

Mauricio Beuchot

**HUELLAS ANALÓGICAS
EN EL CAMINO FILOSÓFICO**

Herder

www.herder.com.mx

Diseño de cubierta: Claudio Bado/somosene.com
Corrección: Doriam Reyes y Camila Joselevich
Formación electrónica: Marco Bautista

© 2019, Mauricio Beuchot

© 2019, Editorial Herder
Libros de Sawade, S. de R.L. de C.V.
Tehuantepec 50, colonia Roma Sur
C.P. 06760, Ciudad de México

ISBN (México): 978-607-7727-76-7
ISBN (España): 978-84-254-4523-7

La reproducción total o parcial de esta obra sin el consentimiento expreso de los titulares del Copyright está prohibida al amparo de la legislación vigente.

Impreso en México / Printed in Mexico

Herder
www.herder.com.mx

www.herder.com.mx

ÍNDICE

Introducción	9
I. Platón y el mundo de las Ideas.....	13
II. Plotino y la escuela neoplatónica.....	33
III. La filosofía en las <i>Confesiones</i> de San Agustín.....	53
IV. La lógica medieval y la analogía	73
V. Spinoza o el pensamiento de la unidad.....	91
VI. El utilitarismo de John Stuart Mill.....	111
VII. Raciovitalismo y perspectivismo en José Ortega y Gasset	129
VIII. La razón poética de María Zambrano	149
IX. Hermenéutica analógica y filosofía actual.....	169
Conclusiones.....	187
Bibliografía	191

INTRODUCCIÓN

Este libro intenta ser una invitación a la filosofía, en forma de racionalidad analógica, por medio del diálogo con algunos filósofos muy connotados que nos enseñan algo sobre el concepto de la analogía. Aunque hay muchos otros, aquí sólo podré atender a unos cuantos que, de manera positiva o negativa, nos enseñan la necesidad de adoptar esa perspectiva abierta pero exigente.

En la actualidad se cultiva mucho la hermenéutica, disciplina de la interpretación de textos, así como su puesta en ejercicio sobre ellos. Pues bien, se necesita una teoría que pueda sortear los peligros de la hermenéutica unívoca, cerrada y obtusa, que no alcanza a dar cuenta del rico contenido del texto, así como los de la equívoca, desmesuradamente abierta, como fauces que quieren devorarlo a él, a su significado y, a la postre, a la interpretación misma.

Comenzaremos por buscar la noción de analogía en Platón, ya que, como dice Whitehead, toda la historia de la filosofía occidental no es más que una larga nota a pie de página sobre sus ideas. Es verdad que eso es exagerado, pero algo contiene de cierto: no se puede prescindir de Platón al hablar de filosofía. Él quiso ser univocista, pero hizo lugar al mito y con ello no pudo serlo tanto.

Pasamos después a Plotino y su escuela, la cual siguió muy de cerca a Platón, o al menos trató de seguirlo, aunque añadió tantos elementos que resultó algo nuevo: el neoplatonismo. Allí vemos una presencia fuerte del concepto de analogía.

En la misma línea encontramos a San Agustín, en cuya obra autobiográfica, las *Confesiones*, apreciamos, de manera cronológica pero también bastante sistemática, muchas de sus ideas filosóficas. Es cierto que en autores como él no es fácil separar la filosofía de la teología, pero tiene un talante filosófico enorme. Sobre todo, se coloca en la tradición analogista como uno de sus principales pensadores.

Viene después un capítulo dedicado a la lógica medieval, que llegó a un punto muy fino y elevado en cuanto a la doctrina de la analogía. Se da en ella la búsqueda de una lógica analógica. Eso nos estimula a seguir en nuestra construcción de una hermenéutica analógica. Servía para distinguir diversos sentidos en los términos y conceptos que exhibían cierta complejidad.

Seguimos luego con Spinoza, el cual se cerró demasiado en la univocidad. Veremos los inconvenientes de inclinarse en exceso a ese polo de la significación. Se vio atrapado cada vez más en su racionalismo unívoco, que se manifestó en forma de monismo panteísta. Por ese univocismo fue muy apreciado por Gilles Deleuze.

Otro paladín del univocismo fue John Stuart Mill. En él se muestran los efectos no deseados de la univocidad, para abrirnos a la analogía. Tuvo un sistema de lógica

muy riguroso, tanto para la deducción como para la inducción científica, pero le faltó abrir un poco las perspectivas hacia lo que no es exacto y rígido.

En cambio, muy cercano al analogismo estuvo Ortega y Gasset. Él elaboró un perspectivismo gnoseológico, pero que no es mero relativismo, sino que abarca un conjunto de perspectivas que se van escalonando hasta llegar a la mayor y principal: una perspectiva de perspectivas, que da la posibilidad del realismo y aun de la metafísica. Además, trata de conjuntar la razón con la emoción, con la vida, en su raciovitalismo.

Todavía más próxima al pensamiento analógico encuentro a María Zambrano, con su razón poética. Fue discípula de Ortega y, a semejanza de su maestro, quiso unir la razón con la vida, cosa que realizó al conectar esos dos extremos que parecen contrarios, la razón y la poesía. A pesar de la dificultad de la empresa, la llevó a cabo con delicada dialéctica, y supo concordarlos.

Dados los beneficios que reporta el concepto de analogía, según se habrá podido apreciar en la anterior descripción de los capítulos, se da paso a hacer una exposición de la hermenéutica analógica. Si bien muy breve, será suficiente para ver su pertinencia en la hora actual, en la que la filosofía se encuentra muy necesitada de una renovación.

El libro termina con unas conclusiones y una bibliografía selecta. Tengo confianza en que la lectura de este trabajo moverá el interés por la racionalidad analógica, de la que la hermenéutica analógica es una parte.

www.herder.com.mx

I PLATÓN Y EL MUNDO DE LAS IDEAS

Introducción

En este capítulo inicial me propongo hacer un resumen de algunas ideas de Platón, para rastrear la vena analógica de su pensamiento. No en balde es el más preclaro de los filósofos antiguos. La noción de analogía, es decir, de proporción, venía ya de los pitagóricos. Él tuvo amigos de esa escuela o secta, concretamente fue cercano a Arquitas de Tarento, el principal matemático de ésta. De él le pudo llegar ese concepto tan preclaro, aunque sobre todo lo vivió al practicar, al menos en parte, el tipo de existencia que ellos llevaron, una mezcla de razón y mito, de matemática y mística. Tal fue el origen de la dialéctica platónica.

Algo en lo que se nota el analogismo en Platón es su teoría de las Ideas, según la cual las cosas corpóreas son imágenes analógicas de aquéllas, copias desvaídas e imperfectas. Asimismo, se ve en su idea o metáfora del hombre como microcosmos, es decir, como espejo del universo, ícono suyo, imagen que tenía que plasmar en la sociedad política, so pena de no poder habitar en ella de manera humana. Examinaremos algunas de las doctrinas en las que esto se nos muestra.

La navegación platónica

Nace Platón en el año 427, en el siglo V a. C.¹ Fue en la Atenas de la democracia, por lo que él, al ser aristócrata, la veía con resquemor y suspicacia. De ahí que siempre pensó en el filósofo como alguien selecto. Lo que más le importó en su pensamiento y praxis fue asegurar la presencia de la filosofía, en honor a su maestro, Sócrates, que siempre aparece como un modelo o paradigma de ella.

Por eso Platón tenía como principal un proyecto educativo. Algunos han dicho que su intención era resarcir la aristocracia, pues era eupátrida, es decir, noble, a diferencia de su maestro Sócrates, plebeyo. Lo cierto es que Platón, como muchos de clase alta, tuvo mayor aprecio por los misterios, tanto órficos como eleusinos; quizá por la inseguridad que dejaba la guerra y la ruina de los prominentes, o tal vez por la angustia natural ante la muerte. Esto resonaba en el culto a Hermes, cuya estatuilla se multiplicaba por calles y caminos.²

Su primer maestro fue Cratilo, discípulo de Heráclito, quien le heredó el pesimismo de éste, así como su relativismo, subjetivismo y escepticismo. Luego, su gran maestro fue Sócrates, que le transmitió su optimismo, dialéctica e idealismo. Estas dos corrientes de pensamiento pugnaron en Platón. Por eso, a pesar de ser hombre de ideales y de absolutos, manifiesta épo-

1 J. Brun, *Platon et l'Académie*, 5.^a ed. París: PUF, 1974, pp. 5-8.

2 A. Tovar, *Un libro sobre Platón*, Madrid: Espasa-Calpe, 1956, p. 32.

cas de desplome y decepción, altibajos señalados por Cicerón cuando dijo: “*De Platonis inconstantia longum est dicere*” (“De la inconstancia de Platón hay que hablar largo”).⁵ Oscilaba entre el escepticismo y el éxtasis, por eso fueron discípulos suyos Arcesilao y Plotino, asaz diferentes.

El pensamiento de Platón parte de lo verosímil (*eikos*) y aspira a lo verdadero. Para ello dispone de la dialéctica socrática, que es delicada y peligrosa, pues sus discípulos megáricos la hicieron desembocar en la erística, la polémica sin sentido. A ello añadía su talento para escenificar diálogos. Dicen que había escrito obra teatral, pero que la rompió cuando Sócrates lo ganó para la filosofía. Y es que éste se llamaba filósofo,⁴ nombre que Cicerón atribuye a Pitágoras, producto de la modestia, el cual no quiso llamarse sabio (*sofós*). En ese entonces, el nombre de *filósofo* se contraponía al de *sofista* (*sofistés*), el cual, aun cuando no tenía el sentido peyorativo de hoy, significaba sabelotodo, sabihondo.

A los sofistas se había opuesto frontalmente Sócrates; a Platón le quedaban los herederos de éstos, como Isócrates, retóricos vacíos, sin contenido substancial. Por eso sus primeros diálogos fueron para continuar la lucha de su mentor, incluso la *Apología* de éste, la cual no fue inmediata, sino para replicar a Polícrates, quien había descrito desfavorablemente al gran maestro.

3 Cicerón, *De natura deorum*, I, 30. *Sobre la naturaleza de los dioses*, Madrid: Gredos, 1999.

4 *Fedro*, 278d. Cito de Platón, *Diálogos*, Madrid: Gredos, 2008.

Después de la muerte de Sócrates y antes de fundar su Academia, Platón emprendió algunos viajes. Fue a Egipto, donde admiró su cultura, muy oriental, pero no pudo pasar a Persia, a causa de la guerra. También fue al sur de Italia, donde entró en contacto con los pitagóricos. Ya había conocido en Atenas a miembros de esa escuela, como a Simmias y Cebes, que llevaron al círculo socrático doctrinas de Filolao; pero trató directamente a los pitagóricos en Sicilia y de ellos recogió el gusto por la matemática, la idea de la transmigración de las almas, el ascetismo, las fraternidades y el ideal político de que gobernarán los filósofos.⁵ Quiso aplicar eso de un filósofo rey con Dionisio el viejo, tirano de Siracusa, que presumía de intelectual, pero éste lo expulsó de sus dominios.

Cuando funda su Academia, Platón recobra la función de Sócrates de combatir la retórica vana, ya no en los sofistas, pero sí en sucesores suyos, como el ya mencionado Isócrates. Por eso convoca en sus diálogos a Protágoras, Gorgias, Calicles, Trasímaco, etcétera. A esa retórica vacía Platón opone la dialéctica de su maestro, que busca detenidamente la verdad.

Con la doctrina pitagórica de la transmigración, Platón adopta la teoría del conocimiento como *anamnesis*, apoyado en un texto de Píndaro. Lo ejemplifica con un esclavo ignorante pero que, con preguntas adecuadas, resuelve un problema de geometría. Tal era la mayéutica de Sócrates, que se ilustra en el *Menón*. Y es que la

5 A. Tovar, *op. cit.*, pp. 44-45.

dialéctica estaba relacionada con el talante geométrico; por eso Platón había inscrito en la puerta de la Academia que no entrara en ella nadie que no conociera esa disciplina.

Combate a los nuevos sofistas que, antes de la sistematización de la lógica por Aristóteles, envolvían con sus falacias y naderías a los atenienses, con nenas como la de que este perro es *padre* (de sus crías), y es *tuyo*, luego es *tu padre* (porque es tuyo y es padre). Eso hace decir a Antonio Tovar: “Los comienzos de la metafísica se mezclan con juegos de palabras”.⁶ La retórica solamente puede dar verosimilitud, no verdad; es un arte de persuadir, gana la confianza del oyente, pero no le enseña nada.⁷

Platón quería buscar el porqué de la vida, su sentido. Sobre todo, el de la vida en sociedad. Por eso postula como meta la justicia, y se enfrenta a los sofistas (Calicles y Trasímaco), es decir, al egoísmo, al relativismo, al poderío del más fuerte. En el *Gorgias* introduce su primer mito (el del cuerpo como cárcel del alma, que aprendió en los misterios, en Italia), con el fin de explicar la inmortalidad, necesaria para que haya premios y castigos. Cuerpo y alma son completamente distintos.

En el primer libro de la *República*, que es de este tiempo (ca. 390), Platón propone una ética nueva: la de la sujeción de las pasiones a la razón. El bien es el fin de las acciones humanas, pero no es el placer,

6 *Ibid.*, p. 59.

7 *Gorgias*, 454d-e.

como querían los sofistas, sino la virtud. Ésta es una templanza, un equilibrio proporcional. Ella constituye la felicidad. Platón toma del poeta Simónides la definición de la justicia: dar a cada quien lo suyo. Y el gobernante, para no ser tirano, tiene que realizarlo como un piloto o un médico, defendiendo al débil del poderoso.⁸

La importancia del estudio de la república para Platón radica no en su interés por el Estado, sino por el hombre mismo, por un estado en el que el hombre pueda vivir bien, por medio de la justicia. La sociedad es una especie de macrocosmos que imita al microcosmos humano. Dice Alexandre Koyré:

En efecto, la ciudad no es un conjunto de individuos, sino que forma una unidad real, un organismo *espiritual*, y de ahí que entre su constitución, su estructura y la del hombre exista una analogía que hace de la primera un verdadero *ánthropos* en grande, y del segundo una auténtica *politéia* en pequeño; de modo que, como esta analogía descansa en una dependencia mutua, es imposible estudiar al hombre sin estudiar, a la vez, la ciudad de la que forme parte. La estructura psicológica del individuo y la estructura social de la ciudad se corresponden de una manera perfecta, o, con términos modernos, la psicología social y la individual se implican mutuamente.⁹

8 *República*, I, 338c.

9 A. Koyré, *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid: Alianza, 1966, p. 123.

La ciudad es análoga al hombre, debe reflejar la proporción o armonía que se da en él, la que necesita tener para que ella le sea habitable.

En el *Cratilo*, Platón inquiera si el lenguaje tiene un vínculo natural con las cosas significadas, pero sólo encuentra uno artificial, arbitrario; por eso no vuelve al tema. En el *Banquete* aborda el asunto del amor, y es quizá su diálogo más famoso, inspiración de poetas y místicos. Allí la sabia Diótima dice que el amor no es un dios, sino algo menor, un *daimon*, hijo de Poros y Penía, del rico y de la pobre, y por eso hereda gozos y sufrimientos. Pero el objeto del amor es el bien.¹⁰ Y de ahí se pasa al amor de la belleza.

En el *Fedón* se ve a Platón seguro de la inmortalidad, sin las dudas que tenía Sócrates (el cual, antes de morir, dijo que así sabría si era verdad o no). Del pesimismo pitagórico, del cuerpo como tumba o cárcel del alma (*soma = sema*), pasa al optimismo de pensar en la providencia divina. El verdadero filósofo se prepara para morir, ejerce la meditación de la muerte,¹¹ la famosa idea de *vita meditatio mortis*. De los pitagóricos toma Platón la creencia de que se transmigra a animales, mas para no caer en el vegetarianismo, dice que la metempsicosis es eterna, y así la vida triunfa sobre la muerte.

La *República*, además de ser una utopía (es la ciudad de la justicia perfecta), realiza el ideal platónico de la formación del filósofo y orienta la sociedad en función

10 *Banquete*, 206a.

11 *Fedón*, 64a.

del filósofo gobernante. A él le tocará ordenar la comunidad de mujeres e hijos. Se le educará para el Bien, o la Divinidad. Deberá procurar la justicia, porque el justo será recompensado en otra vida (inmortalidad) y el injusto será castigado. (De manera parecida a Kant, el alma inmortal y Dios como juez son aquí el fundamento de la ética.) En la alegoría de la caverna, Platón expone su teoría del conocimiento ligada a la de las Ideas. Somos como los prisioneros en una caverna, que sólo vemos las sombras en el muro a través de una fogata, pero no podemos ver la luz frente a frente; se requiere de la purificación (*ascesis*). Esto conduce también a Platón a la existencia de Dios, sobre todo como creador de las Ideas.¹²

Si nuestro filósofo excluye a los poetas de la *República* es porque enseñarían engaños a los niños y cosas indecentes que hacían los dioses. Son acciones indignas de la divinidad, por eso él prefiere un Dios único, el cual está por encima de todas esas liviandades. Así cree excluir la inmoralidad de los poetas mismos.¹³ También pone límites a la música; prefiere la apolínea y desecha la dionisiaca y la pánica. De ahí pasa a la educación moral, para que el niño conozca las virtudes y los vicios.¹⁴ Rechaza el placer y adopta una postura ascética. De ahí

12 *República*, X, 597c-d; F. Châtelet, *Platon*, París: Gallimard, 1965, p. 156 ss.; G. M. A. Grube, *El pensamiento de Platón*, Madrid: Gredos, 1973, p. 19 ss.

13 *República*, III, 392b.

14 *República*, III, 402c.

que la gimnasia deba ser disciplina corporal, para mejorar al ser humano y no para hermoear el cuerpo.

Platón desea reprimir el individualismo. A eso se debe su comunismo, la comunidad de bienes, de mujeres y de hijos. Con todo, se centra demasiado en los filósofos, en los dirigentes, y descuida a los demás. Para lograr esa búsqueda de la justicia necesita una vida en ultratumba, y por eso introduce el mito de Er, un mercenario extranjero que muere en la guerra y los dioses lo devuelven a la vida para que dé testimonio de lo que ocurre después de la muerte.¹⁵

Así pues, Platón mezcla mitología y dialéctica, y lo hace sobre todo para llegar a su teoría de las Ideas. Con ella concilia a Parménides y a Heráclito. El ser estático del primero se da en el mundo celestial, y el devenir del segundo se da en el mundo sublunar. Sólo el hombre está entre los dos mundos, pertenece a ambos. Es su solución al problema ontológico de los universales y también al problema gnoseológico o del conocimiento. Conocer es recordar, y esto se da por analogía, pues la observación de la cosa particular nos conecta (por semejanza) con su Idea universal. Lo particular lo vemos con los sentidos, lo universal, la Idea, con el intelecto. La Idea es una, se aplica a muchas cosas; es la esencia de éstas.¹⁶ Platón concede a las Ideas una realidad metafísica, y poco a poco se le divinizan. Es un realismo ontológico y gnoseológico. Hay una jerarquía de ellas, cuya cúspide la ocupan la verdad, la bondad y la belle-

15 *República*, X, 614b ss.

16 *República*, VI, 507b.

za.¹⁷ La Idea del Bien llega a ser el Dios de Platón, o el Bien-Belleza, como interpretan algunos. Y de las cosas feas o innobles no hay idea.¹⁸

En el *Fedro* se mezclan la mitología y la dialéctica. Allí expone Platón su psicología y su estética. El mito que emplea es el del alma como auriga, que maneja un carro con dos caballos, uno bueno y otro malo. Uno está inclinado al ideal, otro al placer. Uno tiende hacia arriba, el otro hacia abajo. Por eso el auriga tiene que temprarlos, equilibrarlos, para que no se caiga el carro. El alma humana ya contempló las ideas; si no, no habría reencarnado en un hombre. Por eso ama ese mundo ideal y recuerda vagamente su belleza. Ésta resurge cuando se enamora, y en la experiencia estética o artística. El mismo deseo de saber nos impulsa a esas Ideas que conocimos.¹⁹ Platón ve el alma como causa del movimiento; por eso, ya que siempre se mueve, es inmortal. Es lo que da la vida al cuerpo. Tiene tres partes, simbolizadas por el auriga, el caballo bueno y el malo: intelecto (*nous*), ánimo o corazón (*thymós*), y apetito o concupiscencia (*epithymós*).

17 *República*, VI, 509a; A. Gómez Robledo, *Platón. Los seis grandes temas de su filosofía*, México: FCE-UNAM, 1974, p. 512 ss.

18 *Parménides*, 130c.

19 *Fedro*, 250d.

En los siguientes diálogos la figura de Sócrates se desvanece; incluso llega a desaparecer. Los textos ya no son tan adornados, sino más secos, pero muy científicos. Proceden por preguntas y respuestas, como en la Academia. Por ella pasó Eudoxo de Cnido, el gran astrónomo (el cual también estudió en Egipto y en Tarento, es decir, con los pitagóricos). Después de haber sido filósofo por mucho tiempo, Platón se planteó la pregunta de en qué consiste serlo. Lo contesta en el *Teeteto*, diálogo sobre el conocimiento. El principio del filosofar es la admiración.²⁰ En contra de los heracliteanos, trata de salvaguardar la estabilidad del conocimiento, peculiar a los parmenideanos. Pero existe el error, que es innegable, por eso cada uno conoce según su juicio. Así no hay error, pero tampoco verdad, y se destruye el conocimiento. El *Teeteto* es la *pars destruens* cuyo complemento será la *pars construens* del *Sofista*.

Connotado epistemólogo y filósofo de la ciencia, Alexandre Koyré sabe sacar de las antinomias del *Teeteto* la doctrina de Platón sobre la ciencia. La resume así:

La ciencia no es otra cosa que la posesión de la verdad, y ésta no es sino la revelación del ser; tenemos la ciencia cuando estamos en la verdad, es decir, cuando nuestra alma, en contacto inmediato con la realidad (con el ser), la refleja y se revela a sí misma. Este ser, esta realidad no es —¿será necesario repetirlo?— el desordenado amontonamiento de objetos sensibles que el vulgo (y el sofista) llama con tal nombre: el ser vulgar, móvil, inestable y pasajero no es el ser (o

²⁰ *Teeteto*, 155d.

casi no lo es), es y no es al mismo tiempo, y por ello justamente no es ni puede ser objeto de ciencia, sino, todo lo más, de opinión. No, el ser a que nos referimos es el ser estable e inmutable de la esencia que nuestra alma contempló antaño, o, dicho más exactamente, aquel cuya idea posee, una visión de la que se acuerda —o, al menos, de que puede acordarse— ahora y así hacérsela presente, y de la que quedan huellas en el alma: las ideas “innatas”.²¹

Tal es la doctrina del conocimiento como *anamnesis* o recuerdo de las Ideas, vistas en una vida anterior.

En el *Parménides*, Platón trata de defender la escuela eleática. Por eso tanta dialéctica, como la que usaban Parménides y Zenón. Pero Platón tiene que ceder ante la evidencia del movimiento, sobre el que insistían los heracliteanos. Por eso introduce, como sabemos, la teoría de las Ideas. Parménides tiene razón en cuanto a las Ideas, que son fijas y estables; y Heráclito tiene razón en cuanto al mundo sublunar, que es mudable y en devenir. Platón hace una crítica del ser, siguiendo punto por punto el *Poema* de Parménides. Las características que el Eléata asigna al ser: uno, completo, eterno, limitado, esférico, inmóvil, etcétera, Platón las atribuye a las Ideas.

Platón volvió a Siracusa —ahora gobernada por Dionisio el joven— atraído por su amigo Dión, quien le aseguraba que tendría ocasión de realizar su sueño de un rey filósofo. También Arquitas el tarentino lo animaba a acudir. Pero Dión cayó en desgracia; fue exiliado por Dionisio II y Platón tuvo que huir. Volvió a

²¹ A. Koyré, *op. cit.*, p. 91.

la Academia y siguió escribiendo sus diálogos, como el *Sofista* y el *Político* (faltó el *Filósofo*, de una proyectada trilogía). A pesar de todo, Platón volvió una tercera vez a Siracusa, por el favor que por entonces había recibido Dión. Sin embargo, éste fue asesinado, y nuevamente Platón tuvo que huir. Y esta vez sí se quedó en su Academia.

El *Sofista* y el *Político* se sitúan entre el segundo y el tercer viaje a Siracusa; el *Filósofo* quedó sin escribirse. En el *Sofista*, Platón perfila más su dialéctica como el arte de dividir y definir.²² La disciplina se encontraba en pleno desarrollo, le faltaba la madurez que le daría Aristóteles, pero es el inicio de ella; es el método de la filosofía y conduce a la metafísica.²³ Mediante las divisiones, o clasificaciones, y las definiciones, llega hasta las Ideas.

En el *Político*, Platón vuelve a mezclar una ardua dialéctica con la mitología. Aquí introduce el mito de la edad de oro. Hubo un tiempo en que los hombres lo pasaban bien, indolentemente. Era el tiempo de Saturno. Pero de repente todo se fue al revés, y fue el tiempo de Zeus. Si en el tiempo anterior los seres humanos salían de la tierra e iban de la vejez a la niñez, ahora era al contrario, y por eso nacían y morían. Es el último mito platónico. De esa manera nuestro filósofo quería explicar el origen de la sociedad como el paso que una edad anterior mejor dio hacia la decadencia. Por eso

²² *Sofista*, 217d.

²³ *Sofista*, 253c.

el político tiene que preparar hombres buenos, aunque eso implique la eugenesia: hacer mezclas convenientes. Y lo demás lo endereza la educación: ella corrige el exceso de agresividad y de prudencia, de fogosidad o de blandura.²⁴

El *Filebo* es sobre el placer. Platón combate a los hedonistas del cuerpo y centra el placer en el alma, en los goces del espíritu. Hay una escala de los seres hasta el ser supremo y causa primera. En esa escala hay algo intermedio entre el mundo ideal y el mundo sublunar. Es el *mesos* o *metaxý*. En cuanto al alma, le conviene la medida, la mesura.

El *Timeo* es una especie de enciclopedia científica en la que Platón aborda la cosmología. Va desde la materia y los cuatro elementos (tierra, agua, aire y fuego) de Empédocles hasta los astros y las esferas supremas, que son divinas. De hecho, el cosmos es un organismo, un viviente, con un alma del mundo, el *nous* del todo. Además, el universo fue creado por el Demiurgo, divinidad inferior al Dios supremo y cuyas Ideas trató de plasmar en la creación.²⁵ El concepto de creación era bastante extraño a los griegos, hasta Platón. El universo es cerrado, circular o esférico, pues la esfera era la figura perfecta, desde los pitagóricos. Ese cosmos es un macrocosmos, pues tiene como reflejo el microcosmos, que es el hombre.²⁶ Esto se comprende sobre todo al

24 *Político*, 308e-309c.

25 *Timeo*, 29a.

26 *Timeo*, 44d ss.

contemplar a éste con los brazos extendidos, para que se vea la circularidad, imagen que se ha hecho célebre, principalmente por Da Vinci. Inclusive, el verdadero microcosmos es la cabeza, pues en ella se unen los órganos con la parte principal del alma, el *nous*. La cabeza es la parte más noble, por eso está separada por el cuello del resto del cuerpo. Ahí se percibe el dualismo platónico y su idea de desprecio al cuerpo y de ascesis.²⁷ Platón se guía por el pitagorismo cuando ve la proporción o analogía en todo. Hay una proporción entre Dios y el Demiurgo, entre éste y el mundo, entre los astros (armonía celeste), y entre ellos y el mundo sublunar.

Cercano a su muerte, Platón escribe las *Leyes*, texto que deja inconcluso. Aquí replantea su ideal de la ciudad. Pone la clave de todo en la educación. Es necesario que los niños sean formados en las virtudes que los hagan modular sus pasiones. Así, deben ejercitar la razón.²⁸ Se comenzará la educación con la música, pues da el sentido del ritmo y éste modula la razón. La proporción, la analogía, preside todo, pues el ritmo es proporcional, y de ahí se pasa a la melodía y a la armonía.²⁹ Para evitar el individualismo, se insistirá en la vida comunitaria, social. Incluso, Platón habla de los terrenos donde debe ser edificada y el número de habitantes que debe tener: no más de 5 mil 40. Insiste en que sea gobernada por filósofos, pero con un régimen mixto de

27 *Timeo*, 51c.

28 *Leyes*, II, 653b.

29 *Leyes*, 659d.

monarquía y aristocracia. Además de la educación, el matrimonio es la otra base de la ciudad. Inclusive, las mujeres serán educadas igual que los hombres, como en Esparta.³⁰ Pero ahora moraliza las relaciones sexuales, de modo que no haya excesos ni desvíos. Las leyes estarán fundadas en Dios, el gran legislador, y serán cuidadas por un consejo en la ciudad. Por eso se dará a Dios culto y veneración.³¹

Muere Platón en el año 348 y deja una herencia incommensurable. No solamente la Academia continuó —cosa rara, porque antes los centros de estudios filosóficos no persistían—, sino que, además, su pensamiento se ha perpetuado hasta nosotros. Tan es así que Whitehead llegó a decir que la filosofía occidental está hecha de notas a los diálogos platónicos. Antiguos, medievales, renacentistas, modernos y contemporáneos, todos han recibido algo del pensador clásico por excelencia: el divino Platón.

Reflexión: Platón y la analogía

Podría pensarse que Platón tenía una mentalidad unívoca, por su teoría de las Ideas o Formas, que son lo que en verdad existe —en la línea de Parménides—, a diferencia de las cosas individuales, que son meras sombras de aquéllas, sujetas a mutación —en la línea

30 *Leyes*, VII, 804d.

31 *Leyes*, V, 738c; A. Laks, *La filosofía política de Platón a la luz de Las leyes*, México: UNAM, 2005, pp. 63-72.

de Heráclito—. Asimismo, por su lucha en contra de los sofistas, que propiciaban la equívocidad, con un relativismo excedido. Pero no; podemos decir que Platón tuvo algo de mentalidad analógica, o analogista, es decir, intermedia entre la univocidad y la equívocidad, como lo atestiguan varios aspectos de su doctrina.³²

En efecto, seguramente Platón recibió de los pitagóricos la sensibilidad analógica; ellos fueron los introductores de la noción de *analogía* en la filosofía, ya que aquélla provenía de las matemáticas y significaba proporción. Y, en realidad, Platón adoptó de ellos no solamente el ideal de la geometría, sino también el gusto por la armonía del cosmos. Precisamente la armonía cósmica dependía de la proporción que las esferas celestes guardaban entre sí, es decir, había una analogía universal. Asimismo, a semejanza de Pitágoras, Platón mezcla la razón y el mito, la dialéctica y la mitología. En el uso de los mitos centra su mayor analogismo. En efecto, incluso el que una misma cosa se diga de muchas maneras es propio de la analogía de los mitos; por ejemplo, que los castigos del más allá se describan de formas diferentes, “eso es algo que entra en la naturaleza misma de todo lenguaje simbólico. Y ello porque, al no poder ser objeto de experiencia el verdadero contenido de ese lenguaje, tiene que expresarse con múltiples imágenes sensibles, ninguna de las cuales pretende una validez literal”.³³

32 P. B. Grenet, *Les origines de l'analogie philosophique dans les dialogues de Platon*, París: Boivin, 1948, p. 52 ss.

33 J. Pieper, *Sobre los mitos platónicos*, 2.^a ed. Barcelona: Herder, 1998, p. 38.

Igualmente, una sensibilidad analogista se percibe en Platón en cuanto a su teoría de las Ideas, ya que para remontarnos a éstas necesitamos partir de las cosas sensibles, y en ellas las encontramos sólo por analogía. Es necesario el procedimiento analógico para descubrir la idea en la cosa particular e incluso llegar, por la dialéctica, a la contemplación directa del mundo ideal.

También se ve el analogismo de Platón en esa idea-metáfora del microcosmos, del espejo del mundo. La recoge de los presocráticos, pues aparece ya en ellos, por ejemplo en Demócrito. No solamente en el hombre como reflejo y compendio de todo lo existente, sino también en el que la cabeza humana es mayormente el compendio de todo, e incluso el alma, y asimismo en la idea de que la ciudad es imagen del hombre, porque tiene que guardar la armonía de éste para que pueda habitar convenientemente en ella.

La idea del hombre como microcosmos aparece claramente en el *Timeo*, que es un diálogo cosmológico. Y en la misma concepción del cosmos que tiene Platón, encontramos algo muy analógico, que es la idea del medio (*metaxý*). Hay un sector medio en el universo, que es el que divide lo ideal y lo terreno. En ese punto se coloca el hombre, porque participa de los dos reinos, del celestial y del terrenal. De modo que lo que está *metaxý* se halla en un terreno intermedio, en la mediación. Sirve como mediación y gozne entre todas las cosas. Así es el hombre, el gozne del universo, el microcosmos.

En contra de Protágoras, quien decía que el hombre es la medida de todas las cosas, Platón opone la idea de una medida objetiva, que es la de las Ideas, la de Dios, la proporción natural que debe guardar el hombre.³⁴ En lugar de pensar, pues, que el hombre es la medida de las cosas, encuentra que las cosas son la medida del hombre. Debe ser proporcional o analógico a ellas.

Platón es, pues, uno de los más connotados transmisores de la noción de analogía. Ésta proviene de los pitagóricos, entre los cuales tuvo muchos amigos. Él mismo la transmitirá a su discípulo Aristóteles, quien hará una gran sistematización de esa doctrina. Después la recogerán los epicúreos, los estoicos y los neoplatónicos, y pasará al mundo medieval, que lo legará a la posteridad hasta llegar a nuestra época.

34 J. Brun, *op. cit.*, pp. 27-28.