

LA SOSPECHA DE ORIENTALISMO Y DUALISMO EN PLATÓN

En la caracterización de la metafísica y teología platónicas se llega a un punto decisivo, cuando aparece la pregunta por el monismo o dualismo respecto del "Principio" de toda la realidad; la naturaleza entera del sistema cambia radicalmente según sea la respuesta. Está muy difundida la tesis de que, fuera de la concepción cristiana, toda otra es de una u otra manera dualística y, por tanto, la griega en general y la platónica, en particular. Para muchos, Platón ha sido la fuente principal de muchos dualismos que enfermaron y enferman la cultura de Occidente y, en particular, el padre del dualismo metafísico. Pero este dualismo platónico, en la interpretación de algunos eruditos, no es el del todo original, ni siquiera tiene sus raíces en el "espíritu heleno" —que sería en sí monista, no sólo con respecto a la afirmación de un principio, sino en su reducción de todos los entes a una sola Sustancia—. El dualismo platónico sería más bien producto de una importación "oriental". Serían las concepciones indo-iránicas, que llegaron a plasmar las visiones más definidas y coherentemente dualísticas, las que prestaron la base y la inspiración para el dualismo platónico. Esta afirmación general ha sido objeto de prolijas investigaciones, desde el pasado siglo a nuestros días. Vamos a referirnos brevemente a ellas y a retener lo que aparece sólido a un juicio crítico.

Parece indudable que una influencia cultural, recíproca, entre Oriente y Occidente ha existido siempre; si ella se manifiesta a todas luces y con toda pujanza en el período helenístico, se la detecta también, aunque calladamente, en la época clásica, en la preclásica y prehistórica. Pero, señalar los contenidos de este trasvasamiento en los niveles de las concepciones religiosas y metafísicas es sumamente difícil y no puede pasar más allá de lo puramente conjetural, en lo que se refiere a los tiempos anteriores al helenismo. Así sabemos que varios filósofos tanto presocráticos como posteriores viajaron y estuvieron en contacto con el Oriente, pero la relación de su pensamiento con las concepciones orientales permanece hasta hoy indeterminable. Las cosas no varían mucho respecto de Platón. El primer nexo visible de conexión sería el pitagoreísmo. Ya las relaciones de Sócrates con los pitagóricos parecen importantes, y Platón, a la muerte de su maestro, se retiró o refugió en el círculo pitagórico de Megara. Más allá de las relaciones personales con los pitagóricos más notables de su tiempo, como Arquitas, no es difícil señalar en el platonismo elementos importantes de las concepciones pitagóricas, empezando por el número, la medida y las matemáticas en general. Pero la incertidumbre surge cuando se quiere precisar la influencia oriental en el pitagoreísmo y luego en la discusión sobre la concepción dualista o monista en los principios pitagóricos. Platón, que a lo largo de su vida sumó más de diez años de estancia en el extranjero, parece que no fue más allá de Egipto. Pero aquí se detuvo bastante tiempo, sobre todo en Heliópolis, centro de la religión y de la ciencia sacerdotal. Aquí no sólo se informaría de las ciencias del cielo y de los números —como nos transmite Cicerón—:¹ la veneración por la tradición, la estabilidad de las ideas religiosas, de la organización política, su orden jerárquico fueron estudiadas por el viajero. Es natural suponer que la conquista persa, que duró más de un

¹ *De Div.* II, 42, 87.

siglo y que se quebrantaba poco antes de la visita de Platón, dejará su huella fresca y bien perceptible a los ojos observadores del filósofo; pero, qué es lo que en concreto aprendiera en su detenido recorrido por el Egipto el filósofo respecto de las concepciones persas y mesopotámicas sólo puede ser objeto de conjeturas. Por lo que los testimonios nos dicen de Eudoxo de Cnido, matemático, astrónomo, geógrafo y filósofo de la misma Academia platónica, puede ser tenido éste con probabilidad como la fuente de conocimiento más importante para Platón de las civilizaciones orientales. Eudoxo era un hombre de confianza de Platón, ya que lo deja al frente de la Academia en su segundo viaje a Sicilia; y no es ésta la única muestra de consideración que le hizo el maestro; en su importante diálogo *Filebo* discute sus ideas sobre el Bien y la felicidad. Eudoxo era un gran viajero y así buen conocedor de Egipto, Mesopotamia y Persia; reconoce, por ejemplo, el papel de Zoroastro en las concepciones iránias y Diógenes Laercio² lo menciona como uno de aquellos griegos que estaban al tanto de la teología dualista de los Magos, y Cicerón nos dice que era contrario a la astrología de los Caldeos. El resumen que nos dan los papiros de Herculano trae un hecho significativo: la presencia en el seno de la Academia de un "Huésped caldeo", que acompañó a Platón hasta sus últimos días.³ Estos parecen ser los canales a través de los cuales Platón pudo haber tenido contacto con las ideas propias de la cultura "oriental" y parece lógico y podría decirse muy probable que el espíritu inquisitivo y omníbarcador del Maestro se interesase por este conocimiento. Más allá de este contacto a través de personas o en razón de sus viajes no se puede asignar otra fuente de información. Algunos han sugerido que algún escrito griego influenciado de iranismo hubiera podido ser estudiado por Platón y haya influido en su sistema. En concreto se ha mencionado el opúsculo *De Hebdomadibus*, integrante del *Corpus Hypocraticum*, que estaría basado en el antiguo *Bundahishn*, síntesis de mitos y tradiciones iránias, esencialmente dualistas. Pero el análisis de Mansfeld ha concluido con suficiente certeza que el opúsculo "hipocrático" presenta más bien doctrinas propias del estoicismo "medio" (como podría ser el de Posidonio) y que, por lo tanto, las supuestas repercusiones del mismo en la filosofía presocrática o socrático-platónica resultan imposibles.⁴

Si el conocimiento por parte de Platón del dualismo iranio no parece del todo improbable, esto no da por sí fundamento a la afirmación de una influencia del mismo en el platonismo, ni mucho menos a encontrar un paralelismo dualista entre uno y otro. Suponer que la división platónica entre el Mundo Ideal y el mundo sensible está inspirado en la remota contraposición mesopotámica entre la regular, inmutable, perfecta y divina Región Sideral y la región terrestre o sublunar mudable y llena de imperfecciones y de males, así como suponer que la llamada "religión astral" del *Timeo* proviene de las religiones astrales del Oriente es un mero y puro suponer, fundado en una lejanísima analogía. La cuestión de la "influencia" oriental o irania en Platón serviría para avalar la tesis de la existencia del dualismo dentro del platonismo. Mi opinión es, al contrario, que, al no tener la concepción metafísica dualística

² *De Vita Phil.*, Proem., 8.

³ *Index Academicorum Herculaneensis*, Berlín, 1902, III, 13.

⁴ MANSFELD, *The pseudohippocratic tract. "Peri Hebdomadon" and greek philosophie*, Assan, 1971.

verdadero asidero en el universo platónico, carece de sentido hablar de la supuesta influencia. Y, efectivamente, la afirmación del Bien Absoluto, como único absoluto, es tal vez la afirmación más original y capital del socratismo y platonismo. De este Bien —parece al menos— parte y a él vuelve todo. Para que esta afirmación apareciese verdaderamente fundada habría que exponer la ontología global del fundador de la Academia; aquí se hará tan sólo una referencia a lo indispensable para despejar la marcha hacia una comprensión debida del platonismo. La primera dificultad contra la tesis propuesta surge del hecho de la variada interpretación que los discípulos y sucesores de Platón hicieron de los “Principios” de la realidad. Pepin comprueba, en la literatura doxográfica, junto a una lista breve de los Principios platónicos (Las Ideas, el Demiurgo y la materia), otra larga, posterior, que menciona hasta seis “primeros Principios”.⁵ Pero este platonismo es más bien un platonismo de resúmenes y florilegios carentes de toda crítica, en los que se mezclan el pensamiento de Platón con el de los estoicos, pitagóricos y aristotélicos, y que requiere un cuidadoso trabajo de decantación para servirnos en algo a la verdadera interpretación del genuino platonismo; muchas veces sirve más bien de impedimento, porque encuadra bajo palabras idénticas, conceptos de sistemas diferentes. Así, por ejemplo, cuando Teofrasto nos dice: “Platón establece dos principios (*Archai*): el sustrato y el Principio activo o motor, vinculado a la potencia de Dios o Bien” está vertiendo el Bien y la *Chora* platónica en la Materia Prima y el Principio Agente del sistema aristotélico.⁶

La notoria multiplicidad de Principios mencionados por esa historiografía, es una manera de interpretar, entender y reelaborar a Platón; a pesar de su variedad coincide en considerar el sistema platónico como una serie jerárquica de grados, cada uno de los cuales tiene un elemento que es por sí mismo, *Kath'auto, a se*, en el sentido de: del todo independiente. Este modo de ver el platonismo no ha sido infrecuente a lo largo de la historia, y encuentra una exposición y defensa acabada en nuestros días en autores como L. Brisson.⁷ Este investigador empieza por decapitar el sistema, nivelando el *Agathon* al mismo rango de las restantes Ideas; el Mundo Ideal está conformado por todas las Ideas, cada una de las cuales es “su propio principio de ser” (p. 171). El segundo escalón es el del Demiurgo, que es la Inteligencia Separada, que también “tiene una existencia independiente e inderivada” y es causa de todo lo bueno, ordenado y racional en el universo (p. 80). En el último lugar está el elemento que posibilita la participación del Mundo Ideal para la constitución del mundo sensible; ese escurridizo y casi inane *Medio espacial*, “es asimismo algo que es de por sí” (p. 261 y ss.). Esta interpretación, desarrollada de distintas maneras especialmente por autores de habla inglesa (Shorey, Cherniss, Cornford) no atribuye a la visión platónica ninguna tendencia a establecer un Principio Malo, a algo que sea *per se* generador del mal y menos del error y dolor en el universo y en el hombre: una cosa es admitir diversos Principios independientes entre sí y otra asignarles una “naturaleza mala”. El mismo L. Brisson se pregunta si se puede determinar una influencia dualística oriental en el pensamiento de Platón y después de repasar la bibliografía de la cuestión, responde: “Todo pugna contra una influencia efectiva del Oriente sobre

⁵ PEPIN, *Théologie cosmique et théologie chrétienne*, París, 1964, p. 27 y ss.

⁶ DIELS, *Doxographie Graeci*, 485, 1-4.

el pensamiento de Platón, tanto por parte de las fuentes posibles de esta influencia como por parte de los textos del mismo Platón... no se pueden reconocer los indicios de una teología dualista", etc. (p. 511). Sin entrar en análisis y discusión con esta actitud que encuentra una pluralidad de "principios absolutos" en el sistema platónico, no podemos menos que señalar que desconoce lo que —como se dijo arriba— se manifiesta como lo más íntimo y lo más fuerte del platonismo: su aspiración a la Unidad. La convergencia de todo al Bien se la siente palpar a través de los temas éticos, como convergencia de toda la vida moral, en los primeros Diálogos, pero, ya en los de la madurez en los escritos centrales como la *República* y el *Banquete* (*Rep.*, 509 b; *Banq.* 211 a), *To Agathon* es el centro incuestionable del universo ontológico. Desconoce toda una tradición, que veía a Platón empeñado, cada vez con más ahínco, hasta sus últimos días, en develar la "Cuestión de los Principios", que como aparece claramente en las páginas de las *Leyes* pone como Principio al Espíritu, en radical oposición a toda metafísica materialista immanentista (*Leg.*, 888 d). Esta tradición platónica —según la interpretación referida— sería en realidad una verdadera reelaboración (variada) del platonismo, iniciada ya con Espeusipo y Jenócrates y culminante en Plotino y sus epígonos, tradición reelaboradora, que ha confundido lo que en Platón era casi exclusivamente cuestión e interés gnosológico con lo ontológico y metafísico.

La existencia de esta tradición, que es en gran parte la historia del platonismo, da derecho para tomarla al menos como un punto probable de interpretación. La tradición que tiene a Platón por una Mente metafísica por excelencia, creadora de un sistema que ordena toda la realidad y se esfuerza por fundamentarla en un Principio absoluto, espiritual y trascendente, lejos de desvanecerse con los avances de la crítica moderna, se va perfilando con más fuerza y nitidez. Las investigaciones de Zeller ponen las sólidas bases para esto. De ellas salen dos líneas de estudio: una que comprueba como verdadera y eminentemente platónico el desarrollo de pensamiento que por diversos canales va de los primeros sucesores del Maestro en la Academia hasta Plotino,⁷ en quien culmina la reducción de los Principios al Uno absoluto. Y otra que encuentra en los Diálogos, especialmente en los del último período y en la doxografía inmediata, la cuestión de los Principios como centro de máximo interés. Sea suficiente en abono de esta afirmación recordar la conclusión de la llamada "Escuela de Tubinga", según la cual la Teoría de los Principios, fundamento del Mundo Ideal y de toda realidad, no es el resultado de un último Platón senescente, sino que ella está viva y presente a lo largo de toda su carrera.⁸

⁷ BRISSON, L., *Le Même et l'autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, 1974.

⁸ KRAEMER, H., *Platone e i fondamenti della metafisica*, Introduz., traduzione di G. Reale, Milano, 1982. El subtítulo explícita: *Saggio sulla teoria dei principii e sulle teorie non scritte di Platone*. Kraemer hace una cumplida referencia de la desvalorización de la tradición a la que nos referimos llevada a cabo por algunos críticos de nuestro siglo. Demuestra que tal repudio proviene de Schleiermacher, quien la realiza dentro de un marco apriorista. Atribuye al influjo de Zeller, para quien la doctrina de los Principios se debe a un último y decadente Platón, la idea de importantes intérpretes (Robin, Stenzel y otros) que sólo ven la cuestión de los Principios en los últimos diálogos y en la tradición de las "doctrinas no escritas". La escuela de Tubinga, con Geiser y Krämer a la cabeza, señalan tal cuestión y teoría como el centro de la enseñanza de la Academia, y explican la escasa mención que de ella se hace en los escritos platónicos, en razón de la convicción platónica de que aquello sólo podía transmitirse debidamente a través del asiduo coloquio entre discípulo y Maestro.

Detengámonos unos momentos en el meollo de esta teoría, que no consiste en la mera afirmación de que todo lo que es se deriva de un Principio, sino que se fatiga por ver cómo ese todo, finito, múltiple, imperfecto es posible de ser y de ser fundado en el Principio Absoluto, Simple, Perfecto. Sólo así el monismo de Principio estará racionalmente afirmado y el dualismo metafísico y el otro extremo, el monismo de Sustancia, aparecerán suficientemente aventados. Partamos del supuesto que el Principio es Espíritu Absoluto, es decir, Inteligencia perfecta. Unidad simplísima, Bondad Infinita. La Bondad como Bondad se difunde y se “participa”, la Unidad se multiplica, la Inteligencia refleja su razón. Pero, lo Absoluto no crea otro Absoluto; la palabra clave en la causalidad platónica es la “participación” (*Methexis*): dar en parte, comunicar en algo que tiene el Principio. El Principio, que es Espíritu, causa en primer lugar “pensando ordenadamente las cosas”,⁹ diría Sócrates. La bondad infinita es consciente de que puede reflejarse en variadas bondadas finitas, la Unidad simplísima en la multiplicidad de unidades imperfectas, compuestas. Pero, esta Conciencia constituyente de la participación y multiplicación, presupone la posibilidad de la misma, la no contradicción de lo múltiple frente a lo Uno. El platonismo requiere que *algo que no sea el Uno sea posible para que lo Uno se diversifique y se refleje* —en alguna manera como uno—, que la Bondad y Perfección infinita presupone la posibilidad de algo que no sea tal, para poder difundirse y comunicarse fuera de sí mismo. La afirmación de este “otro”, condición de la plurificación de los entes es fácil de comprenderse y de concederse —“el ser no se diversifica por el ser” repite Tomás de Aquino—, pero, la afirmación se torna oscura cuando se inquiera por la relación que este “otro” tiene con el único Principio. Si esto “otro” lo suponemos independiente, inderivado del Principio —la “materia” frente al Demiurgo— la multiplicación se hace muy sencilla... , pero, a costa de un “sencillo” dualismo, que borra la unicidad del Principio. Si pensamos “lo otro” como fundado en el Uno absoluto, la cuestión ardua es comprender cómo la pluralidad se funda, es decir, está precontenida en la Unidad, lo “otro” en la Identidad absoluta. Esta es la cuestión platónica por excelencia, la pregunta que desveló al Maestro hasta su último sueño. Puede pensarse que la respuesta metafísica la da el Fundador de la Academia a través de un rodeo matemático. “Nadie entre aquí, sin saber matemáticas”, dicen que había esculpido en el frontis de su cenáculo espiritual. La inspiración pitagórica, la fundación paradigmática, metodológica de las matemáticas se hace muy presente en este momento capital del platonismo. El Uno es principio de los números; éstos son varias repeticiones del Uno, pero, repeticiones “unidas”, que conforman diversas naturalezas: cada una es “un” número, tiene su propia “unidad”, su propia identidad, menor que la Unidad simple y la identidad indivisa del Uno.¹¹ El cinco, por ejemplo, es “un” número, al que correspon-

⁹ Fed. 97 c.

¹⁰ La participación de los géneros, como puede verse en el *Sofista*, implica que *Lo que se participa* se difunda sobre “otro” elemento. Así el Ser se participa sobre lo que está en reposo, como sobre “otro” o algo distinto del Ser (Ib. 254 c). Platón quiere demostrar aquí precisamente que “El no-ser en cierto modo es...” (241 d).

¹¹ La pregunta por el Bien o los “Bienes del hombre” que propone el *Filebo*, señala inmediatamente la combinación o participación de diversos bienes en el Sumo Bien del hombre. Para explicar o fundamentar esto, Platón se refiere a las “condiciones generales de toda participación posible”, remontando así a los principios primeros o más universales de todo y así se establece la “Unidad Primordial”, *To Kath'archas En*, Unidad simplísima, absoluta o del todo indivisible (*Fil.* 16 d; 24 a; 25 c, etc.), principio como dice el *Fedón* (96 c) de los

den peculiares relaciones y propiedades, exclusivas de su naturaleza, que reposan en "la unidad" de ser cinco. Tal "unidad" compuesta de y dependiente de sus cinco partes, asumidas en el número cinco, es menos unidad que la Unidad de absoluta simplicidad. De esta manera el Uno Simple genera los distintos números, en cuanto la repetición del Uno posibilita las formas disminuidas de "unidad", que es cada uno de ellos. La Unidad esencial, absoluta y primera del Uno es modelo o paradigma —y en este sentido, causa y precontinente— de todas las unidades —de disminuida "unidad"— de los innumerables números.

Estas ideas son claves para la interpretación platónica de la realidad. Cada cosa, en la medida que es, es una unidad compuesta; es una, indivisa, conforma una "totalidad", cerrada en sí, sea un triángulo, un acto de justicia, un árbol, un dios...; mas, estas totalidades en sí completas, "unas" —no pueden dividirse, sin dejar de ser lo que son—, se componen de elementos o partes, abiertos al todo, asumidos en la *estructura*. Todo lo que es, resulta un orden; no es una pluralidad yuxtapuesta o vinculada al azar: sin un orden, sin una dirección, en el orden real no hay *unidad*, no hay ser. Las partes están dispuestas al ser y al bien del todo: entitativamente, desde sí, revierten al bien del todo —como paladinamente aparece en los organismos—. Ahora bien, esta estructura, unidad-plural, que constituye todo ente postula, en tanto finita, y tiene su razón de ser en la Unidad-Bondad infinita. Ella, siendo lo que es y por sí misma se erige en Ideal y supremo Modelo, que podrá reflejarse o participarse en indefinidas "unidades" o modos de ser, los cuales disminuida o imperfectamente irisen la Simplicidad del Principio absoluto. Así la Unidad-Bondad primera es fundamento y precontiene la Idea o Ideal de la unidad-bondad finita, la posibilidad objetiva de la participación y multiplicación de los entes; "lo otro" comienza por ser la posibilidad de lo finito recortada y vista desde la Infinitud. Va más allá del propósito presente recordar el proceso, mediante el cual la posibilidad de los grados diversos del ser se efectiviza y cuaja en realidad, pasando de la idealidad en la Vida del Espíritu Absoluto a la efectividad, aunque imperfecta de lo real finito. Toda esa cascada prodigiosa, descendente del Uno, tiene en cada peldaño un no-ser real, versión de la posibilidad ideal, en el que se refleja resplandeciendo, un rayo de la Bondad-Unidad y Belleza eterna; pero este no-ser es tan derivado, procede, como el Ideal de la fontal Positividad primera.

Una visión metafísica como ésta, que no tiene ninguna fractura que, como exigiría la gran dualista, S. Petrement, "encierra la existencia entera en un único Principio, en un único continente",¹² está del todo alejada, en los antípodas del dualismo. No es infrecuente encontrar en autores, en particular entre los buscadores de antítesis entre lo griego y lo hebreo-cristiano, un énfasis

números y de las cosas; de él, deriva inmediatamente, la condición de toda multiplicidad ("segundo principio"), la "unidad múltiple" como posible (la *Diada*). Para la fundamentación del "segundo principio" en el Primero, puede verse SINGEVEN CH., *Essais sur l'Un*, París, 1968. Sobre lo "Uno", como Principio Primero y así Idea de toda Idea y Esencia de toda esencia. Cfr. HAGER, *Der Geist und das Eine*, Stuttgart, 1970. También, ROCHOL, H., *Der allgemeine Begriff in Platons Dialog Parmenides*, Meisenheim, 1975.

¹² PETREMENT, S., *Le Dualisme chez Platon. Les Gnostiques et les Manichéens*, París, 1964.

sis denigrante respecto de la condición de “descenso, caída”, que en el pensar de Platón, tendría todo lo que no es lo Absoluto y “desciende” de lo Absoluto. Pero, es obvio que entre lo Omnipfecto, lo Infinito y lo que de El procede hay una distancia infinita, una desproporción tal, que muy bien se puede hablar de un “descenso”; frente a la plena realidad del *Ser* omnímodo y en el que se cumplen los atributos propios de lo que debe ser, todo lo demás es en cierto modo no-ser, sólo aspira al Ser. Mas, a la inversa: como todo lo que descende del Principio participa y refleja lo que él es, su Bondad, Belleza, Unidad, Ser, por eso mismo en su medida y en lo que es, es bueno y bello. No hay en Platón una maldición para el universo, ni jamás lo considera una contrapartida, maltrecha, burlesca del Principio. Vale la pena escuchar estas bíblicas palabras del *Timeo*: “El Principio... era bueno y siendo tal, no tenía envidia de nadie. Exento de envidia quiso que todas las cosas fueran semejantes a El. Que tal sea el máximo Principio lo debemos reconocer por la opinión de los hombres sabios. Dios ha querido que todas las cosas fueran buenas, y ha excluido de ellas, en tanto es posible, toda imperfección” (*Tim.*, 29 c). El inciso: “en cuanto es posible” nos dice que Platón es bien consciente de la “presencia del mal” en el mundo. En el *Teeteto* se habla de la “necesidad del mal” (*Thet.*, 176 a-c). En el relato y explicación de la constitución del mundo, que hace el *Timeo*, aparece una “causa errante” y “la necesidad”, junto al Espíritu-Demiurgo, “que es causa de todo lo bueno y ordenado... etc.”.

Y en un debatido texto de las *Leyes* se traen a colación un Alma buena y un Alma mala (*Leg.*, 896 d s.). Hay que decir que el pasaje del *Teeteto* parece referirse, según lo pide el contexto, al mal moral procedente del hombre, a la injusticia, etc. Y a lo sumo a las penalidades que la misma condición de la naturaleza humana impone al hombre. Los textos, por cierto nada fáciles del *Timeo* deben reducirse a la teoría general del “segundo principio”, que no es otra cosa que la condición que requiere la pluralidad y la participación de la que resulta la finitud de los entes, con las necesarias secuelas que esta finitud impone. Respecto al pasaje de las *Leyes*, que ha llevado a algunos, como Dodds (*Plato and the irrational.*, 1945) y Wilamowitz (*Plato*, II, 314 y ss.) a admitir un Alma Mala dentro del platonismo, conviene hacer alguna observación más precisa. Platón afirma aquí que la causa de todo movimiento en nuestro mundo es el Espíritu, el Alma (que es divina, un dios), por eso es causa de su orden, de su desarrollo, del ser y encadenamiento de todos los acontecimientos. El objetivo del discurso de Platón es aquí demostrar precisamente la sabiduría de la Providencia Divina: “Los dioses, dotados de capacidad y de bondad tienen como lo más peculiar el cuidado de todas las cosas” (*Leg.*, 900 d). Al principio de este largo discurso se hace la pregunta: ¿“Cuántos Espíritus (Almas) podría haber? ¿Uno o varios? Respondo yo mismo por vosotros: uno benefactor y otro capaz de hacer lo contrario” (*Leg.*, 897 a). La extensa disertación que sigue va encaminada a demostrar el orden y la armonía del universo y a concluir por eso que el Espíritu y la Inteligencia deben ser su Principio, el cual especialmente “tiene preocupación y cuida

el orden y la vida de los hombres". Platón establece con claridad: "No será difícil demostrar que los dioses son providentes tanto de las grandes cosas como de las pequeñas... que a ellos les corresponde en máximo grado la providencia de todo, estando dotados de plena capacidad para el bien" (*Leg.*, 900 c-d). El Alma o Espíritu, por el que se preguntaba al inicio, pasa a llamarse ahora "Dios" o "Dioses celestes", pero, en ningún momento se sugiere la presencia o intervención en el mundo de un Espíritu perverso, de un "Alma Mala" antagonista de la Buena. La proposición inicial de un Espíritu Bueno, ordenador y providente y de uno capaz de lo contrario, queda como una proposición hipotética, que la presencia del orden, la belleza y armonía del universo debe descartar. Tal vez tuvo presente Platón en esa proposición la concepción del dualismo "oriental", pero, si así fue, fue para descartarlo.

Parece, pues, lógico concluir que, si bien es muy probable que Platón hubiera estado al tanto de las concepciones mítico-religiosas (además de las "científicas") no sólo de Egipto, sino de Persia y la antigua Mesopotamia, no hay ningún indicio firme de que en alguna forma las haya asimilado en su sistema; éste puede presentarse como uno de los esfuerzos más insignes por religar todas las cosas a un único Principio.

CESÁREO LÓPEZ SALGADO