

MIGUEL GIUSTI y ELVIS MEJÍA / editores

¿POR QUÉ LEER FILOSOFÍA HOY?

Segunda edición



Capítulo 1



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

¿Por qué leer filosofía hoy?

Primera edición: diciembre de 2007

Segunda edición: octubre de 2008

© Miguel Giusti y Elvis Mejía, 2007

De esta edición:

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2008

Av. Universitaria 1801, Lima 32 - Perú

Teléfono: (511) 626-2650

Fax: (511) 626-2913

feditor@pucp.edu.pe

www.pucp.edu.pe/publicaciones

*Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio,
total o parcialmente, sin permiso expreso de los editores.*

ISBN 978-9972-42-864-7

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2008-12737

Impreso en el Perú – Printed in Peru

¿Por qué leer a Platón hoy?

RAÚL GUTIÉRREZ

I.

En el presente trabajo quisiera examinar la relación entre teoría y praxis en Platón sobre la base del examen del pasaje de la *República* en que Platón propone, por boca de Sócrates, el retorno del filósofo a la caverna una vez que ha concluido su formación y ha accedido a la contemplación de las Formas inteligibles y del Bien. Allí, en 519b-520c, se exponen los motivos de ese retorno, en los cuales, sin embargo, ciertos intérpretes han visto una supuesta inconsistencia. Así, Terence Irwin, en su primer libro sobre la teoría moral de Platón,¹ sugiere que el ideal contemplativo, a pesar de no prevalecer en la *República*, lleva a Platón a sostener que el filósofo no acepta ocuparse voluntariamente de los asuntos públicos. Más aún, Julia Annas llega incluso a ver dos concepciones de la filosofía y la *eudaimonía* en la *República* que claramente estarían en conflicto, una contemplativa y expuesta en los libros V-VII y otra orientada hacia la praxis y que se encuentra en los libros I-IV y VIII-X.²

¹ Cf. Irwin, T., *Plato's Moral Theory*, Oxford: Oxford University Press, 1977, pp. 163, 236-237, 242-243, 337-338.

² Cf. Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, Oxford: Oxford University Press, 1981, pp. 260-271, especialmente p. 269; cf. White, N.P., *A Companion to Plato's Republic*, Indianápolis: Hackett, 1979, pp. 195-196 (bibliografía). Consecuentemente con esa posición, cf. Annas, J., *An Introduction to Plato's Republic*, p. 294 y otros, como por ejemplo, Frede, D., «Die ungerechten Verfassungen und die ihnen entsprechenden Menschen (Buch VIII 543a-IX 576b)», en: Höffe, O. (ed.), *Platon. Politeia*, Berlin:

El problema surge con la pregunta de Glaucón acerca de si no sería injusto forzar a los filósofos a volver a la caverna haciéndoles «vivir mal cuando podrían hacerlo mejor» (519d). Esta mejor vida sería la de los que ya aquí y ahora se sienten transportados a la Isla de los Bienaventurados y, por eso mismo, se resisten a actuar (519c). La respuesta de Sócrates es que la ley de la polis justa no ha sido concebida para promover la felicidad de un solo grupo, sino de la polis en su conjunto y, por eso mismo, cada ciudadano debe contribuir a ello en la medida en que sea capaz (519e-520a). La justicia de esta medida, añade Sócrates, se basa en que ellos han recibido de la polis una formación mejor y más completa que otros, volviéndolos más capaces de participar tanto de la filosofía como de los asuntos públicos (520a-d). Habiendo sido educados de esa manera, los filósofos reconocerán la justicia de la ley (520e), aun cuando aspiren a residir la mayor parte del tiempo en el ámbito de lo inteligible. Por el contrario, en cualquier otra polis, donde el filósofo se forma al margen de la voluntad del régimen político, no tendría porqué retribuirle nada al Estado (520b). Ahora bien, Sócrates sostiene que la vida feliz es la vida sabia y virtuosa (521a), la vida justa. Pero si, como hemos visto, el filósofo ha de retornar a la caverna para ocuparse y cuidar de los demás, renunciando a una vida mejor, ese retorno parecería ir en contra de sus propios intereses. Ello resulta aun más problemático puesto que Sócrates afirma que solo habiendo hallado un mejor modo de vida que el gobernar, será posible contar con un Estado bien gobernado, pues solo de ese modo se evitarán las disputas propias de la búsqueda del poder por parte de aquellos que lo consideran un bien (521a; 540b). Pareciera, pues, que el retorno a la caverna implicara, más que la realización de su propia naturaleza, la asunción de un sacrificio por parte del filósofo.³

Akademie, 1997, p. 251, hablan de los libros V-VII como de una «digresión», cosa que difícilmente puede aceptarse si se tiene en cuenta, entre otras razones, que la frase inicial del libro VIII (543a4-5) se refiere a todos los libros anteriores. En este sentido, cf. Gutiérrez, R., «La lógica de la decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la República de Platón», en: *Estudios de Filosofía*, XXVI (2002), pp. 45, 49.

³ Cf. White, N.P., *o.c.*, pp. 189-196.

En este último sentido podría entenderse la afirmación socrática de que hay que *obligarlos* a ocuparse y cuidar de los demás.⁴ A primera vista, pareciera tratarse de una imposición, como dice Sócrates, basada en la ley (519e). Sin embargo, examinando más de cerca uno de los pasajes en los que se habla en estos términos, se puede apreciar que Sócrates señala que no serán injustos con los filósofos de la polis ideal, sino que les hablarán con discursos justos para obligarlos (*prosanagkazontes*) a descender (520a). La obligación en cuestión consiste, por tanto, en el reconocimiento de la necesidad del retorno.⁵ Al inicio del ascenso, el futuro filósofo también es forzado (*anagkazoito*) a seguir el camino ascendente (515c6), pero esa obligación está basada en el reconocimiento de la necesidad de que así sea. Dicho de otra manera, y recordando al Sócrates del *Fedón*, podría decirse que si actúa con inteligencia, tanto en el ascenso como en el descenso o retorno a la caverna, lo hará en virtud de la elección de lo mejor, «porque es más justo y más noble».⁶ Pero, entonces, cabe preguntarse nuevamente por la razón por la cual el retorno es justo y no va en contra de los intereses del filósofo. De ninguna manera puede pensarse que el retorno solo se justifica como un medio para alcanzar otro fin. Desde ese punto de vista, habría que asumir el poder político para impedir que surjan conflictos al interior de la polis y, de esa manera, poder dedicarse el mayor tiempo posible a la actividad filosófica. Podría argüirse a favor de tal posición la mención que hace Sócrates de que es mejor ocuparse del gobierno para no ser gobernados por alguien peor que uno mismo. Ese sería el castigo que tendría que aceptar el filósofo que abandona la praxis (347c). Pero esta posición no toma en cuenta la respuesta anteriormente esbozada, la de retribuir a la polis el bien de ella recibido. Platón retoma así una regla que originalmente había sido propuesta como definición de la justicia: «devolver a cada cual lo que de él se haya recibido». Pero, como señala

⁴ Cf. Platón, *República*, 520e2: *anagkaion*; 521b7: *anagkaseis*. En adelante, *República*.

⁵ Cf. Kraut, R., «Return to the Cave: Republic 519-521», en: Fine, G. (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul*, Oxford: Oxford University Press, 1999, pp. 720-721. Platón menciona la *anagke* en este sentido en *República*, 500d4, 519e4, 520a8, 520e1-3, 540b4-5.

⁶ Platón, *Fedón*, 99a-b.

Sócrates en su momento, esa regla se aplica unas veces con justicia y otras no (331c). En nuestro contexto, en la polis ideal, afirma que ella es justa. Habiendo el filósofo recibido su formación de la polis, es, pues, justo que, en función del principio de reciprocidad, se dedique en cierta medida a los asuntos públicos.⁷ Sin embargo, esta respuesta no hace más que postergar el problema. Pues si solo en la polis justa es justo y, por tanto, necesario que el filósofo se ocupe de la praxis política, de esa manera contribuiría, es verdad, a la conservación de una polis justa ya existente y haría posible la dedicación a la actividad filosófica, pero no sería posible emprender la construcción del proyecto de sociedad ideal que Platón mismo propone y considera, si bien difícil, no imposible de realizar (473c; 499c-d). En suma, la *República*, la primera «utopía» de Occidente, no tendría porqué haber sido escrita. ¿Puede Platón haber sido tan ciego?

II.

Mi propuesta de solución al problema requiere que se tenga en cuenta no solo al filósofo, sino al escritor Platón, cuyo genio se muestra en la unidad de forma y contenido con que ha concebido su obra. «Descendí ayer al Pireo», nos cuenta Sócrates en la puesta en escena de la *República*, haciendo clara alusión al filósofo que ha salido de la caverna y vuelve a ella para intentar liberar a los que en ella se hayan prisioneros.⁸ Ese filósofo

⁷ Cf. Gill, C., *Personality in Greek Epic, Tragedy and Philosophy*, Oxford: Clarendon Press, 1995.

⁸ Esta interpretación expuesta original y sucesivamente por Voegelin, E., *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone*, Boloña: Il Mulino, 1986, pp. 108-115; Szlezák, T.A., *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialoge*, Berlín/Nueva York: De Gruyter, 1985, pp. 272ss y Brann, E., «Music of the Republic», en: *The St. John's Review*, XXXIX (1989-1990), pp. 1-2, 8ss, comienza a formar consenso entre los intérpretes. Recientemente véase: Pappas, N., *Plato and the Republic*, Londres/Nueva York: Routledge, 1997, pp. 18ss y Vegetti, M., «Katabasis», en: Platón, *La Repubblica*, edición, traducción y comentario de M. Vegetti, Nápoles: Bibliopolis, 1998 en adelante, vol. I, libro I. La objeción de que allí se encuentra con metecos que, por eso mismo, Sócrates no pretende liberar, no tiene en cuenta el espíritu

es Sócrates mismo. Y es él quien, basándose en su conocimiento, ofrece primero una imagen (*eidolon*) de la justicia que le ha de servir como molde formativo para educar a los prisioneros. Esa imagen es la idea de que a cada naturaleza (*physis*) le corresponde una función (*ergon*) determinada que, por eso mismo, ella ha de ser capaz de cumplir de la mejor y más fácil manera (443b7-d1). Dicho de otro modo, que cada cual haga aquello para lo cual está mejor dotado o, dicho de manera más sencilla: zapatero a tus zapatos. De esta manera, no solo contribuye a la integración de la comunidad de que forma parte sino que, a la vez, alcanzaría la realización plena de su propia naturaleza, que, como reconoce Sócrates, en cada caso es diferente. Lo mismo ocurriría en cada individuo: cada uno de los aspectos del alma debe hacer lo suyo. La justicia consistiría en este caso en el orden armónico del alma, orden que se establece si cada una de las partes del alma cumple la función para la cual está mejor dotada. Una persona justa es aquella cuyos diversos aspectos están bien integrados. Naturalmente ello requiere del gobierno de la razón, pues solo ella le pone el límite a nuestros apetitos y ordena nuestras emociones en base al conocimiento de lo que realmente es bueno. Platón parte, en este sentido, del reconocimiento de que, por sí solos, nuestros deseos de honores y prestigio, de riqueza, poder y sexo son naturalmente insaciables y por eso mismo no pueden conducir a la realización plena de nuestro ser, la *eudaimonía*, sino que, antes bien, pueden tener como consecuencia la desintegración de la persona y su sometimiento a la búsqueda exclusiva e ilimitada de esos bienes como fines en sí mismos.⁹ La razón, en cambio, toma su orientación y alcanza su determinación de otro tipo de objetos que permanecen inmutables y siempre

panhelénico que manifiesta Sócrates por ejemplo en 470c ss; en ese sentido, Platón le hace decir a Polemarco que él ha de acompañar a Sócrates en la lucha (335e), convirtiéndose así en un aliado del *logos* socrático. Además, ese «descenso» (*katábasis*) del filósofo no es un momento aislado, sino que está perfectamente integrado en la estructura de la *República*. Cf. Gutiérrez, R., «En torno a la estructura de la *República* de Platón», en: *Apuntes Filosóficos*, 22 (2003).

⁹ Véase el análisis de las formas deficientes de gobierno y de almas en *República*, libros VIII y IX. Al respecto, véase: Gutiérrez, R., «La lógica de la decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón».

idénticos consigo mismos, las Formas inteligibles, cuyo orden armónico constituye el modelo original de la justicia.

Para esclarecer esto debo referirme, aunque sea brevemente, a los aspectos metafísicos del pensamiento de Platón para poder entender porqué recurre a ese modelo. Según él, la mera adición de los elementos o partes de un ente cualquiera es insuficiente como explicación de su ser. Este requiere de un todo que integre la suma de las partes. Este «todo» es lo que Platón llama *eidos* o Forma inteligible. Cada ente es lo que es por participación en una Forma inteligible. Así pues, hay una multiplicidad de Formas inteligibles, pero cada una de ellas constituye una unidad perfectamente determinada. Ahora bien, su determinación y su inteligibilidad dependen esencialmente de su relación con las demás Formas inteligibles y, en última instancia, con la Forma suprema del Bien. Es decir, cada una de ellas no puede estar en sí misma aislada, sino que está perfectamente integrada en un orden racional cuyo principio integrador y determinante es el Bien, de manera que cada Forma inteligible ocupa el lugar que le corresponde en el conjunto y, de ese modo, cumple su función. Por eso dice Sócrates de la Formas inteligibles que no cometen ni padecen injusticia (500c3-4). Este es el «modelo divino» de la justicia que, según Platón, el filósofo debe imitar y al cual debe hacerse semejante en la medida de lo posible si ha de ver la necesidad de actuar como un *demiurgo* de la justicia en la vida privada y pública de los demás hombres y no limitarse a moldear su propia alma (500d). Nótese que esa necesidad no puede estar referida únicamente al intento de conservar un orden justo, sino a la instauración de un modelo aún no plasmado. Esa necesidad es inherente al imperativo platónico de hacerse semejante a lo divino. Pues ello significa actuar de modo semejante al *demiurgo* que conforma el mundo tomando como modelos a las Formas inteligibles.¹⁰ Y ello significa también actuar conforme al Bien. Por ello, después de haber accedido a la contemplación del Bien, el filósofo debe volver al mundo de la praxis y tomar al Bien como paradigma (540a9). Su tarea es, entonces, establecer ese orden en la polis, en los ciudadanos y en sí mismo (540b). Pues el Bien es la causa de todo lo recto y lo bello

¹⁰ Cf. Platón, *Timeo*, 29a.

(517c). Rectas y bellas son las Formas inteligibles en la medida en que cada una está perfectamente determinada y permanece siempre idéntica consigo misma. Recto y bello es el orden inteligible. Semejante a él es el mundo sensible en el que el *demiurgo* ha plasmado el modelo inteligible y eterno. En general, recta y bella es toda entidad estructurada de modo tal que cada parte cumple en ella la función que le corresponde por naturaleza. Tales pueden ser también la comunidad política y el individuo, y en general todo aquello que es hecho tomando al ser inmutable como modelo.¹¹ Pero mientras que en el mundo inteligible el Bien determina directamente a las Formas inteligibles, la justicia en la polis y en el alma requieren de la acción del filósofo como un *demiurgo*. De este se dice que no es mezquino y por eso hace al mundo lo más semejante posible consigo mismo. Lo mismo vale para el filósofo. Si se asemeja y actúa conforme al bien y lo debido, debe buscar unir todo, es decir, lo sensible y lo inteligible.¹² El retorno a la caverna es, por tanto, una necesidad, mas no un sacrificio. Y es necesaria en función de su propio interés. Pues es en la unidad de *theoría* y *praxis* donde encuentra, como ser humano, la realización plena de su propia naturaleza.

III.

Provistos de todo lo dicho hasta aquí, volvamos ahora a ver más de cerca el pasaje que nos ocupa. Allí se refiere Sócrates a dos grupos que considera incapaces de dedicarse a gobernar: «¿Y no es también probable, e incluso necesario a partir de lo dicho, que ni los hombres sin educación ni experiencia de la verdad puedan gobernar adecuadamente algún Estado, ni tampoco aquellos a los que se les permita seguir estudiando hasta el final, los primeros por no tener a la vista en la vida la única meta a que es necesario apuntar al hacer cuanto se hace privada o públicamente, los segundos por no querer actuar, considerándose como si ya en vida estuvieran

¹¹ Cf. *ibid.*, 28a.

¹² Cf. Platón, *Fedón*, 99c.

residiendo en la Isla de los Bienaventurados?» (519c). Claramente está Platón mencionando aquí dos extremos, uno por defecto y otro por exceso. La incapacidad de gobernar de los primeros se debe a la falta de conocimiento del Bien por parte de los prisioneros en la caverna. Si desconocen el Bien, mal pueden tomarlo como paradigma, esto es, como el fin que dé integridad a su persona tanto en su vida privada como pública. Como se dice en la alegoría de la caverna, los prisioneros no solo ven sombras de las estatuas que pasan tras de ellos, sino sombras de sí mismos (515a). El desconocimiento de sí mismos está estrechamente vinculado con su ignorancia del Bien. Pues, evidentemente, desconocen lo que es bueno para ellos mismos y, por lo mismo, para la polis. Desconocen su propia naturaleza y, por consiguiente, la función y la *areté* propia de los seres humanos. Este es uno de los extremos mencionados en nuestro pasaje. Claramente es un extremo por defecto. El otro lo es por exceso. Pues es de aquellos que ya en vida se sienten transportados a la Isla de los Bienaventurados. Es decir, de quienes pretenden permanecer constantemente en la contemplación. La contemplación permanente, sin embargo, solo es propia de los dioses. Ellos son sabios (*sofoi*), los hombres, en cambio, solo son amantes de la sabiduría (*filosofoi*).¹³ Aun cuando pueden llegar a «soportar» (*anaxesthai*) la contemplación de las Formas inteligibles y el Bien, no han dispuesto siempre de ella ni pueden permanecer constantemente en ella. Pretender lo contrario es una forma de desmesura también basada en el desconocimiento de sí. Pues, en contraste con los dioses, el hombre en cuanto hombre es un ser indigente: «Ninguno de nosotros se basta a sí mismo» (369c), señala Platón como razón para la formación de la polis. Si bien, como hemos señalado, el alma tiene una afinidad o parentesco con las Formas inteligibles y el Bien, es también un ser eminentemente social. En realidad, al igual que estas, el alma también forma parte de una comunidad (*koinonía*).¹⁴ No

¹³ Cf. Platón, *Fedro*, 278d. No quiero decir con ello que el filósofo no acceda al conocimiento de las Formas inteligibles y el Bien, sino que no puede, como los dioses, permanecer en la contemplación. Solo en la medida en que es posible el acceso a este conocimiento puede Sócrates sostener la posibilidad de que la polis ideal se haga realidad. Cf. *República*, 521a1, 540d2-3.

¹⁴ Sin duda, no es casual que en *República*, libro V, comience Platón introduciendo la

se debe olvidar, por tanto, que al imperativo platónico de hacerse semejante a lo divino, Platón mismo le añade «en la medida que esto es posible al hombre» (500d). El hombre debe, pues, «saber elegir siempre una vida media entre los extremos y evitar en lo posible los excesos en uno o en otro sentido [...] porque así es como el hombre llega a la mayor felicidad» (619a). Aclarado esto, es evidente que la necesidad de volver a la caverna, esto es, a ocuparse de los asuntos públicos, no es válida exclusivamente en la polis justa, sino en todas. Si no fuera así, la realización de la polis ideal sería para el mismo Platón algo imposible.

Podría decirse que el pasaje que contrasta entre los dos extremos, los que faltan por ignorancia y los que faltan por una bienaventurada desmesura, clama por su resolución en base a la noción del justo medio. Es en la realización de este justo medio que el hombre alcanza la plenitud de su condición humana, razón por la cual la necesidad del descenso no está de ninguna manera en conflicto, como piensa, entre otros, Julia Annas, con el interés propio del filósofo. Annas ha vuelto a insistir recientemente en que las teorías metafísicas de la *República* no son de ninguna utilidad para la vida práctica, que su teoría moral no se deriva ni depende de su metafísica.¹⁵ Es más, que la reflexión sobre la base teórica de la propia virtud resulta inhibiéndonos de su puesta en práctica. Creo que nadie objetaría una afirmación semejante, si se quiere decir algo tan profundo como que en el momento de la reflexión no podemos actuar. Peor aún, nadie pensaría hoy en día que la reflexión sobre la justicia nos hará más justos. A pesar de ello, tal vez podría pensarse que cuando menos nos permite alcanzar un criterio de la praxis justa. Platón, sin embargo, supone que la contemplación del orden inteligible y las Formas transforman al filósofo. Así pues, un reciente estudio sobre la noción de *theoría* en su contexto religioso originario y su transformación por los filósofos ha mostrado convincentemente que así como la *theoría* tradicional incluye el viaje hacia el lugar sagrado, la

cuestión de la *koinonía* de mujeres e hijos y la *koinonía* de las Formas inteligibles con los cuerpos, las acciones y entre sí (476a). En ese sentido estoy preparando un estudio sobre el lugar sistemático de *República*, V.

¹⁵ Cf. Annas, J., «What Use Is the Form of the Good?», en: Annas, J., *Platonic Ethics. Old and New*, Ithaca: Cornell University Press, 1999.

contemplación del festival religioso y el retorno al lugar de origen para informar sobre lo allí visto, así también la *theoría* filosófica incluye el ascenso hacia la contemplación y el retorno a la acción.¹⁶ Ambos son momentos de una única *theoría*. Sin embargo, la explicación de su doble actividad reside, a mi parecer, en la teoría del justo medio que, en última instancia, nos remite a las Formas inteligibles y al Bien.

Naturalmente se podría objetar que la idea del justo medio no aparece mencionada sino hasta el libro X. No obstante, la conversación con Trasímaco muestra que el filósofo Sócrates, que ha descendido a la caverna, dispone ya de su conocimiento. Pues no puede entenderse de otra manera la idea desarrollada por él de que, mientras el injusto quiere sacar ventaja al justo y al injusto, el justo, en cambio, solo al injusto. Esta idea presupone la afirmación hecha al final del libro IV de que hay una sola especie de *areté* e innumerables de *kakía* (445c) que, a su vez, nos remite nuevamente a la Forma del Bien y a su aplicación a la praxis en base a la idea del justo medio. Me queda un solo punto por examinar y que solo he de tratar brevemente.

IV.

A los filósofos formados en la polis justa que han accedido a la contemplación de la verdad y del Bien les dice Sócrates: «Tendrán, pues, que descender uno tras otro a la morada común de los demás y acostumbrarse a ver en las tinieblas. Una vez acostumbrados, verán mil veces mejor que los de allí y conocerán cada imagen y de qué lo es, porque habrán visto antes la verdad sobre las cosas bellas, justas y buenas» (520c). Este pasaje entra claramente en conflicto con la interpretación tradicional que afirma que solo hay conocimiento de las Formas inteligibles y opinión respecto de los entes sensibles. Expresamente se dice aquí que el filósofo conocerá cada imagen y su original, la Forma inteligible en que participa. Una estrategia para eliminar, más que para resolver el problema, consiste en afirmar que

¹⁶ Cf. Nightingale, A.W., *Spectacles of Truth in Classical Greek Philosophy. Theoria in its Cultural Context*, Cambridge: Cambridge University Press, 2004.

Platón usa el término aquí en sentido genérico, mas no en su sentido estricto como «conocimiento científico».¹⁷ Pero, en cierto modo, hay que tomarla en este sentido, pues, de lo contrario, se estaría admitiendo que la *theoría* no sirve de orientación para la praxis. No podríamos reconocer cuándo una acción es justa o injusta, aun si admitimos que una acción o una regla puede en determinadas circunstancias ser justa y en otras injusta, y, de esa manera, son justas e injustas. De todos modos, es necesario subrayar que, para distinguir cuándo es justa y cuándo injusta, se requiere ante todo del conocimiento de «la verdad sobre las cosas bellas, justas y buenas», es decir, del ser verdadero de estas, las Formas inteligibles, aunque el filósofo, como un pintor, debe dirigir la mirada en ambas direcciones (501a). Podría decirse que la *intentio recta* del filósofo apunta a las Formas inteligibles, su *intentio obliqua*, en cambio, a aquello que participa en estas y que, por eso mismo, *en determinadas circunstancias* puede ser calificado como bello, justo y bueno. Y, en realidad, la *República* misma nos da una serie de ejemplos en este sentido.

En primer lugar, quisiera mencionar el caso de las reglas de la justicia enunciadas en *República*, I. Como dice Sócrates respecto de quien desciende a la caverna, allí se verá forzado «a disputar, en los tribunales o en cualquier otra parte, sobre sombras de lo justo o sobre las estatuas de las cuales son sombras y a contender acerca del modo en que entienden estas

¹⁷ Cf. Ferrari, F., «Conoscenza e opinione: il filosofo e la città», en: Platón, *La Repubblica*, edición, traducción y comentario de M. Vegetti, Nápoles: 1998-2000, vol. IV, libro V, p. 400, n. 10. Ya en el pasaje de *República*, libro V, en el que se apoya la interpretación tradicional para afirmar que solo hay conocimiento de las Formas inteligibles y opinión de las apariencias, se adelanta claramente la idea expuesta en 520c, pues allí se dice que, a diferencia del amante de los espectáculos que cree que lo semejante y aquello a lo que se asemeja son lo mismo, el que entiende que hay algo bello en sí «es capaz de verlo tanto como a las cosas que participan de él», pero sin confundirlas (476c-d). Por eso es que el primero *vive* como en un sueño, y el segundo despierto. El primero vive así porque no distingue entre la realidad y el sueño y no dispone, como el segundo, del conocimiento de los paradigmas que le permiten orientarse en esta vida. Cf. Van Ackeren, M., «Die Unterscheidung von Wissen und Meinung in *Politeia V* und ihre praktische Bedeutung», en: Van Ackeren, M. (ed.), *Platon verstehen. Themen und Perspektiven*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2004.

cosas los que jamás han visto la Justicia en sí» (517a). La disputa sobre las sombras y las estatuas de la justicia es precisamente lo que sucede en *República*, I —las sombras— y *República*, II-IV —las estatuas u originales de esas sombras—. ¹⁸ Que las concepciones de Céfalo y Polemarco constituyen sombras se puede apreciar por el hecho de que Sócrates hace ver que ellas se aplican unas veces con justicia y otras no. Así, pues, la regla que rige la vida de Céfalo, devolver lo recibido y decir la verdad, sería injustamente aplicada si, como señala Sócrates, se le devuelve un arma prestada a alguien que está fuera de sí (331c). Con justicia, en cambio, se aplica precisamente en el caso analizado del descenso del filósofo a la caverna. Del mismo modo, en algunos casos, como cuando está de por medio el bien de los gobernados, puede ser mejor mentir que decir la verdad (459c). Lo mismo sucede con la regla de Polemarco según la cual hay que «hacer bien a los amigos y mal a los enemigos». Pues, como dice Sócrates, de ninguna manera puede ser justo hacer daño a alguien (335d-e), salvo en caso de guerra (470c5-7) y hasta reconoce que los miembros de la nueva casta militar deben ser amables con sus conciudadanos, pero fieros ante el enemigo (375c). En la medida en que ambas reglas solo se aplican justamente en ciertas circunstancias y en otras no, son parcialmente justas y constituyen meras aproximaciones a la justicia propiamente dicha. ¹⁹ Son justas e injustas a la vez. Por ende, son solo sombras. Como se puede apreciar en *República*, II las estatuas u originales de esas sombras son las enseñanzas de los poetas y otros maestros tradicionales. Pero mantienen su vigencia y pueden ser referidas al original platónico de la justicia en la medida en que, en determinadas circunstancias, generan armonía. Con Trasímaco sucede algo semejante, aunque con cierto matiz. Según él, la justicia es «lo que le conviene al más fuerte». El original o estatua de esta sombra es una teoría del estado natural expuesta por Glaucón en *República*, II. En este caso, Sócrates acepta la primera parte de la regla, justo es hacer lo conveniente,

¹⁸ Sobre este punto y lo que sigue véase: Gutiérrez, R., «En torno a la estructura de la *República* de Platón».

¹⁹ Cf. Smith, N.D., «How the Prisoners in Plato's Cave are "Like Us"», en: Cleary, J.J. y G.M. Gurtler S.J. (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Vol. XIII, Leiden: Brill, 1997, pp. 187-204.

pero no solo para el más fuerte, sino para todos (420b; 519e), o incluso podría pensarse que acepta la referencia al más fuerte si se entiende a este como el gobernante en sentido estricto, es decir, como el que dispone del verdadero arte de gobernar. El criterio decisivo es el Bien, pues mientras que la regla de Trasímaco es causa de conflicto y desintegración, la versión de Sócrates tiene consecuencias integradoras para la sociedad. Y, como hemos visto, él ofrece una nueva estatua, una nueva imagen y molde de la justicia: la correspondencia entre naturaleza y función que le permite elaborar su modelo de polis justa, al cual también se refiere expresamente como una estatua (420c).

Los ejemplos examinados ponen en claro que Sócrates juzga sobre las sombras y las estatuas de la justicia como alguien que dispone del conocimiento de las Formas inteligibles y el Bien. Por eso *vive despierto*, y no soñando como el que solo opina (476c-d). Pero los anteriormente mencionados no son los únicos ejemplos del conocimiento de imágenes.²⁰ Como sabemos, el conocimiento propiamente dicho tiene, en Platón, siempre que ver con el conocimiento del fundamento. Pues bien, al comienzo de *República*, V se interrumpe la exposición anunciada de las formas deficientes o injustas de regímenes políticos y de almas. La razón de esta interrupción es que, según Glaucón, si bien lo dicho por Sócrates hasta ese momento es correcto, no obstante *carece de fundamento* (*logou deitai*) (449c7-8). Precisamente, ese fundamento es suplido en los libros V a VII. Allí se introducen las Formas inteligibles y su justo ordenamiento, así como la Forma suprema del Bien como principio incondicionado (510b). Así, pues, en *República*, VIII se retoma la exposición pospuesta y Sócrates señala que ya podrán intentar ser jueces idóneos (*hikanoi kritai*) (545c5) al respecto, a lo cual Glaucón añade: «De ese modo, la contemplación y el juicio serán *katá logón*», esto es, conforme al fundamento. Es decir, Sócrates podrá juzgar esas formas deficientes que encuentra en la caverna orientándose por el Bien como criterio y fundamento de sus juicios. Y, en efecto, el examen de la timocracia, la oligarquía (plutocracia), la democracia (anarquía) y la tiranía, así como

²⁰ Sobre lo que sigue véase: Gutiérrez, R., «La lógica de la decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón».

de los tipos de almas correspondientes, proceden aplicando ese criterio. Así, pues, en contraste con la polis justa en la que coinciden unidad y bien, y, por eso mismo, constituye un orden armónico, la timocracia resulta del compromiso entre la tendencia a la *areté* y la búsqueda de la riqueza, de manera que forma una armonía resultante de tendencias opuestas (550a). Es un régimen en el que el bien y el mal se hallan mezclados (548c3-4). En la oligarquía, en cambio, se da ya la escisión entre ricos y pobres, es un régimen dividido y lleno de abundantes males (544c4-5). Sin embargo, una «huella del bien» se conserva en el hombre oligárquico, pues con su riqueza busca satisfacer solo sus placeres necesarios (554a5-9; c1-2; d1). Con la democracia, por su parte, entendida como el régimen en el cual todos quieren hacer lo que quieren, tenemos un régimen anárquico en el sentido literal de la palabra, es decir, que carece de principio y ha alcanzado su completa desintegración en la multiplicidad. El hombre democrático pretende satisfacer sus placeres tanto necesarios como innecesarios (561a), pero todavía logra conciliar la libertad con la norma (572d2-3). Por último, esa misma multiplicidad es sometida a un poder que sustituye completamente al Bien como principio, invierte el orden y, en última instancia, somete a aquel que pretendía alcanzar la libertad absoluta y dominar a hombres y dioses. En lugar de armonía tenemos la consumación de la desmesura y la contradicción. El tirano depende, en última instancia, del ejército que lo protege, y el hombre democrático es sometido por la fuerza incondicionada de Eros, al punto que busca satisfacer todos sus apetitos, incluso aquellos que atentan contra la norma y que en los hombres mesurados aparecen solo en los sueños (572b3-7). Como vemos, todos estos juicios se refieren a los principales tipos de regímenes políticos y almas, y son juzgados desde la perspectiva del orden justo —el inteligible— y del Bien. Esa es también una forma de conocimiento de lo que el filósofo encuentra en la caverna.

No quiero terminar sin mencionar un tercer caso en el cual Platón también parece afirmar el conocimiento de lo particular tomando como orientación el de lo universal. En este caso nos remitimos al *Fedro*. Al final de este diálogo, se refiere Platón al dialéctico y dice: «Antes de que alguien vea la verdad de aquello sobre lo que habla o escribe, y llegue a ser capaz de definir cada cosa en sí y, definiéndola, sepa también dividirla en sus

especies hasta lo indivisible, y por este procedimiento se haya llegado a conocer *la naturaleza del alma*, descubriendo la clase de palabras adecuadas a *la naturaleza de cada una*, y establezca y adorne el discurso de manera que dé al alma compleja discursos complejos y multisonoros, y simples a la simple, no será posible que se llegue a manejar con arte el género de los discursos [...]».²¹ La elaboración adecuada de los discursos depende aquí del conocimiento que se pueda tener de las almas individuales en base a un conocimiento de la naturaleza del alma en general. Este, creo yo, es el tipo de saber que Platón muestra en los diálogos, entendiéndolos como dramas filosóficos, en los cuales se da un diálogo entre lo universal y lo particular, pues Platón es un convencido de que el filósofo ha de buscar «siempre la totalidad íntegra de lo divino y lo humano» (486a). Sin ese diálogo no tendría sentido la obra de Platón. Como el Sócrates de la *República* confiesa, él es un ser ávido de imágenes (488a2),²² imágenes de las Formas inteligibles naturalmente, y, ante todo, del Bien. Precisamente en este sentido, refiriéndose al Bien, hace la importantísima distinción entre imágenes basadas en la *doxa* e imágenes basadas en la *episteme* (534b). Imágenes como la anteriormente mencionada de la correspondencia entre naturaleza (*physis*) y función (*ergon*), sin duda, pertenecen a este último grupo, pues pretenden ser válidas en los más diversos niveles ontológicos y presuponen

²¹ Platón, *Fedro*, 277b-c. Cito la traducción de E. Lledó: Platón, *Diálogos III. Fedón, Banquete, Fedro*, traducciones, introducciones y notas por C. García Gual, M. Martínez Hernández, E. Lledó Iñigo, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1999.

²² Pabón y Fernández Galiano traducen: «Escucha, pues, la comparación (*eikonas*), y verás aún mejor cuán torpe (*glischros*) soy en ellas» (Platón, *República*, edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar por J.M. Pabón y M. Fernández Galiano, 3 vols., Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1981). La traducción de Eggers Lan dice: «Escucha ahora la imagen, para que puedas ver cuánto me cuesta hacer una comparación (*glischros eikazo*)» (Platón, *Diálogos IV. República*, introducción, traducción y notas de C. Eggers Lan, Madrid: Biblioteca Clásica Gredos, 1986). El Liddell & Scott registra el uso del adverbio *glischros* en este pasaje y dice: «make a *close* comparison», si bien en otros pasajes lo entiende como «with difficulty, hardly». El verbo *glischomai* significa también «desear vivamente» y en ese sentido entiendo el adverbio en este contexto. Así, por ejemplo, G. Leroux lo traduce: «Écoute pourtant ma comparaison, et tu te rendras compte encore mieux à quel point je suis *avide* de comparaisons» (Platón, *La République*, traducción y presentación de G. Leroux, París: Flammarion, 2002).

al filósofo que dispone del conocimiento de las Formas inteligibles y del Bien para poder elaborarlas y ofrecerlas precisamente como lo que son, imágenes. Es más, los diálogos en general son concebidos como imágenes del diálogo oral y el lenguaje mismo es concebido por Platón, en general, como imagen. En definitiva, no debemos olvidar que, en el contexto de la alegoría de la caverna, la pregunta socrática *ti estin* que el filósofo le hace al prisionero que inicia su proceso de ascenso está referida a las estatuas, es decir, a los modelos, leyes y normas existentes al interior de la caverna y que rigen su praxis, razón por la cual, si bien su elucidación nos refieren a las Formas inteligibles, en última instancia nos remiten al esclarecimiento de su propia naturaleza a la luz de estas.