

## La Idea de Bien en la República

**Salvador Sánchez Saura**

Profesor de Filosofía (Murcia, España)

[salfilosof@teleline.es](mailto:salfilosof@teleline.es)

### El tratamiento de la Idea de Bien

Lo primero que destaca de la consideración que Platón hace del Bien en la República es la aparente contradicción o desproporción entre la importancia que otorga al conocimiento del Bien en lo privado y, especialmente, en la dirección de la vida política (de hecho, la idea de Bien es la piedra angular de su ontología, epistemología y filosofía ético-política), y el breve tratamiento sustantivo y formal que recibe el conocimiento más sublime de la filosofía platónica. Si consideramos la extensión que dedica a la Idea de Bien con relación a la extensión que dedica a otros asuntos en la obra (por ejemplo a las objeciones sobre el deber obrar justamente con independencia de los resultados, a la construcción ideal del Estado, a la naturaleza del verdadero filósofo o a la exposición y análisis de las diferentes constituciones políticas), parece que lo que Platón nos dice del Bien es una mera indicación de su valor más que un "tratamiento sistemático" que fundamente o justifique esa misma tesis. Sobre el por qué de este hecho, sin embargo, sólo pueden establecerse conjeturas.

En principio, resulta evidente que si la República hubiese pretendido ser un manual del filósofo-político, Platón hubiese tenido que ser más explícito acerca de aquello (el Bien) tal que «nuestro Estado estará perfectamente organizado, si el guardián que lo vigila es alguien que posee el conocimiento de estas cosas» (Rep. 506a-b). No parece coherente ni con la prudencia política ni con el tiempo de preparación que Platón exige del filósofo aspirante a la dirección de la vida comunitaria, establecer breves trazos o imágenes sinópticas de aquello que resulta fundamental. Si esto es así, resulta evidente que no ha de entenderse la República como un manual de formación del político o del filósofo rey, sino como una obra crítica, en el sentido que nos invita a una toma de consciencia del hecho de la política real y de su valoración. La explicación de este breve tratamiento del Bien, en consecuencia, se explicaría como un momento del proceso de crítica enciclopédica de las múltiples dimensiones que integran la vida comunitaria.

Por otro lado, a la pregunta o solicitud del tratamiento del Bien, Platón sale al paso frenando la presunta avidez de conocimiento de Glaucón. Cuando Sócrates recuerda a Glaucón que sobre este asunto ya se le ha oído no pocas veces (República, 504e) decir que es el más sublime objeto de conocimiento y que hace útiles y beneficiosas a la justicia, la sabiduría, etc., Platón sitúa el asunto en un contexto histórico concreto y más amplio: el de las investigaciones y enseñanzas de la Academia. Probablemente, la metafísica del Bien, en todos sus detalles lógicos, ontológicos, teológicos y matemáticos, era algo que por su amplitud y por su propia naturaleza, Platón consideraba inadecuado tratar en una obra como la República, de carácter esencialmente crítico, pensada no sólo para uso interno de los miembros de la Academia, sino también para su publicación y lectura pública. Cuando Sócrates subraya en el libro VI que sobre este particular, la metafísica del Bien, ya se le ha oído hablar no pocas veces, hemos de tener en cuenta que en ninguna de las obras anteriores a la República aparece un tratamiento singularizado de la Idea de Bien a excepción, quizá, del *Lisis*, una de sus obras del período de juventud. Sin embargo, en el *Lisis* el Bien aparece como un momento o fase en el proceso lógico-dialéctico de explicación de la philía o amistad. Parece coherente, en consecuencia, pensar que Platón se está refiriendo a aquellos otros escritos denominados esotéricos, de uso interno de la Academia y que no han llegado hasta nosotros. Sin embargo, la lógica no nos permite aseverar concluyentemente esta tesis esotérica. Pues también es posible pensar que la metafísica y la ética del Bien fuese uno de esos asuntos sobre los que el filósofo se negase a escribir; asunto sobre el que, después de mucho considerarlo en situación dialógica, se hiciese de pronto y sin desearlo, una luz en el alma: un conocimiento de lo inefable. En cualquier caso, la "idea" de Bien (pese al esquematismo de su tratamiento) ocupa el lugar central del pensamiento platónico siendo, sin duda, la clave para la comprensión de la mayor parte de las dimensiones de su filosofía.

Resulta, pues, que lo que de un lado podría ser considerado como un mérito de Platón, es decir, el carácter sintético y enciclopedista de su análisis de los diferentes aspectos de la organización y dinámica de la comunidad humana, se nos presenta, desde otro ángulo, como un problema para la comprensión de su metafísica y teología del Bien.

## Analogía del Sol

Platón introduce el tema de la Idea de Bien en la República dejando de lado lo que pueda ser el Bien en sí. Parece como si éste fuese un asunto demasiado elevado para el propósito de la obra. Platón prefiere abordar el Bien de forma indirecta, analógica, por comparación a algo que, por su gran semejanza al objeto supremo, podríamos llamarle perfectamente «vástago del Bien». Como toda analogía, su función es pedagógica. Se trata de facilitar el acceso a un dominio desconocido de la realidad mediante la consideración de otro dominio o modelo que nos resulta más familiar y entre los cuales existe una cierta relación de semejanza estructural y funcional. En particular, la analogía propuesta es considerar que el comportamiento o funciones del Bien en el mundo inteligible respecto del alma y las ideas, es similar al comportamiento del Sol respecto de la percepción visible y los objetos.

Ahora bien, obsérvese que, tal como presenta Platón la analogía, ésta no es sólo un instrumento propedéutico para la aprehensión del estatuto ontológico del Bien, sino que presupone una tesis ontológica muy característica de la filosofía platónica: la isomorfía entre lo sensible y lo inteligible, entre lo creado y lo eterno. Así como es arriba, diríamos, es abajo, y viceversa. La verosimilitud de la comparación analógica estriba en el hecho de que lo eidético es el fundamento del ser y de la inteligibilidad de lo sensible. El cosmos noetós es paradigma o modelo del cosmos horatós. En consecuencia, es probable que las cosas de abajo sean como las cosas de arriba, y la comprensión de “lo de aquí” nos guíe en la comprensión de “lo de allí”. La analogía no es, entonces, sólo una imagen que nos facilita la comprensión del modelo eterno, sino una imagen que nos indica el modo cómo hemos de mirar y organizar lo sensible, lo creado. Platón presenta la analogía resaltando en ella dos dimensiones: la epistemológica y la ontológica. Epistemológicamente, igual que el órgano de la visión necesita que la luz que emana del Sol irradie los objetos del mundo visible para ser percibidos, el alma necesita una cierta luz emanada del Bien para aprehender o concebir los objetos del mundo inteligible (República, 508a-b). Hay una oscuridad para los sentidos, en la que nos movemos torpemente y como a tientas cuando la luz del sol no ilumina el mundo físico de nuestra experiencia concreta. Pero existe, además, diría Platón, una oscuridad del alma por la que ignoramos o nos comportamos torpemente respecto de los objetos inteligibles, del modelo eterno, en ausencia de la luz irradiada por el Bien.

En el ámbito ontológico, la analogía presenta comparativamente los efectos o manifestaciones causales del Sol y del Bien. Como el sol “engendra”, así también el Bien es fuente de generación. Y de la misma forma que lo engendrado ha de guardar una cierta semejanza con lo que engendra, así el mundo sensible ha de asemejarse a la estructura del “logos” del que participa. Así, nos dice, mientras el Sol proporciona a los objetos del mundo sensible el hecho de poder ser percibidos, su generación o aparecer a la existencia espaciotemporal concreta y su crecimiento (sus cambios de estado o devenir (República, 509b)), el Bien proporciona a las ideas el hecho de ser inteligibles (o aprehensibles por el alma), el ser o existencia y su esencia (República, 509b):

<b>MUNDO SENSIBLE</b>	<b>MUNDO INTELIGIBLE</b>
<b>(SOL)</b>	<b>(BIEN)</b>
(Proporciona a las cosas)	(Proporciona a las ideas)
* Ser visibles	* Ser inteligibles
* Generación	* Ser (existencia)
* Crecimiento (devenir)	* Esencia

Esta filiación del sol al Bien no sólo se hace depender del hecho de que el Bien es fontanar de todo cuanto existe (sea inteligible o sensible), como se nos dice en otra parte; sino también en el sentido de que en la estructura óptica de los seres espacio-temporales (entre los que debe contarse el hombre y su consciencia) es el objeto que ocupa “el lugar más alto” en cuanto posibilita la existencia de la mayor dignidad (el ser de las cosas físicas, sus procesos, la vida y la consciencia). El sol es el “centro” del cosmos horatós, alrededor del cual todo gira y es, como el Bien es el “centro” del cosmos noetós, en cuya razón todo consiste y es.

Lo que proporciona verdad a los objetos de conocimiento, es decir, a las ideas, dice Platón, es el Bien. "Verdad" que, en este contexto, se refiere a objetos y no a juicios. No se trata, pues, de una "correspondencia" entre los contenidos mentales articulados lingüísticamente y la estructura de nuestra experiencia eidética. Al contrario, se trata de verdad en el sentido de "realidad" ontológica por oposición a lo que carece de estabilidad o ser (es decir, lo cambiante o aparente). Así, el Bien es causa de la verdad de los objetos de conocimiento porque la existencia y la esencia de las ideas (su verdad) han sido recibidas o causadas por el Bien. Y en virtud de este mismo hecho, esto es, al ser el Bien la condición de posibilidad y de la realidad efectiva de los objetos de conocimiento, es por ello mismo también condición de posibilidad y realidad efectiva del conocimiento ( República, 508e). Al ser el Bien el fundamento del modelo eterno (las ideas) lo es también de su conocimiento.

Sin embargo, precisamente por el hecho de que el Bien es el fundamento del conocimiento y de la verdad, hemos de tomar la precaución de no confundirlo con esto mismo. Por muy hermoso que puedan ser el conocimiento y la verdad, dice Platón, hemos de concebir al Bien como otra cosa distinta y más hermosa aún que ellos (República, 509a). Es cierto que el conocimiento y la verdad se asemejan al Bien, del mismo modo que la luz y la visión se asemejan al sol; en todo lo engendrado, diríamos, puede verse un reflejo de quien engendra, por muy débil que dicho reflejo pueda considerarse; de lo que es algo no puede producirse ni engendrarse otra cosa absolutamente distinta en naturaleza. Sin embargo, subraya Platón, es mucho mayor todavía la consideración que se debe a la naturaleza del Bien. Pues, se afirma, el Bien no es «esencia, sino algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia (República, 509b) ». Esta tesis, en efecto, es una consecuencia del modelo considerado por Platón. Así como el Sol es lo que dirige y posibilita el dinamismo de esa realidad de abajo (el cambio, la vida, el devenir) y, en consecuencia da el ser a lo espaciotemporalmente concreto siendo, con todo, algo que supera en dignidad y poder todo lo que deviene, Platón presenta al Bien como fuente y dueño de las cosas de arriba, productor y dueño del modelo eterno. Siendo esto así, es decir, aceptando que el Bien no es esencia, sólo impropriamente podemos considerarlo como una idea. Es "idea" pues forma parte de esa otra realidad inmutable y eterna, siendo la fuente de la misma. No es "eidos" en la medida en que su naturaleza no es esencial.

### El Absoluto "más allá de toda esencia"

Esta tesis tiene evidentes consecuencias en lo referente al conocimiento que tenemos del Bien y a su estatuto ontológico. En efecto, si el Bien es algo que está más allá de toda esencia, resulta obvia la imposibilidad del conocimiento de lo que es el Bien en sí. Según Platón, el conocimiento lo es sólo de esencias, de ideas. Conocemos una cosa cuando nuestra alma trasciende el particular sensible para aprehender su eidos, aquello que es común a la multiplicidad y fundamento de la multiplicidad; aquello que hace que cada cosa sea lo que es. Conocer es reducir la multiplicidad de nuestra experiencia sensible bajo la idea correspondiente, es decir, es el proceso y el término por el que encontramos un principio unificador (eidos) de la multiplicidad de la experiencia. En la *República* Platón aborda en diferentes momentos la cuestión de las ideas como fundamento del ser de las cosas del mundo sensible. En el libro X, desafortunadamente, Platón propone el ejemplo de las ideas de mesa o silla. El argumento insiste en que puesto que en el mundo sensible encontramos una multiplicidad de mesas y, no obstante, aprehendemos tales multiplicidades como *multiplicidades de lo mismo*, necesariamente hemos de concluir en la existencia de un fundamento de la identidad en la multiplicidad. La idea o forma (no sensible) es justamente, en Platón, dicho fundamento. Ahora bien, el *eidos* no es sólo el fundamento de la multiplicidad en el orden inteligible, en el orden del pensar, como Aristóteles pretendía con su concepción de la abstracción. Para Platón, la posibilidad misma de pensar la multiplicidad-identidad en el orden inteligible presupone necesariamente un fundamento objetivo, in re; es decir, la existencia necesaria de la identidad-multiplicidad en el orden real, ontológico. Podría argumentarse que la identidad es tan solo un concepto límite o idealización de las relaciones de semejanza realmente existentes; sin embargo, también podría argumentarse que la semejanza es una proyección o reificación de nuestras propias limitaciones o deficiencias perceptivo-cognitivas. En cualquier caso, en el ineludible orden lógico, la misma noción de "semejanza" es insostenible sin la misma noción de identidad.

El conocimiento es posible porque pese al devenir perpetuo de lo concreto, la realidad espaciotemporal tiene una cierta consistencia ontológica, consistencia que le viene por ser

"participación" o "imitación" imperfecta del modelo eterno. Si lo real concreto no participase de algún modo de ese modelo eterno, carecería de armonía, de estructura, de consistencia y, así, sería absolutamente irreductible a un principio unificador, esto es, sería incognoscible. Conocer es, pues, conocer la esencia. No obstante, el Bien es algo que está más allá de toda esencia. Luego el *en sí* del Bien es incognoscible.

Si observamos detenidamente la epistemología y la ontología platónicas, vemos que para Platón todo lo que es real (independientemente del grado de realidad que posea) está sujeto a un principio de unidad. Su dualismo ontológico no es una ruptura del principio de unidad de lo existente, sino precisamente es el único fundamento de la unidad de la experiencia sensible. Cuando Platón postula para cada multiplicidad sensible la existencia de una idea, está siendo fiel a ese principio unificador de la experiencia. La Idea de Bien, en el mundo inteligible obedece, igualmente, al mismo principio unificador. Del mismo modo que el "eidos" resuelve el problema de la multiplicidad del particular, el Bien resuelve el problema de la multiplicidad no reduplicativa del cosmos noetós estableciendo un principio unificador o fundamento común a esa multiplicidad eidética. De igual forma que el principio unificador de la experiencia sensible no puede ser un particular concreto sujeto a devenir, el principio unificador de la multiplicidad no reduplicativa del cosmos noetós no puede ser una esencia pues lo que es parte de una totalidad no podría ser fundamento de toda la totalidad. Si el Bien fuese una esencia no habríamos resuelto el problema de la multiplicidad del mundo sensible. El Bien es, entonces, un trascendental de trascendentales, un principio unitario y, en consecuencia, no participado.

Este hecho mismo de que en su naturaleza no hay "participación", ese estar más allá de toda esencia, es lo que convierte al Bien en un más allá de toda inteligencia, es decir, en un límite absoluto de la razón. Sin embargo, igual que conocemos al Sol como fuente de toda luz, conocemos al Bien como fuente de todo ser. Cuando Sócrates advierte a Glaucón que el Bien «no lo conocemos suficientemente (República, 505a)» no puede referirse, en consecuencia, al hecho de que del conocimiento del Bien quepa esperar un conocimiento acumulativo. Al contrario, hemos de pensar que por "conocimiento" del Bien se refiere al hecho de saber de su existencia y de sus efectos, situando su naturaleza en un más allá por siempre de toda inteligencia.

Ese "no lo conocemos suficientemente" ha de entenderse en el sentido de "no hemos tomado conciencia aún o tan sólo a malas penas" de su existencia y de su extraordinario poder, a pesar de que, como dice Platón, es el Bien (el fundamento último de toda realidad) aquello que se persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma. Seamos o no conscientes de la existencia del Bien, sea mayor o menor el grado de nuestra perplejidad, lo cierto es que el Bien es el fin permanente de nuestra conducta. El *perseverar en el ser* de Spinoza toma la expresión de *perseverar en el Bien* en Platón, al menos en el sentido de que el Bien es el ser y la fuente de todo ser. Pues, aunque el Bien es un trascendental absoluto es, asimismo y, no obstante, algo que inunda absolutamente cualquier ser. Los objetos espaciotemporales reciben su ser por participación de la idea pero ésta, a su vez, recibe su ser por participación del Bien. El Bien, en consecuencia, se halla presente de algún modo en cada uno de los particulares concretos. Y ese Bien hay que entenderlo, como decíamos antes, como lo que otorga consistencia, unidad e inteligibilidad al mundo. Hay una consistencia o unidad de cada cosa que viene dada por ley natural y a la que se aspira frente al efecto disolvente del azar y del devenir, de la materialidad. La aspiración del alma al Bien, «lo que toda alma persigue y por lo cual hace todo, adivinando que existe, pero sumida en dificultades frente a eso y sin poder captar suficientemente qué es (República, 505d-e)», la ascensión al Ser, que es como Platón entiende la actividad filosófica, es la aspiración por rescatar las señas de identidad de cada cosa, perdidas en un enjambre de representaciones engañosas e interesadas. Platón reconoce en más de una ocasión el irremediable desastre del mundo de la contingencia y del devenir. Sin embargo, afirma, sólo podría paliarse en cierto modo este mal si ponemos de nuestra parte para intentar que el modelo finito se asemeje lo más posible al modelo eterno. Esta es la tarea de la filosofía y el compromiso de la filosofía con el mundo concreto: la comprensión del modelo eterno y su realización finita.

En el libro VI y como proemio introductorio a la analogía del Sol, nos dice Platón que la Idea de Bien es la que asociada a la justicia y al resto de las virtudes las hace útiles y beneficiosas; además, que de nada serviría conocer todas si se desconociese la Idea de Bien (República, 505e). El conocimiento y la verdad, sin el conocimiento del Bien, se reducen a meros saberes instrumentales sin ningún sentido o finalidad específica y, en consecuencia,

meros instrumentos al servicio del albur de cada individualidad o colectivo, sea su sentido la excelencia humana o la indignidad.

El desconocimiento del Bien supone igualmente, en Platón, el hecho de la *enajenación moral* del ser humano, donde el sujeto no está en posesión de sí mismo e incapaz, pues, de una determinación moral efectiva, al menos en el sentido de que el Bien es «esto que persigue y con miras a lo cual obra siempre toda alma» (505e). Y si esta enajenación moral ya es significativa a nivel del individuo concreto, cuánto más lo será a nivel del Estado, donde las decisiones trascienden los intereses individuales, y condicionan y posibilitan la justicia y armonía sociales. Es necesario interpretar esta tesis en el sentido de que, para Platón, es imposible la justicia social sin la adecuada dimensión ético-trascendental de la vida política.

Al principio del libro VII, a modo de reflexión final sobre el significado de su más importante metáfora, nos dice que la Idea de Bien es lo último que se "percibe" y no sin trabajo en el mundo inteligible y que «es necesario tenerla en vista para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público» ( República, 517c). De dónde, preguntaríamos, le viene al Bien esta decisiva importancia para la vida moral?. La respuesta ha sido ya indicada en cierto modo. Como se ha dicho, la bondad y la armonía del mundo sensible sólo puede ser por imitación o realización del modelo eterno. Pero, especialmente en los ámbitos moral y político, es fundamental tener muy presente no sólo los elementos estructurales que intervienen en su constitución (por ejemplo, conocimiento, decisión y control) sino especialmente atender a su debida estructuración jerárquica.

### Triadismo ontológico

Como sabemos, a menudo se considera que el modelo ontológico de Platón es dualista, pues Platón mismo nos habla de que hay un mundo sensible y un mundo inteligible (en cuya cúspide sitúa la Idea de Bien). Esto es correcto si consideramos al Bien como un inteligible, es decir, algo que puede ser concebido por la inteligencia y no sujeto a devenir. Sin embargo, plantear así la ontología platónica es una simplificación parcial que no armoniza tampoco con sus planteamientos generales de isomorfía del cosmos individual (hombre), del cosmos político y del cosmos ontológico (del que aquellos son parte). En efecto, si concebimos la Idea de Bien sólo bajo el aspecto de que es un inteligible no sujeto a devenir, la simplificación es aceptable. Pero dicha simplificación se vuelve inaceptable pues no hace honor a la consideración que Platón mismo hace del Bien como realidad metaesencial y fundante de todo lo real. De los múltiples aspectos desde los que puede verse la Idea de Bien, parece que éste es el más significativo y autoriza plenamente a no incluir al Bien en el mundo eidético y a situarlo en un lugar ontológicamente diferenciado. Aceptado esto, la ontología platónica ya no es dualista sino triadista; dicha tríada la conforman el mundo del Ser, el mundo eidético y el mundo del devenir, entre los que se establece una relación de fundamentación y que induce una relación de jerarquía. Así, el Bien fundamenta y unifica el mundo de las ideas que, a su vez, es el fundamento y principio unificador del mundo sensible. Este cosmos triádico (tesis característica de la filosofía platónica) tiene su reflejo en el cosmos personal y en el cosmos político (recuérdese, por ejemplo, las tres instancias del alma -concupiscible, irascible y racional-, sus correspondientes virtudes -moderación, valentía y sabiduría- y su proyección política en los estamentos básicos productivo -productores-, unitivo -guardianes- y cognoscitivo o directivo -filósofo rey-, todos ellos concreciones o proyecciones de los símbolos de lo mutable o devenir, lo mediático o unitivo y el sentido o fundamento ). Es, así, el reconocimiento de ese carácter triádico de la estructura psíquico-moral y política, y de su estructuración jerárquica, lo que posibilita la realización de una unidad u orden armónico en el yo individual y colectivo, y su recta conducción. De igual forma que en el plano ontológico existe una subordinación de lo inferior a lo superior (del particular a la idea y de ésta al Bien), en el plano psico-moral debe respetarse igualmente esa subordinación (del principio concupiscible al irascible y éste al moral), así como en el político (la actividad de la colectividad -producción- al principio de unidad interna de la comunidad -guardianes- y éste a la sabiduría -filosofía-). Es de la ruptura de ese orden natural de donde, según Platón, surgen todos los males morales y políticos. Cuando Platón dice que es gracias al conocimiento del Bien, es decir, gracias al conocimiento de aquello que completa la visión triádica de la realidad y de la subordinación de lo inferior a lo superior, cuando las virtudes se vuelven útiles y beneficiosas, apunta al hecho de que cada virtud (moderación, valentía y sabiduría, en cuya realización consiste la justicia que es la armonía del cosmos político, reflejo de la armonía del cosmos general) tiene su dominio en un ámbito determinado de cosas y que sólo en dicho ámbito puede ejercer eficazmente su

función. Conocer el Bien es conocer que todo se halla subordinado a un principio unitario, y que en el "mundo de abajo" ha de tenerse en cuenta igualmente esta subordinación a aquello que más se asemeja al Bien y que, en consecuencia, ha de representar sus funciones en este orden, es decir, a la sabiduría o al conocimiento.

## Teología del Bien

Por la forma como Platón presenta la "Idea" de Bien, resulta natural preguntarse si hemos de conceder, en la filosofía platónica, al Bien, un estatuto eminentemente de *principio* ontológico y epistemológico o, por el contrario, adquiere una especial relevancia su dimensión teológica y religiosa.

En principio, hay tres indicios que nos conducen a argumentar en el sentido de que el Bien platónico tiene claras connotaciones religiosas y teológicas.

En primer lugar, hemos de notar que en la forma analógica como Platón decide presentar al Bien, se dejan traslucir sus connotaciones teológico-religiosas. En efecto, al comparar la posición del Bien y sus funciones en el mundo inteligible con la posición del Sol y funciones en el mundo sensible, Platón se cuida de matizar que el punto de comparación, al que por otro lado denomina «vástago del Bien» (República, 507a), no es sólo un *objeto* en condición de igualdad al resto de los objetos del mundo sensible, sino una divinidad:

«- Pues bien, ¿a cuál de los dioses que hay en el cielo atribuyes la autoría de aquello por lo cual la luz hace que la vista vea y que las más hermosas cosas visibles sean vistas?

- Al mismo que tú y que cualquiera de los demás, ya que es evidente que preguntas por el sol» (República, 508a)

De otro lado, la validez de la metáfora de que Platón se sirve no estriba solamente en razones formales (isomorfía estructural y funcional), sino en razones ontológicas. Pues el término analogado al Bien, la divinidad solar, no es algo absolutamente distinto del Bien, sino «al que el Bien ha engendrado análogo a sí mismo» (República, 508b). Ahora bien, dado que en toda *generación* ha de existir necesariamente una cierta *connaturalidad* entre lo generado y lo que genera, es evidente que sólo de lo divino puede proceder lo divino. Pero si el Bien, de otra parte, es el Absoluto, el principio único fundante y no condicionado de todo lo que tiene ser, la perfección misma no participada, resulta evidente que el Bien no puede ser otra cosa que *la divinidad; no algo divino, sino la misma y única divinidad.*

En segundo lugar, resulta conveniente recordar el *carácter divino* que Platón otorga siempre a las ideas, al modelo eterno. En *Eutifrón*, las ideas son realidades objetivas que no se hacen depender en absoluto de la voluntad (ni, por añadidura, del entendimiento) de "los dioses"; al contrario, podemos deducir que *lo que de divino* haya en los dioses es por participación del modelo eterno. En *Hipias Mayor*, Sócrates afirma que la belleza de "los dioses" lo es por participación de la Belleza absoluta y, habida cuenta la identidad platónica entre Belleza y Bien, su misma bondad y perfección. Si, como se dice en todas las obras de Platón, lo *único* que nos  *asemeja a la divinidad* es el conocimiento, la sabiduría, y no (en absoluto) el *conocimiento* particular de cual sea el carácter, temperamento, relaciones, creencias y valores de los dioses de la teología mitológica, resulta lógico pensar que *lo divino* a lo que nos asemejamos a través de la filosofía no es otra cosa que la armonía y la justicia del alma y del Estado (reflejo de la justicia y la armonía ontológica) y producto del conocimiento de la verdad eterna. *Lo divino* de que habla Platón en la *Apología* y que *retiene* a Sócrates de su vocación y dedicación a la política o de emprender cualquier otra cosa u acción mala, y siempre *sin que le falten sobradas razones* para hacerlo, no es otra cosa que el *amor a la sabiduría*; y la *obediencia* al mandato divino que le lleva a preferir el filosofar antes que su propia vida, es la necesidad moral de *obrar por* el Bien unido al *valor* propio del sabio que sabe lo que es verdaderamente temible y lo que no. En todas las obras de la juventud, especialmente en la *Apología* y *Eutifrón*, lo *auténticamente divino* para Platón aparece disimulado o disfrazado bajo la pretensión epistemológica y ontológica de búsqueda del modelo eterno. Ahora bien, en la medida en que Platón presenta al Bien en la *República* como Absoluto y fundamento de las ideas, en la medida en que el modelo eterno es *lo divino*, el Bien no puede entenderse de otra forma sino como *la divinidad misma.*

En tercer lugar, nos encontramos con la caracterización que Platón hace del Bien, una caracterización no exenta de connotaciones religiosas y teológicas:

a) *El Bien es un Absoluto.*- Es la fuente y el fundamento de todo lo existente, pero él mismo no se halla determinado en su existencia. Es, pues, manantial de Ser, pero él mismo no es alterable, no caben fisuras en el Bien, diferenciaciones, posibilidad de predicación, pues en

el seno del Bien no hay distinción alguna. Ahora bien, si recordamos, a propósito de esto, uno de los principios normativos que Platón establece en el libro II de la *República* como demarcador de la validez teológica, para Platón la divinidad era algo simple, en el doble sentido de que: a) en ella no cabe diferenciación ni multiplicidad alguna y b) en el sentido de que no puede apartarse de la *forma* o estado que le es propio. Las cosas más perfectas, sin embargo, son aquellas que sufren las menores transformaciones por causa de otras cosas. Pero la divinidad, dice Platón, es lo verdaderamente perfecto. Luego no cabe mutación en ella, ni siquiera por voluntad propia. Toda operación de la divinidad es debido a la necesidad.

b) *El Bien es causa de todo lo recto y bello que hay en todas las cosas.*- Al ser el Bien la perfección misma y al ser causa de todo lo existente, de lo eidético e, indirectamente, de todo lo demás, el Bien está participando en todo y es, por ello, causa de todo lo bueno y bello que hay en todas las cosas. El Bien no puede ser causa del mal. Si vemos, esta tesis sobre el Bien corresponde a la primera de las leyes normativas que Platón establece sobre la validez de la *invención* teológica: que la divinidad es esencialmente buena y no puede ser, en consecuencia, causa del mal.

c) *El Bien es causa productora de todo lo existente.*- En el *Timeo*, Platón presenta la imagen de un "*demiurgo*" que *fabrica* todas las cosas del mundo ateniéndose al modelo perfecto de las Ideas. Esto, en ocasiones, se ha interpretado erróneamente en el sentido de que no podía tomarse el Bien de la República como Dios, tal como hiciera la primera filosofía cristiana. Sin embargo, en la *República*, es el Bien quien es *causa* del ser y esencia de las Ideas. Además, el Bien engendra (sin mediación de demiurgo alguno) a Helios a su semejanza quien, a su vez, es causa del ser y de la esencia de lo que deviene en el mundo sensible (República, 508b-c, 517c). En la *República*, por consiguiente, es *todo* producción del Bien. Es por esto por lo que, antes que pensar que la *hipótesis* del demiurgo en el *Timeo* desmienta una interpretación teológica del Bien en la *República*, es preferible pensar que el "*demiurgo*" es sólo una *imagen* o un *símbolo* gráfico e intuitivo, más propio de una cosmología mítica que de una ontología racional, de la forma cómo la *Razón o Inteligencia divina*, construye u opera sobre la realidad.

d) *El Bien es inefable e incommunicable.*- Lo que equipara la experiencia del Bien no a una experiencia cognoscitiva, sino a una experiencia místico-religiosa; no precisamente una mística al estilo de la tradición de las grandes religiones, sino de una mística de la razón. No es renunciando a toda inteligencia como llegamos a la *luz* que todo lo inunda, sino recorriendo el largo camino de la inteligencia es como finalmente llegamos a lo inefable y a lo que todo lo trasciende. Quizá sea esta la razón por la cual la única referencia escrita que conservamos del Bien sean estas páginas de la *República*, y sea a esa región inefable del ser a la que se refiere en las Cartas II y VII, cuando asegura no haber nada escrito de Platón sobre estos temas realmente serios. Pero este hecho de no querer hablar nada más del más sublime objeto de conocimiento, limitándose a presentarlo como una novedad de la que raramente se ha hablado pero que constituye el mayor bien de la inteligencia, parece denotar también un profundo sentido de respeto religioso hacia el Bien. La impresión es como si el *silencio* de Platón fuese debido a un intento consciente por proteger de toda *profanación* ese más allá de toda esencia.

He afirmado anteriormente que el ejemplo que aduce Platón en el libro X de la *República* para la comprensión de la noción de idea es desafortunado. En efecto, de una parte, como Platón mismo señala, introduce los objetos artificiales en condición de igualdad con los objetos naturales para la dilucidación del estatuto epistémico y ontológico de las ideas. Paralelismo de finalidad puramente pedagógica éste que, más que argumentar a favor de la existencia de una idea subsistente para cada objeto artificial (mesa, silla, etc.) lo que pretende ilustrar es la actividad intencional y/o teleológica de Dios en la construcción del mundo sensible según un diseño inteligente. Desafortunado, pues, en la medida en que lo que es una analogía o modelo puramente herurístico se pueda tomar como una afirmación de la existencia de una idea subsistente e independiente para cualquier tipo de entidad diferenciable, o "*término*" lingüístico general. Desafortunado, igualmente, en el sentido de que asumir el ejemplo sin considerarlo como lo que es, una mera analogía, conduce a distanciarse del verdadero "*espíritu*" de la letra platónica.

La mayor dificultad para entender la Teoría de las ideas de Platón es disociarla o separarla taxativamente de su origen en un sentido realista y trascendental de las entidades morales y ético-políticas. Creo que la denominada Teoría de las Ideas, independientemente de la consideración de sus aspectos lógico-lingüísticos, es el desarrollo de un postulado metafísico y religioso fundamental. Considerar el desarrollo lógico-lingüístico de la misma al margen de

este fondo teológico y místico lo considero un desatino pues ni el mismo Platón estaba seguro de que un presupuesto de este tipo pudiese sistematizarse con acierto.

Propongo la tesis de que en el verdadero "espíritu platónico" las "ideas subsistentes" corresponden a los principios y elementos fundamentales de la inteligibilidad del mundo, del cosmos: aquellos elementos fundamentales que, en sí, contienen todas las posibilidades de desarrollo de la realidad en el sentido de mundo físico. En el mismo espíritu platónico están las creencias en la simplicidad fundamental última de la naturaleza. Las ideas, como el logos en la filosofía cristiana, no son algo estático sino dinámico. Como en el juego del ajedrez, que el conjunto de reglas de juego determinan a priori todo el conjunto lógicamente posible de jugadas y partidas, las ideas subsistentes y primitivas de la ontología platónica determinan a priori el conjunto de todas las posibilidades ontológicamente realizables. Ahora bien, a diferencia del ajedrez, mientras que sus reglas son "principios formales" de actividad, las ideas son "principios naturales" de actividad: el principio de su desarrollo y despliegue real es interno.

La verdad, el fin al que aspira la filosofía, consiste en esa aprehensión de la mente de Dios. Una experiencia que no puede ser conceptual, lingüística sino de índole mística o trascendental. La tarea de la filosofía consistiría en conducir al sujeto desde el nivel de consciencia primario hasta la experiencia mística de lo inefable: la intuición de aquello que trasciende toda idea (que es, en última instancia, "determinación" en el orden inteligible); lo no sujeto, pues, a determinación alguna (el ser puro no calificable ni conceptualizable) y que, no obstante, es fundamento de todo ser: la Idea de Bien o Dios.

El carácter discreto o determinado de las ideas platónicas parece llevar naturalmente a concebir ese *cosmos noetos* como una especie de mosaico de formas y relaciones. Pero esto es solo una puerilidad, es decir, una versión ingenua, para niños, de la parte más fundamental de la filosofía platónica. De ahí surgen precisamente todas las paradojas de la "teoría" de las ideas (por ejemplo, si hay "ideas" para términos como "barro" o "suciedad", o la misma paradoja del "tercer hombre"). Basta recordar que la discreción del cosmos noetos desaparece al considerar el fundamento mismo de éste en el Bien, en Dios. En efecto, si en Dios no hay determinación y Dios es la causa misma de las ideas (como se nos dice en la *República*) es lógico negar la existencia de las ideas en Dios. También hemos de negar, en consecuencia, la continuidad (emanación) en esa procesión no-temporal de Dios-Idea en la que el primero es causa de la existencia del segundo.