

Isócrates aspiraba al título de filosofía para el tipo de enseñanza retórica que él impartía.

## LIBRO VI

<sup>1</sup> La digresión acerca del filósofo no debe hacernos perder su conexión con el tema general de la obra, que condujo a Sócrates a ocuparse de esa cuestión. Indagando qué es la justicia (libros I-IV), como se recuerda en el libro V (472b), se abordó el examen de las condiciones bajo las que sería posible el establecimiento de un estado justo. Y precisamente, en la tercera ola, después de tratar del comunismo y la comunidad de mujeres e hijos, la figura del filósofo gobernante apareció como la condición de posibilidad para la existencia de la ciudad ideal (V 473d). La elucidación de la figura del filósofo es, pues, necesaria para disipar los prejuicios (cfr. V 473c-474a) que ponen en cuestión la posibilidad de su contribución al bienestar del estado y mostrar la relación necesaria entre filosofía y política.

<sup>2</sup> Platón utiliza expresiones metafóricas de carácter táctil, como en este caso (*epháptesthai*, alcanzar o tocar), u ópticas con *verba videndi*, como unas líneas más abajo (*apoblépontes*, dirigir la mirada 484c, cfr. *ideîn*, divisar V 476b, *hōrōntas kat' theōmēnous*, mirar y contemplar VI 500c, etc.), para referirse al modo en que el filósofo aprehende realidades que no se pueden tocar ni ver en el sentido literal de la expresión. Tradicionalmente se han interpretado estas metáforas como demostración de que en el conocimiento de las formas hay un momento intuitivo o no discursivo. Cfr., sin embargo, en contra de esta interpretación Trabattoni 2003, 151-86. Sobre « lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo » como expresión que hace referencia al ser de las ideas, cfr. *Fed.* 78c.

<sup>3</sup> Sobre el concepto de paradigma, cfr. la nota 65 del libro V. En este pasaje el paradigma aparece vinculado a « lo más ver-

dadero », que es una clara alusión al Bien, pues más adelante (VII 540a) se dirá que el filósofo gobernante se servirá del Bien como paradigma. Éste se halla igualmente fundamentado en la tríada de valores ideales que se mencionan a continuación (lo bello, lo justo, lo bueno), de manera que, a mi juicio, es evidente la relación del paradigma con el conocimiento de las ideas, en el que radicará para Platón el más justo título del poder para el filósofo gobernante. Como indica Vegetti (*ad loc.*), la misión del filósofo es establecer una mediación ético política, con objeto de « implantar también aquí », en este mundo, las reglas que están fundadas en esa dimensión noético ideal.

<sup>4</sup> Se especifican así tres condiciones que han de cumplir los filósofos gobernantes: el conocimiento de las ideas (« de lo que es cada cosa », 484c-d), la experiencia y la virtud. Más adelante (VII 539e-540a) se dirá que los futuros gobernantes habrán de descender a la caverna y ejercer determinados cargos en su proceso de formación, para que nadie los aventaje en experiencia (*empeiria*, 539e) y no den la apariencia de necedad que se les atribuye tradicionalmente a los filósofos por su falta de espíritu práctico (cfr. *Teet.* 174c).

<sup>5</sup> Sobre el empleo del término *ousia*, cfr. lo dicho en la nota 88 del libro V.

<sup>6</sup> Algunos comentaristas (cfr. Adam *ad loc.*) han visto en estas palabras una probable alusión a la cuestión de la extensión del mundo de las formas, abordada en *Parm.* 130c-e, donde un joven e inexperto Sócrates dudará de la existencia de ideas de cosas despreciables, como el pelo, el barro o la basura.

<sup>7</sup> Cfr. la nota 73 del libro II, en la que nos hemos referido al doble sentido del *pseudesthai* (mentir o estar en la ignorancia de la verdad), gracias a lo cual Sócrates puede atribuir a los futuros gobernantes el amor a la verdad del que se habla en estos pasajes, a la vez que les concede licencia para utilizar la mentira en beneficio del estado (sobre el uso de la mentira por los filósofos gobernantes, cfr. las notas 18 y 92 del libro III).

<sup>8</sup> Esta noción del deseo como una única corriente que puede ser canalizada por vías diferentes, con claros antecedentes en la teoría del amor expuesta en *Banq.* 210a ss. parece dar lugar a « un modelo hidráulico » que tiene aparentemente un gran parecido con la teoría freudiana de la sublimación. Sobre sus semejanzas y diferencias con Freud, cfr., p.ej., Cornford 1974, Kahn 1987, Santas 1988.

<sup>9</sup> En esta referencia a la mezquindad (*smikrologia*) podría verse una respuesta a las críticas de Isócrates, que, como hemos visto (n. 75 del libro V), consideraba los debates filosóficos mera « charlatanería y mezquindad » (*mikrologia*, *C. Sof.* 8; cfr. *Ant.* 262). Pero al espíritu servil (*aneleutheria*) y mezquino, preocupado siempre por la utilidad inmediata y práctica del saber, opone Platón « la grandeza de espíritu » o « magnanimidad » (*megaloprepeia*), mencionada con profusión en los pasajes siguientes (486a, 490c, 494b, etc.), y ese « afán intelectual hacia el todo » (Ortega 1973, 90) que es característico del pensamiento filosófico (cfr. *Teet.* 173e-174a).

<sup>10</sup> Al filósofo le corresponde una contemplación del todo, que revela el carácter « sublime » o « la grandeza de espíritu » de su empeño, frente a las miserias de los intereses humanos. Sobre las virtudes asociadas a la *megaloprepeia*, cfr. Aristóteles, *E.N.* IV 3, 1123a34 ss. Sobre la filosofía como ejercicio del morir y la incoherencia que constituiría el temor a la muerte en el filósofo, cfr. *Fed.* 67e-68b (cfr. tb. *Apol.* 34a, 40c, *Gorg.* 522e, etc.).

<sup>11</sup> Algunos especialistas traducen esta aparición (Shorey, Eggers en nuestro caso) del término *idéa* por 'aspecto', que es, efectivamente, uno de los significados del término, pero en mi opinión, se trata de aquello que constituye el objeto del conocimiento filosófico, es decir, 'la forma' o 'carácter esencial' (Cornford 1972, 417) de cada cosa, con la que se aprehende « lo que es » (486e) y, por tanto, algo que va más allá del mero aspecto, aunque no se tratara de las ideas trascendentes propias de la teoría filosófica de Platón.

<sup>12</sup> Momo, hijo de la noche en la genealogía que le atribuye

Hesíodo (*Teog.* 214), es la personificación de la burla y el sarcasmo.

<sup>13</sup> El procedimiento *eléntico* o refutatorio utilizado por Sócrates procedía por medio de preguntas y respuestas breves, rehusando los largos discursos propios de la retórica, que impiden « dar razón » (cfr. *Prot.* 336d) y contestar a las preguntas con argumentos precisos. Los dos métodos están perfectamente caracterizados en el *Protágoras*, en el que el sofista de Abdera, se niega en un principio a abandonar su estilo *makrológico* para adaptarse a los requerimientos dialógicos de Sócrates (cfr. *Prot.* 334d ss.). También Hipias se queja del procedimiento socrático consistente en discutir los asuntos « paso a paso » (*katà smikrón*), deteniéndose en los aspectos más difíciles de la cuestión, sin desvelar qué piensa en general del tema sobre el que versa el discurso (*Hip. Men.* 369b-c). Sobre la capacidad aporética de Sócrates, que reduce a sus interlocutores a una situación de perplejidad en la que no saben qué decir, cfr. *Men.* 80a s. Otra cuestión es si Sócrates utiliza en los diálogos sus capacidades dialécticas para enganar o desorientar deliberadamente al interlocutor. Cfr. sobre este punto, la respuesta de Vlastos a sus críticos (1991, 132-56).

<sup>14</sup> Cfr. la nota 21 del libro I (333b).

<sup>15</sup> El contraste entre la palabra y los hechos, que es un lugar común en la cultura griega, sirve a Adimanto para expresar sus dudas sobre el papel que puede desempeñar el filósofo en la política. La inutilidad del filósofo para la vida pública es una opinión extendida, que está presente tanto en la literatura antifilosófica (cfr. Isócrates *Ant.* 261 ss.) como en los diálogos de Platón. En palabras de Calicles la filosofía aparece en el *Gorgias* (*Gorg.* 484c-486d) como una actividad que perjudica al hombre y le inhabilita para intervenir en la polis, pero otras veces la inutilidad práctica del filósofo y su falta de experiencia (*Teet.* 173c-d) se presentan como un hecho que se deriva de los más altos intereses especulativos propios de su pensamiento. Platón no puede negar el desinterés del filósofo en los asuntos de la polis y su desconocimiento de las instituciones, pero ve su apartamiento de la vida pública como una

situación de hecho, más que de derecho, que se explica por la irracionalidad de la política ateniense.

<sup>16</sup> A la vista de las muchas imágenes que se utilizan en la obra, se trata naturalmente de una sentencia puramente irónica. Cfr., por ej., Szlezák 2003, 35-56, y Gutiérrez 2003.

<sup>17</sup> Este animal fabuloso, citado probablemente por Esquilo, aparece ya en Aristófanes (*Ranas* 937) y es utilizado varias veces por Aristóteles como ejemplo de cosa inexistente.

<sup>18</sup> La nave como imagen del estado tiene abundantes precedentes en la literatura griega, pues aparece ya en la poesía de Alceo y Teognis, así como en Esquilo (*Siete contra Tebas* v. 1-3) y Sófocles (*Antígona* v. 190). En esta imagen, el patrón es el pueblo ateniense, en el que reside el poder, y los marineros son los políticos, que actúan demagógicamente, congraciándose con él, para llegar a los puestos de mando. Ni el patrón ni los marineros conocen el arte de la navegación y tampoco creen que ésta exista, con lo que la adulación (cfr. *Gorg.* 463d), sustituye ilegítimamente a la política. Platón cree que el régimen democrático ateniense se basa en la errónea creencia de que no existe un arte de la política (cfr. *Prot.* 319a-320d), por lo que las funciones del estado pueden ejercerse indiscriminadamente por cualquier ciudadano, y a ella le atribuye los males de Atenas. Por el contrario, la concepción platónica de la política como un arte se mantiene desde el *Gorgias* y la *República* hasta el *Político* (cfr. *Pol.* 296a-297a), donde volvemos a encontrar la imagen del piloto, como el hombre sabio y bueno, « que hace de su arte ley » (297a) y está al frente de la nave del estado gobernándola en provecho de todos los que navegan con él.

<sup>19</sup> Algunos han visto en estas palabras una alusión al destino trágico de Sócrates (cfr. Gastaldi 2003, 198), mientras que otros se han mostrado más reticentes (Adam, *ad loc.*) y lo consideran una referencia a las luchas encarnizadas que acababan con la muerte o el exilio de los contendientes (cfr. *Gorg.* 466b-c), pero el punto de vista platónico, en cualquier caso, es que Sócrates estaba amenazado de muerte en un régimen regido por

tales principios (*Gorg.* 508d). Las críticas de Sócrates a los procedimientos democráticos, por atribuir el poder a gente que carecía de cualquier preparación, eran bien conocidas (cfr. Jenofonte, *Mem.* iv 2) y el mismo Platón le presenta (*Gorg.* 521d) como « uno de los pocos, sino el único, que practica el verdadero arte de la política ».

<sup>20</sup> La mandrágora es una planta herbácea cuyo fruto se utilizaba con propiedades narcóticas y alucinógenas. Demóstenes se queja de que los atenienses se parecen a hombres « que han bebido mandrágora o cualquier otra droga » (*Filípicas* iv 6.2).

<sup>21</sup> El verdadero piloto es, naturalmente, el filósofo con su arte del estado, en el que no debe faltar el componente teórico expresado en los mismos términos en que era ridiculizado por la literatura antifilosófica. Su carácter de « observador de las alturas » (*meteōroskópos*), parodiado por Aristófanes a propósito de Sócrates (*Nubes* v. 228 ss.; cfr. *Apol.* 18b, 23d) y su condición de « charlatán » (*adoléschē*) embaucador (cfr. *Nubes* 1480-5; para Isócrates, cfr. la n. 71 del libro v), son reivindicados por Platón en numerosos pasajes de los diálogos (cfr. *Fedro* 269e-270a, *Pol.* 299b), en defensa del ideal teórico del saber en el que debería estar fundado un auténtico arte del estado.

<sup>22</sup> Aristóteles (*Ret.* II 16, 1391a8 ss.) atribuye a Simónides la anécdota según la cual, cuando le preguntó la mujer de Hierón, si era mejor ser rico o sabio, él respondió que es mejor ser rico, « pues los sabios se pasan el tiempo a las puertas de los ricos ». De acuerdo con D. Laercio (II 69), cuando el tirano Dionisio preguntó a Aristipo por qué eran los sabios los que acudían a casa de los ricos y no al revés, éste respondió que ello se debía a que los sabios saben lo que necesitan y los ricos no, y que si los médicos estuvieran a la puerta de los enfermos, no por eso habría que preferir ser enfermo antes que médico (D.L. II 70).

<sup>23</sup> La inutilidad de la verdadera filosofía es explicada por la constitución irracional de la polis, en la que se niega la existencia de un arte de la política, y en definitiva más bien repre-

senta una condena del estado existente que de la filosofía misma (Friedländer 1969, 108), pero ahora se trata de explicar la fama de depravación que algunos atribuyen a los que se dedican a la filosofía.

<sup>24</sup> En el libro V el filósofo quedó caracterizado como el que « ama el espectáculo » (*philothéamōn*) de la verdad (475e) y, en consecuencia, como el único capaz de dejar atrás la multiplicidad, objeto de opinión, para remontarse al conocimiento de lo que es plenamente cognoscible (477a ss.). Ahora se alude al componente erótico (485b, 492b) que conduce al filósofo del mundo sensible al conocimiento de las formas, como el dinamismo que establece un vínculo entre ambos mundos (cfr. *Banq.* 210a-212a, *Fedro* 249d ss.). El conocimiento es concebido, en un lenguaje de resonancias eróticas, en términos de « aproximación » (*plēsiāsasi*) y « fusión » (*migēts*), de la inteligencia con lo que es, como el órgano que le es más afín (*Fed.* 65e-79d, *Fedro* 247c). Sobre el pensamiento filosófico como « generación » y los dolores del parto en el alumbramiento de la verdad, cfr. especialmente *Teet.* 148e-151b, *Banq.* 206e ss.

<sup>25</sup> Cfr. 487a.

<sup>26</sup> Cfr. n. 15. De palabra hay que reconocer las virtudes que acompañan a la naturaleza filosófica, pero lo que ahora se trata de explicar es por qué la realidad no se acomoda a lo contemplado en ese discurso y resulta, por el contrario, que los que se dedican a cultivarla son depravados o inútiles. Esta es la razón por la que se ven obligados a retomar la cuestión.

<sup>27</sup> Sócrates habla de los « llamados bienes » (cfr. tb. *Ley.* II 661a-d), porque en realidad se trata de cosas que gozan de esta consideración general, aun cuando no son bienes en sí mismas, porque el bien en cuestión reside en realidad en el buen o mal uso que se haga de ellas. En *Ent.* 281e se afirma que ninguna de estas cosas, como la salud, la belleza o la riqueza (cfr. *Ent.* 279a, ss., *Ley.* II 661a ss.), es en sí misma un bien o un mal, a excepción del conocimiento (*sophía*) que permite un recto uso de ellas. Más adelante (505a) se dirá que el

conocimiento del bien es el que permite que todas las demás cosas sean útiles y valiosas.

<sup>28</sup> Platón en este y en otros pasajes (*Banq.* 201e-202b, *Sof.* 257b) distingue claramente la diferencia entre la oposición de contradicción y la de contrariedad, que será objeto de un tratamiento sistemático en la obra de Aristóteles (cfr. p.ej. *Metaf.* X 4, 1055a3-1055b3).

<sup>29</sup> Esta opinión popular sobre los sofistas a la que se refiere Sócrates es coincidente con la expresada por Ánito en *Men.* 91c, donde éste afirma que son « la ruina y la perdición de quienes los frecuentan », pero Platón se distancia de ella al hacer recaer la mayor culpa de la corrupción de la juventud sobre el sistema político ateniense, que es a su juicio el verdaderamente responsable de los valores en los que se fundamenta la educación que reciben los jóvenes. Para Platón la raíz del mal reside en el mismo *demos* y en el carácter retórico y demagógico del estado ateniense, que no hace otra cosa que satisfacer las aspiraciones populares. Los sofistas se limitan a impartir la educación que viene demandada por « las convicciones de la multitud » (493a). Sin embargo, Platón tampoco los exculpa completamente. En su crítica de los políticos aduladores, la sofística viene a ser, junto con la retórica, un simulacro del arte del estado, en cuya usurpación se confunden « sofistas y oradores » (*Gorg.* 465c).

<sup>30</sup> Sobre las aclamaciones y aplausos recibidos por los sofistas de la multitud que los oía, cfr. p. ej., *Ent.* 303b, donde se dice, efectivamente, que resonaban hasta las columnas del Liceo. Como indican los comentaristas (Adam, Vegetti), el lugar referido a continuación puede ser la Acrópolis o la colina del Pnix donde se reunía la Asamblea popular o incluso el teatro de Dioniso, en el que la multitud se hizo vocinglera e impuso sus juicios sustituyendo en la música la aristocracia por « una teatocracia malvada » en la expresión que utiliza el Ateniense en *Ley.* III 701a.

<sup>31</sup> Como indica Adam, Platón juega con « el carácter divino »

y el proverbio que nos invita a « descartar la mención de lo divino » (*to theion exairô lógon*, cfr. *Banq.* 176c, *Fedro* 242b).

<sup>32</sup> El juicio expresado aquí sobre la sofística es coincidente con lo dicho en *Gorg.* 465a. En esta obra Platón niega el carácter de arte (*téchnē*, 465a) a actividades como la sofística y la retórica, que algunos sofistas presentan como tales, cuando en realidad a su juicio se trata de actividades irracionales que « no pueden dar razón » de sus prácticas ni tienen conocimiento alguno del bien (464d-465a). Sofística y retórica son un mero simulacro (*eidōlōn*, 463d-e) de dos auténticas artes, respectivamente, la legislación y la justicia, que son las que verdaderamente constituyen el arte de la política.

<sup>33</sup> Los escoliastas han dado dos explicaciones posibles de esta mención de Diomedes. El escoliasta de este pasaje cuenta una historia en la que interviene el Diomedes del ciclo troiano, según la cual Ulises habría intentado matarlo, para atribuirse él solo el honor de haber robado el Paladión, pero Diomedes consiguió detenerlo, atarle las manos y conducirlo de vuelta al campamento griego golpeándolo con la parte plana de su espada. En la otra explicación, referida por el escoliasta de Aristófanes (*Asamblea* 1029), interviene Diomedes, rey de Tracia, el cual obligaba a los extranjeros que aparecían en su país a tener relaciones con sus hijas (a veces mencionadas en los relatos como yeguas antropófagas) para luego matarlos.

<sup>34</sup> Se refiere a lo dicho respecto a la teoría de las formas, que ha sido presentada en la obra (cfr. v 475e ss.), en relación con el verdadero filósofo, que es el único capaz de remontarse a la unidad de la idea más allá de la multiplicidad de sus manifestaciones sensibles.

<sup>35</sup> Cfr. 486a, 487a, 490a.

<sup>36</sup> Como han sugerido numerosos comentaristas desde la Antigüedad, muy probablemente Platón alude con estas palabras a la figura de Alcibíades, al que se describe en términos similares en *Alc. I.* 104a, 105b-c. Cfr. el propio discurso de Alcibíades en *Tuc.* vi 16, 1-3, 89-92.

<sup>37</sup> Sobre el efecto que producían las amonestaciones de Só-

crates en el ánimo de Alcibíades, cfr. lo que dice él mismo en *Banq.* 215d ss. A Alcibíades se le asociaba públicamente con Sócrates, de manera que ello pudo ser uno de los detonantes de la acusación de corrupción de la juventud que finalmente se sustanció contra él y a ello parecen aludir las palabras finales de este párrafo.

<sup>38</sup> Se ha debatido mucho acerca de la posible identificación de estos personajes que, según se dice en el texto, transitan de las técnicas a la filosofía. Algunos (cfr. Adam *ad loc.*) han visto en estas palabras la descripción de ese mismo fenómeno social al que alude Protágoras cuando afirma que los jóvenes huyen de los conocimientos técnicos en busca de una cultura filosófica aplicable en el terreno de la praxis (cfr. *Prot.* 318e-319a). Pero también ha habido intentos de identificar a figuras concretas, que han cultivado determinadas técnicas y posteriormente se han dedicado a actividades intelectuales reclamando el título de filósofos. Entre éstos algunos autores han propuesto a personajes de los mismos círculos socráticos, como Antístenes, o a oradores profesionales, como Isócrates, que rivalizaban con la Academia platónica. Cfr. Luise-Farinetti 2003, 224-25.

<sup>39</sup> Platón expone en *Ent.* 275d ss. muchas de estas falacias y argucias sofísticas, a las que Aristóteles dedicaría una obra específica, *Las Refutaciones Sofísticas*.

<sup>40</sup> Es innecesario identificar a una persona determinada en relación con este pasaje, porque lo que Platón pretende simplemente es mostrar el efecto perverso que la sociedad produce en aquellas personas que podrían haber cultivado la filosofía si se hubiesen podido sustraer a él. Sin embargo, algunos comentaristas han visto aquí una alusión a figuras concretas, como Anaxágoras, Jenofonte, el mismo Platón o incluso Dión, aunque en este último caso habría que pensar que el pasaje fue escrito con posterioridad al año 367 a.C. en el que fue expulsado de Siracusa.

<sup>41</sup> Téages es mencionado en *Apol.* 33e y existe también un diálogo con el mismo nombre, considerado dudoso, que está

incluido en la quinta tetralogía de las obras platónicas. En esta obra Téages precisamente quiere que su padre, Demócoco, contrate a un sofista, para adquirir una sabiduría que le haga capaz de gobernar (124b) y ser un experto en cuestiones políticas (126c). Por la referencia a Téages en la *Apología*, podemos deducir que ya había muerto cuando se celebró el juicio de Sócrates (399 a.C.).

<sup>42</sup> Ésta es una de las denominaciones acostumbradas (cfr. Guthrie 1988, 384, n. 51) con las que Sócrates suele referirse a esa voz interior que le advierte frecuentemente de las consecuencias negativas de sus acciones, disuadiéndolo (cfr. *Teet.* 151a, *Fedro* 242b-c, *Alc.* I 103a), pero sin incitarlo jamás a actuar de una manera determinada (cfr. *Apol.* 31c, *Téages* 128d). Sócrates la considera «algo divino o demoníaco» (*Apol.* 31c-d), «una señal del dios» (40b). Como se trataba de algo bien conocido en los círculos atenienses (cfr. *Entif.* 3b), fue el motivo probablemente por el que Meleto acusó a Sócrates de querer introducir nuevas divinidades (cfr. *Apol.* 31d). Sócrates dice que este signo es el que se opone a que se dedique a la política, con toda razón a su juicio, porque ya habría perecido hace mucho si hubiera intervenido en asuntos políticos y se hubiera tenido que oponer a las injusticias cometidas por el pueblo ateniense (*Apol.* 31d-e).

<sup>43</sup> Estas palabras recuerdan mucho el pasaje (*Apol.* 31d-e) citado en la n. 42. El trágico enfrentamiento de la filosofía con la situación política de su tiempo es también descrito en *Gorg.* 521e, donde Sócrates predice que sería juzgado por el pueblo ateniense como un médico acusado por un cocinero ante un tribunal de niños. El apartamiento del filósofo de una situación dominada, como se dice aquí, por «la furia salvaje» de las fieras que se han apoderado de la escena política, describe el caso del propio Platón. De ahí probablemente la conclusión utópica que extrae en la *República* (cfr. Schofield 2006, 28-30) y que muchos comentaristas hayan visto en el muro detrás del que se resguarda el filósofo una alusión a la Academia platónica (cfr. Luise-Farinetti 2003, 245-51). Ésta será un refugio para que puedan salvarse estas naturalezas filo-

sóficas amenazadas en tiempos hostiles y no queden como una «semilla exótica sembrada en tierra extraña» (497b).

<sup>44</sup> Sobre «la buena» y «grande esperanza» en el momento de abandonar la vida que debe animar al que ha practicado la filosofía, cfr. *Fed.* 63c-64a, 114c, *Apol.* 40c ss. Los mitos sobre el destino del alma en el más allá, en cuya narración se expulsa el *Fedón*, también están presentes en la conversación con Céfalo (I 331a), que habla de «la agradable esperanza» que acompaña en la vejez al que ha vivido justa y piadosamente.

<sup>45</sup> La organización política en la que pueda germinar adecuadamente una naturaleza filosófica es, efectivamente, la ciudad ideal cuyos delineamientos fundamentales han quedado ya expuestos, pero queda por explicar el papel del filósofo gobernante. En III 412a (cfr. 502d) se ha aludido ya a la figura de un supervisor que preserve la estructura básica del estado. Más adelante se establece la necesidad de que el filósofo gobernante alcance «la meta del estudio supremo» (504d) y, desde luego, los que cultiven la dialéctica (VII 534b) y lleguen al conocimiento del Bien (534b-d) no serán «irracionales» (534d) y estarán en condiciones de preservar, como se dice aquí, la fórmula o *lógos* de la ciudad ideal.

<sup>46</sup> Se refiere a la dialéctica, pero ésta, como indicaba Eggers *ad loc.*, no es mencionada como tarea específicamente filosófica hasta 511b.

<sup>47</sup> De acuerdo con el frag. de Heráclito citado por Aristóteles (22 DKB6), «el Sol es nuevo cada día» y, como nos recuerda Eggers (*ad loc.*), también en el frag. 30 se nos habla del cosmos como fuego «que se enciende según medida y según medida se apaga».

<sup>48</sup> En VII 540b se dirá que después de los cincuenta años, los que hayan superado las pruebas se dedicarán principalmente a la filosofía, aunque tengan que ejercer el gobierno del estado cuando les llegue su turno. Con ello se invierte la valoración de la filosofía corriente en la época, tal y como es expuesta en palabras de Calicles; para quien debe practicarse sólo en la

adolescencia y abandonarse después para poder participar en la vida pública que da acceso al poder (cfr. *Gorg.* 485c-d, *Teet.* 176a ss.).

<sup>49</sup> Para algunos comentaristas (cfr. Adam *ad loc.*), la « otra vida » es una referencia a la reencarnación del alma, que será abordada en el mito de Er descrito en el libro X 617d ss. A juicio de Vegetti (n. *ad loc.*) se alude, por el contrario, a las conversaciones que el alma, según se describe en *Apol.* 41a-c, podría tener en el más allá.

<sup>50</sup> Se refiere a la asonancia entre *genómenon* (generado) y *legómenon* (expresado), que a continuación se vuelve a producir entre *parisómēnon* y *hōmoiōmēnon* (equilibrio y consonancia). Tanto la paranomasia o *paramotōsis* como la *parisōsis*, a la que se alude, mencionadas por Aristóteles en *Ret.* III 9, 1410a 24-5, eran muy utilizadas por Gorgias y especialmente por Isócrates, que, como hemos visto, reclamaba el título de filosofía para la cultura retórica que enseñaba. De ahí que Sócrates advierta del peligro de confundir estos artificios retóricos con el arte del estado que debe poseer el filósofo gobernante en la ciudad ideal.

<sup>51</sup> Cfr. v 473d, cfr. la nota 67 del libro v.

<sup>52</sup> Cfr. la nota 5 del libro v.

<sup>53</sup> Algunos comentaristas (cfr. Adam, Shorey *ad loc.*) han visto en estas palabras una probable alusión a Isócrates y, de hecho, éste parece haberse tomado la acusación de « penderciario » como una crítica dirigida contra él, ya que utiliza el mismo término (*philapethēmōn*) empleado aquí por Platón al recordar las afrentas de las que ha sido víctima (cfr. *Ant.* 260.3).

<sup>54</sup> Se expresa en estos párrafos una idea platónica por excelencia, presente en otros diálogos (*Fed.* 79d-e, *Teet.* 176b, *Tim.* 47b-c), según la cual la verdadera filosofía consiste en la contemplación de unas realidades cuya naturaleza es imitada por quien las tiene como objeto de su pensamiento, con lo que se vuelve así « ordenado y divino » como ellas. En el caso presente está claro que se trata de realidades ideales, ya que

Platón hace referencia a ellas con el vocabulario que designa inconfundiblemente a las formas: se trata de « las cosas que son » (500b) y « se comportan siempre del mismo modo » (500c; cfr. *Fed.* 78c ss., *Tim.* 28a). A continuación (cfr. 501b) se hace referencia a « lo que por naturaleza es Justo, Bello, Moderado y todo lo de esa índole », que es sin duda una alusión clara a las formas correspondientes. Por tanto, a mi entender, lleva razón Vegetti (*ad loc.*; cfr. Adam *ad loc.*) cuando afirma que « la asimilación » del filósofo tiene como referencia el orden noético ideal y que así es como hay que interpretar el « paradigma en el cielo » al que se hace referencia más adelante (ix 592b). Cfr. la nota 77 del libro ix.

<sup>55</sup> El lector debe tener presente que el traductor vierte siempre el término *areitē* como excelencia. Aquí se trata de la virtud popular que será producida por la acción legislatora del filósofo gobernante. Sin embargo, desde el punto de vista de sus poseedores, el fundamento de esta virtud no será la ciencia sino la recta opinión, dada la formación limitada de los que no pertenezcan a la clase de los filósofos gobernantes. La misión del legislador es producir una especie de « tintura » (cfr. iv 430a ss.) que preserve por medio de la educación la recta opinión en la que se fundan las virtudes cívicas.

<sup>56</sup> Sobre el concepto de paradigma, cfr. la n. 65 del l. v.

<sup>57</sup> Cfr. sobre esta limpieza que habrán de hacer los legisladores, vii 540e-541a.

<sup>58</sup> Como Eggers indica en nota *ad loc.*, *andretkelon* (cfr. *Crát.* 424e), utilizando la metáfora pictórica de la que se sirve Platón, literalmente sería « de color encarnado », pero la traducción por « propio de los hombres » pretende mantener la contraposición con *theoeidēs* y *theoetkelon*, « divino » y « propio de los dioses », que son epítetos aplicados a Aquiles por Homero (*Il.* I 131, XIX 155). El filósofo gobernante debe ser « el pintor » de un nuevo tipo humano, obra de su acción educativa, tan semejante a lo divino como sea posible.

<sup>59</sup> El que lo decía era Glaucón en v 473e-474a.

<sup>60</sup> Cfr. v 473d. La hipotética construcción de la ciudad ideal (cfr. II 376d) es descrita por Platón como un tipo de narración perteneciente al orden del mito (*mythologoumen*) que se integra en el orden discursivo del *logos* («ideado en palabras»). Cfr. sobre este punto Halliwell 2007, 452 ss.

<sup>61</sup> En este pasaje se ha visto, como es natural, una alusión a la situación política de Sicilia, en la que Dión podría haber sido la persona con un estado a su disposición para llevar a cabo el proyecto político de la *República*. Según se dice en la *Carta VII* (328b-c), el viaje de Platón a Sicilia en el año 367 a.C. se inscribía en el deseo de «llevar a cabo sus pensamientos en relación con las leyes y la constitución política», dentro de la segunda opción de la fórmula contemplada anteriormente (v 473d), de que los filósofos se conviertan en gobernantes o los que reinan en las ciudades se pongan a filosofar.

<sup>62</sup> Cfr. la nota 45 de este libro.

<sup>63</sup> Cfr. IV 423e-424a, v 449c-d.

<sup>64</sup> Cfr. III 412b ss.

<sup>65</sup> III 412d ss. Sócrates había sostenido que había que seleccionar a quienes tuvieran la convicción (*dóγμα*, 412e, 503a, o *dóξα*, 412e) de que se debe obrar en todo momento de la manera que sea mejor para el estado. Ahora se trata de abordar la formación más específicamente intelectual de los guardianes, después de haber tratado en los libros II y III de su educación por medio de la música y la gimnástica.

<sup>66</sup> Mientras que alguno autores (Shorey, Eggers, etc.) interpretan como anacoluto la posición de *neanikōi te kai megaloprepēs* («el vigor mental y la grandeza de espíritu») en el texto de Burnet y, por tanto, añaden estas cualidades del carácter filosófico a las anteriormente enumeradas, otros editores consideran que se trata de un texto corrupto, que no es congruente por su aparente oposición con lo anterior. En cualquier caso, Platón pretende establecer un contraste entre dos caracteres cuyas cualidades rara vez coinciden en unas mismas personas. El contraste entre el carácter ateniense y el

espartano, a que hace referencia Tucídides (I 70), subrayaba, efectivamente, la rapidez y la audacia de los atenienses frente a las dilaciones y la calma propias de los espartanos. Lo que se pretende con la formación del gobernante es una mezcla de cualidades que difícilmente suelen coexistir.

<sup>67</sup> III 410d-e, VI 486d-487a.

<sup>68</sup> III 412c-413e.

<sup>69</sup> IV 436a ss.

<sup>70</sup> IV 442a ss.

<sup>71</sup> Cfr. la n. 42 del libro IV. El circuito más largo, ya mencionado (IV 435d), tratará ahora de los fundamentos filosóficos y metafísicos en los que se basan las virtudes, que anteriormente fueron abordadas desde una perspectiva meramente psicológica. La formación filosófica de los futuros guardianes exige que éstos conozcan los verdaderos fundamentos éticos y metafísicos de aquellas virtudes y, por esta razón, este camino conducirá sin solución de continuidad al estudio supremo, que es la Idea del Bien (cfr. 505a). Otra cuestión es si finalmente este camino más largo que ha de ocuparse del Bien como fundamento metafísico último es recorrido en la *República*: la interpretación esoterista sostiene que no puede recorrerse en la obra por las limitaciones de la escritura establecidas por Platón para la comunicación del pensamiento filosófico (cfr. Szlezák 1992, 408 ss., 1997, 105-106). Cfr. la n. 83.

<sup>72</sup> Sócrates juega aquí con el sentido etimológico de la palabra *metríos*, utilizada en la frase anterior ('medidamente') en el sentido usual de lo que es medurado y no va más allá de una extensión excesiva. Lo que Sócrates propone ahora, en su sugerencia de recorrer el camino más largo, es que no basta esa contención, porque la verdadera medida (*métrōn*) no puede quedarse corta y debe abordar el fundamento absoluto del asunto en cuestión, que no es otro que la Idea del Bien. El concepto de medida, suscitado por la famosa sentencia de Protágoras, es analizado por Platón a lo largo del *Teeteto*, pero también en otros lugares de su obra: cfr. *Pol.* 284a ss.,



*Fil.* 55d ss., 64d ss., *Ley.* iv 714c. Del bien dirá Aristóteles precisamente en su obra perdida el *Político* (frag. 2) siguiendo tal vez la estela del pensamiento platónico, que « es la medida más exacta de todas las cosas »; cfr. Vallejo 2006, 236.

<sup>73</sup> El bosquejo o *hypographé* (cfr. 548d) hace referencia al tratamiento meramente esquemático, sin el rigor o la precisión necesaria (*akribeta*), de que han sido objeto las virtudes en el libro iv. Mientras que ahora la educación superior de los gobernantes permite abordar sus fundamentos filosóficos y gnoseológicos más profundos.

<sup>74</sup> Mientras Shorey (n. *ad loc.*) veía en estas palabras (cfr. 505a) una alusión que el lector debía entender como una referencia a la « infructuosa búsqueda del bien » que había tenido lugar en los diálogos anteriores, los partidarios de la interpretación esoterista las han interpretado como un testimonio de « las doctrinas no escritas » de Platón, expuestas oralmente en la Academia y a las que remitirían los diálogos escritos. Cfr. Reale 1995, 324-25.

<sup>75</sup> Aunque el Bien ha aparecido ya en otros diálogos como una causa de naturaleza inteligible, dotada de una inequívoca importancia ontológica y cosmológica (cfr. *Fed.* 99c-100b), sólo en la *República* adquiere el carácter estelar que esta obra le atribuye en su proyecto político y en la jerarquía suprema del mundo de las ideas. En estos pasajes se revela como el fundamento de las virtudes y de la unidad de los valores, que hay que tener presente « para poder obrar con sabiduría tanto en lo privado como en lo público » (vii 517c). Pero es también el objeto del estudio supremo con el que llega a su culminación la dialéctica (vii 534b-e), el fundamento último de la cognoscibilidad de las cosas (508e) e incluso, en una dimensión ontológica, del « existir y la esencia » (509b). El criterio a la hora de decidir qué estudios deben formar parte de la educación del gobernante estará, pues, determinado por el hecho de que sirva para « hacer divisar más fácilmente la Idea del Bien » (526e). Sobre la Idea del Bien, cfr. Ferber 1989, Santas 2003, 246-74, Vegetti 2003, 253-86 y las indicaciones bibliográficas dadas en las notas siguientes.

<sup>76</sup> Cfr. *Carm.* 174c, donde se afirma que es la ciencia del bien y el mal la que hace que todas las demás resulten buenas y provechosas.

<sup>77</sup> Algunos comentaristas vieron aquí una alusión al hedonismo de Aristipo de Cirene, el seguidor de Sócrates (cfr. Guthrie 1988, 466-67) o a Eudoxo de Cnido, cuya identificación del bien con el placer (cfr. Guthrie 1992, 464-73) probablemente constituyó una de las posiciones consideradas en los debates que tuvieron lugar en la Academia sobre la naturaleza del placer. Sin embargo, el hedonismo al que se hace referencia es el de « la mayoría », que desea generalmente, como dice Aristóteles (*E.N.* i 5, 1195b16), el género de vida voluptuosa basado en el placer, al modo de Calicles, que identifica expresamente el bien con el placer (cfr. *Gorg.* 495d).

<sup>78</sup> Los exquisitos (*kompotéroí*) han sido identificados a veces con Antístenes por su carácter anti hedonístico o con Euclides y los megáricos. Según cuenta D. Laercio (ii 106), Platón y otros compañeros de Sócrates se refugiaron después de la muerte de éste en Mégara con Euclides, el cual había sostenido que el bien era uno y que la *phronesis* (« la inteligencia ») era uno de los nombres con los que se identificaba. Algunos comentaristas (Zeller) pensaron que las palabras siguientes (505b-c) eran una crítica de Euclides, pero, como nos recuerda Guthrie (1988, 475-76), el reproche por la indefinición de este conocimiento del bien era algo que podía dirigirse contra el mismo Sócrates. Recuérdese, por otra parte, que en *Fil.* 12a ss. la cuestión acerca de qué es el bien para la vida humana vuelve a plantearse en términos de una disputa entre el placer y la inteligencia.

<sup>79</sup> Cfr. *Gorg.* 495a ss. Éste es precisamente el punto de partida que conduce a la refutación del hedonismo que Calicles defiende en su discusión con Sócrates. Cfr. *Fil.* 13a-c.

<sup>80</sup> Recuérdese que después de las teorías acerca de la justicia expuestas por Glaucón y Adimanto en el libro ii, lo que éstos demandan de Sócrates es una defensa de la justicia que muestre el bien que representa para el alma, independientemente

de los beneficios que pueda deparar la apariencia de justicia (cfr. II 361b). Según el realismo moral expuesto por Adimanto, lo que traía más cuenta era practicar la injusticia con « un disfraz de respetabilidad » (366b) y la tarea de Sócrates consistía en demostrar que la justicia es, por el contrario, el supremo bien (366e). Ahora, efectivamente, como ha indicado Vegetti (n. *ad loc.*), el problema, « teórico y educativo, consiste en demostrar el nexo constitutivo entre el concepto de lo *dikaion/kalós* y lo *agathón* ».

<sup>81</sup> La tesis de que el bien es el objeto de la voluntad humana aparece en otros diálogos, cfr. *Gorg.* 468b ss., *Banq.* 205d-206b, *Men.* 78a. Los especialistas discuten, sin embargo, si esta tesis es aplicable al alma en su totalidad o sólo a la parte racional (cfr. Kahn 1987, 82, Rowe 2007, 52, n. 30). Si la voluntad es deseo del bien, se comprenden fácilmente las tesis intelectualistas de la ética socrática tal y como se exponen en el *Protágoras*, donde dejarse subyugar por una motivación distinta del bien es atribuido a la ignorancia (cfr. 352b-358e). Sin embargo, los comentaristas se han dividido a la hora de juzgar si la teoría tripartita del alma expuesta en la *República*, al reconocer motivaciones diferentes que pueden entrar en conflicto, supone un abandono de esta tesis (cfr. p.ej. Bobonich 2001, 203-37) o es conciliable con la no admisión de la incontinencia (cfr. Shields 2001, 137-56).

<sup>82</sup> En *Men.* 97a (cfr. *Fil.* 62b) « el camino de Larisa » puede ser objeto tanto de opinión verdadera como de *epistēmē* y, aunque las opiniones verdaderas puedan acertar con la ruta a seguir igual que el conocimiento, son inestables hasta que no se les ata con « un razonamiento de causalidad » (98a). El conocimiento va « acompañado de un razonamiento verdadero », a diferencia de la opinión, que es, pues, « irracional » (cfr. *Tim.* 51d-e). Sobre la diferencia de objetos entre ambos en la *Rep.*, cfr. 510a y la n. 79 del libro v.

<sup>83</sup> La falta de una definición del Bien en la *República* ha sido diversamente interpretada por el platonismo. Según los partidarios de la interpretación esoterista de Platón (escuela de Tubinga), éste es uno de los llamados « pasajes de silencio

miento », en los que se produce una reserva de saber, en virtud de la crítica de la escritura expuesta en el *Fedro* (275d-e). De acuerdo con ésta, el verdadero filósofo debe reservar « los objetos más valiosos » (*Fedro* 278d) para el discurso oral (Szelezák 1997, 73-77). Tanto aquí como en 590c, en opinión de Szelezák (1997, 106, cfr. tb. 1992, 399-400), la limitación de la explicación dada sobre la naturaleza del Bien no es debida, pues, al carácter indecible de la cosa en sí (cfr. p.ej., Taylor 1978, 287, Friedländer 1969, 115), sino a una autolimitación que se impone Sócrates. El silencio de la escritura remitiría a las enseñanzas orales impartidas en la Academia, en las que Platón expondría sus « doctrinas no escritas », según la expresión de Aristóteles (*Fis.* IV 2, 209b15, cfr. *Metaf.* I 6, Reale 1995, 319 ss.). Otros autores (cfr., p.ej., Ferber 1989, 149 ss., 1991, 16-18), por el contrario, se han tomado en serio la afirmación anterior (505e) de que toda alma, y también el mismo Sócrates, está « sumida en dificultades » a la hora de definir el Bien y, por tanto, la ausencia de una teoría suficientemente explícita sobre la naturaleza del Bien sería debida al estado verdaderamente aporético de la cuestión, respecto a la cual es posible tener opiniones y ensayar aproximaciones no exentas de contradicciones, pero no un saber riguroso.

<sup>84</sup> La criatura es el Sol, cuya comparación con el Bien expone Sócrates en los párrafos siguientes. Comienza así una de las tres imágenes con las que culmina el pensamiento filosófico y político de la obra. La analogía con el Sol viene a sustituir la definición « de lo que es en sí mismo el Bien » (506d-e), que Sócrates ha considerado demasiado elevada para el presente impulso. A continuación se insiste en las consecuencias epistemológicas y ontológicas de esta comparación en el siguiente símil de la línea dividida (509e) y, finalmente (VII 514a ss.), el ascenso hacia el supremo conocimiento manifiesta sus consecuencias éticas y políticas en la « comparación » o « alegoría » (*eikōn*, 515a, 517a, d) de la caverna. Se juega aquí con el doble sentido de *tókos*, que significa tanto criatura como intereses. En estos pasajes se insiste en el hecho de que la Idea del Bien ha engendrado al Sol (508b, VII 517c) y, en consecuen-

cia, a éste se le llama criatura y vástago del Bien (506e, 507a). Esta generación ha sido considerada por algunos autores meramente metafórica, porque no es posible derivar directamente « un objeto empírico de un ente noético » (Vegetti 2003, 269), pero Platón afirmará en *Tim.* 46d la causalidad teleológica de la inteligencia sobre el mundo de la génesis, a pesar de que aquélla pertenece al reino de lo invisible (*ábraton*). No está claro, sin embargo, si la causalidad es sólo final y formal o también eficiente, « atravesando todos los niveles ontológicos » (Szlezák 2003, 185, 152), en cuyo caso el Bien adquiriría un « aspecto demiúrgico » (Lisi 2003, 155-68), que acercaría la *República* al mito de la creación del mundo desarrollado en el *Timeo*, en el que el Demiurgo es la causa del devenir (cfr. tb. Shorey *ad loc.*).

<sup>85</sup> Cfr. las n. 75 y 86 del libro v.

<sup>86</sup> El término *dēmiourgón* (artesano), « los dioses », que se utiliza a continuación (508a), y la naturaleza, apuntan a lo mismo, aunque, como nos recuerda Vegetti *ad loc.*, el *Timeo* convertirá este lenguaje en el mito de la creación del mundo, que otorga un papel central al Demiurgo.

<sup>87</sup> En *Tim.* 67b, por el contrario, Platón menciona el papel del aire por cuyo efecto es transmitida la voz: ésta llega hasta el alma a través de los oídos transmitida « por el aire, el cerebro y la sangre ».

<sup>88</sup> La semejanza o analogía (*análogon*, 508b) del Bien con el Sol se establece en varios puntos (cfr. Guthrie 1990, 485-86): a) el tercer género, que permite ver al ojo y hace visible el color, es la luz (que deriva del Sol), de la misma manera que la Idea del Bien aporta la verdad a las cosas cognoscibles y a quien conoce el poder de conocer (508e); b) el Sol es visto (508b), pero no se identifica con la vista, aunque ésta es afín al Sol (*hēlioeidḗ*); de igual forma, el Bien es cognoscible, pero está por encima del conocimiento y la verdad, que son afines al Bien (*agathoeidḗ*, 508e-590a); el Sol aporta la génesis a las cosas visibles, además de la visibilidad, sin ser él mismo génesis, y el Bien, además de la cognoscibilidad, confiere a las

cosas cognoscibles el ser y la esencia, estando él mismo « más allá de la esencia » (*epékeina tēs ousías*, 509b).

<sup>89</sup> Para Platón los planetas y los astros son cuerpos animados a los que considera divinos e inmortales (cfr. *Tim.* 38c ss.; *Ley.* VII 821b, X 899b, XII 950d) y, en este sentido, dirá más adelante (509b) del Sol, que es causa de la génesis, « sin ser él mismo génesis ».

<sup>90</sup> El adjetivo *ēlioeidéstaton* (« el más afín al Sol »), que no aparece antes de Platón, es aplicado aquí al ojo y más adelante a la luz y al sentido mismo de la vista (509a). Plotino utiliza el mismo término para indicar que la semejanza de naturaleza es necesaria para explicar la capacidad que tiene el ojo de ver el Sol y, de hecho, (cfr. Centrone *ad loc.*, Szlezák 2003, 102), en *Tim.* 45b-c Platón afirma que el fuego interior que fluye a través de los ojos es « hermano » del fuego que produce la luz.

<sup>91</sup> Cfr. la n. 88.

<sup>92</sup> Esta expresión (*alētheiá te kai tò ón*) muestra la equivalencia de verdad y ser y que, efectivamente, la verdad aparece no sólo en una dimensión epistemológica, sino como una propiedad del ser de las ideas (cfr. Vegetti 2003, 270, F. Ferrari 2003, 304). Dicho en la terminología de Heidegger, la *alētheia*, que él interpreta a partir de la a-privativa, es el des-ocultamiento de lo ente (Heidegger 2000, 187) y, por tanto, algo que está ligado originariamente a la esencia del ser y no a la corrección o a la rectitud del mirar. Sin embargo, como es sabido, Heidegger culpa a Platón de una ambigüedad en su concepción de la verdad por la que ésta transita desde ese sentido originario a estar « bajo el yugo de la idea » y a dar el paso a una concepción epistemológica que la pone en relación con « el mirar, aprehender, pensar y enunciar » 2000, 198), dando lugar a una transformación con la que se inicia la historia de la metafísica.

<sup>93</sup> Esta característica de la opinión ya había sido observada por Gorgias (cfr. n. 82 del libro v). Obsérvese que la diferencia entre inteligencia y opinión es referida aquí con toda cla-

ridad a la existencia de objetos diferentes: la opinión tiene como objeto el devenir (VII 534a), lo que nace y perece, mientras que la inteligencia está referida a lo que es, al mundo del ser inteligible o la esencia (*ousía*, 534a).

<sup>94</sup> La idea del Bien no sólo aparece en los libros centrales de la obra como « causa (*aitta*) de todas las cosas rectas y bellas » (VII 517c) y, por tanto, con un valor ético-político, como es de esperar, dada su naturaleza axiológica, sino que también es causa desde un punto de vista epistemológico (508e, 517c) y ontológico (509b). Dado que Platón no especifica el *modus quo* de la causalidad ejercida por el Bien (de Vogel 1990, 101, Reale 1995, 335) en este otro sentido no axiológico, no hay más remedio que adentrarse en la conjetura (Ross 1989, 61). Hay que tener presente que Platón no desvincula lo axiológico y lo ontológico. Cuando hace referencia a la teoría de las formas en el *Fedón* y las presenta como un nuevo tipo de causa, esto forma parte de una perspectiva teleológica en la que la forma debe ser explicada en términos de una finalidad regida por « el bien y lo debido » (99c). Así pues, el Bien está presente en todas las formas, porque éstas representan una excelencia teleológica. La escuela de Tubinga-Milán (cfr. Krämer 1994, 184 ss., Szlezák 2003, 103, Reale 1995, 336 ss.), que propone interpretar estos pasajes a la luz de la tradición indirecta, sostiene la identificación del Bien con el Uno, el cual produciría el ser (como determinación de lo indeterminado), la cognoscibilidad de toda cosa (fundada en la delimitación producida por la unidad) y el valor (como orden y armonía basados en la unidad).

<sup>95</sup> La comparación del Bien con el Sol le lleva a Platón a crear este término (*agathoeidē*) para subrayar la afinidad de la verdad y la ciencia con el Bien, de la misma manera que la luz y la vista son « afines al Sol » (*hēlioeidē*). Platón no deja de subrayar en estos pasajes la trascendencia o diferencia del Bien respecto a la verdad y la ciencia, producidos por él. Pero la afinidad con el Bien significa que no estamos ante una radical heterogeneidad (F. Ferrari 2003, 314 ss.), lo cual se expresa además en el hecho de que el Bien, como se repite en la obra

(505a, 508e), es objeto de conocimiento, aunque se trate de algo que se percibe al final y con dificultad (517b-c).

<sup>96</sup> Los comentaristas han dado diversas interpretaciones de esta última afirmación. Efectivamente, el Sol no es génesis o al menos no lo es en el sentido en que lo son los objetos inmersos en el devenir, porque el Sol es divino (508a; cfr. n. 89) y no está sujeto a los cambios que experimentan las cosas que crecen y se nutren de la energía procedente de él (Ferguson 1921, 134). Sin embargo, otros comentaristas señalan que el Sol es o pertenece al ámbito de la génesis (Adam *ad loc.*, Vegetti 2003, 269), ya que es visible (508b) y las cosas visibles y tangibles que poseen un cuerpo, como se afirma en *Tim.* 28b-c, son sensibles y generadas.

<sup>97</sup> Se comprende que esta afirmación haya generado muy diversas interpretaciones, teniendo en cuenta la falta de concreción de la doctrina platónica sobre el Bien, cuya oscuridad llegó a ser paradigmática en la Antigüedad. Platón no explica en ningún otro lugar de los diálogos en qué sentido está el Bien « más allá de la esencia » (*epōkeima tēs ousias*), pero además hay otras expresiones cuyas que parecen estar en contradicción con esta doctrina. La trascendencia del Bien respecto a cualquier ente, efectivamente, parece clara, ya que « no es esencia » (*ouk ousias ontos*), pero, por otro lado, el Bien es una Idea (cfr. 505a, 508e, 517b-c, 534b-c) y además se considera « lo más luminoso » (VII 518c) o « lo más dichoso de lo que es » (VII 526e) y « el mejor de todos los entes » (VII 532c), con lo cual, a juicio de algunos autores, no sería trascendente, pues pertenecería al orden del ser (cfr. p.ej., Baltes 1997, 5 y ss.; Brisson 2002, 91-92, Lisi 2007, 13). Por otro lado, desde un punto de vista epistemológico, el dialéctico es el que alcanza « la razón de la esencia » (*lógos tēs ousias*, VII 534b) y, si su más grande objeto de conocimiento es el Bien, entonces éste debería tener una entidad o esencia objeto de definición, con lo cual desde esta óptica tampoco sería trascendente (cfr. 534b-c, Baltes 1997, 8; sobre el carácter contradictorio con que aparece la Idea del Bien cuando se intenta « dar razón » de ella, cfr. Ferber 1989, 149-54, 2003, 144). A la vista de estas

precisiones, otros autores hablan de una « trascendencia atenuada » que no puede concebirse como heterogenidad radical entre el Bien y los efectos de su acción causal (F. Ferrari 2003, 314-15) o de una trascendencia más de orden axiológico y estético que ontológico (Vegetti 2003, 275). Sin embargo, la claridad con que Platón establece que el Bien no es *ousía* distingue al Bien del resto de las Ideas, en lo que para muchos estudiosos, a mi juicio con razón, es una rotunda afirmación de su trascendencia ontológica (cfr. p.ej., Ross 1989, 63, De Vogel 1990, 98 ss. Ferber 1989, 66 ss., 2003, 135-36). Por otro lado, los partidarios de la escuela de Tubinga-Milán, al sostener la identificación del Bien con el Uno de la teoría de los principios que Aristóteles atribuye a Platón, han defendido igualmente la trascendencia ontológica expuesta en la fórmula del *epékaina tês ousías* (cfr. Krämer 1969, 1-30, Reale 1995, 342-43, Szlezák 2003, 97 ss., 181).

<sup>98</sup> Esta respuesta de Glaucón ha sido objeto de múltiples interpretaciones, empezando por el empleo del término 'Apolo', en el que se ha querido ver una referencia al Uno de las doctrinas esotéricas (cfr. Reale 1995, 338-39, 2002, 35). Los pitagóricos (cfr. Plotino *Ennéadas* v 5 6.27), efectivamente, derivaban la palabra Apolo de *a* privativa y *pollón*, 'mucho'. Sin embargo, Platón, que ofrece otras etimologías de esta palabra (cfr. *Crát.* 404e-406a), no menciona nada de eso (cfr. Ferber 1989, 292, n. 28, Vegetti 2003, 268, n. 26). También el término *hyperbolē* ('elevación') ha sido entendido de diversas maneras: para algunos refuerza la trascendencia del Bien (Szlezák 2003, 98, Ferber 2003, 140-41), mientras que para otros es el reconocimiento socrático de haber cometido un exceso al poner al Bien « más allá de la esencia » (Brisson 2002, 88-90) o un instrumento para rebajar con la comicidad el tono solemne utilizado antes y reconocer la imposibilidad de una completa transmisión de esta doctrina filosófica (Friedländer 1973, 148).

<sup>99</sup> Sobre la advertencia de Sócrates de que deja mucho sin decir y de que no omitirá lo que « en este momento » le es posible, cfr. Szlezák 1992, 390-91 y 2003, 184-88.

<sup>100</sup> El Bien reina en el mundo inteligible, así como el Sol es el rey « del cielo » (*ouranoñ*), pero si hubiera dicho esto último podría parecer que estaba jugando con la etimología que derivaba *ouranoñ* de *horán* (cfr. *Crát.* 396b).

<sup>101</sup> Desde la Antigüedad se ha discutido si había que dividir la línea en partes desiguales, como consta en la mayoría de los manuscritos (*ánisa*), o iguales (leyendo *an' isa*). Siendo desiguales los segmentos, cuya relación proporcionada (o *analogía*, VII 534a) nos recuerda Platón más adelante, también se ha discutido si el segmento mayor debía atribuirse, por razones axiológicas, a lo inteligible, que es a lo que más atención dedica en estos pasajes, o al mundo sensible, en razón, en este caso, de la multiplicidad de objetos que lo constituyen. La cuestión principal, sin embargo, es qué es lo que intenta presentarnos por medio de esta analogía. El propio Sócrates nos dice que a las cuatro secciones corresponden cuatro « afectaciones (*pathémata*) que se generan en el alma » (511d), las cuales se van presentando según grados crecientes de claridad (509d) o verdad (510a) relativas. De manera que lo que se van a representar sobre la línea son diferentes grados de conocimiento, pero éstos están a su vez en correspondencia con grados y géneros de realidad, porque la opinión está referida al devenir (*genesis*) y la inteligencia a la esencia (*ousía*, VII 534a). Además la claridad o consistencia epistemológica de cada grado de conocimiento viene determinada por el grado de verdad (511e), que, como hemos visto (n. 92), es concebida también como una propiedad ontológica y de ahí que se hable de cosas « más reales » (515d) o « más verdaderas » (515d) que otras. La verdad ontológica de un ente viene determinada por la perfección o identidad de su esencia (cfr. Vlastos 1965).

<sup>102</sup> Este primer segmento de la línea corresponde a la *eikasía* (511e, 534a), que Eggers vierte por 'conjetura'. Algunos comentaristas (cfr. Adam *ad loc.*) han sostenido que esta traducción puede resultar desorientadora, si 'conjetura' implica una duda consciente, porque la *eikasía* es un estado de la mente en el que nos dejamos llevar por las imágenes (*eikónes*) o apariencias engañosas de las cosas. Sin embargo, otras interpretacio-

nes no han descartado este matiz, ya que el término *pístis*, que le sigue en el siguiente segmento de la línea, parece subrayar una certidumbre de la que carecería la *eikasía* (Nettleship 1898, 247). A menudo se traduce por 'imaginación', que no es un término inapropiado si damos a la palabra el sentido específico de «aprehensión de imágenes» (Cross-Woozley 1979, 219). Su contenido son, en efecto, las imágenes producidas por los objetos originales del siguiente segmento. En la interpretación tradicional de la línea hay, en primer lugar, cuatro etapas o fases que la inteligencia puede recorrer en su camino de la ignorancia al conocimiento (Nettleship 1898, 238 ss., Cornford 1972, 221 ss.) y, en segundo lugar, estas etapas se corresponden en un estrecho paralelismo con otros cuatro momentos descritos en la alegoría de la Caverna. Sin embargo, otras interpretaciones han cuestionado ambos supuestos (Ferguson 1921, 1922, 1934) y, especialmente, en lo que se refiere a la *eikasía*, algunos (Murphy 1951) han pensado que se trataba de una subdivisión meramente ilustrativa, para mostrar que las sombras son a las cosas que las producen lo que los objetos del mundo sensible son a las entidades del mundo inteligible. Pero si tenemos en cuenta la teoría platónica de la imitación que se expondrá en el libro x, el arte mímico en sus diversas variantes (pintura, poesía o incluso sofística y retórica, cfr. *Sof.* 266a ss.; Nettleship 1898, 243, Cross-Woozley 1979, 222-24) encajaría en este nivel cognitivo, que allí se sitúa por debajo de la «recta creencia» (601e), precisamente por producir imágenes o apariencias irreales (*eidōla*, *phantasmata*, cfr. x 598, 599a, etc.) de las cosas. Es verdad que la *eikasía* no es mencionada en relación con el arte imitativo y que allí se trata de imágenes producidas artificialmente, mientras que aquí se habla de imágenes generadas por las cosas. Pero, a mi juicio, más que de una facultad específica, se trata, como ocurre en la imitación artística, de un estado de ilusión producido por imágenes, independientemente del origen de éstas. <sup>103</sup>

<sup>103</sup> Ascendemos un nivel por encima de la imaginación o conjetura y llegamos a la creencia o *pístis* (511e, VII 534a, x

601e), en la parte superior de la primera subdivisión de la línea, que corresponde en conjunto a la opinión (*dóxa*). Ambos estados cognitivos, *eikasía* y *pístis*, integran el ámbito de lo opinable (*doxastón*, 510a, VII 534a) y tienen como objeto el género de lo que se ve (509e), un espacio ontológico que se sitúa en el devenir (VII 534a) y, por tanto, a medio camino entre la realidad y el no ser (V 479c). La *pístis* puede ser verdadera o falsa (*Gorg.* 454d), como la *dóxa*, y es el estado de convicción que transmite, por ej., la persuasión retórica, a diferencia del que se genera por la enseñanza científica (*Gorg.* 454d-e). En la teoría de la imitación del libro x, el imitador carece de ella, a diferencia del artesano, que posee «una recta creencia» (x 601e; cfr. la n. 27 del libro x) recibida del que tiene el conocimiento acerca del instrumento que ha de producir.

<sup>104</sup> En esta afirmación se observa el estrecho paralelismo entre los dos aspectos que están representados en la línea. Por un lado, desde un punto de vista epistemológico, tenemos el sector de lo opinable (*doxastón*) y el de lo cognoscible (*gnōstón*). Sus objetos desde un punto de vista ontológico han sido antes (509d) mencionados en términos de dos géneros de realidad, visible e inteligible, y ahora son introducidos en términos de arquetipo y copia. La teoría de la imitación en el libro x establecerá, fundándose en esta jerarquía ontológica, tres niveles de realidad con sus correspondencias cognitivas respectivas: la idea en sí, que es contemplada por el que posee el conocimiento (x 602a), el producto fabricado por el artesano a imitación del arquetipo, objeto de «recta opinión», y la imagen creada por el pintor o el poeta, que es una imitación de la imitación realizada por el artesano, lo cual le sitúa en un tercer plano en el alejamiento de la verdad (x 597e, 599a).

<sup>105</sup> La existencia de los tres niveles ontológicos se comprueba en esta gradación: los objetos pertenecientes a la segunda parte del primer segmento, de los cuales había reflejos e imitaciones en la primera parte de éste, ahora son concebidos a su vez como imágenes de los objetos inteligibles, que constituyen el verdadero objeto del conocimiento matemático.

<sup>106</sup> Esta primera parte del segundo segmento en que queda

dividido el conocimiento inteligible corresponde al pensamiento discursivo o *diánoia* de la que se va a tratar a continuación (cfr. 511a, c, d, x 533e, 534a). La *diánoia*, como ya se ha adelantado (500b), es un pensamiento dirigido hacia « las cosas que son », las realidades inteligibles, por lo que pertenece al segundo segmento de la línea, aunque no alcanza el máximo nivel cognoscitivo de la inteligencia, precisamente porque se sirve de imágenes sensibles y utiliza un procedimiento meramente deductivo a partir de unos supuestos o hipótesis, que deja sin justificar racionalmente. Cfr. n. 108.

<sup>107</sup> El « principio no supuesto » (*archē anypóthetos*) o « principio del todo » (511b) no puede ser otro que la idea del Bien, del que se dice en el libro VII que es captado por la inteligencia como « término de lo inteligible » (532b). Desde el punto de vista del *ordo cognoscendi* es término y está al final del camino, igual que el Sol es lo último que contempla el prisionero liberado. De ahí que la dialéctica, precisamente porque debe superar el carácter meramente hipotético del conocimiento matemático, tenga que ensayar un camino de ascenso para remontarse hasta el Bien (511a-b, VII 523b). Sin embargo, desde el punto de vista ontológico u *ordo essendi* el Bien es principio, en consonancia con lo dicho anteriormente, de que a las cosas cognoscibles les viene de él « el existir y la esencia » (509b). De manera que el segundo procedimiento de descenso deductivo, se basa en ese nexo causal, para llegar hasta la conclusión « ateniéndose a las cosas que de él dependen » (511b).

<sup>108</sup> Como se ve por la respuesta que da Glaucón a continuación, Sócrates no hace sino describir los procedimientos habituales de las matemáticas de la época, que van en la dirección de la axiomatización de las matemáticas que encontraremos en los *Elementos* de Euclides. Sobre las matemáticas conocidas por Platón, cfr. Cattanei 1996, 103-20. Sobre estos *Protoelementos*, ya divulgados en tiempos de Platón, cfr. Lasserre 1987, que ha reunido los fragmentos correspondientes, y Cattanei 2003, 512-14. Respecto a la naturaleza de las hipótesis, se ha discutido si se trata de una suposición de objetos o proposiciones, pero no hay indicios de que Platón haya hecho esta

distinción. Es muy probable que las hipótesis, que funcionan como principios a partir de los cuales deducen sus teoremas los matemáticos, incluyan tanto supuestos de existencia (Ross 1989, 70) como definiciones (Repellini 2003, 379).

<sup>109</sup> Se ha discutido mucho cuál es el objeto propio de este tercer segmento de la línea. El Cuadrado *en sí* y la Diagonal *en sí* son objetos inteligibles, que sólo pueden ser divisados (511a) por el pensamiento o *diánoia* y no se identifican, pues, con las imágenes de ellos en las que se apoyan los matemáticos. Pero la cuestión es si se trata de las formas propiamente dichas o de los objetos matemáticos, que, según Aristóteles (*Metaf.* I 6, 987b14-18), tenían un estatuto ontológico intermedio, al diferir de las cosas sensibles, por ser eternos e inmutables, y de las formas, por ser múltiples, mientras que la forma es única e idéntica. Como Platón no los menciona explícitamente, algunos han pensado que la línea se apoya en una ontología de tres niveles, que sólo distingue realidades, imágenes e imágenes de imágenes (Pritchard, 1995), mientras que otros especialistas insisten en que a cada modalidad cognoscitiva le corresponde un *tipo propio* de objeto (Szlezák 2003, 92, Denyer 2007, 303) y creen, pues, que el objeto de la *diánoia* son las entidades matemáticas (cfr. tb. Adam *ad loc.*). Otros han pretendido que la línea determina en cada sección no tanto objetos específicamente distintos, sino diferentes modos de estudiarlos, de manera que los objetos de la *diánoia* podrían ser las ideas matemáticas y los objetos del *noús* las demás (Ross 1989, 84) o bien, muy razonablemente, las mismas ideas, estudiadas separadamente por la *diánoia*, pero captadas por el *noús* en su interconexión con la Forma del Bien (Cross-Woozley 1979, 238). Cfr. las notas 38 y 40 del libro VII.

<sup>110</sup> Platón no dice mucho sobre la relación que existe entre ambas características y los comentaristas han propuesto diversos intentos de explicación. Algunos sugieren que el matemático se apoya tanto en la experiencia sensible que supone y acepta sin más justificación las condiciones que parecen cumplirse según nuestra intuición empírica del espacio (cfr. Robinson 1953, 155-56, Annas 1982, 278-79). Lo que dice el texto

(510b) es que el alma, « sirviéndose » de imágenes, « se ve forzada a indagar a partir de supuestos », lo cual parece hacer depender la segunda característica de la primera (cfr. Ross 1989, 70-71). En mi opinión, en estas líneas puede encontrarse la explicación: el matemático se apoya en cosas de naturaleza sensible como imágenes de realidades inteligibles y este carácter intermedio de su procedimiento, a medio camino entre ambos órdenes, le obliga a suponer la existencia de tales entidades que son el verdadero objeto de los teoremas matemáticos (cfr. Repellini 2003, 376-77). En realidad, más que una crítica dirigida a las matemáticas, se trata de reconocer la necesidad de plantearse la ontología en la que aquellas se apoyan y esta tarea « metamatemática » sólo puede realizarla la dialéctica (Eggers 1995, 104-105).

<sup>111</sup> La facultad (*dýnamis*, 511b, VII 532d, 533a, 537d), el método (*méthodos*, VII 533c) o, probablemente, la técnica dialéctica (VII 534e) representa en el último segmento de la línea « el coronamiento supremo de los estudios » (VII 535a), precisamente por su capacidad de dar razón (*lógon didónai*, VII 533c) de los principios que las ciencias matemáticas asumen sin una justificación racional (510c, 533c). El dialéctico es definido (VII 534b) como el que alcanza « de cada cosa la razón de su esencia », por tanto, su objeto son las ideas y el Bien, cuyo conocimiento explícitamente se le atribuye como « fin (*télos*) de la travesía » (VII 532e) o de todos « los estudios » (VII 535a). Pero el Bien tiene una posición solar como « término (*télos*) del mundo inteligible » (532b), de ahí que se le haya identificado, casi unánimemente, con « el principio del todo » (511b, cfr. 510b) al que tiene que remontarse la dialéctica.

<sup>112</sup> Metafóricamente en los libros VI y VII de la obra se le asigna a la dialéctica un doble movimiento de ascenso y descenso, que está esencialmente relacionado con su capacidad de dar razón y superar el estatuto meramente hipotético del saber matemático. Éste comienza a deducir a partir de sus hipótesis y, por este motivo, éstas son sus principios, pero el dialéctico debe « cancelar los supuestos » o hipótesis (VII 533c; cfr. n. 67 del libro VII), remontándose a un principio absolu-

tamente primero, que, por ello, es no supuesto, y del cual se puedan deducir los principios admitidos hipotéticamente u otras proposiciones que vinieran a sustituirlos. En la medida en que no está dicho con claridad en qué sentido el Bien es principio del todo, tampoco puede quedar libre de dudas de qué forma tiene lugar la derivación o justificación de las hipótesis realizada por la dialéctica. Los comentaristas (Ross 1989, 77, Cross-Woolley 1979 249 ss.) aducen con razón la semejanza con los pasajes correspondientes del *Fedón* (100d ss.) en los que el proceso de « dar razón » de una hipótesis consiste también en remontarse hacia « algo suficiente » (*ti hikanón*, 101e) de donde pueda ser derivada, por lo que « el ascenso » en ambos casos muy posiblemente significa alcanzar algo de mayor « extensión y excelencia » (Adam *ad loc.*, Robinson 1953, 137), como el Bien, que incluya la hipótesis en cuestión como algo que puede deducirse de ello. El descenso hasta una conclusión haría referencia precisamente a este proceso por el que las hipótesis « canceladas » son debidamente fundadas, al ser presentadas en el orden lógico adecuado de derivación deductiva, o sustituidas por otras más adecuadas (cfr. Ross 1989, 76-78, Vegetti 2003, 412-13).

<sup>113</sup> Esta otra diferencia de la dialéctica, frente al pensamiento discursivo matemático que se apoya en imágenes sensibles, muestra el carácter *a priori* del conocimiento dialéctico, cuya validez, como diríamos en sentido kantiano (cfr. Annas 1982, 279-80), no depende de la experiencia. La dialéctica en su descenso debe captar las ideas en su relación con el Bien, viéndolas como « cosas que de él dependen » en tanto que constituye su principio ontológico.

<sup>114</sup> Antes (510c) se ha dicho que los matemáticos suponen la existencia de determinadas entidades « como si las conocieran ». En sentido riguroso no las conocen, porque no pueden « dar razón » de ellas, precisamente por su incapacidad de captar su relación con el principio (*archē*) en el que se fundan, que es lo que pertenece al segmento superior de la línea, correspondiente al *noús* (o *nóēsis*, como también se le denomina a continuación).



<sup>1</sup> Con la « comparación » o « alegoría » (*eikōn*, 515a, 517a, d) de la caverna vienen a desarrollarse las consecuencias ético-políticas de las dos metáforas del Sol y la línea, expuestas en el libro VI, que se centraban preferentemente en los aspectos ontológicos y epistemológicos del pensamiento platónico. La Caverna no es un mito, que fuese intraducible al lenguaje del logos, sino una imagen que el propio Platón pone en relación con « lo que anteriormente ha sido dicho » (517b). Esta alegoría tiene como tema fundamental la educación (*paideia*) y la cultura o la falta de ellas y éste es precisamente el vínculo que permite establecer el enlace entre los dos aspectos, teórico y práctico, que se exponen por medio de las tres imágenes. Se trata de una liberación que acontece por medio del conocimiento y gracias a la intervención de un agente que fuerza al prisionero a levantarse y marchar hacia la luz (515c). La ascensión describe el proceso de formación del filósofo, que habrá de volver al mundo de la caverna (520c-d), y, por tanto, es lo que hace posible su intervención en la polis para la instauración del estado más justo. En cuanto a los antecedentes de esta alegoría, en Empédocles (31 DK 32 B 120-1) se considera nuestro mundo como una caverna y algunos autores no han descartado algunas resonancias órfico-pitagóricas. Más cercana puede considerarse la referencia del Fedón a cavidades (*koilla*) existentes en las profundidades de la tierra, que son concebidas también como una especie de prisión (114c) donde transcurre la vida humana. En este mito escatológico se afirma que los hombres vivimos en una de ellas, aunque « creamos que vivimos arriba sobre la tierra » (109c). Sin embargo, las diferencias son innegables, porque aquí la meta es escapar para siempre de este modo de vida y acceder a la « morada pura » de la verdadera tierra, mientras que la Caverna en la República es una metáfora de la vida en la polis, a la que el filósofo debe volver como « la morada común » (520c) que tiene que iluminar con su conocimiento (cfr. Campese 2003, 458-62).

<sup>2</sup> El original decía por errata « sombras ».

<sup>3</sup> En el mundo subterráneo de la Caverna existen dos clases de objetos en orden ascendente de menor a mayor consistencia ontológica, en primer lugar, las sombras proyectadas sobre la pared del fondo y, en segundo lugar, los objetos originales (figurillas) que las producen, los cuales son a su vez, como en la línea dividida, una copia más o menos fiel de los objetos reales que hay fuera de la Caverna. Además de imágenes de las figurillas, en la pared se proyectan también « sombras de justicia » (517d). Se han propuesto, por tanto, interpretaciones muy diversas de lo que representan las figurillas y sus portadores, entre los cuales unos hablan y otros callan. Algunos autores (cfr. Adam *ad loc.*) creen que éstos forman parte simplemente de « la maquinaria de la analogía », mientras que otros sostienen que se trata de los sofistas o de otros artesanos de imágenes, como poetas, pintores o escultores, que han creado con sus representaciones sombras engañosas de la realidad. Pero Platón no describe negativamente a estos portadores de los objetos que proyectan las sombras. En suma podría decirse que se trata de todos los agentes de la transmisión educativa y de ahí que puedan incluirse entre ellos incluso a los padres (cfr. 538c, Repellini 2003, 394-95) o a las leyes de la ciudad (Sedley 2007, 264, n. 10). El carácter cinematográfico de la alegoría se presta a que en esta « pantalla » se proyecten los valores o las acciones que los representan (Destrée), pero no sólo este mundo artificial de imágenes, sino también imágenes de los objetos de la experiencia ordinaria del mundo. Una de las cuestiones más debatidas en la interpretación de esta alegoría es si hay una perfecta correspondencia entre el símil de la línea y las fases descritas en el ascenso que tiene lugar desde la posición original del prisionero hasta el momento final en el que ve el Sol. Algunos intérpretes (cfr. libro VI n. 102) han cuestionado esta correspondencia, sosteniendo que entre la Caverna y la línea no hay conexión alguna (Ferguson 1921, 138). Sin embargo, el propio Platón nos proporciona en varios pasajes (517b-c, 532b-c) claras indicaciones que ponen en relación el mundo sensible con la morada-prisión, desvelando explícitamente que el fuego en el interior del mundo subterráneo y el Sol en el exterior tienen el mismo papel

respectivamente que el Sol en el mundo visible y la Idea del Bien en el mundo inteligible. Además, después de recordar las fases descritas en el símil de la Caverna (532b-c), Platón vuelve a establecer los cuatro estados cognitivos resultantes de la división en dos de cada uno de los dos segmentos de la línea (533e-534a). Respecto al paralelismo entre ambos símiles, cfr., p.ej., Cross-Woozley 1979, 214 ss. y Szlezák 2003, 141 ss. La *eikasta* (cfr. n. 102 libro VI) se identifica más con un estado de ilusión cognitiva que con una facultad específica y, por tanto, de acuerdo con la interpretación tradicional, se correspondería con el primer momento en que se hallan los prisioneros, mientras que la *psittis* o creencia describiría la fase siguiente en la que pueden contemplar por sí mismos en el interior de la Caverna los objetos que producían aquellas imágenes engañosas.

<sup>4</sup> Como indicaba Eggers en n., no es que suceda algo naturalmente o por sí mismo, sino que sucede en concordancia con la naturaleza humana. La liberación no es autoliberación (Szlezák 2003, 156), acontece gracias a la intervención de otro, de ahí que hayan de combinarse la constricción y la libertad (cfr. Centrone n. *ad loc.*). Téngase en cuenta en este sentido que el estado en que se halla el prisionero exige una « curación », lo cual nos recuerda la imagen que se da del mismo Sócrates en el *Gorgias*, cuya política es una medicina destinada precisamente a desterrar « la *apaideusia* » (527e) o ignorancia que, según el símil de la Caverna, es la condición en que se halla el hombre a consecuencia de su educación.

<sup>5</sup> Muchos comentaristas han señalado con razón que el liberador es una imagen del mismo Sócrates, que, como el prisionero liberado y vuelto a la Caverna, hubo de pagar con su vida (cfr. 517a) la misión educativa que llevó a cabo. El liberador obliga a los prisioneros a contestar preguntas sobre qué son las cosas y los conduce a un estado de perplejidad (*aporein*), como Sócrates solía hacer, para destruir así el mundo de certezas infundadas en el que consiste su esclavitud. Platón describe en muchos pasajes las « dificultades » o el estado de

perplejidad en que quedan sumidos los que se someten a las prácticas refutatorias de Sócrates (cfr. *Men.* 80a, 84b-c).

<sup>6</sup> Al arte mayéutico practicado por Sócrates no le son ajenos « los dolores del parto » que puede suscitar o hacer cesar (cfr. *Teet.* 151a). Por otro lado, la educación del gobernante comprende un doble proceso de ascenso (*anábasis*, 515e, 517b, 519d) al mundo exterior y descenso (519d, 520c, 539e) al mundo subterráneo, y ninguno de los dos se da sin un cierto grado de compulsión. La educación implica, además, una conversión en la que está involucrada « toda el alma » (cfr. 518c) y, por tanto, no sólo la inteligencia y las virtudes intelectuales que dependen de ella, sino las otras partes y las cualidades morales que se fundamentan en el dominio de lo irracional (cfr. *Carta VII* 343c-344a, Jaeger 1971, 696, Szlezák 2003, 155-56).

<sup>7</sup> De acuerdo con la interpretación que venimos siguiendo, que defiende la correspondencia con el símil de la línea dividida, Platón describe en este párrafo la tercera y cuarta fases en la educación del prisionero, el cual, una vez liberado, asciende al mundo inteligible. El objeto de la tercera fase son las sombras, figuras o imágenes en el mundo exterior (*eidōla*, *phantasmata*), que más adelante el mismo Platón engloba bajo el denominador común de « divinos reflejos en las aguas y las sombras de las cosas reales » (532c). Se trata, pues, de imágenes de entidades inteligibles tal y como son estudiadas por « las artes » matemáticas aludidas (532c), pertenecientes al dominio de la *diánoia* o pensamiento discursivo. Como hemos visto, a este estado cognitivo le corresponde un carácter intermedio, que le sitúa a medio camino del mundo sensible y el mundo inteligible, porque, por un lado, contempla imágenes de objetos matemáticos, pero, por otro, se remonta desde ellas al conocimiento del « Cuadrado en sí » y la « Diagonal en sí » (VI 510d), que son ya objetos inteligibles (independientemente de que sean las entidades matemáticas a las que se refiere Aristóteles o las formas ideales en sí mismas). En cuarto lugar, tendríamos el acceso a la ciencia (*epistēmē*) o intelección (*nóēsis*) cuyo objeto son las formas y la Idea del

Bien, simbolizadas respectivamente por los diversos objetos que producen las imágenes reflejadas y por el Sol. Cfr. la n. 62.

<sup>8</sup> Algunos intérpretes han subrayado el carácter aporético de la teoría platónica sobre el Bien y el hecho de que a través de los tres símiles sólo se ofrece en todo caso opinión, pero no la ciencia del Bien (Ferber 1991, 20). Sin embargo, expresiones como ésta no parecen adscribir el conocimiento del Bien a una mera aproximación provisional o aporética de lo que nunca puede alcanzarse bajo la forma del saber, sino que apuntan, como se dice más adelante, a una « contemplación suficiente » (519d) capaz de dar razón de lo que es y de conferir legitimación al gobierno del filósofo (Szlezák 2003, 149-50). Por otro lado, el que llega al conocimiento del Bien, es capaz de establecer conclusiones (*sylogizōito*) acerca de los mismos objetos ya conocidos, de una manera que añade a lo anterior un conocimiento causal de tales entidades a la luz de su relación con el Bien como principio originario.

<sup>9</sup> Respecto a la causalidad del Bien, cfr. lo dicho en las notas 84 y 94 del libro vi.

<sup>10</sup> El ascenso al mundo exterior tiene una aspecto onto-epistémico, que debe afrontar cuestiones referentes a la verdad y la realidad de las cosas, pero también una dimensión ético-práctica, ya que a los antiguos criterios de realidad vigentes en la Caverna se vinculan valores que tienen mucho peso para un alma que en ese estado, como se dirá más adelante (x 611c), está « estropeada por su asociación con el cuerpo ». La liberación que supone el acceso a la realidad exterior comporta, pues, una transformación de la voluntad y nuevos deseos y valores que vienen a sustituir a los anteriores. Respecto a la capacidad para divisar las sombras y adivinar lo que va a suceder, recordamos la descripción del político realizada en el *Gorgias*, en el que Platón desprecia su habilidad, basada en « la práctica y la experiencia », para « guardar memoria de lo que suele suceder » (501a-b; cfr. en este sentido Adam *ad loc.* y Cornford 1972, 230 n. 1).

<sup>11</sup> Las palabras citadas (Homero, *Od.* xi 489-90) forman parte

de la respuesta que recibe Odiseo de Aquiles, cuando aquel le visita en el Hades y le dice a modo de consuelo que ejerce el poder sobre los muertos y que no debe lamentar haber perdido la vida.

<sup>12</sup> Sobre el ridículo del filósofo en la vida pública, a diferencia del político al uso, que sabe manejarse entre las sombras de la caverna, cfr. *Gorg.* 484d-e, *Teet.* 172c ss. Más adelante (539e; cfr. vi 484d) en el currículum del filósofo se incluye un periodo en el que el futuro gobernante bajará a la Caverna para no ser inferior a nadie en experiencia. Respecto a la muerte del prisionero liberado que vuelve a la Caverna, se trata (cfr. n. 4), de una clara alusión a la muerte de Sócrates, de la que el *Gorgias* contiene ya un claro *vaticinium ex eventu* en las palabras de Calicles (486a-c), cuando éste le advierte sobre la incapacidad del filósofo para defenderse ante un tribunal. El reconocimiento de Sócrates (521e) de que sería juzgado como un médico acusado por un cocinero ante un tribunal de niños es en realidad una crítica amarga de la democracia ateniense, que no está ausente tampoco en este pasaje de la obra.

<sup>13</sup> Mucho se ha discutido este *prosaptíon* (vertido aquí por Eggers como aplicar), especialmente a raíz de las críticas de Ferguson (1922) a la interpretación tradicional, según la cual puede establecerse un paralelismo entre el pasaje de la línea dividida y la alegoría de la Caverna. A su juicio, esta alegoría no pretendería mostrar la elevación desde los grados inferiores de la opinión hasta el conocimiento ni la relación de lo sensible con lo inteligible, sino ilustrar dos tipos de vida, la vida del político y la del filósofo (simbolizadas respectivamente con el interior de la Caverna y el mundo exterior). Para la crítica de su interpretación, cfr., p.ej., Ross 1989, 91 ss., Cross-Woozley 1979 211-27. A mi entender es evidente que Platón está poniendo en relación la alegoría de la Caverna con lo dicho anteriormente en los pasajes de la línea dividida y la comparación del Bien con el Sol. El ascenso de la Caverna al mundo exterior representa, pues, claramente, desde un punto de vista ontológico, el paso del mundo sensible al inteligible y, en su vertiente epistemológica, el tránsito de la opinión al

conocimiento. Y al igual que en la línea, ambos espacios se subdividen para distinguir objetos y estados cognitivos diferentes dentro de cada uno de ellos: en la caverna sombras proyectadas y objetos que las proyectan, en el mundo exterior imágenes y objetos reales. Sin embargo, si apuramos los detalles de la comparación surgen dificultades, porque la Caverna dramatiza y pone en movimiento, como nos recuerda Vegetti (2003, 25-26), el mundo estático de la línea, confiriéndole un sentido predominantemente ético-político que falta en la alegoría de la línea (cfr. tb. en este sentido, Ross 1989, 96).

<sup>14</sup> Obsérvese que al Bien sólo se le atribuye la causalidad de las cosas rectas y bellas. En *ii* 379b se dijo que el Bien no es causa de todas las cosas, sino de las que están bien y que hay que buscar otra causa de las malas (379c). de ahí que los partidarios de la interpretación esoterista, como Szlezák 2003, 174-75, no hayan visto contradicción entre la *República*, donde aparentemente sólo se habla de la causalidad del Bien, y la doctrina no escrita de Platón transmitida por Aristóteles, en la que, junto a la acción causal del Uno, se menciona la Díada indefinida, a la que se atribuye genéricamente la causa del mal (*Metaf* I 6, 988a14-15).

<sup>15</sup> Sobre el sentido en que el Bien ha generado «la luz y al señor de ésta», que es el Sol, cfr. lo dicho en la n. 84 del libro vi.

<sup>16</sup> Cfr. las notas 94 e 95 del libro vi.

<sup>17</sup> En la pared de la Caverna (cfr. n. 2) no sólo se proyectan imágenes de objetos naturales o de otras entidades pertenecientes a un orden teórico, sino valores o acciones y decisiones que los representan. En este pasaje se alude al papel que correspondería al prisionero liberado si tuviera que luchar con las imágenes de la justicia que se «proyectan» en el escenario donde tienen lugar las luchas políticas de la ciudad. La ineficacia del filósofo en ese mundo es debida entre otras razones a que él se mueve con criterios de justicia diferentes, después de haber sido liberado y haber podido acceder al mundo de

los verdaderos valores morales de los cuales las leyes de la ciudad no son más que una mera imitación, a su vez tergiversada en el escenario de las luchas políticas por demagogos y oradores. Las «figurillas» pueden ser estas leyes, como han indicado varios comentaristas (Nettleship, Adam, etc.), de las cuales se ofrece en la arena política una representación más o menos desfigurada.

<sup>18</sup> Con el uso de este verbo (*epangellómenoí*), que utilizan en los diálogos tanto Protágoras como Gorgias, para proclamar sus pretensiones educativas (cfr. *Prot.* 319a, *Gorg.* 449b), se hace una clara alusión a los sofistas. Éstos, efectivamente, a diferencia de la mayéutica socrática, consideran que «la ciencia no está en el alma» y, por tanto, que es posible transmitir la enseñanza de un modo puramente extrínseco, como si se tratara de una opinión que se inculca por efecto de la persuasión retórica. Con la concepción educativa de Sócrates, Platón ofrece a continuación, desde un punto de vista epistemológico, el contrapunto necesario a la educación basada en la música y la gimnástica, abordada en los libros *ii* y *iii* y que, como se recuerda más abajo (cfr. 522a), forma a los guardianes «a través de hábitos», sin inculcarles un conocimiento científico. Ahora, para la formación del futuro gobernante, se requiere una educación dirigida a actuar sobre la razón y la inteligencia, que es la única capaz de acceder al conocimiento del Bien.

<sup>19</sup> Al insistir en que la conversión tiene que efectuarse con «toda el alma», Platón muestra la necesidad de que participen en ella también las partes irracionales del alma, cuyas virtudes «parecen estar cerca de las del cuerpo» (518d). Para lograr el conocimiento filosófico supremo, es preciso cultivar no sólo cualidades intelectuales, sino también aquellas cualidades morales necesarias para evitar la condescendencia del alma con «el peso plomífero» (519b) que representa su naturaleza irracional (cfr. la n. 5). Estas últimas son virtudes que «pueden ser implantadas por el hábito y el ejercicio» (518e; cfr. Aristóteles, *E. Nic.* *ii* 1, 1103a17 ss.). Recuérdese a este efecto lo dicho anteriormente (vi 486a-487a), pues,

efectivamente, las virtudes dianoéticas, propias de la contemplación filosófica, deben ir acompañadas de virtudes morales, como la justicia, la valentía y la moderación (487a), que han de estar igualmente presentes en la naturaleza del filósofo.

<sup>20</sup> Cfr. la n. 97 del libro vi.

<sup>22</sup> Estas adherencias se incrustan en el alma por su condescendencia con los deseos irracionales provenientes de su contacto con el cuerpo y pueden restarle vigor al ejercicio de la razón, de acuerdo con la metáfora hidráulica del alma utilizada anteriormente (vi 485d), o desviarla de un uso moralmente legítimo. Sobre estas incrustaciones que desfiguran la verdadera naturaleza del alma, cfr. x 611b-612a.

<sup>22</sup> Las Islas de los Bienaventurados aparecen ya en Hesíodo (*Trabajos* 171) y en Píndaro (*Olimpicas* II 70-71) como un destino feliz reservado a los justos en su vida de ultratumba. Platón se hace eco de esta tradición mitológica (cfr. *Banq.* 179e-180b) y las menciona varias veces en el mito escatológico del *Gorgias* (523b-524a; cfr. tb. *Fed.* 111a) como recompensa de los justos.

<sup>23</sup> Cfr. vi 505a. Sobre esta contemplación «suficiente del Bien», cfr. *infra* 534b-c y la n. 72.

<sup>24</sup> Cfr. iv 419a.

<sup>25</sup> Sobre la compulsión que habría que ejercer para obligar a los futuros gobernantes a ocuparse de las cosas de la ciudad, cfr. I 346e-347d, vi 499b, 500d, vii 540b. En el primero de estos pasajes (347c) se dice que el peor de los castigos para los mejores es ser gobernado por alguien peor que ellos. Por tanto, no parece que deba tratarse necesariamente de una compulsión basada en una coerción institucional de carácter externo ejercida por el propio sistema político (cfr. Sedley 2007, 275-81). La cuestión es si puede reconciliarse el carácter imperativo con que se presenta el deber de gobernar con la concepción de la justicia defendida en la obra o si subsiste una tensión no resuelta completamente (cfr. Centrone *ad loc.*) entre el deseo de los filósofos de permanecer fuera de la Ca-

verna y el deber que los obliga a servir al estado en cuyo interés deben gobernar. Sócrates repite la respuesta dada antes a Adimanto (iv 420b-c), pues la ley no atiende a la felicidad «excepcional» de una sola clase sino a la del estado en su totalidad. Para Vlastos 1995, II, 83, el hecho de que los ciudadanos se presten unos a otros los beneficios de esta organización del estado significa que Platón no lo considera como una unidad concebida independientemente de éstos, como han pretendido Grote, Popper y otros. Cfr. sobre este punto la n. 4 del libro iv.

<sup>26</sup> La educación del filósofo (cfr. n. 5) comporta un doble proceso de ascenso al «mundo exterior» y de descenso a la Caverna. Lo interesante de este texto, como ha observado Vegetti (n. *ad loc.*, cfr. 2003, 413-14), es que muestra el papel de la *epistēmē* filosófica como fundamento de la opinión verdadera en el mundo ético-político y, de hecho, Sócrates en la formación del futuro gobernante prevé (539e), después de cinco años dedicados al estudio de la dialéctica, un descenso a la Caverna, para que «tampoco en experiencia queden atrás de los demás».

<sup>27</sup> Se cumpliría así la situación prevista para un estado gobernado por los mejores (I 347c-d), en el que más bien «se desataría una lucha por no gobernar».

<sup>28</sup> Platón parece aludir aquí a alguna figura en concreto de la mitología griega y mucho se ha discutido respecto a los diversos candidatos propuestos (Heracles, Pólux, Selene, etc.). Asclepio, p. ej., fue elevado a los cielos y convertido en una constelación después de haber sido fulminado por Zeus.

<sup>29</sup> Se alude aquí (cfr. Adam *ad loc.*) a un juego en el que los niños volteaban (*peristrophē*) una concha (cfr. *Fedro* 241b), con dos lados, uno blanco, que llamaban «día», y otro negro, que llamaban «noche», de manera que, divididos en dos grupos, uno tenía que perseguir al otro o escapar de él, según el lado de la concha que hubiese quedado para arriba al arrojarla. La educación de los futuros gobernantes implica una conversión (*periagōgē*, cfr. 518d-e, 533d o *metastrophē*, 525c,

532b) del alma, en la que ésta tiene que « volverse » (521c) de la ignorancia a « la verdad y la esencia » (525c), de las sombras y su estado de encadenamiento a la luz y su liberación (523b), de manera que la razón se « vuelva » « útil y provechosa » en lugar de « inútil y perjudicial » (518e). Lo que quiere decir Platón con la alusión a este juego es que dicha conversión no puede ser concebida como algo repentino y fortuito, al modo de una concha que se vuelve del revés en un juego de azar, sino como un largo proceso sistemáticamente planificado. Cfr. Cattanei 2003, 523-24.

<sup>30</sup> Cfr. III 404a, 416d, 422b, VIII 543b.

<sup>31</sup> Cfr. II 376c.

<sup>32</sup> Adam (*ad loc.*) nos remite a los fragmentos de los trágicos griegos, que atestiguan una presencia frecuente de Palamedes en sus obras, donde se le atribuye la invención del número. Platón parece referirse a ello con un punto no exento de ironía, cansado tal vez, como sugiere Adam, de esa reiteración un tanto simplista. En *La Defensa de Palamedes* atribuida a Gorgias (82 DK B11a.30), se mencionan las « formaciones guerreras » entre otras ventajas relacionadas con sus inventos, y se le atribuye, efectivamente, el descubrimiento del número, así como el alfabeto, las medidas y pesos, las señales de fuego e incluso el juego de las damas.

<sup>33</sup> Cfr. la n. 88 del libro v.

<sup>34</sup> Glaucón cree erróneamente que Sócrates se está refiriendo a las ilusiones perceptivas, como las que éste describe más adelante, que sí están vinculadas a la *skiagraphía* (cfr. x 602c-d) aludida en el presente pasaje. Con esta técnica, antecedente del claroscuro, atribuida a Apolodoro, la pintura juega con « las sombras » (*skia*) para simular volúmenes o cualquier otro efecto pictórico que pueda generar una ilusión visual. Platón utiliza el término a veces en sentido figurado para hacer referencia a algo que aparece como una imagen engañosa de otra cosa real (cfr. II 365c, IX 583b, 586b).

<sup>35</sup> En las ilusiones perceptivas (cfr. n. anterior), se confunde una cosa con otra (lo curvo con lo recto, cfr. x 602c), pero ni en estos casos ni en los que un objeto se ve sólo como tal (un dedo como un dedo, en el siguiente ejemplo) se produce el estímulo para activar el pensamiento (*diánoia*, 524d), el razonamiento (*logismós*, 524b) o la inteligencia (*nóēsis*, 523d, 524b, d), que es lo que se pretende, para lograr que el alma « se vuelva » hacia la contemplación de lo que es (525a) y se produzca el tránsito de lo sensible a lo inteligible (cfr. 525c). El estímulo adecuado lo produce la percepción cuando presenta una contradicción (523c), en virtud de la cual una cosa parece revestida a la vez de un atributo (grande) y su contrario (pequeña): ante « la dificultad » o aporía (*aporetón*, 524a, e) suscitada con la contradicción se exige un juicio crítico (524e) que provoca a la inteligencia y le lleva a distinguir los dos atributos que aparecen confundidos en una misma cosa para la visión (524c). Con esta elaboración noética de las nociones de lo grande y lo pequeño se separan y se analizan componentes que aparecían confundidos para la percepción y se produce el tránsito de lo sensible a lo inteligible (524c, cfr. Cattanei 2003, 532).

<sup>36</sup> Se trata ahora de introducir el estudio de las matemáticas como propedéutica destinada a producir la conversión del alma. Para lo cual es necesario mostrar que, efectivamente, la unidad y el número en general pertenecen a la clase de cosas que la percepción presenta bajo una contradicción que exija la intervención de la inteligencia (cfr. n. anterior). Sócrates había comenzado con el ejemplo de lo grande y lo pequeño (523e) que le podría haber servido igualmente, pero aquí, como en *Fed.* 96d-e, pasa sin solución de continuidad al caso « más claro » (96e) de la unidad, que le permite conectar con el número. El propio Glaucón confirmará que, efectivamente, este caso entra en el tipo de situaciones anteriormente aducidas, pues « vemos » (525a) una misma cosa a la vez como una y múltiple.

<sup>37</sup> Platón establece probablemente (Adam *ad loc.*) un contraste entre la « visión » de la unidad, en la que aparecen con-

fundidos lo uno y lo múltiple, y el « estudio » o « aprendizaje » (*máthēma*) de lo uno, que comporta una « aprehensión intelectual » en la que se han deslindado y distinguido ambos conceptos. Sin embargo, desde otra perspectiva, la relación o incluso la identidad de lo uno y lo múltiple (cfr. *Fil.* 15c) es una de las grandes cuestiones de la dialéctica para Platón desde su conocida formulación en el *Fedro* (266b) y tiene relación no ya con las cosas del mundo sensible que constituyen el objeto de la visión, sino con las entidades inteligibles en cuya constitución están implicados tanto lo uno como lo múltiple (cfr. *Fil.* 16c-d; cfr. p.ej. Kahn 2010, 59).

<sup>38</sup> Platón, como la matemática griega, distingue entre aritmética y cálculo (*logistikē*), cfr. *Gorg.* 451c.

<sup>39</sup> Estos « números en sí », como « el Cuadrado en sí » y « la Diagonal en sí » citados en el símil de la línea dividida (cfr. vi 510d) a propósito del segmento correspondiente a la *diánoia* (cfr. la n. 109 del libro vi), son entidades inteligibles y como tales constituyen el verdadero objeto sobre el cual están « pensando » (*dianoúmenoι*, vi 510d) los matemáticos, aunque se sirvan de « figuras visibles » de ellos (vi 510d) o de « cuerpos visibles o tangibles » (525d) que representan a los números de los que se habla en este pasaje. Dado su estatuto gnoseológico intermedio, entre el mundo sensible y el inteligible, se comprende que estos estudios sean adecuados para constituir la propedéutica que debe facilitar la conversión del alma y su paso del devenir a la esencia (cfr. 526b). Las unidades visibles tienen el carácter meramente auxiliar de representar a los números u objetos matemáticos correspondientes, por eso se entiende que los « expertos » no permitan que seccionemos las unidades, pues aunque sus figuras tangibles son divisibles, no lo son los objetos inteligibles que vienen a representar (cfr. Repellini 2003, 368). Otra cuestión es si tales objetos matemáticos son las entidades matemáticas de las que habla Aristóteles<sup>40</sup> (en cuyo caso no serían las Ideas en sí mismas, cfr. Adam *ad loc.*, Szlezák 2003, 145) o, por el contrario, « los números ideales » o « las ideas » sin más, como han pensado otros estudiosos (Shorey *ad loc.*, Robinson 1953, 197,

Annas 1982, 251) a falta de pruebas textuales más concluyentes de lo anterior.

<sup>40</sup> La unidad matemática, como entidad inteligible que sólo puede ser aprehendida por medio del pensar (*dianoēthēnai*, 525e), es indivisible, aunque no lo sea el cuerpo visible y tangible que podemos « manipular » (525e). Si insistimos en dividir estas unidades, el matemático la « multiplica », en el sentido de que deja de representar la unidad inteligible indivisible y se convierte en una representación de la nueva multiplicidad surgida de la división (cfr. Repellini 2003, 368; cfr. otra explicación diferente de este último punto en Cattanei 2002, 172).

<sup>41</sup> Dado que aquí se habla de unidades inteligibles en plural, que no difieren en nada entre sí, el pasaje (525d-526a) es aducido (cfr. p.ej. Findlay 1974, 188, Szlezák 2003, 145) en favor de la existencia de las entidades matemáticas referidas por Aristóteles (cfr. Adam *ad loc.*; *Metaf.* 1 6, 987b14 ss.; cfr. n. 109 del libro vi), pues se trata de entidades eternas e inmóviles, como las Ideas, pero múltiples, a diferencia de éstas.

<sup>42</sup> Hay multitud de testimonios antiguos que dan fe de la importancia dada por Platón en la Academia al estudio de la geometría y las ciencias afines, hasta el punto de escribir a la entrada, según reza la tradición (Filópono, *In Arist. De An.* 1 3, 117.26, Olimpiodoro, *Proleg.* 9.1, Elías *in Cat.* 119.4), que no debía entrar en ella quien no tuviera conocimientos de geometría. Isócrates menciona « la astronomía, la geometría y los estudios afines » (*Ant.* 261.3, cfr. 265.e, *Panat.* 26.3), en lo que considero una inequívoca referencia a los estudios que se ofrecían en la Academia (cfr. *Ant.* 263-66).

<sup>43</sup> Esta expresión demuestra para algunos autores « la pertenencia de la Idea del Bien al ámbito del ser » (Brisson 2002, 91, Vegetti 2003, 274-75) o, al menos, la atenuación de la trascendencia ontológica (cfr. F. Ferrari 2003, 315) que parece atribuírsele en otros lugares de la obra (cfr. vi 509b; cfr. la n. 97 del libro vi). Lo que sí es cierto es que el Bien tiene, como dice Vegetti (n. *ad loc.*), una estrecha relación con la felí-

cidad y, por tanto, con la dimensión ética de la vida. Otros autores (Stumpf 1869, cfr. Seifert 2002, 418) han citado este texto en apoyo de su identificación de la Idea del Bien con Dios. Respecto a la relación de la Idea del Bien con la teología platónica, cfr. Jaeger 1971, 683 ss., esp. n. 39b. A la identificación de la Idea del Bien con Dios, negada por la mayoría de especialistas, se ha opuesto la tesis de que para Platón Dios no es una forma, sino « un alma, el alma supremamente buena » (Taylor 1978, 288). Otra cuestión aludida en todo el pasaje es la relación de la geometría con la Idea del Bien. En relación con esto puede decirse algo que se aplica también a la aritmética: no es que en este estadio uno y otro estudio lleven implícito el conocimiento del Bien, sino que constituyen la propedéutica necesaria para la conversión del alma y su conducción al mundo inteligible, donde sólo « al final y con dificultad » se ve la idea del Bien (517c, cfr. 532b).

<sup>44</sup> Cfr. *supra* notas 6, 38 y 40.

<sup>45</sup> Aunque esta palabra (*kallípolis*), que no aparece en ningún otro lugar del *corpus platonicum*, servirá desde ahora para designar a la ciudad utópica de la *República*, ya existía como nombre de ciudad (cfr. Herodoto, VII 154). De la misma manera que no se podía entrar en la Academia sin conocimientos de geometría (cfr. la n. 41), estos estudios habrán de formar parte del currículum del futuro gobernante de la ciudad, por su valor propedéutico para alcanzar finalmente el conocimiento del Bien.

<sup>46</sup> Son evidentes en ese punto las diferencias entre el Sócrates de Platón y el de Jenofonte, ya que de acuerdo con el retrato que éste ofrece de él (*Mem.* IV 7, 2-5), la geometría y la astronomía sólo debían estudiarse por una finalidad práctica, como poder medir una extensión de tierra o viajar por tierra y mar. Es muy probable que en este punto, como indica Jaeger (1971, 706), el testimonio de peso sea el de Jenofonte y no el de Platón.

<sup>47</sup> En el *corpus platonicum* la estereometría sólo aparece mencionada como tal en el pseudo platónico *Epinomis* (990d) y el

mismo Aristóteles sólo utiliza el término en una ocasión (*Anal. Post.* II 13, 78b38). La declaración de Glaucón, como si no existieran los estudios estereométricos, ha sorprendido a los comentaristas, teniendo en cuenta el desarrollo de la geometría de los sólidos regulares en tiempos de Platón, del cual el *Timeo* es un claro testimonio, por lo que la mayoría se inclina por interpretar esta afirmación en el sentido de que aún no habían sido resueltos todos los problemas planteados en tales estudios (cfr. en este sentido Shorey y Adam *ad loc.*). No carece de verosimilitud, sin embargo, la opinión defendida por algunos especialistas que consideran dicha afirmación referida sólo a la fecha dramática de la *República*, un momento en el cual aún no existían los trabajos de estereometría debidos a Teeteto o Eudoxo (Burnyeat 1987, 218). El problema estereométrico más conocido en tiempos de Platón era el famoso « problema delio » relativo a la duplicación del cubo, en cuya solución pudo haber intervenido la Academia. Algunos han visto en la expresión « dimensión (o aumento, *αὐξή*) de los cubos » (528b) una referencia a ello.

<sup>48</sup> Los historiadores de las matemáticas (cfr. Heath 1981, I, 13) han propuesto principalmente los nombres de Eudoxo de Cnido y Arquitas de Tarento, que ofrecieron soluciones a la duplicación del cubo, como candidatos probables a los que se referiría este « supervisor » o « director » de investigación. Algunos (cfr. Adam *ad loc.*) han visto en esta probable alusión a Eudoxo de Cnido un reconocimiento a su labor como matemático, que pudo haberse desarrollado en la misma Academia durante el tiempo de su estancia en Atenas, aunque existen versiones contrarias a ello (cfr. Guthrie 1992, 466-67; Huffman 2005, 398).

<sup>49</sup> Sobre este florecimiento, quizás suscitado por los trabajos de un Eudoxo o un Arquitas, y sobre el encanto o « gracia » de tales estudios, que habrían de culminar en el estudio de los sólidos regulares, atribuido a Teeteto, a los que se remite el *Timeo* (31b-32c, 53b-56b), cfr. Cattanei 2003, 518-19.

<sup>50</sup> Glaucón ha tomado el arriba y el abajo en un sentido mera-



mente espacial, sin advertir que se trata de una mera metáfora, pues los objetos sensibles a los que presta atención la astronomía no forman parte de lo inteligible, que en realidad es « invisible ». A la astronomía le corresponde también un estatuto epistemológico y ontológico intermedio, pues también ella ha de remontarse de los objetos y movimientos visibles que se representan en el cielo a las entidades y movimientos verdaderos que sólo pueden aprehenderse con « la razón (lógos) y el pensamiento » (*diánoia*, 529d). Por tanto, la astronomía no podría cumplir la función propedéutica propia de estas disciplinas ni constituir una ciencia en sentido estricto si no trascendiera la observación de los meros fenómenos empíricos que pueden verse en el cielo estrellado, los cuales, en tanto que sensibles, no pueden ser objeto de ciencia (*epistēmē*, 529b-c) en sí mismos.

<sup>51</sup> El Sócrates ridiculizado por Aristófanes en las *Nubes* miraba « hacia arriba con la boca abierta » (172) en el curso de sus investigaciones astronómicas sobre la Luna. Es muy probable, como sugirió Nettleship (1898, 274, n.), que Platón esté pensando en ese pasaje de Aristófanes y que aproveche la ocasión para mostrar la distancia entre uno y otro, porque el Sócrates que nos presenta aquí tiene como objetivo algo que trasciende los objetos meramente sensibles que se pueden contemplar con los ojos, igual que Newton no habría descubierto la ley de gravitación universal, como dice Nettleship (1898, 272), si se hubiese limitado a ver la manzana que le caía sobre la cabeza.

<sup>52</sup> La astronomía no es para Platón más que una etapa más en la propedéutica que conduce a lo inteligible y la dialéctica. Su carácter intermedio permite en ese sentido partir de lo sensible, es decir, de los volúmenes en movimiento de los astros, y avanzar hacia objetos inteligibles, que son los únicos dotados de la perfección e identidad necesarios para que exista ciencia en sentido estricto. Ésta sólo es posible con realidades que permanezcan « siempre del mismo modo » (530b), una condición que no cumple ninguno de los objetos que se pueden contemplar en el espectáculo visible del cielo estrellado,

aunque deban « considerarse los más bellos y perfectos en su índole » (529c-d). Por tanto, la observación de los movimientos astronómicos no es un fin en sí, ya que habría que utilizarlos como meros « ejemplos » (*paradeigmata*, 529d), igual que los triángulos trazados en la arena por el geómetra (cfr. 530b-c) y por ello hay que « abandonar el cielo estrellado » (530b), para estudiar los verdaderos objetos de los que los astros no son más que una imagen imperfecta. En la geometría este objeto es, p.ej., el triángulo inteligible. Pero, ¿y en la astronomía? A mi juicio (cfr. Guthrie 1990, 502, n. 218) no tiene sentido que haya que suponer como objeto verdadero de la astronomía « un firmamento además del firmamento sensible y un Sol y una Luna y lo mismo con todo lo demás » (Aristóteles, *Metaf.* III 2, 997b16-18). Entonces habría, como pretende Adam (cfr. *ad loc.*), una « contrapartida matemática de Marte », pero Platón parece apuntar más bien a objetos ideales de otra naturaleza, que tienen que ver con números y figuras verdaderas (529c), proporciones, esferas perfectas y leyes inalterables del movimiento, más que con entidades concretas y sus eventos de naturaleza física, como los que se configuran en el cielo. Cfr. la n. siguiente.

<sup>53</sup> Respecto a estos movimientos que incluyen la rapidez y la lentitud reales, cfr. Repellini 2003, 547, para quien se trataría de movimientos invariantes, es decir, que conservan tanto la forma geométrica como la velocidad. No hay acuerdo en los comentaristas en relación a la expresión « lo que hay en ellas » (*tà enónta*). Para Shorey (*ad loc.*), no se trataría, como piensa Adam (*ad loc.*; cfr. tb. Vegetti, *ad loc.*) de realidades matemáticas perfectas, sino de estrellas visibles que están contenidas y son transportadas por « sus órbitas matemáticas invisibles ». Mourelatos ofrece en un apéndice (1981, 30) diversas interpretaciones posibles según las cuales Platón estaría describiendo una composición de movimientos de diversa naturaleza, en una concepción de la astronomía como cinemática pura y « contrapartida matemática abstracta de la astronomía entendida en el sentido ordinario de la expresión » (*loc. cit.*, 29). Otra cuestión diferente es si Platón tenía en

mente el estudio matemático de tales movimientos para « salvar los fenómenos », que representaban los movimientos aparentes de los astros, o independientemente de esta cuestión cosmológica. Simplicio (cfr. *In De caelo* VII.488.22-3), efectivamente, nos transmite la noticia de que Platón propuso el problema de « salvar » o explicar los movimientos aparentes de los planetas « suponiendo como hipótesis movimientos regulares y ordenados », lo cual habría dado lugar al sistema de esferas concéntricas desarrollado por Eudoxo.

<sup>54</sup> A Dédalo le atribuyen tanto Platón (*Men.* 97d, *Eut.* 11b-c) como Aristóteles (*De An.* I 3, 406b18) la capacidad de dotar a sus esculturas de una apariencia de movimiento, que en este caso haría referencia a la representación de los movimientos estelares.

<sup>55</sup> Sobre el artesano o « demiurgo » del cielo, cfr. la n. 86 del libro VI.

<sup>56</sup> En estos pasajes de la *Rep.* Platón aboga, como vemos, por una ciencia astronómica cuyos objetos parecen estar más allá del cielo visible, ya que todo lo que posee cuerpo y es visible ha de experimentar esas desviaciones (*paralláttein*) o variaciones, cuidadosamente observadas por los astrónomos, que impiden su consideración como objetos inmutables de ciencia en sentido riguroso. Sin embargo, en *Tim.* 47b ss. y en *Ley.* VII 821a-822a se da una versión diferente del espectáculo proporcionado por los movimientos visibles del cielo estrellado. Si en la *República* se habla de ellos como un modelo imperfecto que debe trascender el verdadero astrónomo debido a sus imperfecciones, en el *Timeo* se insiste en la necesidad de « aprender y participar de la corrección natural de los cálculos » que representan los movimientos estelares, trasunto de una inteligencia divina en el cosmos, cuyas revoluciones son « imperturbables » y « carentes de errancia » (*aplaineis*; cfr. *Ley.* VII 822a). La evaluación de estas diferencias ha sido muy diversa en los comentaristas, desde los que han visto en ellas un cambio considerable en el pensamiento platónico (Adam) hasta los que han negado la mas mínima contradic-

ción (Shorey) y las han atribuido al contexto diferente en que se producen tales declaraciones.

<sup>57</sup> Cfr. la n. anterior. Desde el punto de vista de la *República* la astronomía se estudia sólo como propedéutica (cfr. las notas 51 y 52) y, en consecuencia, lo que interesa a Platón en esta obra es su valor para conducir al alma al ámbito de lo inteligible.

<sup>58</sup> La astronomía y la armonía, que aparece en quinto lugar en el currículum del filósofo, son « ciencias hermanas », porque ambas tienen que ver con el movimiento en su aspecto visible (la astronomía) y audible (la armonía). Esta última es la contrapartida (*antístrophon*) de la astronomía, ya que también ella « busca los números » (531c) no ya en los movimientos estelares sino en los acordes audibles. La hermandad de la astronomía y la música se pone claramente de manifiesto en el tema pitagórico, al que se alude más adelante (x 617b), de la armonía de las esferas. En un fragmento de Arquitas de Tarento (47 DKB1) se mencionan, efectivamente, la astronomía, la geometría, la aritmética y la música como ciencias « hermanas ». Por otra parte, a pesar de la influencia ejercida por los pitagóricos sobre Platón, éste es el único pasaje de su obra en el que los menciona explícitamente, en plural, como una escuela unitaria de pensamiento. Más adelante se refiere también a Pitágoras y a la existencia de un modo pitagórico de vida (cfr. x 602b).

<sup>59</sup> La afinidad con los pitagóricos se deriva de la fundamentación matemática que ellos habían otorgado a la música (cfr. 531c), cuyos intervalos y consonancias expresaron en términos de proporciones aritméticas, pero Platón quiere también tomar distancias frente a ellos, porque los acusa de no haberse desprendido suficientemente de lo empírico. Como en el caso de la astronomía, el estudio que Platón propone dentro del currículum del filósofo es una armonía concebida apriorísticamente, destinada a dejar atrás la audición misma de los sonidos para « elevarse a los problemas » (531c), es decir, al estudio teórico de una matemática pura.

<sup>60</sup> En n. *ad loc.* Eggers advertía de que su traducción de esta expresión seguía la nota de B. Einarson-P. De Lacy al pasaje 1135b de la ed. Loeb de Plutarco, *De Musica*: « El tetracordio, que comprende el intervalo de una cuarta, está dividido en tres intervalos, ligados por cuatro notas. Cuando los dos intervalos más pequeños, sumados entre sí, son más pequeños que el intervalo restante, son llamados un *pyknón* o condensación ». Cfr. Aristóxeno, *Harmonica* 24, 10 ss. (Marquard).

<sup>61</sup> Sócrates se da cuenta de que Glaucón ha interpretado mal sus palabras. En la teoría musical del momento hay que distinguir dos escuelas (cfr. Burkert 1972, 372-73). La primera, cuyos procedimientos acaba de describir Glaucón, tiene una base eminentemente empírica y se dedicaba a investigar sobre todo la unidad básica del intervalo musical, que no concebían al modo pitagórico como relación entre números, sino como distancia entre puntos de un continuo que representaban en una línea imaginaria. Cfr. sobre este punto, Meriani 2003, 577-79. Pero la otra escuela, que es a la que Sócrates se refiere, es la pitagórica. Éstos « buscan los números en los acordes que se oyen » (531c), pero a juicio de Sócrates no se han desprendido suficientemente de esta dependencia empírica, mientras que lo que él pide, para la formación del filósofo, es el desarrollo de una teoría matemática pura sobre « los números armónicos », al modo en que se halla, por ejemplo, en el *Timeo* (34b ss.) a propósito de la composición del alma del mundo (cfr. Huffman 1993, 149 ss.). Algunos (Centrone *ad loc.*) han visto en esta referencia a los pitagóricos una alusión crítica a Arquitas, por estudiar científicamente el mundo sensible sin hacer la distinción platónica entre el ámbito sensible y el inteligible, y otros han achacado las deficiencias que encuentra Platón en la teoría musical de los pitagóricos a la fecha dramática de la obra, un momento en que aún no se habían producido los estudios matemáticos desarrollados más tarde en el círculo de Arquitas (A. Barker 1994, 133-35, Meriani 2003, 590-91).

<sup>62</sup> Platón hace referencia una vez más a la alegoría de la Caverna e interpreta el progreso del prisionero liberado (516a-b)

que puede mirar a los objetos reales como un ejercicio dialéctico, que conduce al conocimiento del Bien. Todo el recorrido anterior, a través de las cinco disciplinas, no ha sido más que una mera propedéutica o un preludeo a la verdadera melodía, que es el conocimiento dialéctico. En este pasaje (cfr. 534b) queda ya claramente establecido que su objeto es el Bien, al cual parece llegarse en un momento de intuición eidética en el que se « capta por la inteligencia » (532b), lo cual no impide a Platón subrayar su carácter discursivo, dado que consiste en « dar razón y recibirla » (531e, 534b). La dialéctica no consiste sólo en un acto de intuición intelectual, pues su proceder es descrito repetidas veces como una marcha (532b, 532e, 533c), de ahí que algunos autores hayan visto con razón entre ambos momentos, noético y discursivo, una cierta tensión (cfr. Annas 1982, 282-84), que, en mi opinión es consustancial al platonismo. La argumentación conduce, efectivamente, a la intelección. A mi juicio no hay aquí misticismo alguno, pues, como indica Vegetti (2003, 408), la *nóesis* es preparada por el *dialégesthai* en el discurso, pero sus contenidos deben ser inmediatamente vertidos al *logos* discursivo.

<sup>63</sup> Cfr. la n. 6. Algunos autores (Ross 1989, 94-5, Centrone, n. 503) han señalado la existencia de diferencias respecto a las dos interpretaciones de la caverna dadas por Platón en 517a-b 532a-d, porque aquí son objeto de la *diánoia* (pensamiento) en primer lugar « las figurillas y la luz », que pertenecen todavía al mundo subterráneo, con lo cual la diferencia dentro de este mundo entre *eikasta* (imaginación) y *ptstis* (creencia) parecería quedar sin fundamento y ello obligaría a representar la primera fase de la vida de los prisioneros como un momento que « simboliza a ambas a la vez » (Ross 1989, 95). De ahí que algunos autores sostengan que esta distinción no tiene un carácter sustantivo, sino que « se ofreció a título de ilustración de la diferencia que había entre dos fases de la vida intelectual y, una vez cumplido ese objetivo, se abandonó » (idem). Sobre este punto, cfr. la n. 2. A mi juicio, como ya señaló Adam, Platón considera la liberación del alma en la lucha contra la *dóxa* como un curso gradual que da sus primeros pasos dentro

de la caverna, en un proceso que va de las imágenes a sus originales y de éstos a los objetos que se hallan ya fuera del mundo subterráneo. No es extraño que la *diánoia*, dado su estatuto gnoseológico intermedio, pueda comenzar operando sobre imágenes que pertenecen al mundo sensible (en el interior de la caverna), pero lo característico de ella es que partiendo de éstas conduce al conocimiento de objetos inteligibles, que es lo que la *pístis* no puede lograr. Nada impide que la *pístis* y la *diánoia* operen sobre los mismos objetos, pero ésta extrae de ellos (cfr. Burnyeat 1987, 229) sus características matemáticamente relevantes.

<sup>64</sup> Se trata de reflejos divinos, porque, a diferencia de las imágenes proyectadas en la caverna, son producidos no por objetos fabricados por el hombre, sino por objetos naturales o divinos, como son las ideas. Su ubicación en el mundo exterior deja claro que son de carácter inteligible y que pertenecen, pues, como objeto de conocimiento, al segmento de la línea que corresponde a la *diánoia*. Todo el pasaje describe, pues, la liberación del prisionero como una empresa intelectual en la que tienen un papel preponderante las disciplinas matemáticas (« artes que hemos descrito », 532c), las cuales constituyen, como hemos visto, la propedéutica necesaria para impulsar al alma hacia el mundo inteligible. Los divinos reflejos son, efectivamente, reflejos de « cosas reales », pero no estas mismas, de ahí que el pasaje pueda interpretarse como un apoyo textual para los que sostienen que deben distinguirse entre objetos matemáticos e ideas (cfr. las n. 7, 39 y 41) o entre ejemplares perfectos (el triángulo inteligible) y la idea correspondiente (la triangularidad). Cfr. Burnyeat 1987, 229, Miller 2007, 319 y 324-25. Por otra parte, dado el carácter gradual que tiene el ascenso del prisionero, que culmina en la visión del Sol (532b, 532c-d), algunos intérpretes han querido ver en estos pasajes una jerarquía en el mundo de las ideas, en virtud de la cual figurarían en primer lugar las ideas matemáticas y de objetos naturales y en un plano superior las ideas éticas que culminan en la idea del Bien. Cfr., p.e., Ross 1989, 84 y 100.

<sup>65</sup> Éste es, para la interpretación esoterista, uno de los pasajes

de silenciamiento a los que nos hemos referido anteriormente (n. 83 del libro VI, cfr. también la n. 71 del libro VI, Szlezák 1992, 402-403).

<sup>66</sup> Las artes que se ocupan de las opiniones y deseos podrían ser la retórica y la sofística que en *Gorg.* 463b ss. aparecen como formas de la adulación y usurpadoras del verdadero arte de la política; a continuación se citan las artes productivas (*Sof.* 222e, 265a ss.), entre las que se incluirían la agricultura y las diversas clases de artesanía, y, por último, las artes del cuidado (*therapeía*), en las que estarían la medicina y otras actividades que se ocupan de la alimentación y el cuidado de los rebaños, según las indicaciones que se dan en el *Político* (275e). Aunque Platón les conceda una mayor o menor participación en el conocimiento propiamente dicho, todas tienen en común que son disciplinas empíricas, por lo que ninguna es capaz de remontarse al conocimiento de lo inteligible.

<sup>67</sup> La dialéctica se diferencia de todas las demás disciplinas, porque éstas o no alcanzan lo inteligible o, si llegan a vislumbrarlo, como en el caso de las matemáticas, no logran una justificación racional de sus principios, ya que se limitan a partir de supuestos o hipótesis en un proceso deductivo que extrae consecuencias de ellos sin una fundamentación racional de su punto de partida. En cambio, la dialéctica encarna el grado supremo del saber por su capacidad de dar razón, lo cual significa que sólo ella logra una disposición sistemática del conocimiento en la que el principio, los pasos intermedios y la conclusión están enlazados por una *homología* o concordancia (« encadenamiento », 533c) mutuas. Sobre el carácter sistemático de las proposiciones, a la que esta concepción de la dialéctica apunta, cfr. Annas 1982, 292.

<sup>68</sup> Esta cancelación o destrucción de los supuestos (*tas hypothéseis anaíroñsa*) ha sido diversamente interpretada. Para algunos autores se trata de una refutación de la hipótesis y, para otros, de un proceso ascendente (533d) de la dialéctica, que, al remontarse a un principio superior, cancela su carácter hipotético al justificarla racionalmente. Sobre los dos procesos de ascenso y descenso de la dialéctica, cfr. lo dicho en la n.

106 del libro VI. En el *Fedón* (101d-e), el examen de una hipótesis consiste en comprobar si las consecuencias que derivan de ellas concuerdan o no entre sí. Por tanto, esta « cancelación » podría interpretarse como una refutación al modo socrático, que puede conducir al rechazo de una hipótesis y a su sustitución por otra. Ahora bien, si una hipótesis es confirmada provisionalmente, por la coherencia de sus consecuencias, ese proceso se complementa, como en el *Fedón*, con otro de carácter ascendente en el que se alcanza el verdadero principio, dotado de una mayor generalidad y una excelencia ontológica superior, que en la *República* es la idea del Bien (532b, 534b), « principio no supuesto » (VI 510b) o « principio del todo » (VI 511b, cfr. la n. 107 del libro VI). La cancelación no tiene que significar, pues, necesariamente un momento negativo, sino la culminación de un proceso abstractivo (534b) que conduce a un conocimiento diferente, que no es ya de naturaleza demostrativa, como el proceso descendente, sino inmediato e intuitivo (Robinson 1953, 173 ss.). En este sentido, el dialéctico es el que alcanza la razón o definición de la esencia (534b), es decir, un conocimiento de las ideas y del Bien, que no requeriría fundamentación ulterior, por su carácter de evidencia incontrovertible (Vegetti 2003, 412). Entonces podría derivar de este conocimiento la hipótesis y « dar razón » de ella, con lo que dejaría de ser un supuesto sin justificación racional. Sin embargo, otros autores creen que el proceso de fundamentación no exige la presencia del momento intuitivo, pues consistiría en la misma refutación de la hipótesis propuesta, que conduce a la admisión provisional de la opinión opuesta (Berti 2002, 311-12).

<sup>69</sup> Literalmente en un « fango bárbaro » (*en borbórōi barbarikēdi*). Se trata de una imagen órfica, cfr. *Fed.* 69c.

<sup>70</sup> Platón, amparándose en el principio de que no hay que disputar acerca de nombres, como se recordaba en el párrafo anterior (cfr. *Carm.* 163d, *Teet.* 177e), no es muy cuidadoso a la hora de mantener una terminología fija. Obsérvese que anteriormente (VI 511d) el segmento superior de la línea dividida recibía la denominación de *nóōsis* (inteligencia), en lugar de

*epistēmē* (ciencia), como se le llama aquí, mientras que ahora se reserva aquel término para el conjunto de los dos segmentos que tienen como objeto lo inteligible (*tó noouménon*, 509d). Platón establece la proporcionalidad entre los grados de conocimiento y no entre los objetos que corresponden a éstos (como indicó Shorey *ad loc.*), pero, como se ve, éstos están referidos a sus correspondientes distinciones ontológicas (el devenir y el ser).

<sup>71</sup> El término *élenchos* (*dià pántōn élēchōn*) es vertido por Eggers como 'dificultad'. Algunos autores (Robinson 1953, 170-71, Berti 2002, 310, Vegetti 2003, 409), sin embargo, han hecho hincapié en un sentido más fuerte, de 'refutación', pues cuando una hipótesis es examinada dialécticamente, puede ser rechazada a la luz de las consecuencias que se derivan de ella. Cfr. *supra* n. 68. Por otra parte, si la dialéctica se presenta en la *República* como una ciencia cuyo objetivo fundamental es la justificación de los principios, este texto pone de manifiesto que esto está vinculado también con su capacidad para alcanzar « la razón (*lógos*) de la esencia », o lo que es lo mismo, la definición de una idea, distinguiéndola (*diōrtasthai*, 534b) de las demás. Este procedimiento anticipa, efectivamente (cfr. Adam *ad loc.*), la *diatresis* o división, elemento esencial del método dialéctico en otros diálogos, a la que ya se aludió antes (V 454a), al mencionar su facultad para distinguir especies. Más adelante se hará referencia a su visión sinóptica (VII 537c), con lo que tendríamos los dos procedimientos fundamentales de la definición en los que insistirán diálogos posteriores (cfr. la n. 16 del libro V).

<sup>72</sup> Sobre el conocimiento del Bien, cfr. la n. 83 del libro VI. Textos como éste dan la razón a los que piensan que el conocimiento del Bien no es en Platón una tarea infinita de aproximaciones siempre provisionales, sino el requisito imprescindible para el justo ejercicio del poder. Cfr. Szlezák 2003, 149-50.

<sup>73</sup> Cfr. III 412b ss., VI 485a ss., 502e ss.

<sup>74</sup> Cfr. II 375a, VI 494b, 503c.

- <sup>75</sup> Cfr. VI 503e-504a.
- <sup>76</sup> Cfr. VI 487a.
- <sup>77</sup> Cfr. VI 495b.
- <sup>78</sup> Cfr. II 382a-e. Sobre el doble sentido del *pseudesthai* y el empleo de la mentira por parte de los gobernantes, cfr. las n. 73 y 18, respectivamente, de los libros II y III.
- <sup>79</sup> Cfr. VI 495c ss.
- <sup>80</sup> Cfr. III 412c.
- <sup>81</sup> La sentencia de Solón afirma que « envejezco aprendiendo siempre muchas cosas » (frag. 18 West). Cfr. *Hip. May.* 188b y 189a.
- <sup>82</sup> Cfr. V 467c.
- <sup>83</sup> Cfr. *supra* n. 71. Las dos operaciones fundamentales de la dialéctica son, efectivamente, la división y la reunión, cfr. *Fedro* 265d ss., *Sof.* 253d.
- <sup>84</sup> Los que practican la dialéctica la han utilizado para subvertir los valores y normas acostumbradas de la moralidad. Cfr., por ej., el caso de Calicles en *Gorg.* 492c, que acaba invirtiendo los valores tradicionales, o las consecuencias inmorales que produce, según Platón, tanto la filosofía de la naturaleza como la crítica sofística (*Ley.* x 890a). La retórica y la sofística son criticadas en el *Gorgias* como formas de la adulación (464c-466a), que se limitan a ofrecer placer y agrado con total desconocimiento del bien, de manera que el hedonismo de Calicles parece una consecuencia de la crítica de los valores morales llevada a cabo por los procedimientos dialécticos de la sofística. Sócrates se refiere a ello probablemente cuando alude a « prácticas portadoras de placer » (538d). Aristófanes expresa en *Las Nubes* el mismo punto de vista.
- <sup>85</sup> Ya hemos hecho alusión a la refutación como uno de los elementos esenciales de las prácticas dialécticas (*supra* nn. 68 y 71). Como es lógico, la erística de naturaleza sofística podía convertir la refutación en un fin en sí, al servicio del mejor postor, donde daba igual la tesis propuesta: es la dialéctica vacía

- de cualquier intención moral y ajena a la búsqueda de la verdad, como la que ponen en práctica los sofistas del *Eutidemo*. Para ellos se convierte en una especie de esgrima o batalla verbal en la que se vanaglorian de poder refutar « cualquier cosa que se diga » (*Ent.* 272a-b). Otra cosa diferente es la refutación al servicio de la búsqueda de la verdad, que Sócrates convirtió en « la más grande forma de purificación » (*Sof.* 230d), porque permitía liberar al interlocutor de sus prejuicios y de esa falsa conciencia de saber que impide la adquisición del conocimiento.
- <sup>86</sup> Cuando conocen la dialéctica estos jóvenes y le toman el gusto a las discusiones, « siempre se sirven de ellas para la práctica de la contradicción (*antilogía*) » (cláusula que falta en la traducción). Sobre la práctica del método antilógico en la sofística, cfr. la n. 15 del libro V.
- <sup>87</sup> En el *Fedón*, efectivamente, ya se nos advierte del peligro de incurrir en *misología* (89d) u odio a los argumentos y se relaciona la práctica de la antilogía (cfr. n. anterior), con la tendencia a creer que « no hay nada sano ni consistente en los razonamientos » (90c).
- <sup>88</sup> Cfr. 537b.
- <sup>89</sup> Sobre la necesidad de la experiencia (*empeiria*) en la formación de los gobernantes, cfr. VI 484d y la n. 4 del libro VI.
- <sup>90</sup> Sobre el concepto de paradigma en la *República*, cfr. las nn. 65 y 3 de los libros V y VI, respectivamente.
- <sup>91</sup> Sobre la compulsión con que habrán de asumir los filósofos sus tareas de gobierno, cfr. *supra* n. 25.
- <sup>92</sup> Cfr. *supra* n. 22.
- <sup>93</sup> Cfr. la n. 21 del libro IV.
- <sup>94</sup> Cfr. V 451c ss.
- <sup>95</sup> Sobre esta expresión (*euchás*), cfr. las nn. 5 y 21 del libro V. Sobre la dificultad o incluso la posibilidad del utopismo platónico, cfr. V 472b ss., VI 499b-d, 502b y las nn. a estos pasajes.
- <sup>96</sup> Cfr. VI 501a. Para algunos comentaristas se trata de una

indicación dada por el propio Platón del carácter imposible e indeseable del proyecto político trazado en la obra (cfr. Griswold 1999, 114). Otros autores consideran que esta expresión (*eis tois agrois*) no hay que tomarla al pie de la letra, de ahí que se hayan propuesto otras interpretaciones, como que se trataría de la inclusión de la mayor parte de la población en la tercera clase de los productores (Centrone *ad loc.*, Vegetti 2010, 125), mientras que otros intérpretes (G.R.F. Ferrari 2000, xvii) nos recuerdan la facilidad con que las ciudades griegas podían ser reubicadas o reconstruidas. Sin embargo, como se ha repetido muchas veces (cfr. Schofield 2006, 238), la dificultad de llevar a la práctica esta medida radicaría en la posibilidad de contar ya con una clase debidamente formada para acometer la tarea, en un momento en que la ciudad ideal está aún en ciernes, por mucho que los nuevos profesores fuesen, como quiere Adam (n. *ad loc.*), los verdaderos filósofos que han llegado a ser gobernantes. Lo que no ofrece duda es que Platón es plenamente consciente de que la implantación de la ciudad ideal supone una ruptura con los ideales educativos vigentes.

## LIBRO VIII

<sup>1</sup> La conversación vuelve al punto en que fue interrumpida por la larga digresión que se inició allí (v 449a) a instancias de Polemarco y Adimanto, que pedían más precisiones sobre la comunidad de mujeres e hijos. Una vez descrito el estado ideal y el tipo excelente de hombre que le corresponde, Sócrates se proponía en ese momento describir los demás tipos de regímenes políticos y el alma de los ciudadanos que se dan bajo ellos (iv 445c-d), cuando fue interrumpido y obligado a entrar en precisiones sobre la comunidad de mujeres y niños y el gobierno de los filósofos, asunto que trajo consigo las cuestiones epistemológicas y ontológicas que tal asunto comporta. Cfr. la n. 1 del libro v.

<sup>2</sup> Para la consideración de los filósofos como reyes, cfr. v 473c-d.

<sup>3</sup> Cfr. III 415d ss.

<sup>4</sup> Cfr. III 416c-417b.

<sup>5</sup> Platón se refiere a los guardianes repetidas veces como atletas de la guerra, cfr. III 403e-404a, 416d, IV 422b, VII 521d. Respecto al pago anual que deben recibir de la comunidad, cfr. III 416e.

<sup>6</sup> Cfr. *supra* n. 1.

<sup>7</sup> Cfr. IV 449a-b.

<sup>8</sup> No está claro el sentido de esta última afirmación. Para Adam, el estado bueno es el descrito hasta el punto en que tuvo lugar la digresión (libros II-IV) y el estado y el hombre aún mejores sería el correspondiente al gobierno de los filósofos, tal y como es descrito desde v 472b. A favor de Adam, hay que decir que es a partir de este último pasaje cuando se introduce « la tercera ola » en la que se habla de un estado gobernado por los filósofos.

<sup>9</sup> Además de la aristocracia, que se identifica con la ciudad ideal descrita anteriormente, Platón considera cuatro tipos de regímenes deficientes: la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. En otros autores de la época es habitual la mención de los tres últimos, bajo una u otra forma, de manera que el rasgo más peculiar de su clasificación es la aparición de la timocracia. En Jenofonte (*Mem.* IV 6.12) se mencionan cinco regímenes: realeza y tiranía, junto a aristocracia, plutocracia y democracia. Platón tiene en cuenta los hechos históricos y se nutre de ellos para ilustrar algunos rasgos característicos de los regímenes descritos, pero su planteamiento es sobre todo de carácter psicológico, como se ve a continuación (544d-e), pues, el régimen es el resultado del carácter moral de los ciudadanos. Dado su planteamiento basado en el isomorfismo estructural entre alma y estado, lo que le interesa principalmente es resolver el problema político-moral de qué estado es el que corresponde al hombre mejor y más feliz. Para ello, en su análisis, ha de tener presente el principio (la razón, el elemento colérico, el apetito concupiscible) que de-