



Belleza y Mística En Platón

E. J. Ríos

ÍNDICE.

Introducción.....Pág. 3

PRIMERA PARTE. (La belleza, sus atributos, como valor absoluto y otras consideraciones)

1.1. La Belleza.....Pág. 4

1.2. La Belleza y sus Atributos.....Pág. 6

1.3. La Belleza en Sí o Belleza Absoluta.....Pág. 11

1.4. La Belleza en el Arte.....Pág. 13

1.5. Belleza y Proporción.....Pág. 15

SEGUNDA PARTE. (La mística, los precedentes y la concepción del misticismo platónico)

2.1. La Mística.....Pág. 17

2.2. Antecedentes al Misticismo Platónico.....Pág. 20

2.3. La Mística en Platón.....Pág. 23

Conclusiones.....Pág. 29

Bibliografía.....Pág. 31

INTRODUCCIÓN

Las concepciones de belleza y mística son términos ambiguos puesto que se presentan bajo la connotación de la subjetividad.

En cuanto a la belleza ésta ha sido objeto de consideración y tratamiento de la filosofía en general, a lo largo de casi toda su historia junto con lo verdadero y lo bueno y que luego a partir del siglo XVIII comienza a desarrollarse y ser tomada como objeto principal de investigación de la estética. Y respecto a la mística, ésta pertenece al bagaje religioso de la humanidad y su raigambre es milenaria; ha sido entendida desde muy diversas perspectivas por las diferentes religiones a lo largo del tiempo, sin embargo, también ha sido objeto de estudio de la filosofía, sobre todo por parte de la teología, que es la parte que se encarga de lo divino, sin embargo, el fenómeno místico presenta a la filosofía la cuestión problemática, sobreañadida a la de la relación entre fe y razón, del valor y sentido de la experiencia individual como fuente de conocimiento de algo que se presenta como totalmente trascendente.

Platón ha considerado la belleza como un trascendental al referirse a ella en términos ontológicos, pues ha fundamentado su teoría de lo bello en su teoría de las ideas, para él lo bello en sí o la belleza absoluta es una idea y las cosas bellas es sólo una participación de esa Idea absoluta, además la ha colocado como Idea de perfección donde el hombre llega a través del Eros, en una escalinata en ascenso, a contemplarla. De igual modo la mística comprende fases evolutivas para llegar a su culminación que no es otro que el mismo del que habla Platón el atisbamiento de las Ideas superiores y su asimilación, es decir, la unión con Dios.

En el presente trabajo se trata de ver de qué manera estos conceptos se tocan, haciendo un recorrido por sus valores y por supuesto cómo están desarrollados en la filosofía platónica.

Sin embargo, para su mayor comprensión se han desarrollado en apartados, pero siempre tomando en cuenta la susodicha perspectiva, así pues, el primer apartado trata todo lo concerniente a la belleza, comenzando por su concepción general o por lo menos tratando de establecer sus principales rasgos y luego se pasa al contexto platónico. El segundo apartado corresponde a la mística, en éste al igual que el precedente se comienza por tratar de establecer una concepción generalizada pero sobre todo sus rasgos, luego se presentan los antecedentes al misticismo en Platón, para luego desarrollarlo con mayor comprensión y se ubican fragmentos donde se ve presente el pensamiento en torno a la mística, pues si quizá no se pueda decir con propiedad que nuestro filósofo era un místico, se puede ver a través de sus diálogos a un hombre preocupado por lo místico, que trata de abordar lo inefable, lo trascendental a través del pensamiento y el amor a la sabiduría, en busca siempre de las nobles Ideas en pro a la Virtud.

LA BELLEZA, SUS ATRIBUTOS, COMO VALOR ABSOLUTO Y ALGUNAS OTRAS CONSIDERACIONES.

1.1. La Belleza

La concepción de la belleza se presenta de manera subjetiva al *pathos* «πάθος» humano, de allí que su definición sea difícil y la apreciación de lo bello variante según cada «ser» en su individualidad.

Tomemos, por ejemplo, el tipo humano: cada raza y, hasta cierto punto, cada individuo, tiene un ideal único de lo bello y juzga los objetos del mundo bellos o feos según ese ideal, el cual ha sido atemperado durante todo el desarrollo evolutivo de su vida, esto es, puesta la estética en relación con el *pathos* «πάθος» existencial de una edad, época e incluso raza determinada.

De allí resulte comprensible, quizás, que a cada cual le resulte muy fácil mantener el valor absoluto de su propio gusto o placer estético y hasta incluso divergir o calificar de feos los otros; de modo semejante, las distintas sectas afirman el valor absoluto de su propia ética y es que de hecho se trata de un juicio valorativo de las cualidades del objeto en armonía con las cualidades intrínsecas del sujeto o dicho con las palabras de Platón: «Cada cual elige amar los objetos de belleza según su propio gusto».

¿Pero de dónde proviene dicha elección? Al parecer habría dos elementos constitutivos del hombre a los que podría adjudicársele la procedencia de la elección estética del objeto esto es mediante la razón o mediante la intuición; examinemos cada uno de éstos: La razón es analítica, metódica, sistemática y emite los juicios valorativos ceñida a estas características y aprecia elementos como la forma, el color, la textura, etc. es decir, las cualidades exteriores del objeto, pero los sopesa para determinarlos en la medida de lo justo o conveniente o sea enmarca su juicio hacia un fin, mientras que el gozo estético no se ve justificado de ninguna forma, por ejemplo a una persona puede gustarle un determinado color, pero jamás se preguntaría el porqué le gusta tal color y no otro, tal

forma o textura y no otra. Así pues esto parece señalar que la apreciación de la belleza obedece más bien a un acto psíquico-sensitivo que a uno racional; y es que en primer lugar se debe observar que la aprehensión del objeto, en cuanto a sus cualidades estéticas, se hace mediante la percepción directa de los sentidos y no mediante el tamiz del pensamiento, por tanto la realidad objetiva es inaccesible a nuestras facultades; porque los fenómenos que percibimos de la realidad en sí, inevitablemente nos encierran en un irremediable subjetivismo: “Por eso, las diversas sensaciones de agrado o desagrado no se sustentan tanto en la disposición de las cosas externas que las suscitan, cuanto en los sentimientos de cada hombre para ser por ellas afectado de placer o displacer”¹.

Podría nombrarse por lo menos tres estadios o formas de la aprehensión: En primer lugar, la identificación del fenómeno con la realidad en sí, o realidad objetiva. En segundo lugar, la percepción de esa realidad por los mecanismos propios del conocimiento, o realidad subjetiva. En tercer lugar, la conciencia de que la forma se percibe como algo sobrehumano que se escapa a toda posibilidad de racionalización, o realidad sobrenatural, y es precisamente esta última la que atiende al goce estético, o sea: la intuición.

Ahora bien, a pesar de que no haya determinismos en torno a la concepción de la belleza, sí hay un rasgo característico que podría servir de basamento para todas, y es que dicho juicio valorativo parte de la contemplación o de lo “que es digno de verse”, y de allí la fórmula medieval «*quae visa placent*» aplicada a lo bello, y que resulta por consiguiente desde la vivencia de la belleza, y es que a lo bello responde su vivencia por parte del hombre, ante todo en la contemplación y de la acabada perfección de lo bello y de ésta, nace el placer como descanso extasiado en la perfección lograda.

Desde este punto de vista pueden comprenderse muchas cosas; ante todo, el *Daemon* «δαίμων» de la belleza. Pues, su entusiasmo «ένθουσιασμος» hechiza al hombre de tal manera que se lo sacrifica todo. Olvida que lo bello contempla y vive ciertamente la perfección como en una imagen, pero que no posee vida personal ni conmueve con su presencia efectiva. A menudo pasará también por alto los grados en que la belleza deviene más profunda y luminosa y como ser ligado a los sentidos, cautivado por el

¹ KANT, E., *Lo Bello y lo Sublime*, Barcelona 1997, p.11

florecer del cuerpo, apenas atiende al abrirse del espíritu en el que, no obstante, la belleza corporal encuentra también su primario acabamiento. Empero si el hombre no se deja seducir por este «δαίμον» percibirá la belleza como un reflejo del más allá, de la absoluta perfección de Dios y de sus ideas creadoras. Por eso el corazón, ebrio de belleza, sube de la belleza fragmentaria a la belleza pura y esto alude precisamente al eros «έρως» platónico que examinaremos detalladamente más adelante; por ahora revisemos otro punto de vista y es el referente a la forma, pues obviamente la belleza va irremisiblemente ligada a la forma y es que ésta denota la esencia, y con ello, el núcleo del ser de las cosas. Sin embargo el contenido del ser lo expresan los trascendentales: Unidad, Verdad, Bondad. Ahora bien, puesto que la belleza es el resplandor de la forma «*splendor formae*», estos atributos deben irradiar con luminoso brillo, es decir, que deben ser perfectos en sí mismos, consonar perfectamente entre sí y por último, brillar centellantes con esta su perfección, así pues, la belleza es la forma de la perfección con que se expresa de manera acabada el ser en la configuración que le corresponde o según la idea entrañada en él, logrando así su plasmación ideal.

1.2. La Belleza y sus Atributos

Según la teoría metafísica platónica de la belleza, ésta se ve emparentada con cualidades inherentes a sí misma, una de estas cualidades viene enunciada por la expresión «κάλλος καὶ ἀγαθός», [la belleza y el bien] la cual formaba parte del ideal griego y presente ya en los textos homéricos se verá luego reforzado por escritores como Píndaro, Esquilo, Sófocles, Tucídides o Jenofonte; el término referente al bien «ἀγαθός» comprendía una correspondencia etimológica con términos como: la Verdad, la Libertad y la Justicia hasta el punto que podía utilizarse dicho vocablo para expresar, indistintamente, cada uno de estos conceptos. Esta correlación entre belleza y bondad está fundamentada en la cualidad que entraña la bondad, o sea, su perfeccionamiento relacionándola así con la idea más elevada o causa final a la que debe dirigirse, según Platón, todo ente: la Verdad, que no es otra que la igualdad o conformidad entre la inteligencia «νοῦς» [el conocimiento intelectual] y el Ser y cuando la Verdad ontológica se considera, junto con la unidad y la bondad como uno de los atributos

trascendentales, se indica con esto aquella conformidad de todo ente con el pensamiento, y siendo así, encontramos nuestra razón ordenada ilimitadamente a él; así pues, en el orden ontológico, esta inteligibilidad del ente se halla motivada a que todo ser no divino está formado según las ideas de la mente de Dios, así se cumple la máxima: *In cordem hominis lucem dei fulget ut deus animum ex sua mente genuit*². Así pues, en último término la Verdad ontológica denota que el ente tiene su medida en una idea divina y que por lo tanto está impregnado de inteligencia y es que las verdades del conocimiento y del ser de las criaturas tienen su supremo fundamento ontológico en la verdad divina, donde el ser y el conocer son una misma cosa; por ello se considera que para llegar a Dios el método más inmediato es el de la contemplación estética, pues, la belleza del mundo conduce a la Belleza divina, así como el reflejo de la luz a la misma luz; la contemplación del mundo sensible eleva a lo inteligible. Por tanto todo ente que persigue el ideal de belleza, persigue de igual modo el bien supremo y es que el hombre, en cuanto a ser espiritual está enderezado al ser y bien absolutos, por encima de todos los ámbitos finitos, no puede ser perfeccionado en su totalidad más que por medio de la orientación de su vida a esta meta absoluta ya que el objeto que, en última instancia, determina el carácter moral de las actitudes humanas, es el bien absoluto, la belleza absoluta, la perfección absoluta: Dios.

Esto conlleva a aducir que en cuanto el objeto se asimile a la idea de perfección asimismo puede considerarse como estéticamente bello; se cumple pues la identificación con lo uno pero siempre enmarcada por el valor mimético, pues, claro está, que es por la imitación «μίμησις» de la perfección que se llega a la belleza absoluta; R. Shaerer, poniendo en contraposición las concepciones, modernas y platónicas, de la procedencia de la obra ya sea esta artística o intelectual, argumenta:

*«Pour nous, l'oeuvre est chose créée: la beauté, la bonté, la vérité qui se manifestent en elle sont autant de caracteres lui appartenant en propre et lui communiquant l'indépendance et la vie. Pour Platon, au contraire, ces qualités résultent de l'étroite dépendance que l'oeuvre entretient avec son modèle idéal: l'oeuvre est belle, bonne, vraie, dans la mesure où elle est une copie fidèle. Les oeuvres manquées sont simplement des copies inexactes»*³

² «En el corazón de los hombres resplandece la luz de Dios ya que creó el alma cual emanación de su propia inteligencia.» Sentencia del Medioevo donde se plasma por completo la idea argumentada.

³[Para nosotros, la obra es algo creado: la belleza, la bondad, la verdad que se manifiesta en ella son por tanto características que le pertenecen y le comunican la independencia y la vida. Para Platón, al contrario, esas cualidades resultan de la estrecha dependencia que la obra mantiene con su modelo ideal:

Así pues queda sentado que creación e imitación no son más que una sola y misma cosa, además la imitación, desde este punto de vista, podría estar sujeta a una especie de juego que hace interacción entre dos términos o elementos, en el cual el uno no existe sino que en función del otro, siendo así el modelo y la copia a la vez.

Otro elemento intrínsecamente vinculado con la idea de Belleza es el amor, ya que éste es fruto de aquélla, es decir, la percepción de la belleza conlleva al estado amoroso, esto es en cuanto el sujeto del objeto; el amor es pues un atributo, no inmerso en la belleza, sino secuela de ésta. Platón desarrolla el tema del amor en dos de sus diálogos el Fedro y el Banquete, en este último nos presenta diversas perspectivas del amor a través de los interlocutores asistentes al banquete, pero además, en boca de Sócrates, ofrece un particular modo de concebir el amor que, en cierta manera, se riñe con los otros atributos de la belleza que hemos venido tratando. Paso a glosar el diálogo para apreciar de cerca la perspectiva platónica del amor.

Platón nos sitúa en un típico banquete griego, con sus dos partes, primero la comida en común, y luego la bebida en común que era la excusa para que el anfitrión ofreciera un entretenimiento de carácter estético como el canto, la danza, la música, o un diálogo de ideas, con sus discursos, reflexiones. En este caso se trataba de un banquete en que los invitados de Agatón, poeta que había triunfado en el último certamen literario, pronunciaran un elogio del Amor.

Apenas aplacado el coro de admiraciones que había suscitado el florido elogio de Agatón, Sócrates se excusa humildemente de pronunciar un discurso por no ser capaz de competir con los demás. Dice:

Tenía, pues, gran esperanza en hablar bien creyendo saber la verdadera manera de alabar. Pero parece que este método no vale nada y que es preciso atribuir las mayores perfecciones al objeto cuyo elogio se ha propuesto hacer, aunque no las tenga, porque la veracidad o la falsedad en esto no tienen importancia como si se hubiese convenido, a lo que parece, en que cada uno de nosotros aparentara hacer el elogio del amor, pero en realidad no lo hiciera. Por esto me figuro que atribuí al amor todas las perfecciones y que lo describí tan grande y causa de tan grandes cosas; queréis hacerlo parecer muy bello y muy bueno.⁴

la obra es bella, buena y verdadera en la medida en que resulta ser una copia fiel, las obras restantes son simplemente copias inexactas.] RENÉ, S. *La question platonicienne*, París 1938, pp.158-59

⁴ Pl., *smp.* vv.

Con su diálogo Sócrates hace reconocer a Agatón que sus palabras eran bastante huecas pues escondían contradicciones dentro de su belleza y persuasión. Decía Agatón que el amor era bello, bueno y que anhelaba, deseaba, tendía a lo bello, pero todo deseo representa anhelo de algo, que es algo que no se tiene, y que se apetece tener, o si lo tenemos quizá no sabemos si mañana estará con nosotros y lo deseamos tener siempre. Por tanto, si Eros aspira a lo bello no puede ser él mismo bello, sino necesitado de belleza. Y por tanto no es un Dios, pues no es posible un dios sin belleza.

Esta refutación puede parecer cortante pero Sócrates la hace con humildad, y confiesa que a él le ocurrió lo mismo, que él creía que el amor era bello y bueno, y fue Diótima, una sacerdotisa, la que respondió a sus inquietudes: Si el amor no es bello ni bueno, ¿será feo y malo? Ciertamente no, el no ser bello ni bueno no implica necesariamente el ser feo y malo, como el no ser sabio no implica necesariamente ser ignorante. Entre belleza y fealdad -bondad y maldad-, como entre sabiduría e ignorancia, hay términos medios, y éste es el caso del amor. Por ello, no tiene que considerársele, como hace la opinión común, como un gran dios ya que no puede negársele a los dioses la belleza y la bondad. No es un dios, ni un mortal, es un gran «δαίμων», un intermediario entre dioses y mortales. Así pues esta idea podría circunscribirse a aquella del vehículo al conocimiento de Dios, pues el amor es el camino, el nexo de unión con aquello que llamamos perfecto, divino, hermoso, sirve de enlace y comunicación llenando el vacío que existe entre lo visible y lo invisible.

En seguida pasa Diótima a describir un mito sobre el Amor:

Cuando nació Afrodita, los dioses celebraron un banquete y, entre otros estaba también el Dios Poros «πόρος», el hijo de la Inventiva, que significa el que tiene recursos, abundancia. Vino a mendigar a la sala del festín Penia «πενία», la pobreza, la indigencia. Poros, embriagado de néctar, el licor de los inmortales, salió del jardín a disipar con el sueño los efluvios. Tendido estaba cuando lo divisó Penia, y pensó que lo mejor era aprovechar la oportunidad que se le ofrecía y procurarse un hijo de Poros: Eros. Engendrado en ese día del natalicio de Afrodita, el Amor está siempre en el cortejo de la diosa. Y por ser Afrodita supremamente bella, corresponde al Amor el ser amante de lo bello. De su madre tiene, en primer lugar, el andar siempre en apuros, y por su apariencia no es, contra lo que piensa la mayoría, nada delicado y bello, por el contrario anda siempre famélico, descalzo; eterno durmiente al raso sin otra cama que el

suelo, los caminos o los umbrales de las puertas. No lo encontraremos ni en los palacios, ni en los bancos, ni en las cajas fuertes, no necesita de dinero, es humilde. De su padre, en cambio, tiene el andar siempre al acecho de lo bello y de lo bueno que no posee, y ser valiente, perseverante y arrojado, apasionado de la inteligencia, fecundo en recursos, incomparable hechicero.

En esto puede haber una compenetración ambivalente puesto que al ser Eros hijo de Poros y de Penia; es hijo pues de la *coincidentia oppositorum*. Mas si Eros es generado también es generador, pues él da origen a la belleza y se enamora de su creación; lacónicamente dice "Eros es Amor a lo Bello". Por otro lado, el amor anhela poseer un bien con la intención de que dure siempre. El amor se convierte en apetito de inmortalidad, y ¿cómo lo consigue? La respuesta no tiene grandes pretensiones moralizantes o metafísicas, sino que arranca por entero del proceso natural del amor físico. La naturaleza logra la perpetuación con la procreación, con los hijos. La procreación es el único camino de la naturaleza para perpetuarse, las rosas no son eternas, pero cada primavera tenemos su perfume, limpio, joven. Platón sienta esta misma ley para la naturaleza espiritual: el anhelo de generación no se limita al cuerpo, sino que tiene su analogía en el alma. Y además la fecundidad del alma es muy superior a la del cuerpo, y se manifiesta, sobre todo, en obras de pensamiento, arte, poesía e inventos de toda especie. Las personas dotadas de esta fecundidad según el alma se prendan de lo bello; es el amor de un artista por su creación o de un maestro por su discípulo, pero es también aquella belleza que pre-existe en forma única como en su causa y es esa belleza la que permite que cada ser sea hermoso según la proporción que le corresponde; es esa Belleza la que produce toda adecuación, toda amistad y toda comunión; es esa Belleza la que produce toda unidad y es principio universal, pues produce y mueve todos los seres y los conserva dándoles el amoroso deseo de la propia belleza de los seres. Para cada cual constituye, pues, tanto el límite como el objeto de amor, puesto que le es causa final -pues es el deseo del Bien lo que causa la existencia de los seres- y modelo -pues es a Su imagen como se define todo-. Por eso lo Bello se identifica con el Bien, pues sea cual sea el motivo que mueva los seres, a lo que tienden es siempre al Bello-y-Bien. Habrá que llevar la audacia hasta afirmar que también el No-ser participa en el mismo Bello-y-Bien, pues es hermoso y bueno celebrarlo en Dios por la negación de todo atributo. Es Uno a la vez Bello y Bueno a causa de toda la pluralidad tanto de cosas bellas como de bienes.

1.3. La Belleza en Sí o Belleza Absoluta

En el punto anterior se esbozó el planteamiento de la relación entre la belleza y el Ser, observamos que la belleza constituye uno de los trascendentales del Ser y es que la teoría estética se origina a partir de la estructura metafísica del Ser, donde se encuentran los elementos fundamentales de la belleza: la forma y el esplendor. La belleza se considera una propiedad de las cosas que nos hace amarlas infundiéndolo en nosotros deleite espiritual. Así pues, si queremos profundizar en la manifestación de la belleza, tenemos que recurrir a la realidad más patente y, al mismo tiempo, más misteriosa del Ser.

Pero para llegar a la pura perfección, al esplendor desde la pura forma «εἶδος»⁵ se debe antes pasar por una escalera ascendente de la percepción estética hasta comprender depuradamente su esencia; es decir, el inicio de la captación de la belleza suprema y absoluta está en partir de la belleza visible -hermosura de los cuerpos- para luego ir ascendiendo a la intuición de la belleza espiritual -intelectual y moral- culminando con la contemplación de la belleza suprema en sí.

En el Banquete Platón coloca como intermediario a Eros «ἔρως», pues manifiesta que es éste quien conducirá al filósofo hasta la verdadera ciencia, la cual consistirá en la contemplación de “lo bello en sí” «αὐτό ὁ ἐστὶ καλόν» y para ello se esfuerza Platón, en boca de Sócrates, por caracterizar esa Idea de Belleza mediante diversas determinaciones negativas, método que le permite ir desbrozando la Idea hasta llegar a su descubrimiento, es decir, si bien no exponen que es, al menos establecen lo que no es la Idea en cuestión.

Comienza pues indicando que la belleza no es un rostro; no tiene manos, ni es nada corporal, ni ninguna otra cosa que pertenezca al cuerpo; no se trata tampoco de un razonamiento «λόγος» ni se reduce a ciencia «ἐπιστήμη» y por último señala que es inmutable, pues no existe en ningún otro ser «ἕτερος τινί» llega entonces a una

⁵ Hay que tomar en cuenta que este vocablo extiende su significación a imagen, representación, e incluso expresa la naturaleza o manera de ser de un ente.

determinación positiva: La Belleza es “eso que siempre existe en sí mismo y por sí mismo y es sencillo, homogéneo”⁶

Ahora bien, si bien es cierto esto, también Platón reconoce que hay una vía a seguir para llegar a la contemplación de lo bello en sí, una iniciación, un ascenso a través de etapas dialécticas:

Primero nace el amor a la belleza corporal, es una educación estética, se ama un cuerpo y más allá se ve que lo bello no está circunscrito a un solo cuerpo, es ver que la belleza de un cuerpo es hermana gemela de la del otro, y no solo los seres humanos, mujeres y hombres son bellos, hay belleza en todo ente.

Llega en segundo lugar el amor a la belleza de las almas, a la belleza moral, a la conducta, y es una belleza mucho más preciosa. Así uno prefiere un alma bella a un cuerpo bello, un buen carácter a unas largas piernas, un corazón sabio a unos ojos verdes: Existe una belleza interior y tiene más alta estima que la física.

A partir de ahora se es ya capaz de reconocer lo bello en todas las actividades y leyes, y se desarrolla el amor al conocimiento, amar las proyecciones del espíritu, las ciencias, las artes y llegar a lo supremo: el amor a lo bello, que se ofrece de súbito cuando se ha recorrido el camino anterior. De repente se verá, como un relámpago, una Belleza de naturaleza maravillosa. La iniciación ha sido lenta y gradual, y la revelación, en cambio instantánea.

«Al que hasta aquí ha sido instruido en el saber del amor y ha considerado las cosas bellas una después de otra en el orden debido, le será súbitamente revelada la maravilla de la naturaleza de la Belleza (...) es la Belleza absoluta, siempre existente en uniformidad consigo misma, y tal que, mientras que toda la multitud de cosas bellas participan de ella, nunca aumenta ni disminuye, sino que permanece impasible, aunque aquéllas nazcan y mueran... La Belleza en sí, entera, pura, sin mezcla... divina y coesencial consigo misma.»⁷

Esta iluminación, en el hombre se produce una vez ha comprendido toda la escala de los valores estéticos, sin embargo, hay que acotar, que también viene dada como una revelación, y toda revelación supone una unión directa con el principio universal «Ἀρχή» o Verdad absoluta, arrojándose en este caso, claro está, como Belleza absoluta y los derroteros que se deben tomar para que esta chispa universal sea encendida desde dentro de nuestro ser, ese camino de

⁶ *Op. cit.* v. 211b

⁷ *Op. cit.* v. 254b

iniciación que ha de tomarse no es otro que el del Amor, y siendo el más noble y más inmediato para dicho ascenso, el del Amor a la Sabiduría «φιλοσοφία», pues la filosofía es una locura divina y el filósofo está poseído por un dios, en estado de perpetuo entusiasmo buscando lo bello que es lo bueno y es lo justo, por ello éste desprecia todas aquellas cosas que se apartan de estas Ideas, busca conocer, pues, la belleza por la Belleza en sí misma.

1.4. La Belleza en el Arte

Sólo en estricta conexión con la temática metafísica y dialéctica se establece la problemática del arte, ya que solo mediante tal conexión ésta resulta inteligible. Platón, de hecho, al determinar la esencia, la función y el rol que ha de cumplir el arte solo se preocupa de establecer cuanto valor de lo verdadero posee éste, es decir, cuanto se acerca a la Verdad, en cambio pasa por desapercibido si aporta algún beneficio al hombre, o si acaso porta algún valor educativo. Y es que ciertamente a este respecto Platón ofrece una respuesta completamente negativa, pues, para él el arte no es propicio para desvelar la Verdad, más bien es considerado un velo, no aporta ningún beneficio al hombre, más bien lo corrompe puesto que es falsedad y por ende no transmite ningún valor educativo, más bien todo lo contrario.

Pero ¿a qué adjudica dicha condena? Ya desde los primeros escritos Platón asume una postura negativa frente a la poesía, considerándola decididamente inferior a la filosofía, pues el poeta no es tal ni por la vía de la ciencia, ni del saber sino por un instinto irracional. El poeta cuando compone su obra, está inspirado «ἐνθουσιαστικός», fuera de sí, es invadido por un Dios, y por ello es inconsciente, ignorante; pues no sabe dar razón de aquello que hace, ni tampoco sabe enseñar a otro lo que hace. El poeta pues es poeta por un hado divino. Mucho más precisas y determinantes son las concesiones que Platón expresa en el décimo libro de “La República” allí expone que el arte en todas sus manifestaciones (ya sea poesía, arte pictórico o artes plásticas) es simplemente, desde el punto de vista ontológico, una imitación «μίμησις» de cosas y sucesos sensibles; pues sea la poesía o el arte figurativo, describen hombres, cosas, hechos y sucesos de varios géneros buscando reproducirlos mediante palabras, colores,

relieves, etc. pero ya sabemos que las cosas sensibles son, desde un punto de vista ontológico, no el verdadero Ser sino su imitación: es, pues, una imagen del eterno paradigma de la Idea y por tanto distan de la Verdad en la medida en el cual la copia dista del original. Ahora bien, si el arte, es a su vez, imitación de las cosas sensibles, entonces resulta que tal arte no es más que una imitación de una imitación, una copia que reproduce a otra copia, y por tanto viene a estar alejada de lo verdadero aún mucho más de cuanto lo están las cosas sensibles, así pues se puede afirmar que: se aleja tres grados de la Verdad.

Además Platón se preocupa, en el citado libro, en descubrir qué efectos producen las artes en los hombres y en cuanto a esta problemática se perfilan al menos dos aspectos: En primer lugar, está la *delectabilidad* del arte, puesto que precisamente, en cuanto dotado de belleza, los placeres que el arte ofrece son puros, sin adulteración, inocuos, pues no produce satisfacción impulsado por una necesidad; otro caso sería la poesía dramática la cual implica la representación de personajes carentes de dignidad, que se comportan de forma indeseable (ahuecando la voz o gimiendo) e inducen al auditorio a la risa o el llanto inmoderados. De ahí que sus placeres hayan de ser condenados, a causa de sus perniciosos efectos sobre el carácter. En segundo lugar, comprendiendo lo anterior, Platón se muestra convencido en “La República” de que la imitación literaria de la mala conducta es una invitación implícita a imitar dicha conducta en la propia vida. Es, pues, por este argumento que Platón está convencido que el arte no va dirigido a la mejor parte de nuestra alma, sino al contrario, nos conduce al vicio, a la inmoralidad.

Sin embargo, esto no significa que Platón censuró todo el arte, sino solamente aquello que considera como pernicioso al forjar el carácter humano, pues recuérdese que considera que la cognición es un acto puramente mimético, por ello, pues, declara que las leyendas de los dioses y los héroes que se conducen inmoralmente, han de excluirse de la educación de los jóvenes guardianes de la República, mientras que los relatos donde los dioses y los héroes se comportan como debieran, sí que necesitan ser encontrados o escritos y asimismo la música compuesta en modos enervantes debe reemplazarse por otra más adecuada. Y, claro está, nuestro filósofo arguye estos planteamientos moralizantes, dado a que asume la postura de un legislador (recuérdese que según su pensamiento el filósofo sería el más apto para poseer las riendas del gobierno) que desea una República fortificada y desarrollada en el bien y la virtud.

1.5. Belleza y Proporción

Para Platón la belleza tenía que ser atemporal, perfecta y que, por supuesto partiera de las ideas que constituyen el origen de todas las cosas «belleza en sí», pues ya que ésta constituye uno de los trascendentales, o bien es el resultante de la esencia del Ser, pues resulta de los demás trascendentales (Unidad, Verdad, Bondad) como su perfección y, como vimos, reside en la concordancia de éstos, concordancia a la que corresponde la armónica compenetración de un cierto conocer contemplativo. Por tanto en la belleza, el Ser y el espíritu descansan porque se han encontrado de manera perfecta.

Pero la belleza platónica también tenía sus limitantes, Nada que sea bello lo es sin proporción afirmaba él mismo y así hay que tratar de comprender esta aseveración; desde la perspectiva metafísica del Ser, pues si toda forma, toda materia, todo ente lleva implícito el Ser, ya que son el resultado, o más bien el reflejo de la Idea, o por lo menos de las Ideas fraguadas en aquella región celeste «τόπος οὐρανος» y son bellas en la medida «τό μέτρον» en que se asimilan a las Ideas más puras entonces necesariamente la medida «τό μέτρον» y la proporción «σὺμ-μετρον», invariablemente, constituyen belleza y excelencia y ya que la belleza es, o depende de la medida se le asigna un elevado puesto en la lista final de los bienes. Así pues, cuando un ente está proporcionado entre todas sus partes, y entre todas sus partes hay que considerar también su Idea, es decir esa armonía entre forma y esplendor, se puede considerar bello, ya que se encuentra cercano a la perfección; y si llevamos esta concepción a la naturaleza humana, resultará que dicha armonía o proporción con su Idea más pura no es otra cosa que la apoteosis «ἀποθέσις» o deificación humana, es pues, la asimilación de la divinidad por medio de la contemplación de la Belleza en su ápice culminante y comprender o avistar tal Belleza es ya traspasar el umbral físico hacia la mística del Ser.

Por otro lado, y ya como punto final, hay que destacar que el contexto tanto histórico como cultural⁸ de nuestro filósofo estaba marcado por la perfección y el estereotipo humano, siempre perfecto, armónico y por supuesto proporcionado. Ninguna manifestación que pertenezca a la antigua Grecia carece de proporción, todo estaba

⁸ Siglo V a. de N.E.

planeado para mostrar un ideal de belleza, un canon de simetría y extensión, de orden y límite, y aquello que no entrara en este rango, simplemente no era considerado bello. Y ciertamente estas concepciones imperaron a lo largo de los siglos en toda Europa y que por supuesto ha marcado nuestra manera occidental de percibir la belleza.

LA MÍSTICA, LOS PRECEDENTES, Y LA CONCEPCIÓN DEL MISTICISMO PLATÓNICO.

2.1. La Mística

Al igual que la concepción de la Belleza, la de la mística también se torna un tanto difícil de definir, ya que ésta y los movimientos «místicos», puede ser de diferentes clases y aun de diversa naturaleza y dependiendo de la concepción mística de que se trate, ésta puede estar motivada o influida por factores muy diversos y aun opuestos: desde la huida del mundo hasta el amor al mundo, estos dos factores los apreciamos indistintamente, por ejemplo, en el cristianismo, asimismo, la llamada mística del hinduismo la cual es de naturaleza, origen y finalidad bien diversas, prácticamente opuestas a la cristiana.

Sin embargo, podría decirse, que las aproximaciones oscilan entre dos grandes líneas de pensamiento que marcan los extremos; la primera plantea la radical diversidad de cada una de las experiencias místicas, que en el mejor de los casos se analizan como desarrollos específicos inseparables de las condiciones culturales en las que se manifiestan. La segunda, plantea la radical identidad de todas las manifestaciones místicas, o sea, son vistas como experiencias transpersonales en las que se disuelve el yo; pero el problema principal que plantea el estudio de la mística radica en sus fuentes, no porque sean escasas, sino porque los propios escritores místicos son conscientes de no conseguir plasmar correctamente la experiencia en el lenguaje escrito, esto a causa de que dichas experiencias son manifestaciones de tipo subjetivo, aunque, no obstante hay quienes señalan que no se trata solo de subjetividad, sino también que parecen corresponder a un modo de funcionamiento del cerebro que resulta diferente del que preside el razonamiento lógico y es que, según algunos autores, El trance místico es un estado de conciencia alterada que se manifiesta desde el punto de vista fisiológico por medio de una implicación principal del hemisferio cerebral derecho. Éste se caracteriza

en su funcionamiento por la dificultad en la expresión en los modos lógicos y socializables, que implican el lenguaje, del hemisferio cerebral izquierdo.

De todos modos, la mística, término derivado del verbo griego «μύειν», el cual significa *cerrarse, consagrarse, ser o estar iniciado*, atendiendo a su etimología, puede decirse, pues, que designa una vida consciente profundamente interior, misteriosa, sobre todo en la esfera de lo religioso y en su acepción más amplia se entiende por mística toda clase de unión interior con Dios, más restringidamente se dirá que se trata sólo de la *unión extraordinaria* con Él.

Por otro lado, se discute si existe una mística natural y en qué sentido otra sobrenatural; no obstante, los hechos históricos-religiosos la hacen probable. No se trata de una visión inmediata de Dios sino de un modo de conocer puramente espiritual, independientemente de la contemplación, con el cual el espíritu percibe un especial influjo de Dios, o se reconoce, intuitivamente, a sí mismo en su intrínseca e inmediata relación con Él, es decir, en su ser producido por Dios.

Sin embargo hay que acotar que tal modo de conocer no sería factible tomando en consideración el estado del alma unido al cuerpo, de allí que necesite una particular acción de Dios o “toque divino”, y aún así, no superaría de manera absoluta dicha condición y es en este sentido cuando hablamos de una *mística natural* y en esta sólo puede hablarse de una divinización o deificación, o sea la transformación del espíritu por influjo divino, mas no en una unificación substancial.

Ahora bien, cuando hay una supresión de los sentidos o se está *fuera de sí* a causa de una vivencia mística, entonces se habla de arrobamiento del alma o éxtasis.

La mística, dentro de la graduación de la vida espiritual, también se constituye o se aborda mediante una escalinata en ascenso hacia su manifestación absoluta.

El primero de los escalones lo constituye la moral el cual está caracterizado por un mínimo de exigencias espirituales y establece, en la mayoría de los casos, una normativa de reglas relativas a las costumbres y a los ritos de determinada religión.

El segundo sería el ascetismo, es el grado que corresponde a los ya iniciados en la práctica de ciertos dogmas religiosos; este término deriva de la voz griega «ἀσκειν» [ejercitarse] y está caracterizado por un apartamiento del pecado, mediante una serie de

técnicas físico-espirituales, en este escalón, pues, se encuentran los anacoretas, ermitaños, cenobitas, abades, monjes, etc.

Y por último, encontramos el misticismo, o sea la forma superior de la religiosidad. En la etapa mística, el sujeto no se limita a las prácticas de ascetismo, sino que supera aquella fase, que sólo incluye la abstención del pecado, y busca la perfección por amor a la divinidad.

En esta última fase donde se actúa por una especie de filiación divina, comprende implícitamente un acto volitivo de desprendimiento o abandono de la naturaleza física «φίσις» por parte del individuo en pro a la divinización; por ello es natural la postura ante la muerte, inclinado hacia la disolución o transformación del yo el sujeto comprende la muerte como una suerte de trampolín hacia dicha filiación o como *ejercitación*, en vida, para la preparación hacia su umbral.

Habría que mencionar también otros factores que pueden o no estar implícitos en esta escalinata hacia la experiencia mística, se trata de la autoinducción al estado extático a través de la ingesta de sustancias psicotrópicas o bebidas alcohólicas usadas como vía ritual para acceder a un estado de conciencia alterado, asimismo la inducción a este estado por medio de la alteración de los sentidos a través de la música o la danza, no obstante estas vías se han puesto en tela de juicio y se han considerado como dudosas para la obtención de dicho estado y se observan, pues, como una desvalorización de las experiencias místicas. Pero los estudios desarrollados desde el descubrimiento de las endorfinas y las sustancias psicodélicas endógenas parecen alentar una modificación en las actitudes. La ingestión de sustancias exteriores al cuerpo puede tener su directa contrapartida química en la producción natural por el cerebro de modo autoinducido de sustancias que realicen funciones similares. El criterio para determinar que nos encontremos ante una experiencia de índole mística tendría por lo tanto que ver menos con el detonante cuanto con el contexto y la finalidad religiosa de la experiencia. De este modo el uso religioso de sustancias psicodélicas no desvirtuaría el carácter genuino de la experiencia mística que desencadenan. De hecho, al parecer, en los misterios de Eleusis el detonante de la experiencia colectiva estaba precedido de la ingesta de cereal infectado con un hongo psicodélico, el cual era mezclado con la bebida ritual; asimismo la indudable ingestión alcohólica en el trance báquico no resultan hoy en día

argumentos suficientes para no incluir estas dos experiencias, por lo menos, dentro del misticismo griego.

Nos resta decir que el verdadero sentido de la mística se ha visto desvirtuado por la degeneración del vocablo o interpretaciones con otras directrices que no apuntan hacia la concepción originaria, la cual se resume en una experiencia de unión con una alteridad de índole trascendente.

2.2. Antecedentes al Misticismo Platónico

Antes de adentrarnos al mundo de la mística en torno a Platón, debemos comprender un poco sus fuentes y de qué manera era concebida la mística en la época arcaica, ya que mucho del posterior corpus místico de la doctrina de Platón tiene su fundamento en ella.

En aquella época reinaba un ambiente hostil debido a diversas causas tales como las crisis internas y externas, el predominio de la soldadesca por la incorporación de bárbaros y mercenarios en el ejército, una situación cultural y económica deplorables; además un pronunciado restringimiento de los derechos aplicados por las tiranías en las grandes urbes grecorromanas donde el hombre era más bien un número, un átomo que no contaba ya activamente en la política como en las ciudades clásicas, etc. De ahí que surja un inmenso deseo de evasión, de encontrarse en soledad, en el campo, en el desierto; el hombre helenístico se encuentra, pues, solo en un mundo hostil y además al no comprenderlo y por la desconfianza que le inspira las explicaciones de la ciencia, presta crédito sólo a su propia razón e interioridad comprendiendo entonces que la tierra es mala y la vida un sufrimiento del que hay que librarse; de este entorno surge el orfismo un movimiento de protesta, a nivel religioso, en contra de la secesión entre el hombre y la divinidad, el origen del cuerpo doctrinal de estas creencias se remonta al siglo VII u VIII a.C., y su fundación se atribuyó al mítico poeta y músico tracio Orfeo (hijo de la musa Calíope), que en sus himnos, los cuales son llamados himnos órficos narra el núcleo mítico de la creencia.

El orfismo también se coloca en contraste con la teogonía de Hesíodo la cual estaba fundamentada en la división; el orfismo desarrolla una teogonía complementaria que se

caracterizaba ya no en la división o fragmentación sino más bien en la recuperación del origen, y de un origen pensado como no-dualidad.

No obstante, como fenómeno religioso, se trataba de una renovación de la religión ligada al culto de Dionisos que buscaba la purificación «κάταρσις» a través de rituales de tipo místico y ascético, en lugar de las de tipo orgiástico, habitualmente ligadas a los cultos dionisiacos. El núcleo doctrinal del orfismo era una reinterpretación del mito de Dionisos-Zagreo. Según este mito narrado poéticamente por los órficos, Dionisos -hijo del dios supremo Zeus y de Perséfone-, fue descuartizado y devorado por los Titanes, potencias malvadas envidiosas de Zeus. En este sangriento festín dejaron solamente el corazón del pequeño Dionisos, que fue entregado a Zeus por Palas Atenea. Zeus, para vengar la muerte de su hijo, después de ingerir el corazón de éste y provocar así su resurrección, castigó a los Titanes fulminándolos con su rayo divino y reduciéndolos a cenizas. De estas cenizas surgió la especie humana que, de esta manera, presenta una naturaleza dual: por una parte el cuerpo, descendiente de las cenizas correspondientes a los Titanes; por otra, el alma, derivada de la parte de las cenizas correspondiente al cuerpo devorado de Dionisos. Al igual que el cuerpo de Dionisos quedó prisionero en el seno del cuerpo de los Titanes, el alma humana -que procede de Dionisos- es prisionera del cuerpo, cuyo origen son las cenizas de la parte correspondiente a los Titanes.

Así pues puede verse que, por un lado que también se halla presente una antropogonía donde Dionisos es el personaje central y por otro lado que la antropología órfica era dualista; además desde el punto de su estructura, este mito comparte muchas características comunes con otras narraciones místicas. En muchas de ellas se trata de un dios padre y un dios hijo; la pasión, muerte y posterior resurrección de éste, que sirve de modelo y esperanza para una humanidad dual⁹ que ha de entender la vida como preparación para otra vida más alta. También el rito fundamental que se impuso entre los órficos consistía en una comida ritual, en la que se conmemoraba la pasión y muerte de Dionisio, es decir, una comunión en la que se ingiere sustancia divina, la cual simbolizaba la unificación con el dios, era pues una metáfora del mito.

Mediante este mito se quería ilustrar la creencia en una resurrección y reencarnación mediante un proceso de transmigración de las almas o *metempsychosis*; por otra parte, la creencia en el dualismo entre un alma prisionera y un cuerpo-prisión, engendraba la

⁹ Cuerpo malo y orientado a lo material, y alma de origen divino prisionera del cuerpo

necesidad de rituales de purificación para los humanos ya que, estando su alma prisionera del cuerpo, debían adoptar normas de conducta orientadas a que el alma pudiese finalmente desligarse del cuerpo en el que están prisioneras, lo que recalca el carácter inmortal del alma, y la necesidad de huir del orden de vida mundano habitual.

Más allá de su carácter estrictamente religioso, esta doctrina ejerció una notable influencia en la filosofía, especialmente en Pitágoras y los pitagóricos los cuales a veces eran llamados con el nombre de órfico-pitagóricos. También influenció el pensamiento de Heráclito¹⁰, y el de Empédocles. Pero fue sobre todo del pitagorismo que se impregnaron las concepciones platónicas en torno al alma, que Platón supo plasmar, con ayuda de la artimaña del mito y emulando sus raíces órficas, en aquellos diálogos llenos de misterios y de un lenguaje simbólico para tratar las concepciones metafísicas del ser cuando ha superado las limitantes del cuerpo y se prepara para ascender hacia lo trascendental, a la Belleza absoluta, al sumo Bien y a la Verdad pura que constituyen la consumación del ideal de lo místico.

¹⁰ Al parecer algunos de los fragmentos que se conservan de este autor, el 62 y el 94, por ejemplo, son plenamente órficos.

2.3. La Mística en Platón

En el punto anterior se develan las líneas de pensamiento trazadas por el orfismo y pronunciadas por el pitagorismo y otras escuelas filosóficas donde se vislumbra el germen del pensamiento platónico.

Ahora veamos como nuestro filósofo enmarcó todas aquellas posturas e ideas religiosas, en qué medida el orfismo constituyó el núcleo de su pensamiento en torno a las ideas metafísicas y trascendentales del alma y cómo están plasmadas y desarrolladas éstas en sus diálogos.

Pero antes comencemos por estudiar la actitud filosófica la cual ya encierra en sí la puerta de entrada a lo inefable, la cual la aborda por medio de la contemplación. Pero desde la filosofía, el contacto místico con el universo habría de verse enfrentado una y otra vez con una concepción de la sabiduría ligada al conocimiento racional, a la razón propiamente dicha, sobretodo en el caso de Platón. El misterio reside entonces, desde la filosofía, en cómo se aborda lo irracional o la esencia de lo místico, lo cual está respaldado por una especie de "razón oculta". Y en este rango la razón viene determinada como una presea o don divino dado a aquellos que buscan entroncarse con las últimas causas de las cosas. De este vínculo pareciera quedar testimonio en una peculiar virtud de la razón: la de elaborar sobre sí misma y justificarse -más allá del mundo físico, empíricamente cognoscible- y es que en el momento en que hay que cruzar la frontera hacia lo metafísico, cuando lo sensible ya no es fuente de conocimiento ni modelo para medirlo, la facultad de la razón no es capaz de asomarse al otro lado -que es territorio de la "razón oculta" o lo irracional- y entonces se ve obligada a la auto argumentación. Es en ese límite de la razón en el que se establece el contacto místico con el universo. En esa frontera de la razón, donde puede percibirse la presencia más brutal de lo irracional, donde es designio que el mundo material pierda su pertinencia, cualquier hallazgo del filósofo es más violentamente asociable con una especie de inspiración sobrehumana, manifestación de un origen al que se pertenece, origen divino y Verdad última. El contacto místico que se tiene en los límites de la razón, es asociable con un estado de lucidez, pero precisamente por suceder en esos límites no puede tratarse de una lucidez racional, no en términos de la razón platónica. La única razón a la que concierne el estado de lucidez es la "razón oculta" propia de la

mística, que prescinde de la razón anterior. La relación que establece el hombre con ese mundo misterioso, es una relación que rechaza al medio racional y en esas condiciones, lo único que queda para abordar lo irrazonable es lo puramente instintivo. En esa frontera el hombre no comprende la Verdad, la siente, y de allí que considere pertinente considerar a esta lucidez, la lucidez poética por excelencia, esto es, lucidez puramente afectiva. Y aunque expropiado de la razón, el filósofo platónico no se atreve a cruzar los linderos hacia lo meramente poético, también es presa, como el poeta, de la manifestación de lo irracional, o sea de la locura «μανία» divina.

Así pues se comprende que los modos de conocimiento en los sistemas filosóficos antiguos de Grecia realizan una distinción entre las experiencias del mundo externo tales como: la percepción de los sentidos y el pensamiento lógico y las experiencias que se originan en la conciencia interna. Para Platón, la experiencia última, la percepción directa de las formas o ideas por el *ojo del alma*, es la más alta forma de conocimiento. Esto lo observamos claramente ejemplificado en el discurso sobre el amor de Diótima en El Banquete. Y es que la mecánica de la oposición dialéctica de las experiencias internas y externas, mostradas explícitamente por Platón. Son los medios de conocimiento del bien.

Este conocimiento no compete al mundo sensible, y cuando la filosofía se encarga de este estudio entonces da cabida para decir que la filosofía, en última instancia, es una práctica mística, pues, debe en ella usarse el ojo que ve las formas puras, es decir, un ojo abierto, pasivo, que espera la revelación de la verdad.

Ahora bien, Platón nombra "ejercicio de muerte" «μελέτη θανάτου», al conocimiento del verdadero filósofo que le permite finalmente y por medio de la anámnesis «ἀνάμνησις» recordar su verdadera esencia en un juego de memoria que está presente también en la vía órfico-dionisiaca. El sabio ha de ejercitarse en el morir, pero no como un mero pasatiempo filosófico a guisa de ejercicio espiritual que prepare a afrontar sin demasiados terrores el momento de la muerte sino como una auténtica disciplina de la agonía consistente en sufrir en vida la experiencia radical de adentrarse en los caminos de la muerte.

Por ello Platón dictamina que el alma debe llegar a su liberación por medio de las Ideas más altas y que las ataduras o la cárcel corporal y todo a lo que a ello se vincula es óbice para llegar a vislumbrar la Verdad en su totalidad, cuestión que también plantea el orfismo y el pitagorismo de manera casi idéntica,

Pero observemos un fragmento del Fedón donde Platón aborda el tema en cuestión:

«Tal vez hay algún camino que guíe a la razón en su investigación: mientras tengamos nuestro cuerpo, mientras nuestra alma se halle unida a esta cosa nociva, nunca poseeremos el objeto de nuestros deseos, es decir, la verdad. En efecto, el cuerpo nos provoca mil dificultades por la necesidad de alimentarlo. Además de esto, las enfermedades que nos atacan impiden nuestra caza del ser. El cuerpo nos llena de amores, de deseos, de temores, de mil quimeras, de mil necedades, de tal modo que, por decir verdad, no nos deja ni una hora de sensatez. Porque, ¿qué es lo que provoca las guerras, las sediciones y los combates? El cuerpo y sus pasiones. Todas las guerras proceden de la posesión de riquezas y nos vemos forzados a acumularlas a causa del cuerpo, para subvenir a sus necesidades. Y por ello tenemos tanta pereza para filosofar. Y lo peor de todo es que cuando casualmente nos deja algún tiempo libre y nos ponemos a reflexionar, interviene de súbito en medio de nuestras investigaciones, nos perturba, nos trastorna y nos hace incapaces de discernir la verdad. Está pues demostrado que, si queremos saber claramente algo, hemos de separarnos del cuerpo y mirar por medio del alma en sí misma las cosas en sí mismas. Y solamente entonces disfrutaremos de la sabiduría, de la que nos declaramos enamorados, es decir, después de nuestra muerte, y no durante nuestra vida. Y la misma razón nos lo dice. Pues si es imposible conocer nada distintamente mientras estamos unidos al cuerpo, una de dos: o bien no llegaremos nunca al saber, o llegaremos a él después de la muerte, porque entonces el alma será en sí misma y por sí misma, separada del cuerpo. Y mientras estemos en esta vida, no nos acercaremos al saber si no es con la condición de separarnos del cuerpo, de renunciar a todo trato con él, a menos que sea una absoluta necesidad, de no dejarnos contaminar por su naturaleza, de mantenernos limpios de sus contaminaciones hasta que el mismo Dios nos libere de él. Y así, libres de la locura del cuerpo, conversaremos, según espero, con hombres libres como nosotros, y conoceremos por nosotros mismos todo lo que es puro y sin mezcla. En esto, sin duda, consiste la verdad. Pero, al que no es puro, no le está permitido contemplar la pureza. Esto es, a mi parecer, amigo Simias, lo que los verdaderos amigos del saber deben pensar y hablar entre ellos. ¿No crees tú lo mismo que yo?»

--Completamente, Sócrates.»

Asimismo contempla la concepción catártica de la filosofía como el único vehículo para mantenernos puros y ejercitarnos para ascender a esas Ideas puras.

«¿Y la purificación (catarsis) no es, por ventura, lo que en la tradición se viene diciendo desde antiguo (las tradiciones órficas), el separar lo más posible el cuerpo del alma y el acostumbrarla a concentrarse y recogerse en sí misma, retirándose de todas las partes del cuerpo, y viviendo en lo posible tanto en el

presente como en el después sola en sí misma, desligada del cuerpo como de una atadura?

--Así es, en efecto --dijo.

--¿Y no se da el nombre de muerte a eso precisamente, al desligamiento y separación del alma con el cuerpo?

--Sin duda alguna --respondió Simmias.

--Pero el desligar el alma, según afirmamos, es la aspiración suma, constante, propia tan solo de los que filosofan en el recto sentido de la palabra; y la ocupación de los filósofos estriba precisamente en eso mismo, en el desligamiento y separación del alma y del cuerpo. ¿Sí o no?

--Así parece.

[...]

--Luego, en realidad, oh Simmias --replicó Sócrates--, los que filosofan en el recto sentido de la palabra se ejercitan en morir, y son los hombres a quienes menos temeroso resulta el estar muertos... »¹¹

Todos estos planteamientos estriban en la esperanza de un mejor transitar por los senderos de la muerte, es decir, de nuevo la esperanza escatológica está en el centro de los intereses de estos místicos griegos, cuyo exponente más claro lo ofrece el resultado bienaventurado del viaje de la muerte del iniciado órfico-dionisiaco tal como traslucen algunas láminas áureas: *De hombre naciste dios* se proclama definiendo la metamorfosis final del iniciado que ha alcanzado la apoteosis, algo parecido a lo que promete Platón a los que en el destello de la anámnesis son capaces de acceder a comprender cuál es su verdadera esencia. La «*unio mystica*» se produce como una vuelta a los orígenes divinos del alma humana que se eleva como en un carro hacia el cielo en un trance liberador. Platón resume, sin poder detallarla, su vía mística que permite a los que, gracias a la filosofía se han purificado todo lo necesario, «vivir a partir de ese momento libres de cuerpos e ir a parar a moradas aún más bellas, que no pueden describirse fácilmente...»

Otro de los planteamientos filosóficos platónicos fundamentales y que se vio perfilado por el orfismo y el pitagorismo fue el tratamiento del alma, el cual encierra varias de sus teorías más prominentes como es la de la reminiscencia así como la metempsicosis o la transmigración de las almas.

¹¹ Pl. *Phd.*, vv. 65a - 68a

En cuanto a la teoría de la reminiscencia, la cual se basa en la creencia de que el alma en los orígenes contempló la Verdad, las Ideas, pero al ataviarse en la cárcel del cuerpo olvidó todo cuanto pudo observar más allá de los linderos de lo físico; entraña un aspecto del conocimiento la cuestión de que si está implícito en la creación del alma humana la búsqueda existencial que se orienta hacia las ideas, hacia lo universal, estable y eterno, más que hacia los fenómenos, lo particular, sensible, perecedero, mutable o instantáneo.

«En efecto, el hombre tiene que comprender según lo que se llama “idea”, yendo de numerosas sensaciones a una sola cosa comprendida por el razonamiento. Esto no es sino la reminiscencia de aquello que en otro tiempo vio nuestra alma cuando marchaba en compañía de la divinidad, y mirando desde arriba lo que ahora decimos que es, levantaba su cabeza hacia lo que verdaderamente es.»¹²

Por tal motivo el hombre tiende a la indagación de las Ideas, impulsado por ese dinamismo de recuerdo, de reminiscencia. Lo divino que está inscrito en la interioridad, las huellas que dejó el mundo de las Ideas motivan al hombre para hallar en ese receptáculo íntimo, las verdades alguna vez percibidas pero hoy olvidadas. El alma, por su naturaleza divina inmortal tiene la capacidad innata para extraer de su interioridad, por esfuerzo y actividad intelectual, el recuerdo de las ideas eternas y constituir así la ciencia del ser verdadero

En Platón el alma, una vez encarcelada en el cuerpo, tenía la facultad de recordar la radiante y magnífica morada de las Ideas puras y absolutas según ésta se aproximara a ellas; ¿pero por qué algunas almas podían recordar más que otras?, ¿Qué determinaba el ascenso del alma hacia las Ideas más Puras?, ¿Cuál era el destino de ésta después de la muerte?; dejemos que sea el mismo Platón el que nos lo diga a través de la llamada ley de Adrastea que expone Sócrates, su mediador.

«Toda alma que; habiendo estado en el cortejo de un dios, haya visto algo de lo verdadero, queda exenta de pruebas hasta la siguiente revolución, y, si puede hacerlo siempre, queda siempre indemne; pero cuando, por haber sido incapaz de seguirle, no ha visto la verdad y, víctima de cualquier vicisitud, se ha llenado de olvido y de maldad, con lo que se ha vuelto pesada, ha perdido las alas y ha caído a tierra, entonces es ley que esta alma no se implante en ninguna naturaleza animal en la primera generación, sino que, la que más ha visto vaya al germen de un hombre destinado a ser amigo de la sabiduría, o de la belleza, o amigo de las

¹² Pl., *op. cit.* v. 249c

musas y entendido en el amor; la segunda a un rey que se somete a las leyes; la tercera a un político (...)

En todas estas clases de hombres, el que haya llevado una vida justa obtiene después, en recompensa, una vida mejor; y el que haya llevado una vida injusta, un destino peor, pues al mismo punto de donde cada alma ha partido no vuelve a llegar hasta diez mil años, porque no hecha alas antes de este tiempo, de no ser el alma de alguno que haya filosofado sinceramente o amado a los jóvenes con filosofía: éstas, en la tercera revolución milenaria, si han escogido tres veces consecutivas esa clase de vida, recobran sus alas y parten al cumplirse el año tres mil. Las demás, cuando han terminado la primera existencia, se enfrentan con un juicio, y una vez juzgadas, unas van a las prisiones que están debajo de la tierra a cumplir su condena, y otras, aligeradas por la sentencia, a algún lugar del cielo donde llevan una vida digna de la que vivieron en forma humana. »¹³

Platón asimiló tal postura de las escuelas sapienciales egipcias y de las tradiciones asiro-babilónicas, y por supuesto, éstas eran también fuentes de las que absorbió el orfismo y el pitagorismo; y este cúmulo de mitos y creencias posteriormente fueron recopilados por el cristianismo el cual ha llamado a ese proceso donde las almas son juzgadas y exoneradas o condenadas al Hades como juicio divino y los lugares destinados a las almas según haya sido su comportamiento durante la vida los concibieron como el cielo y el infierno; y en cuanto a la metempsicosis le dieron el nombre de reencarnación; aunque quizá esta última las tradiciones cristianas, deudoras al judaísmo, no asimilaron del todo.

Esta creencia implica un marcado dualismo psico-físico, ya que el alma es la que va animando diversos y sucesivos cuerpos asimismo dentro de lo que implica una conformación de los contrarios. Por otro lado, esta noción se ve estrechamente vinculada con la de palingenesia del griego «παλιγγενεσία» que significa nacimiento regeneración, renovación, resurrección o renacimiento; y que designa implícitamente un valor cíclico temporal, donde se manifiesta que todas las cosas regresan al punto de partida en pro de una renovación, aunque los pitagóricos así como Platón hicieron más énfasis en cuanto a las almas, se sabe que este mismo principio también fue aplicado posteriormente a la concepción del tiempo terrenal, los defensores de esta tesis fueron, sobre todo los estoicos con su teoría de la epirosis «ἐκπύρωσις» y Orígenes la vinculó a la noción de apocatástasis «ἀποκατάσις» o retorno escatológico al origen, Es decir, la restauración al final de los tiempos del estado primitivo de perfección en el que estaba

¹³ Pl. *Phdr.*, vv. 248-249

sumido el hombre en perfecta armonía con la Verdad y su benefactor antes de su degeneración.

Así pues sólo nos resta decir que las líneas de pensamiento que trazó Platón, marcada desde sus antecesores, fundamentó y se entroncó con muchas vertientes del pensamiento que abrieron paso a esa búsqueda constante del hombre con su espiritualidad y que aún hoy día se nos perfila como sendero luminoso.

— CONCLUSIONES

Platón, en su concepción de la belleza y el arte, expresa la relevancia que le confiere a ambas; para él, lo bello es el ápice de un proceso de ascensión que van a experimentar las almas, partiendo de las bellezas sensibles hasta el encuentro con una realidad verdadera a través de la contemplación, lo cual permite experimentar el conocimiento de las esencias. El hecho de pertenecer a un orden ideal, inmutable e imperecedero, le confiere rasgos fundamentales que corresponden con el planteamiento metafísico de Platón, manifestándose y comunicándose a través de las bellezas predicamentales o sensibles.

Y cuando está la belleza enmarcada en un plano metafísico es aquí precisamente donde los linderos entre la concepción de la belleza y de la mística se tocan, pues para Platón la Belleza absoluta es trascendental y es a través de su contemplación como arribamos a vislumbrar la Verdad y ¿Qué otra cosa plantea la mística, sino es la unión interior con esa Verdad? Y para contemplarla se debe buscar no en el exterior sino en la esencia partiendo de la forma hasta el esplendor de la misma; así pues la belleza la constituye la perfección del Ser en alianza mística con las Ideas más altas, como son la Verdad, la Bondad y la Unidad.

La Belleza y la Mística conforman pues en Platón un canal propicio para comprender y compenetrarse con las cosas en su esencia, con el ser infinito de la Verdad pura.

Las manifestaciones artísticas en cambio, están ligadas a la esfera terrenal o visible, ubicándose en el último escalafón del conocimiento debido según el filósofo, a ser imitaciones o imágenes de las imitaciones del mundo sensible, las cuales a su vez son

reflejos de los arquetipos que se encuentran en el mundo de las Ideas y que constituyen todo el basamento doctrinal de la doctrina platónica. El arte al estar constituido por signos aparentes, pierde el carácter unívoco para prestarse a la confusión. Por consiguiente, Platón subordina el arte -fuente de engaño e irracionalidad- a la filosofía, por ser la ciencia que le confiere al alma racional la posibilidad de indagar en las esencias y porque ella es la que está en capacidad de determinar lo que es moralmente beneficioso o dañino a los intereses del Estado.

BIBLIOGRAFÍA

- -Bayer Raymond, Historia de la Estética, Fondo de Cultura Económica, México, 1974.
- -Brochard Victor, Estudios sobre Sócrates y Platón, Editorial Losada, S.A., Buenos Aires, 1940.
- -Cappelletti Ángel, La Estética Griega, Consejo de Publicaciones de la Universidad de Los Andes, Mérida- Venezuela, 1991.
- -Eliade Mircea, La Búsqueda Historia y Sentido de las Religiones, Editorial Kairós, S.A., Barcelona-España, 1998.
- -Friedländer Paul, Platón Verdad del Ser y Realidad de Vida, Editorial Tecnos, S.A., Madrid, 1989.
- -Kant Immanuel, Lo Bello y lo Sublime, Editorial Optima, Madrid, S.L. 1997.
- -Lukács Georg, Estética (tomo I) La Peculiaridad de lo Estético, Ediciones Grijalbo, S.A., Barcelona-México, D.F., 1972.
- -Martinez Riu Antoni y Morató Jordi Cortez, Diccionario de Filosofía, Herder Editores, S.A.,Barcelona, 1992.
- -Nuño Juan A., El Pensamiento de Platón, Ediciones de la Universidad Central de Venezuela, Caracas, 1963.
- -Pániker Salvador, Filosofía y Mística Una lectura de los griegos, Editorial Anagrama, S.A., Barcelona, 1992.
- -Platón, Diálogos (Fedón, El Banquete, Gorgias), Espasa-Calpe Editores, S.A., Madrid, 1982.
- _____, Diálogos Socráticos, W. M. Jackson Inc. Editores, México, D.F., 1963.
- _____, Fedro o de la Belleza, Aguilar, S.A. de Ediciones, Madrid, 1992.
- _____, La República o El Estado, Edad, Ediciones-Distribuciones, S.A., Madrid, 1980.
- -Shaerer René, La Question Platonicienne, Secretariat de l'Université, Paris, 1938.
- -Verneaux R., Textos de los Grandes Filósofos. Edad Antigua, Editorial Herder, Barcelona, 1982.