

REFLEXIONES SOBRE LO PURO Y LA PUREZA A LA LUZ DE PLATÓN

POR

PEDRO LAIN ENTRALGO

Si hubiese que elegir el adjetivo más prestigioso de nuestro idioma—y, *mutatis mutandis*, de todos los idiomas cultos—, pocos habría capaces de disputar la palma al vocablo «puro». Para designar el modo de la razón que él juzga más excelente, un filósofo hablará de la «razón pura»; para ensalzar la calidad de un alma, el hombre de la calle la llamará «alma pura»; «¡Qué amarillo más puro!», dice a veces el beato de Van Gogh ante los girasoles del pintor holandés; «¡Qué línea más pura!», hay que exclamar ante una cerámica de Cumella; y el poeta, ¿ha dejado de sentir en su corazón el inmenso prestigio de la «poesía pura», aunque se halle—o crea hallarse—de vuelta de «purismos»? El cigarro «puro» es el monarca de los cigarros; el bicarbonato de sosa «químicamente puro» pretenderá siempre ser el príncipe de los bicarbonatos... Por todas partes asoma la excelsitud de nuestra idea de «lo puro». No puede extrañar al hombre actual que el Evangelio corone todas esas altísimas estimaciones de la pureza, prometiendo la suma recompensa a los «puros» o «limpios» de corazón (*Mt.*, V, 8). Puro, limpio, nítido, neto, terso, incontaminado, incólume, íntegro, inmaculado, impoluto, intacto, sano: he ahí una serie de sinónimos cuya pronunciación—grave o irónica, igual da—nunca se halla exenta de cierta sutil actitud venerativa.

Y siendo esto así, ¿no valdrá la pena meditar un poco acerca de lo que es y debe ser «lo puro»? En tal empresa vamos a emplearnos, a la sombra ilustre y fecunda de Platón. «Cercano ya a su muerte—escribe Olimpiodoro—, Platón tuvo un sueño: mudado en cisne, volaba de árbol en árbol, y daba así mucho trabajo a los pajareros que querían cazarle con liga. Simmias el Socrático dedujo de ello que Platón sería inaprensible para los que luego intentasen interpretarle; cuando persiguen el pensamiento de los antiguos, los intérpretes, en efecto, se parecen a los pajareros.» Conforme al viejo símil de Olimpiodoro, vamos a ser pajareros de Platón y de la pureza, dos aves egregias. Procure-

mos que las dos vengan a nuestras manos sin gran pérdida de plumas.

I. ¿Qué son lo puro y la pureza? Más precisa, más acuciantemente: ¿qué son lo puro y la pureza de la realidad humana? Tres parecen ser los métodos iniciales para responder con alguna seriedad a esas interrogaciones: la etnología, la historia y la reflexión fenomenológica. La etnología nos ilustraría acerca de la idea de «lo puro» en las sociedades y formas de vida que solemos llamar «primitivas»; la historia, por su parte, nos haría conocer las diversas vicisitudes que esa idea ha ido sufriendo a lo largo del tiempo, hasta la actualidad. Sólo después de haber recorrido esos dos largos caminos podríamos emprender sin ligereza la tarea de construir una teoría descriptiva y sistemática de «lo puro».

Asomémonos volanderamente al sugestivo campo de la etnología, y extraigamos de él, sin más preámbulo, la lección que nos da. No es liviana. Basta un rápido examen de la vida «primitiva» para advertir, en efecto, que en ella lo puro—y, por tanto, lo limpio—posee una indudable condición sacra. La pureza del hombre, cuya expresión más sensible e inmediata se da en la limpieza, es el estado que le hace semejante a los dioses y la condición para presentarse dignamente ante ellos. Quien ha quebrantado la ley moral—quien ha cometido un crimen, quien ha tocado objetos impuros u objetos prohibidos, «tabús», según su nombre técnico—es un hombre impuro, manchado, y necesita purificarse para entrar en comunión con la divinidad. Esto es, para alcanzar la forma más excelsa de la vida humana, porque tal excelsitud ha sido siempre concebida, hasta por quienes se llaman ateos, como una armoniosa relación con lo divino. Para el primitivo, «puro» o «limpio» es, en el sentido fuerte de estas palabras, el hombre que dignamente puede tratar con Dios.

Nada más incitante que perseguir a lo largo de la historia este sublime pájaro de la pureza y discernir las varias figuras con que ha sido visto. No es posible en tan poco espacio. Harto será que lleguemos a percibir los matices del pensamiento acerca de «lo puro» en uno de los hombres que más profundamente han determinado la historia del problema que ahora nos ocupa: el divino Platón.

II. El tema de la «purificación»—de la *kátharsis* o «catarsis», según su tan conocido nombre griego—ocupa un lugar esencial

en el corazón mismo del pensamiento platónico. Una serie de estudios recientes lo ha demostrado con largueza (1). La idea que de la vida teórica tuvo Platón—y, por tanto, su idea acerca de nuestro conocimiento de la verdad de las cosas—es por completo indisoluble de su concepción de lo puro y la pureza. No sería ilícito decir, apurando un poco la expresión, que con su ingente obra intelectual Platón se propuso, ante todo, la meta de enseñar a los griegos—y, por extensión, a todos los hombres—a ser real y verdaderamente *katharoi*, «puros» o «limpios». Así considerado, Platón habría sido un colosal higienista filosófico y religioso. Lo cual nos lleva sin demora a la faena de distinguir con limpieza los varios sentidos con que la palabra *kátharsis*—«catarsis», «purificación»—es usada en los escritos platónicos.

Esos sentidos son, por lo menos, cinco: 1.º En su acepción más neutra y cotidiana, «catarsis» es para Platón, como para todo el pueblo griego, la «limpieza» o «purificación» de los objetos materiales sucios: la tierra potásica (*litron*) sirve para la «catarsis» de las manchas del aceite y polvo (*Tim.*, 60, *d*); la criba es instrumento para la «catarsis» del grano (*Tim.*, 52, *e*), etcétera. *Katharós*, «puro», es en tal caso el cuerpo que se halla exento de todo lo que no es él mismo: oro «puro», vino «puro». 2.º Según otra acepción igualmente tradicional y popular, «catarsis» es un concepto religioso: la «purificación» a que obliga el ingreso en un lugar sagrado o la «lustración» ritual y punitiva de quien se ha manchado con algún crimen. Más que suficiente será leer, a título de ejemplo, la frecuente referencia de las *Leyes* a los ritos catárticos de carácter religioso. 3.º «Catarsis» o purificación es también, en varios escritos platónicos, un concepto estrictamente médico. Como en tantos lugares del *Corpus Hippocraticum*, la «catarsis» es ahora el intento de «purgar» al cuerpo de los humores o las impurezas que en él son causa de enfermedad. La administración de un purgante—valga este ejemplo—es un acto de «catarsis». Todavía hoy llamamos «medicamentos

(1) Además de la ya clásica *Psyche*, de ROHDE, deben ser mencionados los siguientes estudios: A. J. FESTUGIERE, *Contemplation et vie contemplative selon Platon* (París, 1936); P. BOYANCÉ, *Le culte des Muses chez les philosophes grecs* (París, 1937); G. VAN DER VEER, *Reiniging en Reinheid bij Platon* (Utrecht, 1936); E. R. DODDS, *The Greeks and the Irrational* (Berkeley and Los Angeles, 1951); L. MOULINIER, *Le pur et l'impur dans la pensée des Grecs* (París, 1952); FR. PFISTER, art. *Katharsis*, en «*Pauly-Wissowa*», Suppl. VI, 146-162; H. FLASHAR, *Die medizinischen Grundlagen der Lehre von der Wirkung der Dichtung in der griechischen Poetik*, en «*Hermes*», 84 (1956), 12-48; W. ARTELT, *Studien zur Geschichte der Begriffe «Heilmittel» und «Gift»* (Leipzig, 1937).

catárticos» a los purgantes. Eso significa el término en *Tim.*, 72, *c*; 83, *d*, *e*; 86, *a*, y 89, *a*, *b*; en *Rep.*, III, 406, *d*; en *Leg.*, I, 628, *e*; etc. 4.º La «catarsis» que define y propugna el *Fedón*—que el alma se libre o «purifique» del cuerpo mediante el ejercicio de la vida teórica (2)—es, en cambio, un concepto rigurosamente filosófico. Dos imperativos determinaron esa sutil y extremada elaboración platónica de la vieja catarsis religiosa y popular: uno, de carácter religioso (salvar la realidad de los dioses y de «lo divino en nosotros»), y otro, de índole intelectual, a la vez metafísico y antropológico (garantizar la realidad de las cosas, puesta en cuestión por la sofística, y entender en qué consiste la pureza del *nous* o mente del hombre). 5.º La palabra «catarsis» es empleada por Platón, en fin, con un sentido a la vez ético, psicológico y médico, cuando habla de las «enfermedades del alma» y de la manera de tratarlas.

No será inoportuno señalar el doble vínculo que traba en unidad esas cinco acepciones de la *kátharsis* platónica. Entre todas ellas hay, en primer término, un nexo formal y externo, porque todas aluden a la «pureza» o «limpieza» de algo. Pero también hay—y esto es lo decisivo—un nexo profundo, radical, afinado en el fundamento mismo de la realidad a que cada una de ellas se refiere: el carácter sacro o divino de lo verdaderamente «puro», sea la naturaleza cósmica, la contemplación de las ideas o la armonía anímica del hombre que vive según la justicia. Podría decirse sin falsedad que la *kátharsis*, tan diversa en los escritos de Platón, es en ellos «divinamente una», y esto hace que sea analógico—y no meramente metafórico, como a veces se ha dicho—el empleo de un mismo vocablo para designar cosas en apariencia tan distintas entre sí como el lavado de un mueble, un rito lustral y el conocimiento filosófico. Bajo el juego verbal y conceptual de la metáfora hay en este caso verdadera analogía, la analogía que los escolásticos denominan «intrínseca».

De las cinco acepciones antes señaladas, las tres primeras eran tópicamente griegas en tiempo de Platón, en contraste con las dos últimas, tan entera y originalmente platónicas. Platón fué, en efecto, el primero en hacer del alma el sujeto de la «purificación» o «catarsis» (3). «La *kátharsis* y los agentes catárticos de

(2) Cuantas veces hablamos de «razón pura», «conocimiento puro», etcétera, nuestras expresiones tienen detrás, sepámoslo o no, la *kátharsis* del *Fedón* platónico.

(3) La expresión *kathairein ten psychén* aparece por vez primera en el círculo socrático (JENOFONTE, PLATÓN). Ha de pensarse, pues, que Sócrates debió de ser su inventor. Hasta él, para decir que algo distinto del

la medicina y la adivinación—dice Sócrates en el *Cratilo*—..., todo ello no parece tener más que una virtud: hacer al hombre puro de cuerpo y de alma» (405, a, b). Pero aquí está el problema. ¿En qué consiste eso de ser «puro de alma»? La pureza del cuerpo se obtiene mediante los medicamentos y los baños higiénicos y lustrales. ¿Cómo se consigue, en cambio, la «pureza» del alma? Y, sobre todo, ¿qué ha pasado en el alma de quien se ha sometido a la *kátharsis* que Platón propugna?

Tratemos de recoger y ordenar el sutil, matizado y disperso pensamiento platónico acerca del tema. El *nous*, la mente, «lo divino en nosotros» (*Crat.*, 396, b), es puro por sí mismo; por tanto, no tiene necesidad de *kátharsis*. Pero el hombre es a la vez *nous* y cuerpo viviente; si se quiere más precisión, el hombre es a la vez mente o *nous*, cuerpo y alma o *psykhé*, entendiendo por ésta la vida del cuerpo individual y el principio de esa vida. De lo cual se desprende que el hombre viviente sólo podrá ser «puro» mediante la «catarsis» de su cuerpo y de su alma. «Purificar el alma»: tal es la nueva consigna (4). ¿Cómo cumplirla?

La respuesta que Platón va a dar a esta urgente e ineludible pregunta tiene dos hitos principales. El primero de ellos se halla constituido por uno de los más hermosos diálogos de la madurez del filósofo, el *Fedón*; el segundo aparece en dos diálogos de su maravillosa, de su joven y buscadora senectud: el *Sofista* y el *Filebo*.

III. Todos conocen la bella y patética escena del *Fedón*. En la prisión de los Once, pocas horas antes de morir, Sócrates conversa con sus discípulos y trata de convencerles de que el verdadero filósofo debe desear la muerte, porque «el hombre cuya vida ha sido empleada en la filosofía está lleno de una firme y dulce esperanza en el momento de morir» (63, e).

No debo seguir aquí el curso del razonamiento socrático; sí he de consignar, en cambio, su tajante y resuelta conclusión: la hostilidad contra el cuerpo. El cuerpo, he ahí el enemigo de quien aspire a la perfección. El alma piensa y vive del modo mejor, dice Sócrates, «cuando no le sobreviene turbación alguna, ni del oído,

cuerpo era impuro en el hombre, los griegos usaban la palabra *phren*. En la famosa inscripción de Epidauro, donde se manifiesta, parece, una preocupación moral, se lee *phronein*, y en Eleusis se trataba de *gnomen kathareúein* (cf. MOULINIER, op. cit., pág. 329).

(4) Quede intacta la cuestión de si los órficos y los pitagóricos hablaron expresamente de ese *kathairein ten psychén*.

ni de la vista, ni por obra del dolor, ni por obra del placer»; esto es, cuando «aislada en sí misma en cuanto puede, rompiendo todo comercio con el cuerpo, aspira a lo real» (65, c). La «demencia del cuerpo» (67, a), impregna al alma del mal (66, b); y así, tanto más perfecto será un acto humano cuanto menos corporal haya conseguido ser, cuanto más intensa y ampliamente participe de la pureza exenta y cimera de la mente, del *nous*. De ahí que nos hallemos más próximos al verdadero saber y más penetrados por la esperanza de la felicidad allende la muerte, «cuando no tengamos con el cuerpo sociedad ni comercio alguno, a menos de necesidad ineludible, cuando no estemos contaminados por su naturaleza y nos hallemos, por el contrario, puros o limpios del contacto con él» (67, a).

Volvamos ahora a nuestra interrogación anterior: ¿Cómo cumplir la consigna de «purificar el alma»? ¿Cómo el hombre puede ser real y verdaderamente «puro», con pureza más radical que la otorgada por baños, lustraciones y fumigaciones? La respuesta se adelanta hacia nosotros: será el hombre puro, alcanzará la pureza más adecuada a su específica naturaleza, cuando sepa renunciar al cuerpo, desatar el alma de él y menospreciar todos los placeres de que la envoltura corporal es instrumento (65, a). Habían dicho los órficos que el cuerpo es la prisión del alma: *soma, sema*. Platón da un paso más, y afirma sin ambages que el cuerpo humano es la mancha o contaminación del alma, la causa de su mal, la realidad que impide al alma ser «pura». ¿Qué habrá de ser entonces la purificación, la *kátharsis* del hombre? He aquí el célebre texto del *Fedón*: «Purificarse es... habituar al alma a dejar la envoltura corporal, a retraerse sobre sí misma desde todos los puntos del cuerpo y a vivir tanto como pueda, en las circunstancias actuales y en las venideras, sola consigo misma, desatada de los lazos del cuerpo como si éstos fueran sus cadenas» (67, c, d).

Permítaseme aquí la expresión de un penoso recuerdo personal. Ante esas palabras hermosas y tremendas, por fuerza tiene que venir a mi alma la imagen de un gran comentarista del *Fedón*, fraternal amigo mío. Veo y oigo otra vez a Angel Alvarez de Miranda, trabajado ya por la enfermedad, leer el quinto ejercicio de su oposición a la cátedra de Historia de las Religiones. Su tez está pálida, su lengua seca, su mirada es alta, clara y encendida. Con voz todavía firme, va recitando de memoria, sin un fallo, el texto griego de la famosa definición platónica. Fiel e infiel, a la vez, a este Platón cruel y sublime que ahora nos habla, su alma empezaba el terrible ejercicio de purificarse, no desatándose volunta-

riamente del cuerpo, como Platón propuso, sino aceptando con heroísmo íntimo y silencioso que el cuerpo se fuese separando lentamente de ella. Aquella viviente rectificación suya de la sentencia platónica era—¿verdad, amigos?—su mejor comentario al *Fedón*.

Obsérvese la doble e inexorable consecuencia de esta primera visión platónica de la pureza. Desde un punto de vista psicológico, la vida humana va a sufrir una enorme reducción: si de veras quiere ser puro el hombre, afirma Platón, debe renunciar a toda su vida sensorial, salvo en aquello que sea de necesidad ineludible. Una dulce pregunta a Platón: ¿cuándo la vida sensorial no es, durante la existencia terrena, una necesidad ineludible? Desde el punto de vista ético, el hombre se ve forzado a la soledad y al desdén; su vida ha de ser, preceptivamente, desdeñosa soledad. No lo invento yo: el filósofo, enseña el *Fedón*, debe vivir en constante desdén del cuerpo y de lo sensible; el «desdén», la *oligoria*, viene a ser así uno de los imperativos esenciales de la vida «pura», y tanto la valentía como la templanza no parecen merecer su título de virtudes si no se ejercitan, ante todo, en el menosprecio de cuanto al cuerpo atañe (68, c, d). Y con el desdén, la soledad. Próxima ya la hora suprema de Sócrates, le pregunta Critón: «¿Que órdenes nos das, a estos o a mí, con respecto a tus hijos o en relación con otra cosa cualquiera? Por complacencia para contigo, eso, Sócrates, sería nuestro quehacer principal.» A lo cual responde el maestro: «Cuidad de vosotros mismos, y todo será por vuestra parte un complaciente obrar por vosotros mismos y por lo mío, aunque hoy no hubiésemos convenido nada» (115, b). Ahora bien: una existencia individual, cuyo mandamiento supremo es el escueto «cuidado de sí mismo», ¿no es una existencia forzada a realizarse en desdeñosa soledad? Pensador solitario y desdeñoso, hostil contra su cuerpo y cuidadoso de sí mismo: tal es el hombre «puro», según la doctrina del *Fedón*.

IV. Pero la mente de Platón no podía quedar encerrada dentro de los límites de tan estrecho y rígido antisomatismo. Apenas compuesto el *Fedón*, comienza a ser matizada o revisada su rigurosa enseñanza. De lo que el cuerpo comunica o transmite al alma, ¿hay algo que no sea radicalmente impuro? La relación del cuerpo con el alma, ¿es para esta última sólo contaminación y causa de desorden? El bien del hombre, ¿debe excluir todo lo corporal? La renovada discusión del problema del bien va a orientar a Platón hacia metas nuevas y no tan extremosas e inhumanas.

Trátase de la cuestión siguiente: el bien del hombre, ¿es el placer, como algunos sostienen, o es el conocimiento racional, la *phrónesis*? Tan grave cuestión, esbozada en el libro VI de la *República* (505, *b*), va a ser ampliamente discutida en el *Filebo*, y obliga a Platón a elaborar su delicada tesis del «placer puro».

Para exponerla, siquiera sea en apretada sinopsis, utilicemos la sutil diferencia semántica que en castellano existe entre dos expresiones aparentemente iguales: «puro placer» y «placer puro». Puro placer: el placer que no es más que placer. Placer puro: el placer humano a cuya índole pertenece la pureza. Tan somera discriminación basta para advertir que el bien del hombre no puede consistir en «puro placer». Ni un placer somático exento de conocimiento racional, ni un conocimiento racional frío, desprovisto de placer, pueden constituir el bien del hombre. El «bien vivir» no puede ser sino «mezcla» de placer y conocimiento; debe ser, con palabras del propio Platón, «vida mixta bellamente ordenada» (61, *b*). Lo cual nos plantea por modo inmediato el problema de averiguar la índole de los placeres convenientes a esa bien ponderada «mezcla» de placer y conocimiento racional que es la vida perfecta.

Al término de las oportunas precisiones que el buen método impone, Platón nos da su respuesta. Dice así: tales placeres son los «placeres puros». No el «puro placer», pues, sino el «placer puro»; con otras palabras, aquél «cuya ausencia no es penosa ni sensible, y cuya presencia nos procura plenitudes sentidas, gratas y exentas de dolor». De tal condición son, por ejemplo, «los placeres que nacen de los colores que llamamos bellos, de las formas y de la mayor parte de los perfumes y sonidos» (51, *b*). Estos placeres son «puros» en dos sentidos: se hallan, por una parte, exentos de dolor, a diferencia de los «placeres impuros»—Platón lo explica muy graciosa y desenfadadamente con el ejemplo del placer de rascarse—(5), en los cuales el dolor nunca falta; y son, por otro lado, dignos de entrar en la constitución de una existencia humana verdaderamente «pura» o «limpia», dotada de la «pureza» del alma que exigen de consuno la perfección de la vida teórica y un trato no impío con los dioses.

¿Cómo, entonces, puede ser «puro», en este sentido platónico,

(5) No es un azar que la discusión del *Fedón* comenzara con el análisis que Sócrates hace del placer que le produce rascarse la pierna en las zonas donde la opresión de la cadena había sido más sensible. Para razonar su primitiva hostilidad contra el cuerpo, Sócrates elige deliberadamente el análisis de un placer «impuro».

el placer de contemplar un paisaje? La contemplación visual de la realidad sensible ofrece constantemente el goce de placeres impuros, no muy distantes del que pueda otorgar el cosquilleo; estos son los únicos que saben percibir las gentes vulgares. Pero junto a tales placeres otros menos fáciles y más altos deben ser capaces de sentir los hombres tan inteligentes y avisados como este Protarco, a quien se dirige la advertencia socrática: «de lo que yo hablo—dice Sócrates—es de líneas rectas y de líneas circulares, y de las superficies y de los sólidos que de ellas provienen, con ayuda ya de giros, ya de reglas y escuadras... Tales formas son bellas, no relativamente como otras, sino siempre bellas, bellas en sí mismas, por naturaleza, y encierran en sí placeres en modo alguno comparables al cosquilleo; bellos son también los colores de este tipo, y fuente de placeres» (51, c, d). No parece inoportuno relacionar estas precisiones de *Filebo* con el célebre texto de la *República*, en que se describe la percepción del mundo de la caverna por los que han vuelto a ella después de haber conocido el beneficio de la luz. Y tampoco será impropio relacionarlas, trayendo las cosas hasta nuestro mundo, con el credo estético que confiesan y defienden el cubismo y el arte abstracto. Cuantos sienten un placer visual «puro» contemplando la pintura de Juan Gris, Picasso y Mondrian, tienen sobre sus ojos y sobre su frente, acaso sin saberlo, el alto patronazgo del divino Platón.

También el sentimiento de la buena salud, realidad necesariamente somática, aunque no todo en ella sea armonía del soma, se halla en esencial conexión con estas fruiciones a la vez corporales y puras (63, e). Todo lo cual nos permite llegar, sin más rodeos, a la conclusión que ahora importa; a saber: la estimación positiva del cuerpo en estos diálogos de la senectud del filósofo, frente a la cerrada hostilidad que contra el cuerpo descubrimos en el *Fedón*. Hay, en suma, goces corporales no menesterosos de purificación; el cuerpo, en cuanto tal, no mancha o impurifica al alma; y así hasta de los placeres impuros o «mezclados»—ni siquiera el exquisito placer de la ciencia deja de serlo, porque la «sed de saber» y el dolor de olvidar lo que antaño se supo ponen en él una veta de ansiedad penosa (52, a)—, hasta de esos placeres «impuros» es posible extraer algo que no sea impureza o causa de desorden. Digámoslo con la nueva y brillante fórmula de Platón: la regla de la vida perfecta es «una suerte de ordenanza incorpórea para el gobierno de un cuerpo bellamente animado» (64, b).

El cuerpo ha dejado de ser el gran enemigo. A la vez, la pure-

za del alma deja de exigir el desdén y la soledad, y se aviene mejor con la melancolía y la compañía. El desdén se hace melancolía cuando la mente del filósofo llega al ápice de su complejidad y su sutileza. ¿No enseñó Aristóteles que el humor melancólico es el más favorable para la excelencia del hombre en la educación, en la política y en la filosofía, cuando alcanza un estado equidistante del excesivo calor y el excesivo frío? (*Problem.*, 954, a, b.) No debió de ser otro el temple de ese humor en el Platón del *Filebo*. La soledad, a su vez, deja de ser soledad aislada y se trueca en soledad acompañada. «Estar solo, aislado e inasociado—dirá Sócrates al término del diálogo—no es ni posible ni provechoso»; y así «el mejor compañero será siempre el que, conociendo todo lo demás, nos conozca también a cada uno de nosotros lo mejor posible» (63, b, c). Es ésta la poblada soledad de la madurez intelectual, la sonora y acompañada soledad que tan nítida y bellamente definía Xavier Zubiri en su ensayo sobre Hegel: «Quien se ha sentido radicalmente sólo es quien tiene la capacidad de estar radicalmente acompañado. Al sentirme *solo* me aparece la totalidad de cuanto hay, en tanto que me falta. En la verdadera soledad están los *otros* más presentes que nunca». Soledad lúcida y conviviente. «Tengo a mis amigos — en mi soledad»; escribió, también sutil y melancólico, nuestro Antonio Machado.

La pureza, enseña ahora Platón, no es el menosprecio filosófico del cuerpo, ni es el instante cuidado de sí mismo en desdeñosa soledad; es la divinización del hombre (*Theaet.*, 176, a, b) a través de una esforzada, ordenada y armoniosa vida de su alma y su cuerpo en la verdad y en la belleza. De ahí que la corrección punitiva y la palabra educadora o formativa—la palabra que por una parte demuestra y por otra encanta y persuade—sean, según el *Sofista* (229, d; 230, d), los dos máximos recursos para la real purificación del alma. *Dià tou lógou kátharsis*, «purificación por la palabra», dirá siglos más tarde un escritor neoplatónico.

V. Hemos descubierto dos platonismos bien distintos entre sí: el platonismo del *Fedón* y el del *Filebo*. ¿Quién no advertirá la larga y honda huella de uno y otro en la historia de Occidente? La idea de la pureza que el *Fedón* proclama va a ser—aunque a veces ellos no lo sepan—la norma rectora de los utopistas, de los evadidos, de todos los que en nombre de un mundo ideal combaten absoluta y maniqueamente contra el mundo sensible y, por tanto, contra el cuerpo. Si, como enseñó Ortega, «yo soy yo y mi circunstancia», el cuerpo es la instancia circunstanciante de mi in-

dividual realidad; y así acaece que un yo tan enemigo del cuerpo como el del «puro» del *Fedón* no pueda ser otra cosa que un yo sin circunstancia, un alma constantemente proyectada hacia el mundo posible y creído de la utopía, y viceversa, que el yo del verdadero utopista no pueda eludir el menosprecio de su realidad corporal. Noble, áspera e imposible manera de buscar y practicar la pureza.

Bien distinta es la que propugna el *Filebo*. Si aquélla es la pureza del hombre en evasión, del utopista, esta otra es la pureza del hombre en situación, del hombre «situado» o «circunstanciado». Suprímase de la palabra «situado» el retintín social, casi siempre irónico y peyorativo, con que suele usársela, y quedará, limpio y expresivo, el sentido con que yo la empleo ahora. Bien o mal situado, a favor o en contra de su circunstancia, el «situado» cuenta con ella, y en ella, contemplativamente unas veces, si es intelectual, reformadoramente otras, si, además, es hombre de acción, discierne—como Sócrates en el *Filebo*—lo que es puro y lo que no lo es.

Mas no olvidemos que entre el puro a la manera del *Fedón* y el puro al modo del *Filebo* suele insinuarse, antiplatónicamente, la falsa pureza del que llamaré «seudoutopista aprovechado». No es el puro salteador de caminos; es el hombre que disfraza de pureza su honda, firme y decisiva vocación de vivir «bien situado». Necesita, por tanto, de un ideal bajo forma de utopía; mas no para combatir denodadamente contra el cuerpo y la circunstancia, como el «puro» del *Fedón*, sino para realizar en ésta con buena apariencia—así proceden los *salauds* de Sartre—su avidez inmediata de bienes corporales, llámense estos lucro o poder.

Platón divino e inmarcesible, siempre joven Platón. Para los griegos—ha escrito Zubiri, glosando una sentencia del gran filósofo (*Rep.*, VI, 484, b)—, el ámbito de la mente es el «siempre». Fiel a su propia exigencia, Platón vale siempre y sigue siendo actual; y no sólo para los filósofos de oficio, mas también para los que hemos de movernos en los distritos suburbanos del saber, y aun para todos aquellos que en cualquier actividad o profesión, aunque ésta no sea de orden intelectual, quieren vivir inmunes al adocenamiento. Por eso me ha parecido que no sería del todo impertinente en estas páginas una sencilla meditación platónica acerca de lo puro y la pureza.

Pedro Laín Entralgo.
Lista, 11.
MADRID