conocedores de las artesanías, la mayoría; el gran esfuerzo exigido para retirar a los hombres de la acomodación lleva a que muchos se queden en el camino —como había demostrado el filósofo en los primeros libros de la *República* al fundamentar la necesaria división de la ciudad en estamentos, teniendo en cuenta, para educar a los ciudadanos, la naturaleza del alma de cada uno en sus potencias—. Podremos decir que si los números y figuras crean buenas condiciones para la formación dialéctica (523 y ss.; cf. *Fédon* 100 y ss.), las contradicciones y aporías son el καιρός teórico-práctico para la visión noética. Cito pasajes donde Platón habla sobre la perplejidad del alma y su recurrencia al νοῦς para las soluciones:

- a) 524 b: «Es según la naturaleza que el alma en esa perplejidad llama en su ayuda al cálculo y al intelecto (λογισμὸν τε καὶ νόησιν) y trata primeramente de darse cuenta si cada uno de esos testimonios se refiere a una sola cosa o a dos [...]»;
- b) 524 c: «Y para aclarar esa confusión la inteligencia (νόησις) es forzada a ver entonces la grandeza y la pequeñez, no confundidas sino separadas [...]»;

- c) 525 a: «El alma [...] en ese caso está forzosamente confundida y despertando en sí la inteligencia (ἔννοιαν), es obligada a hacer investigaciones y preguntarse lo que pueda ser la unidad en sí misma, y es así (en las aporías) que el entendimiento de la unidad puede pertenecer a esas cosas que vuelven el alma hacia la contemplación del ser [...]»;
- d) 530 c: «[...] abandonemos lo que pasa en el cielo si queremos lograr realmente que este estudio haga tornarse útil al pensar naturalmente sabio (τὸ φύσει φρόνιμον) del alma, de inútil que era [...]».<sup>8</sup>

Una vez más el filósofo expone la diferencia entre λόγος y νοῦς; él parece decir que el λόγος trabaja bien con la μίξις, pero necesita del καθαρός, de una pureza de visión proveniente del *separar*, de la acción que sabe de sus propios fundamentos (cf. *Filebo*). Trátase del inteligir la unidad en sí misma, sin las mezclas presentes en la contemplación que la δίανοια tiene de las οὐσίαι, por ejemplo, en la geometría (526e).<sup>9</sup> De manera que el νοῦς es la condición de posibilidad de la contemplación de las οὐσίαι y del ser, mientras que el λόγος es el pensar-decir sobre esto. Lo que dificultaba el λόγος era la situación aporética y el fundamento de su trabajo con unidades mezcladas en las multiplicidades, como ocurre con las matemáticas; él no necesariamente conoce la οὐσία en ese tipo de trabajo. Platón enseña a los lectores del libro VII que el λόγος es condición del pensar-decir los sensibles e inteligibles, pero que es el νοῦς la condición de posibilidad de unir λόγος ο δίανοια con un saber más divino, contemplativo, si es correcta mi lectura. El λόγος en su ascenso, desde su inicio no sabe sobre sus propios fundamentos, sino que aprehende que tiene límites. En el descenso, el dialéctico sabrá ya de los fundamentos del conocer y su aplicación a la vida porque convirtió el φρονῆσαι y se convirtió en conocedor con φρόνιμος: puede, entonces, saber sobre las causas y consecuencias de su conocimiento en su acción.

#### IV. Conclusión: el dialéctico-demiurgo

Tal vez ahora sea posible comprender un poco más el esfuerzo platónico al dividir la ciudad justa en estamentos que se fundan en las diferencias entre los hombres. Estas diferencias son perceptibles en las expresiones de los deseos y señaladas en

<sup>8</sup> El traductor de la ed. Gredos prefiere (524 b) «Es natural que en tales casos el alma apele al razonamiento y a la inteligencia para intentar examinar, primeramente, si cada cosa que se le transmite es una o dos»; (524 c) «Y para aclarar esto la inteligencia ha sido forzada a ver lo grande y lo pequeño, no confundidos sino distinguiéndolos»; (525 a) «[...] el alma [...] estará en dificultades e indagará, excitando en sí misma el pensamiento, y se preguntará qué es en sí la unidad; de este modo el aprendizaje concerniente a la unidad puede estar entre los que guían y vuelven al alma hacia la contemplación de lo que es»; (530 c) «[...] pero abandonaremos el cielo estrellado, si queremos tratar a la astronomía de modo de volver, de inútil, útil, lo que de inteligente hay por naturaleza en el alma».

<sup>9</sup> «Si la geometría obliga a la contemplación de la esencia, ella es conveniente [...]».

la educación de los ciudadanos, indicando el uso útil o inútil, perjudicial o no del *φρονῆσαι* en la actuación de cada uno. Es a ello a lo que los educadores-filósofos, demiurgos del *φρονῆσαι* y contempladores de las divinas formas, se avocan cuando educan. El *φρονῆσαι* es lo que actualiza el pensar mirando el valor práctico de los saberes. Podríamos decir que es el punto de intersección entre la gno-seología y la eticidad, que hoy separamos con facilidad.

Si es así, la intersección en el alma de la dialéctica ascendente y descendente está en el *φρονῆσαι*. El ojo del alma bien ejercitado conoce a través del *νοῦς* las Ideas y el alma realiza la *νόησις*. Sin embargo, la contemplación de las Ideas no quiere decir que se tenga el decir argumentado (*λόγος*) sobre ellas, sino que el *material* dianoético ha sido separado noéticamente, y que se debe ir más allá de la *διόνοια*, hasta el noético, que fundamenta la condición de posibilidad de las sentencias del discurso, de las palabras en las sentencias, de las letras en las palabras. *El νοῦς es una especie de separador y conocedor de las Ideas en cuanto unidades fundamentales*; él condiciona el conocimiento de la posibilidad de mezclas bien articuladas y armónicas en unidades finales y el reverso. Platón, en la dialéctica descendente, presupone la presencia silenciosa del *νοῦς* separador, un compañero de todas las articulaciones del pensar reflexivo que no se sabe aún en tal compañía, en su trabajo ascendente. El saber sobre las condiciones de posibilidad del pensar-decir es propio del dialéctico. A la manera del demiurgo divino del *Timeo*, el dialéctico es de *φρόνιμος* bien atento, mezcla y separa en su *materia* proporciones varias con armonía, crea bellas y buenas mezclas a partir de unidades. El demiurgo de la justa *πολιτεία* hace lo que el diálogo *Político* presenta en su camino como *διαίρεσις* y *συναγωγή* (pero no solo eso).

Así pues, no es difícil percibir que Platón no se distancia de Anaxágoras en cuanto al *νοῦς* divino y separador, a pesar de criticarlo en el *Fédon* solamente en cuanto a su silencio sobre la causa. Concluyendo, el dialéctico aparece al final como una especie de hechicero mezclador y separador, más allá del «atleta-guerrero-astrónomo-músico». Volviendo una vez más al ejemplo de los dedos (523 d), es de notarse lo que ocurre a los hombres comunes en cuanto a las mezclas. Las cualidades paradójicas presentes en los dedos están en muchas cosas que llamamos grandes y pequeñas, frías y calientes, bajas y altas, largas y estrechas, etc., y así aparecen porque las ponemos en relación con otras. El hombre común no sabe (y no necesita saber) nada sobre eso y es exactamente por ese aprendizaje que el futuro dialéctico tiene que pasar, hasta que consiga hacer esa especie de *trabajo de ligadura*; él sabe que las cualidades se despliegan de las cosas, son relacionables y pueden ser pensadas en sí mismas, separadas de las cosas, reflexión que Platón desarrolla también en el *Fedón*. Y, como se puede leer en ese diálogo, cuando son pensables tales cualidades en ellas mismas, independientes de las cosas donde están (la grandeza de *a* y la pequeñez de *b*), eso presupone un esfuerzo de separación hecho por la *νόησις*. Al final, son las cualidades separables que parecen interesar a Platón, y entre ellas las de valor práctico: justo, injusto, útil, inútil, ventajoso o no, bello y feo y muchas otras.

Si se puede decir así, es una especie de mnemónica, de memorias percibidas que se van juntando en el movimiento del alma para conocer, y hay el momento del esfuerzo de separación entre cosas, acciones y valores acumulados, que busca un puente entre la cosa, la acción y el valor de la cosa y de la acción. El valor es uno, las cosas sobre las cuales se asientan los valores son muchas (Platón prepara el camino para Aristóteles). Decir algo sobre las acciones justas de Céfalo, Polemarco o Trasímaco es tanto como no decir nada sobre lo justo en sí mismo. No es demasiado decir que esa especie de δαίμων que es el φρονῆσαι en su uso excelente, en su posibilidad de conversión, le otorga al hombre una tarea divina: metafóricamente, que su alma llegue a ser el *separador de las esencias, el tejedor del conocimiento, el distribuidor de la visión de las Formas*. El alma del filósofo es de la misma génesis del artesano cósmico que la fabrica: es separadora, unificadora, distribuidora y tejedora del λόγος. No me parece sin razón —pero no solamente por esa razón— que el mito de Er cierra la reflexión de la *República* y que el *Timeo*<sup>10</sup> tenga en su inicio referencias a la ciudad justa.

---

<sup>10</sup> Sobre tales funciones del alma en el *Timeo* léase mi artículo «As duas almas do homem no *Timeu* de Platão», Revista *Hypnos*, VII, 2001.