

ήματα



Raúl Gutiérrez (editor)

ECOS DE FILOSOFÍA ANTIGUA

Capítulo 17

Con la colaboración de
Alexandra Alván



FONDO
EDITORIAL

PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

Μα

Μαθήματα. Ecos de filosofía antigua
Raúl Gutiérrez (editor)

© Raúl Gutiérrez, 2013

© Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2013
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
Teléfono: (51 1) 626-2650
Fax: (51 1) 626-2913
feditor@pucp.edu.pe
www.pucp.edu.pe/publicaciones

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: octubre de 2013
Tiraje: 500 ejemplares

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

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2013-14555
ISBN: 978-612-4146-50-3
Registro del Proyecto Editorial: 31501361300780

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

DISPUTAS SOBRE LAS SOMBRAS DE LA ΕΙΚΑΣΙΑ Y LAS ESTATUAS DE LA ΠΙΣΤΙΣ

Raúl Gutiérrez
Pontificia Universidad Católica del Perú

En la sección de la *República* en la que presenta su interpretación de los símiles de la línea y la caverna, Sócrates señala que después de haber accedido a la visión de la Idea del bien y, en consecuencia, haber concluido, entre otras cosas, que es la causa de todo lo recto y lo bello, el filósofo desciende de las contemplaciones divinas a los males humanos, mostrándose inicialmente torpe y ridículo debido a que aún ve mal y no se ha acostumbrado suficientemente a la oscuridad que lo rodea; entonces, aun cuando no hubiera querido ocuparse de los asuntos humanos, sino que más bien hubiera preferido permanecer en el ámbito inteligible, se ve obligado (ἀναγκαζόμενος)¹ a contender, en los tribunales o en cualquier otra parte, sobre las sombras de lo justo o sobre las estatuas que proyectan estas sombras, y a disputar al respecto con aquellos que no han visto jamás la justicia en sí (517c-e). Si bien Platón usa aquí el término ἄγαλμα en lugar de ἀνδριάνς que aparece en la alegoría de la caverna (514c1), dado el contexto, es claro que no los está usando para contrastar entre las estatuas de los dioses y las de los hombres, sino que el primero es usado más bien como una denominación genérica (LSJ, 1940, ἄγαλμα 5 y 4) que, entre otras, incluye a las estatuas de hombres. Si, además, tenemos en cuenta que el filósofo se ve obligado a discutir con aquellos que no conocen la Idea de justicia, podemos concluir que las disputas en cuestión se refieren a las concepciones comunes de la justicia y del hombre justo y a sus modelos o supuestos teóricos². Precisamente sobre ellas, sostengo, se discute respectivamente en *República* I y II.

¹ Sobre la justicia de esta «obligación» o «necesidad» ver Kraut (1999) y Gutiérrez (2009b).

² Usualmente se asocian las estatuas con las leyes de la polis (ver el comentario de Adam [en Platón, 1963, p. 96, nota 29]).

Ahora bien, si se toma en cuenta la coincidencia entre la caverna y la línea (517b1), *República* I correspondería a las sombras de la εἰκασία y *República* II a las estatuas de la πίστις³. De esta manera, la frase inicial de la obra —«descendí ayer al Pireo»— no sería una representación meramente casual o aislada del descenso del filósofo a la caverna, sino más bien un signo de que toda la obra habría sido concebida como un desarrollo de los símiles de la línea y la caverna (ver Dorter, 2004, 2006; Gutiérrez, 2003; Smith, 1999)⁴. Un apoyo textual encuentra esta lectura en el pasaje 361d4-6 en el que Sócrates, refiriéndose a los perfectos ejemplares de los hombres justo e injusto que ha presentado Glaucón, le dice: «¡Es maravilloso [...] el modo vigoroso en que has pulido a estos dos hombres, como estatuas (ὡσπερ ἀνδριάντα), para juzgarlos». Pero, además, Glaucón se refiere a Sócrates como un ἀνδριαντοποιός (540c4), pues ha construido un modelo de gobernantes, los verdaderos filósofos, cuyas concepciones de la naturaleza humana y divina contrastan con las de los poetas tradicionales y los sofistas en quienes Glaucón y Adimanto apoyan sus discursos o la construcción de sus estatuas. Sin embargo, hay una diferencia entre las estatuas de Sócrates y aquellas de los hermanos. Pues, mientras que los poetas no hacen más que «imitar (μιμήσεται) lo que le parece bello a la multitud y a los que nada saben» (602b2-4) y los sofistas «no enseñan otra cosa que las opiniones de la multitud» (τὰ τῶν πολλῶν δόγματα) elevándolas con ese propósito al nivel de una τέχνη y otorgándoles el nombre de «sabiduría» (σοφίαν), aun «sin saber verdaderamente nada de lo que en estas convicciones y apetitos es bello o feo o bueno o malo o justo o injusto» (493a-c); los verdaderos filósofos, en cambio, como el pintor, han de instituir (τίθεσθαι) en este mundo o, si la polis justa ya existiera, preservar (σώζειν) las normas (νόμιμα) relativas a las cosas bellas, justas y buenas, dirigiendo la mirada al modelo inteligible (484c-d, 540a8 y ss., ver 520c).

³ Cabría naturalmente objetar que en la línea se habla de las «sombras» como uno de los tipos de «imágenes» que ve quien solo dispone de εἰκασία, y se mencionan como sus originales a los animales, plantas y artefactos, de suerte que difícilmente podría pensarse en las concepciones comunes de la justicia y sus modelos o supuestos teóricos. Sin embargo, no hay que olvidar que la caverna se presenta como una ilustración de la condición de nuestra naturaleza, según que esta disponga o no de educación (*República* 514a).

⁴ El presupuesto hermenéutico de semejante lectura no podía ser otro que el expresado en *Fedro* 264c. Es muy significativo que en *República* VII, Sócrates vuelva a presentar todo su programa educativo, es decir, todo lo desarrollado entre *República* II y VI. Consecuentemente, *República* I presentaría la condición de los receptores de los diversos modelos o moldes formativos.

Así pues, en este sentido Sócrates distingue dos tipos de estatuas de la justicia: aquellas en las que cada parte ha sido pintada según lo que le corresponde (τά προσήκοντα) *por naturaleza*, de modo tal que formen un conjunto hermoso, y aquellas que han sido pintadas sin tomar esto en cuenta (420d). Así, tendremos estatuas elaboradas basándose en la δόξα y otras, en la ἐπιστήμη⁵. Sin duda, ambas solo serían semejantes a la Idea correspondiente, pero las segundas lo serían en mayor grado⁶. En conformidad con ello, podremos también distinguir distintos tipos de sombras, distinciones que, como trataré de mostrar, se ven reflejadas en *República* I y II.

LAS SOMBRAS EQUÍVOCAS DE LA JUSTICIA: REPÚBLICA I

La imagen de los prisioneros en la caverna dirigiendo la mirada a las sombras nos ofrece una extraordinaria «representación visual de la fenomenología de las opiniones» expuesta en *República* I (Campese, 2003, p. 466). No debe, sin embargo, perderse de vista que es el filósofo, Sócrates, quien desde la perspectiva del que ha recorrido todo el camino y ha alcanzado la meta, describe la condición de los prisioneros y dice que estos consideran a las sombras como lo único real (*República* 514c). Por tanto, solo él dispone de la distinción entre imágenes y originales (476c-d). Los prisioneros, en cambio, no distinguen entre las sombras y sus modelos originales, las estatuas, pues no son conscientes de la diferencia entre ser y apariencias⁷. Pero, además, no hay que olvidar que las sombras que ven los prisioneros son proyecciones no solo de las estatuas

⁵ Esta distinción fundamental hecha *en passant* aparece en el importantísimo pasaje *República* 534c. ¿Cómo entender sino los símiles del Sol, la línea y la caverna? Sobre la línea ver Foley (2008).

⁶ Sobre el grado superior de semejanza y aproximación de la ciudad y el hombre justos a la Idea de justicia, ver *República* 472c-e.

⁷ Para Polemarco ver 334c-e, en el caso de Trasímaco ver 349d6-11; 350c7-8: Sócrates argumenta aquí en los términos de Trasímaco. Dominick defiende la lectura según la cual «εἰκασία is the state in which one can view an image as an image [...] This state, notably, does not usually involve any confusion of image and original» (2010, p. 1). No obstante, esto solo es posible si no se toma en cuenta que quien distingue las distintas categorías epistemológicas de la línea es el filósofo. De este modo, su lectura equivale a decir que el prisionero de la caverna sabe que es prisionero. A ello Platón respondería que, si lo sabe, de alguna manera ya no lo es. De igual manera, si reconoce a la imagen como imagen, ya no se encuentra en el estado de εἰκασία. Por tanto, para entender la εἰκασία en su dimensión correcta hay que tomar en cuenta el conjunto de la *República*, cosa que escapa al horizonte de Dominick.

sino también de sí mismos (ἐαυτῶν, 515a6; ver Gutiérrez, 2012). En consecuencia, no solo ignoran que las sombras son sombras, sino que ignoran esto mismo, es decir, ignoran su propia ignorancia y, por eso, no se conocen a sí mismos. La refutación de la regla atribuida a Céfalo —«devolver lo recibido y decir la verdad» (331c2-3, d2-3)— muestra de manera compacta e impactante lo que también sucede con las concepciones de la justicia de Polemarco y Trasímaco. Desde la perspectiva platónica, todas ellas son parcialmente justas (Smith, 1999), esto es, se aplican justa o injustamente según las circunstancias y, en ese sentido, son meras sombras o imágenes de la justicia. Son sombras que, por ello, podríamos llamar *equivocas*.

Así pues, «devolver lo recibido» puede ser injusto si se le devuelve un arma a un individuo que está fuera de sí (*República* 331c). No por ello, sin embargo, hay que descalificar completamente esa regla, ya que, como más tarde reconoce Sócrates, es justo que el filósofo que ha sido educado por la polis se ocupe de los asuntos públicos en función del principio de reciprocidad (520b-c). Pero Céfalo no cumple con esa regla porque sea intrínsecamente buena, sino únicamente para liberarse del temor que, en su vejez, le causan los castigos que, según los mitos tradicionales, podría recibir en el Hades (329b-330a, 330d-e, 331a). Asimismo, el recurso a la «noble mentira» (414b y ss.; ver también 389b-c) pone en evidencia que no en todos los casos es justo «decir la verdad». Pero, además, el mismo Céfalo proyecta una imagen suya que no corresponde a la realidad, pues se presenta como un hombre moderado y bien dispuesto⁸, a quien la vejez, en razón de su carácter, solo molesta con mesura (329c-d, 331d) e, incluso, ha hecho posible que los apetitos y placeres del cuerpo cedan ante los deseos y los placeres de la conversación (328d2-4). Nada menos cierto, pues su paz de espíritu se apoya ante todo en su riqueza (329e-330a) y una vez que el diálogo se torna interesante, Céfalo abandona el lugar para dedicarse a los asuntos sagrados (331d6-7) que precisamente acaba

⁸ Ver 329d4: κόσμιοι καὶ εὐκόλοι; 330b1: μέσος; 331b1: ἐπιεικεῖ καὶ κοσμίῳ; 331b7: ἀνδρὶ νοῦν ἔχοντι. Muy significativo es que Céfalo señale que los mitos sobre el Hades que en la vejez causan temor se suelen tomar a risa durante la juventud. Si bien está hablando sobre los hombres en general, de ese modo está refiriendo una actitud suya. Asimismo, cuando dice que en la vejez se produce una gran paz y libertad debido a que se ha liberado de los apetitos sexuales como de «furiosos tiranos» (329c-d), está dando por supuesto que no fue ese el caso en su juventud. En general, Céfalo suele ser juzgado más o menos positivamente por los especialistas, pero un juicio más acertado nos parece el de Blondell (2002, pp. 168-173).

de atender (331d, 328c)⁹. Dicho esto, queda claro que, en verdad, al imperio de los apetitos y del eros tirano en su juventud le ha seguido, en su vejez, el imperio del temor a la muerte y al castigo ulterior, razón por la cual ni siquiera merecería ser considerado valiente (386b1 y ss.). Y, como su nombre —Κέφαλος— lo indica, en él solo queda una apariencia de racionalidad. Así pues, en definitiva, Céfalo se engaña a sí mismo, y, en ese sentido, no solo ve sombras de lo justo sino también de sí mismo.

Mientras que Céfalo permanece prisionero de su «realidad» habitual, Polemarco es, sin duda, un ejemplo del efecto liberador de la τέχνη τῆς περιαγωγῆς puesta en práctica por Sócrates. Por eso, en un momento reconoce encontrarse en aporía¹⁰ y, al final de su intervención, admite a) que de ninguna manera es justo hacer daño a alguien, b) que la regla defendida por él —«hacer bien a los amigos y daño a los enemigos»— procede de ciertos tiranos o «de algún otro hombre opulento muy convencido de su gran poder» (386a) y, por último, c) decide, al igual que el alma irascible con la racional (440a5-6, b3-4, e5-6, 441a2-3), aunarse a Sócrates en la lucha en defensa de la justicia (335e)¹¹. La aporía —una forma del reconocimiento de su propia ignorancia y, por tanto, una forma del conocimiento de sí mismo— corrige su mirada y, de ese modo, lo libera ante todo de su propia sombra y de la correspondiente sombra de la justicia. Pues al recibir la discusión de su padre no es más que «heredero» suyo y, al recurrir al poeta Simónides para defenderlo, no hace más que sustituir una autoridad por otra. Sin embargo, la pregunta de Sócrates —ὄτι ποτέ λέγει (331e6-7)— y su ejemplo —«Quizá tú, Polemarco, lo sepas; yo, en cambio, lo ignoro» (331e7-8)— lo obligan a precisar el sentido del enigma supuestamente enunciado por Simónides haciéndole reconocer que no es lo mismo que lo que sostiene su padre (331e-332b).

⁹ Este retorno a su realidad habitual, a las sombras, corresponde a lo que sucede inicialmente con el prisionero «desatado y obligado a levantarse, que sigue creyendo que lo que antes veía era más claro que lo que ahora se le mostraba», esto es, las estatuas (*República* 515d). En cierta manera sucede lo mismo con los otros interlocutores de Sócrates. Así Polemarco, después de haber confesado hallarse en aporía, persiste en su posición inicial (334b); también Trasímaco, luego de haber pasado por varias precisiones de su concepción de la justicia, se reafirma en lo que dijo desde un principio (344c). Asimismo ver Gutiérrez (2003, pp. 86 y ss.).

¹⁰ Ver *República* 334b6: «[...] οὐκέτι οἶδα ἔγωγε ὅτι ἔλέγον».

¹¹ Como consecuencia de esta comparación, Sócrates sería la figura representante del λογιστικόν. La caracterización de la relación entre Glaucón y Sócrates no hace más que confirmar este punto (474a-c).

Guiado por Sócrates aprende a distinguir entre devolver lo que se debe (τὸ ὀφειλόμενον) y lo que corresponde (τὸ προσήκον). Lo justo consistiría, entonces, en hacer bien a los amigos y daño a los enemigos. Sin embargo, semejante regla solo resulta útil en los tiempos de guerra y el intento de mostrar que en tiempos de paz solo sería útil para guardar dinero lleva al absurdo de que la justicia solo sería útil cuando no se utiliza el dinero o cualquier otra cosa a la que se refiera (332c-333d). Asimismo, concebida como una τέχνη, la justicia podría ser usada para bien o para mal, como la medicina para curar o producir enfermedades, de modo que si es útil para guardar dinero, también podría serlo para robar (333e-334b). Nuevamente, ante semejante absurdo no le queda a Polemarco otra cosa que reconocer que se encuentra en aporía (334b6). Una vez más estaríamos ante una concepción parcial y equívoca, ante una sombra de la justicia en la medida que sería justa e injusta según las circunstancias. Sin embargo, a pesar de hallarse en aporía, como el prisionero en el primer momento de su posible liberación¹², prefiere todavía aferrarse a la sombra habitual que considera como lo único real (334b).

La última y decisiva sección de la disputa con Polemarco (334c-336a) pone aún más en evidencia la contradicción de su concepción de la justicia y, por tanto, su correspondencia con la εἰκασία. Pues, en primer lugar, así como el prisionero no sabe que ve sombras en razón de que no distingue entre las imágenes y sus originales, tampoco la mayoría de los hombres distinguen entre ser y parecer en relación a los buenos y los malos, a los amigos y los enemigos. De esa manera, cabe la posibilidad de que el justo haga daño al amigo malo y beneficie al enemigo bueno, y, siendo así, Polemarco estaría sosteniendo exactamente lo contrario de la posición inicial (334c-e). Aun cuando intenta redefinir al amigo —μεταθώμεθα— replanteando la relación entre ser y parecer amigo y enemigo (335a6-b1)¹³, en última instancia, admite como justa la posibilidad de hacerle daño a alguien y, por consiguiente, hacerlo peor. Semejante posición es, pues, inadmisiblesi,

¹² «¿No crees que estaría en aporía [el prisionero recién desatado y liberado] y que considerará que lo que antes veía [las sombras] era más verdadero que lo que se le muestra ahora?» (515d). Las acotaciones son nuestras.

¹³ Polemarco invierte la relación entre ser y parecer respecto de la determinación del amigo y el enemigo. Ya no sería tal quien solamente parece bueno, sino quien es y parece bueno (334e y ss.). Según Dorter, el presupuesto del argumento de Polemarco es la imposibilidad de un conocimiento infalible de los caracteres individuales de los seres humanos (2006, p. 30). Sin embargo, Platón parece asumir esa posibilidad (*Fedro* 277c).

basándose en la analogía entre τέχνη y ἀρετή, se asume que la justicia es una virtud¹⁴. Sin embargo, en determinadas circunstancias, y como lo admite el mismo Sócrates, podría ser justa¹⁵. En definitiva, al igual que en el caso de Céfalo, la regla en cuestión resulta siendo justa e injusta según la circunstancias. Finalmente, Polemarco expresa su acuerdo y, cuando reconoce que la fuente de la regla que defiende no es Simónides, sino ciertos tiranos (336a), descubre la verdad de lo que estaba defendiendo, toma distancia de ello y se libera así de su supuesto saber. En lugar de aferrarse a las sombras, decide convertirse en aliado de Sócrates en la lucha por la justicia (335e).

Lo que Céfalo vive sin mayor reflexión y Polemarco defiende, sin ser inicialmente consciente de lo que está defendiendo, sale plenamente a la luz con Trasímaco, quien sostiene abiertamente que la injusticia perfecta, la tiranía, es más fuerte, libre y soberana que la justicia (344a-c). Consecuentemente, por un lado, el narrador Sócrates lo presenta como una fiera (ὥσπερ θηρίον, 336b5), como una figura del alma apetitiva antes que de la irascible¹⁶; por otro, y en contraste con la supuesta ignorancia socrática (337d-e), el interlocutor Sócrates se dirige a él calificándolo de σοφός (337a8)¹⁷. Mientras que este Sócrates «ni sabe ni dice saber»,

¹⁴ Naturalmente que Polemarco, que a estas alturas ya está dispuesto a seguir a Sócrates — como lo indica su intento de cambiar su comprensión de la relación entre ser y parecer —, no tiene problemas en admitir que la justicia es «ἀρετή humana» (*República* 375c).

¹⁵ En casos de guerra contra los bárbaros (470c5-7, 375 y ss.), aunque Sócrates parece admitir que sería bueno para ellos (Smith, 1999, p. 196).

¹⁶ Sobre el ἐπιθυμητικόν se expresa Sócrates exactamente del mismo modo que sobre Trasímaco: ὥσπερ θηρίον (*República* 336b5, 439b4). Por el contrario, Wilson (1995) lo presenta como una ilustración del θυμοειδές. El punto de partida de su exposición es *República* 411e1, en que también aparece ὥσπερ θηρίον, referido, según él, al θυμοειδές (1995, p. 59). En este pasaje, sin embargo, la tricotomía del alma aún no está completamente desarrollada (no se menciona el ἐπιθυμητικόν), de modo que, en última instancia, el pasaje *República* 439b4 es el determinante. A favor de la interpretación de Wilson se puede entender la referencia a su aspecto «leonino» y a su búsqueda de εὐδοκιμεῖν y φιλονικεῖν (338a), que, no cabe duda que están presentes en Trasímaco, pero, a mi parecer, tanto la racional como la irascible aparecen en él subordinadas a la apetitiva. Vegetti acepta la lectura de Wilson, pero reconoce que algunos aspectos del personaje, específicamente su teoría del tirano, también representan al alma apetitiva (1998a, p. 235, nota 2).

¹⁷ Consecuentemente, Trasímaco exige que se proceda clara y exactamente (σαφῶς καὶ ἀκριβῶς, *República* 336d2-3; ver ἀκριβολογῆ, 340e2), siguiendo un razonamiento correcto (ὀρθῶς λογιζομένω, 339a3; ver 344a), y hasta refiriéndose a la universalidad de los conceptos (πανταχοῦ τὸ αὐτὸ) y la conveniencia de examinar la injusticia en su expresión más acabada (τελεωτάτη ἀδικία) para conocerla con mayor facilidad (344a3-4).

Trasímaco admite sin más «saber y tener algo que decir» (338a1, 344e7, 345e4)¹⁸. Tan convencido está de su saber que hasta exige una retribución monetaria a cambio de sus enseñanzas (337d). Esa es la imagen que tiene de sí mismo o, dicho desde la perspectiva del filósofo, su sombra, que contrasta con la descripción ofrecida por el Sócrates narrador. A la sombra de sí mismo le corresponde su concepción de la justicia como «lo conveniente para el más fuerte» (τὸ τοῦ κρείττονος συμφέρον, 338c1-2), fuerza que no entiende en sentido meramente físico (338b) ni solo como el poder político independientemente del tipo de régimen (338c-e), sino, como se volverá claro en el curso de la discusión, como la propia de la injusticia perfecta, la tiranía (344b)¹⁹. En ese sentido no cabe duda de que su condición corresponde a la ἀφροσύνη que expresamente se atribuye tanto a los prisioneros (515c5) como a la mayor tiranía (619b), pero al sostener abiertamente la regla que rige entre ellos —la conveniencia del más fuerte—, representa la «sabiduría» imperante en la caverna (516c). Por esa razón, como al filósofo Sócrates, los presentes no lo dejan marcharse, sino que lo obligan a quedarse para dar razón de su posición (344d-e)²⁰. Después de todo, lo que está en juego es nada menos que el modo de vida que nos ha de permitir vivir provechosamente (344d-e), para lo cual hay que «descubrir y aprender quién lo hará capaz y entendido para distinguir el modo de vida valioso del perverso» (618c), el del filósofo —Sócrates— o el del inmoral —Trasímaco—.

¹⁸ Dorter hace eco de la declaración de Trasímaco (336c) cuando afirma que «*Socrates has been pursuing the love of honour rather than the love of truth: he has been concerned with winning arguments rather than developing a positive conception of justice. Love of honour is associated with eikasia, the lowest level in the cave allegory (516c)*» (2004, p. 4). ¿Qué sentido tendría, entonces, la repetida confesión socrática de ignorancia? Mientras que el Sócrates interlocutor se pone al mismo nivel de sus compañeros del diálogo, el Sócrates narrador le atribuye esa φιλονικία a Trasímaco (338a). Sócrates representa más bien la figura del que libera a los prisioneros (515c).

¹⁹ A pesar de las objeciones de Sócrates, en dos ocasiones insiste Trasímaco en sostener lo que venía diciendo desde el inicio de la discusión sobre lo justo: que es lo conveniente para el más fuerte (341a3-4, 344c6-7), razón por la cual en lugar de pensar que Trasímaco ofrece dos concepciones de lo justo, pienso que la segunda («la justicia es un bien ajeno», 343c) no es más que la «verdad» de la primera, «*non in senso logico ma in senso retorico, psicologico o politico*» (Vegetti, 1998a, p. 253), del mismo modo en que constituye también la verdad de las posiciones de Céfalo y Polemarco (Gutiérrez, 2003, p. 88).

²⁰ Sobre el motivo de «no dejar al filósofo marcharse» como elemento estructural del diálogo, ver Szlezák (1985, pp. 271-326).

Y nuevamente pone Sócrates en evidencia que esta concepción es parcialmente válida, pues expresa su acuerdo con su primera parte, que es algo conveniente, pero cuestiona la adición del término «fuerte» (339b). Como con Polemarco, es la pregunta —τί ποτε λέγεις; (338c6)— y la repetida confesión de ignorancia de Sócrates la que obliga a Trasímaco a precisar el sentido de su respuesta. Sin embargo, Trasímaco oscila entre la mera descripción fáctica y la abstracción teórica (Adam, en Platón, 1963, I, 33), lo cual se ve reflejado en la exigencia socrática de que aclare si, cuando identifica al gobernante con el más fuerte, habla «según el decir común o en el rigor de la palabra» (*República* 341b5-6). Así se enfrenta al dilema de que si, por un lado, se considera a «los que en verdad gobiernan» (343b5), estos pueden errar en la determinación de lo conveniente para sí mismos; pero, si para evitar esta objeción, se refiere a los que disponen del arte de gobernar y que, en cuanto tales, no pueden errar, no podrán ejercer su arte en función de su propio beneficio, sino que, según la determinación de toda τέχνη, buscará lo conveniente para el objeto del que se ocupa, en este caso, los gobernados (341c-342e), esto es, como lo dirá Sócrates más adelante, *para todos* (420b-421c), no solo para el más fuerte, salvo que se considere más fuerte no tanto, como Trasímaco, al gobernante que detenta y ejerce el poder político sin encontrar obstáculos, es decir, el tirano que es capaz de realizar la injusticia perfecta en su propio beneficio (344a), sino a la comunidad, cuyos miembros cooperan, cada uno a su manera, para su mejor funcionamiento (352d-354b). Así pues, también la concepción de la justicia de Trasímaco sería justa e injusta según las circunstancias (Smith, 1999, p. 198), específicamente, de acuerdo a como se entienda el término *fuerte*. En suma, las concepciones de Céfalo, Polemarco y Trasímaco son meras sombras de la justicia, al igual que las imágenes que ellos proyectan de sí mismos. Semejantes sombras requieren de la intervención del filósofo para ser puestas al descubierto, razón por la cual este desciende a la caverna a disputar sobre las sombras de la εἰκασία y a intentar instaurar nuevas sombras mediante nuevos modelos formativos.

LAS ESTATUAS TRADICIONALES Y SOFÍSTICAS DE LA JUSTICIA: *REPÚBLICA* II

Si bien Trasímaco es retenido por los presentes para que dé razón de su posición (*República* 344d-e), quienes efectivamente ofrecen esas explicaciones son Glaucón y Adimanto. Pero, ante todo, hay que señalar que al distinguir Glaucón entre la persuasión aparente y la real (357a),

introduce una distinción entre verdad y apariencia de la que no disponen los interlocutores de Sócrates en *República* I, pero que es necesaria para distinguir entre modelos originales e imágenes y que, de ese modo, permite distinguir la εἰκασία de la πίστις. También en ese sentido debe entenderse que ahora la pregunta ya no sea por el significado de lo dicho —τί ποτε λέγεις;—, sino por el ser y la génesis de la justicia y la injusticia —τί τ' ἔστιν ἐκάτερον (358b4-5), οἷον εἶναι φασιν καὶ ὄθεν γεγονέναι (358c2)—, una pregunta que, por lo demás, surge de la aporía (358c7). Además, la clasificación de los bienes —a) los que se buscan por sí mismos, b) por sí mismos y sus efectos y c) solo por sus efectos— permite identificar la posición de Trasímaco con la del vulgo, es decir, con la de los que consideran a la justicia como perteneciente al último grupo (358a, c7-8). Así se vería confirmada la atribución de la εἰκασία a Trasímaco. Pues, la intervención de Trasímaco en *República* I y, adecuándose a él, la de Sócrates, se concentra al final no en lo que es la justicia y ni siquiera en el significado de los términos con que se pretende definirla, sino solamente en la pregunta acerca de si la justicia o la injusticia es más provechosa (354b), esto es, en sus propiedades o en sus efectos, que justamente pueden ser entendidos como sus sombras (Gutiérrez, 2009a).

Aun cuando es verdad que Glaucón entiende la justicia desde la perspectiva de los temores de los más débiles y Trasímaco, más bien, desde aquella de los apetitos del más fuerte²¹, soy de la opinión que una es la contraparte de la otra y que ambas tienen como fundamento la teoría sofística del «estado natural» expuesta por el primero. Pues, según esa teoría, en ese estado prevalece la fuerza incondicionada de la naturaleza, el apetito, la *pleonexía* y la tendencia a cometer injusticias (*República* 344a1, 359c), que, solo en un segundo momento, en virtud de la necesidad de los débiles de defenderse ante el más fuerte, da lugar a un pacto social (συνθήκη) y al establecimiento de leyes que permitan vivir sin cometer ni padecer injusticias. Entonces se identifica lo justo con lo prescrito por la ley y la obediencia a la misma, al igual que la posición inicial de Trasímaco, como justicia meramente convencional. Sin embargo, desde esta perspectiva, la ley violenta el estado natural y, por ello, el «verdadero varón» jamás aceptará semejantes pactos (359b; 360d), sino que, antes bien, al igual que el tirano (568b3), pretenderá actuar como un dios (ἰσόθεον) entre los mortales (360c3). Así pues, a pesar de las diferencias, Glaucón ofrece

²¹ Sobre la diferencia entre Glaucón y Trasímaco ver Barker, 1970, p. 184.

un fundamento teórico a la posición de Trasímaco²². Más aún, Glaucón recurre a un procedimiento semejante al de este cuando examina la injusticia perfecta, la tiranía (344a), solo que ahora lo completa mediante la contraposición del hombre perfectamente injusto con el perfectamente justo y con el recurso a la distinción entre ser y parecer de la que no dispone este último (359e y ss.). Así pues, la perfección del injusto consistiría en parecer justo sin serlo (361a), y la del justo en ser justo sin parecerlo (361b). Pero si tal perfección no es posible, el injusto debe recurrir al poder de la persuasión e incluso a la violencia, lo cual requiere de valentía y fuerza, de amistades y riquezas como medios para imponernos sobre los demás (361b). Por último, Glaucón articula las tres concepciones de Céfalo, Polemarco y Trasímaco en su caracterización del hombre injusto:

Cuando entabla una contienda en forma privada o pública, predomina y saca ventaja (πλεονεκτεῖν) a sus adversarios [Trasímaco], y sacándoles ventaja se enriquece, hace bien a los amigos y daño a los enemigos [Polemarco], ofrece sacrificios a los dioses y consagra ofrendas de modo adecuado y magnífico, honra mucho mejor que el justo a los dioses y a los hombres que quiera [Céfalo]» (362b-c).

El justo, en cambio, padecerá infinidad de injusticias, razón por la cual «no hay que querer ser justo, sino parecerlo» (362a). Esta es, según Glaucón, «la verdad de las cosas» (362a5). Visto así tanto la idea de que nadie es justo voluntariamente, sino por la fuerza, como la idea de que la injusticia es más provechosa que la justicia, tendrían su justificación en una concepción reduccionista de la naturaleza humana, conforme a la cual Glaucón construye, según Sócrates, su estatua del hombre justo y del injusto.

A su vez, la estrategia que sigue Adimanto para construir su estatua es la opuesta a la de Glaucón, pues él examina los discursos de los que defienden la justicia y censuran la injusticia. Ellos no componen elogios de la justicia en sí, sino de la «buena reputación» que pueda adquirir el justo entre los dioses con el propósito de adquirir sus favores (363a). Y del injusto dicen que, si logra pasar inadvertido, como en el mito de Gyges, podrá escapar a los castigos de los hombres o imponérselos mediante la persuasión o la fuerza, pero no podrá escapar al castigo divino en el Hades (365d). Esta es la lógica conforme a la cual vive Céfalo y el vulgo en general

²² En cambio, Vegetti sostiene que si bien Glaucón «*sembra pensare che ese offrano un supporto fondativo alla teoria di Trasimaco, che tuttavia propriamente non lo richiede e che anzi lo contraddice (perché nel suo pensiero l'arce sostituisce completamente physis)*» (1998b, p. 162).

siguiendo la tradición. Sus fuentes son los poetas (364c5-6, 365e2-3), aunque, dado que estos solo «imitan» las opiniones del vulgo, Adimanto los nombra simultáneamente²³, poniendo de esa manera en evidencia el círculo vicioso que así se forma e impide la salida de la caverna. El discurso de Adimanto se concentra, entonces, en la religión como fuente de la moral, y, de ese modo, en la dinámica de premio y castigo que ella implica. Es, pues, por los poetas que tenemos noticia tanto de la existencia de los dioses, como sobre la influencia que se puede ejercer sobre ellos mediante los ritos sagrados (365e). Claro que si fuéramos justos, no tendríamos por qué temer a los dioses, pero no disfrutaríamos de las ventajas de la injusticia. O, en todo caso, no habría que creer en ninguna de esas enseñanzas de los poetas o, si les creemos cuando afirman la existencia de los dioses, negar que se ocupen de los asuntos humanos. Sin embargo, según la lógica que impone la creencia en ambas enseñanzas de los poetas, hay, pues, que ser injustos, sacar provecho de las injusticias y cumplir con los ritos sagrados para librarse de los castigos divinos. Incluso se hace alusión a Polemarco cuando se dice que los expertos religiosos no solo ofrecen borrar cualquier falta cometida, sino perjudicar a cualquier enemigo a cambio de dinero (364b-c). Por consiguiente, los poetas no elogian la justicia en sí, sino solo por la «buena reputación» —la fama, los honores y las recompensas (366e)—. Así pues, como su hermano, Adimanto concluye que nadie es justo voluntariamente, sino porque su falta de valentía o su vejez —clara referencia a Céfalo— o cualquier otra debilidad, le hacen censurar la injusticia por falta de poder para cometerla. Pero una vez que los hombres llegan a disponer de este no hacen otra cosa que cometer injusticias (366d). Claramente tenemos aquí el «positivismo» del poder defendido por Trasímaco.

EL PAPEL FORMATIVO O DEFORMATIVO DE LOS MITOS. LA SUSTITUCIÓN DE LAS ESTATUAS O ΤΥΠΟΙ DE LA ΠΑΙΔΕΙΑ

La interpretación anterior sobre las concepciones de los interlocutores de Sócrates como sombras y las posiciones expuestas por Glaucón y Adimanto como estatuas se ve reforzada por la reflexión de Adimanto sobre la función formativa o deformativa de los mitos de los poetas que, además, permite

²³ Ver *República* 363e6-364a1, 366b6-7. Naturalmente que también se menciona a los sofistas; ver 365d4.

ubicar su discurso en el contexto de la consideración de la naturaleza humana, según que disponga o no de educación, es decir, en el contexto de la alegoría de la caverna:

Todas estas cosas, amigo Sócrates, dije, tantos y tales discursos sobre la virtud y el vicio, y el valor que les conceden dioses y hombres, ¿qué efecto pensaremos que producirán en las almas de aquellos jóvenes que las escuchen y que, siendo bien dotados naturalmente y capaces de reflexionar, cuasi abalanzándose sobre estos discursos, infieran a partir de ellos qué clase y qué modo de vida deberán escoger para vivir la mejor vida posible? (*República* 365a).

En definitiva, Adimanto está distinguiendo aquí entre los modelos formativos (τύποι) y sus efectos en las almas de los que son formados por ellos o, en términos de la alegoría de la caverna, entre las estatuas y sus sombras. En el mismo sentido se expresa Sócrates precisamente allí donde inicia su reflexión sobre la παιδεία en la polis justa, es decir, sobre el mismo tema que ha de ser ilustrado por la alegoría de la caverna. «El inicio» —señala el filósofo— «es lo más importante en toda obra», ante todo cuando se trata de moldear las almas (πλάττειν τὰς ψυχὰς) de los más jóvenes con la impronta (τύπος) que se quiera dejar grabada en ellos (377a-c). Es, pues, en la niñez que se forman nuestras opiniones sobre las cosas justas y bellas (538c6). Por eso pregunta Sócrates si en la polis justa se ha de permitir que los niños escuchen cualesquiera mitos y acojan en sus almas *opiniones* generalmente *opuestas* (ἐναντίας δόξας) a las que deberán tener cuando sean adultos (377b). Esos modelos y esas opiniones son los que encuentra el filósofo en la caverna, pero que, en la polis que comienza a construir en *República* II, han de ser sustituidos por aquellas reglas (νόμιμα) concernientes a las cosas bellas, justas y buenas que, a su vez, han de ser imágenes de lo verdaderamente bello, justo y bueno. Naturalmente que se ha de formar a los niños mediante λόγους. Pero hay dos especies de estos: la de los verdaderos (ἀληθές) y la de los falsos (ψεῦδος). A estos últimos pertenecen los mitos, que son lo primero con que se forma a los niños y que, a pesar de ser «falsos», hay en ellos algo de verdad (377a)²⁴. Sin embargo, un ψεῦδος λόγος puede ser καλός o no (377c) y son los primeros los que hay que conservar o cultivar,

²⁴ Hay que tener en cuenta que a Platón no le preocupa la falsedad histórica, pues es perfectamente consciente de que no podemos saber lo que efectivamente pasó *in illo tempore* (382d).

pues son compuestos según los modelos formativos adecuados. Los que no son καλοί no solo no lo son porque su λόγος es falso, sino, además, porque transmiten un τύπος falso y, en ese sentido, instauran en el alma del receptor una «verdadera mentira» (ἀληθῶς ψεῦδος). Esa es precisamente la condición del prisionero que se encuentra en la condición de la εἰκασία: está engañado en la mejor parte de su ser —el λογιστικόν, según la posterior tricotomía del alma— y sobre lo más importante, sobre τὰ ὄντα (382a-b). Por esa razón, los fundadores de la polis justa deben sustituir los mitos y modelos que no se basan en la verdad (382d1-2) y no están orientados hacia la ἀρετή (378e), propósito con el cual habrá que establecer los τύποι conforme a los cuales los poetas han de componer sus mitos (379a) y que han de adquirir el carácter de leyes (νόμοι) (383c). Así pues, según estos nuevos νόμοι y τύποι (379a7) los poetas han de representar a la divinidad *tal como es* (οἷος τυγχάνει ὁ θεὸς ὢν, 379a7, ver 377e), es decir, en contraste con la opinión común (379c3), a) como una divinidad esencialmente buena que no puede ser causa de todas las cosas, sino solamente de las buenas (379c-380c), y b) como un ser simple e inmutable (380d y ss.). Estos nuevos τύποι y νόμοι de la religión pública en la que han de ser educados los ciudadanos de la polis justa son presentados con una pretensión de verdad que, según lo dicho más arriba, nos permite calificar estas nuevas representaciones de la divinidad como imágenes basadas en la ἐπιστήμη y, por eso mismo, en las Ideas. Así pues, la crítica de los poetas y la religión tradicional busca, entre otras cosas, sustituir la creencia, compartida por Céfalo y el vulgo, en la eficacia de los ritos y plegarias, en los diversos tipos de luchas entre los dioses y entre los hombres, etcétera. *Mutatis mutandis* vale lo mismo para Polemarco y Trasímaco respecto de sus propias concepciones y sus supuestos teóricos expuestos por Glaucón y Adimanto. Nos quedan por examinar otras estatuas construidas por Sócrates y basadas en la ἐπιστήμη y sus correspondientes sombras en *República* I y II.

LAS SOMBRAS Y ESTATUAS DE SÓCRATES BASADAS EN LA ΕΠΙΣΤΗΜΗ

En la medida que las tres concepciones de la justicia expuestas en *República* I son justas e injustas son semejantes a aquellas sensaciones opuestas producidas por los entes sensibles. En tales casos el alma cae en aporía y se ve en la necesidad de preguntarse por el significado —τί ποτε σημαίνει— de los términos confundidos por la sensación, términos como

grande y pequeño, duro y blando, ligero y pesado, etcétera. Entonces, requiere de la intervención del razonamiento y la intelección (λογισμὸν τε καὶ νόησιν) para distinguirlos (*República* 523b-524b)²⁵. Eso es precisamente lo que sucede en la última sección del diálogo con Trasímaco, marcada por la primera intervención de Glaucón y por el paso al examen acerca de cuál de los modos de vida, el justo o el injusto, es más provechoso (347a y ss.). De ese modo, se introducen los tres argumentos finales de Sócrates, que, conjuntamente, constituyen los «aspectos de una única concepción ontológica» y, como tal, un esbozo anticipado de la concepción por desarrollar en el resto del diálogo (Krämer, 1959, pp. 46-56)²⁶: a) el argumento de la *pleonexía* (*República* 349b-350d), b) el argumento de la cooperación (350d-352d) y c) el argumento sobre la correspondencia entre ἔργον y ἀρετή (352d-354b). Y el primero de ellos, en el sentido de la antedicha intervención del λογισμὸς y la νόησις, propone distinguir entre la justicia y la injusticia perfectas, si bien inicialmente en el sentido inverso al socrático-platónico. Así pues, la injusticia perfecta es la tiranía (348d) y, en última instancia, en tanto imagen o sombra de la concepción de la naturaleza en el sentido expuesto por Glaucón, excelencia y sabiduría (348e2, 349a1-2). La injusticia sería, pues, bella y fuerte (348e10), y el injusto, inteligente y bueno (348d3-4); la justicia, en cambio, todo lo contrario. Ahora bien, el argumento de la *pleonexía* pretende recuperar estos atributos para la justicia y el justo, y, de ese modo, su normatividad, poniendo precisamente en evidencia que, como tendencia a poseer más, la *pleonexía* consiste en la negación y la transgresión de los límites. Como tal es inherente al injusto, pues, al querer siempre superar o sacar ventaja (πλέον ἔχειν) a todos, tanto a su semejante como a su desemejante, desconoce y abole todo límite. El justo, en cambio, se somete a la norma

²⁵ Λογισμὸς y νόησις son los modos de conocer propios de la διάνοια y el νοῦς (Platón, 2002, p. 682, nota 49). La νόησις no parece referirse aquí a la «intuición intelectual», sino más bien a «una comprensión intellettuale che sopravviene a compimento del processo di razionalizzazione idealizzante dell'esperienza» (Vegetti, en Platón, 2003, p. 115, nota 44). Sin embargo, siendo el filósofo el que realiza la distinción y separación de los opuestos, en cierta manera parecería presuponer la actividad de la νόησις. Vista desde la perspectiva del que inicia el recorrido, solo tendría el primer sentido señalado, pero desde la perspectiva del filósofo no sería otra cosa que la aplicación de lo alcanzado mediante el conocimiento directo e inmediato de las Ideas y, en última instancia, de la Idea del bien, que hace útiles y beneficiosas a la justicia y las demás virtudes (*República* 505a).

²⁶ Naturalmente que Krämer reconoce que *República* I no avanza hasta el εἶδος trascendente, sino que permanece en el nivel de la inmanencia teleológica (1959, p. 52).

de la justicia que es una y la misma para todos, y, como tal, solo pretende superar (πλεονεκτεῖν) al injusto, mas no al justo (349b-c). Esta es la hipótesis inicial, y, como tal, podría decirse que se trata de una anticipación de la idea fundamental expuesta en *República* IV de que una sola es la especie de la ἀρετή e ilimitadas las de vicio (445c5-6). Pero el modo en que se desarrolla el argumento nos permite entenderla también como una sombra de semejante idea, pues, en primer lugar, asume como premisa a) la indistinción entre ser y parecer propia de los prisioneros y de la condición de la εἰκασία; y, luego, recurre a b) la analogía entre justicia y τέχνη, recurso perfectamente aceptable por el sofista Trasímaco y los metecos Céfalo y Polemarco, que, como tales, estaban dedicados a las τέχναι, al trabajo manual (βαναυσία) y al comercio, y, por consiguiente, entendían la justicia como un conjunto de reglas útiles en la vida diaria²⁷. Así pues, teniendo estos condicionamientos en cuenta, si, según Trasímaco, a) el injusto es inteligente y bueno, y el justo no es ni uno ni otro, b) cada uno será como aquellos a quienes se parece. c) Pues bien, si llamamos al músico inteligente y bueno en lo que concierne a la música, y al no-músico lo contrario, d) el músico no querrá superar al músico al afinar una lira, pues hay *una sola norma* del afinamiento, pero, en relación con la única norma, sí querrá sacar ventaja al no-músico. e) En general, respecto de cualquier conocimiento o falta de él, el entendido (ἐπιστήμων) solo buscará alcanzar lo mismo que otro entendido, pero el que no dispone de conocimiento buscará superar tanto al entendido como al que no lo es. f) Ahora bien, el entendido es sabio, g) y el sabio bueno y, como consecuencia de e), h) el sabio y bueno no practicará la *pleonexía* respecto de su semejante, sino solo de su contrario; el malo e ignorante, en cambio, respecto de su semejante y su desemejante. Ahora bien, según la hipótesis inicial, el justo no querrá sacar ventaja a su semejante, sino solo a su desemejante y, por tanto, i) el justo se parecerá al sabio y bueno, y el injusto al malo e ignorante; finalmente, como consecuencia de la confusión entre ser y apariencia, se sigue que j) el justo es bueno y sabio y el injusto, malo e ignorante. De este modo, el λογισμός y la νόησις no solo han separado la justicia y la injusticia, sino que han restablecido el orden de la relación refiriendo la primera a la unidad de la única norma y la segunda

²⁷ Ver Gutiérrez (2003, p. 93) y Dorter (2006, pp. 28 y ss.). No hay que olvidar que Sócrates busca la liberación de los prisioneros mediante la puesta en práctica de su «arte de la conversión» (τέχνη τῆς περιαγωγῆς) de la manera «más fácil y eficaz» (*República* 518d).

a la multiplicidad de posibilidades de inadecuación a la norma. Como resultado tenemos una sombra de la justicia política y la justicia psíquica como especies de «hacer cada uno lo suyo».

El segundo argumento busca recuperar el poder (δύναμις) y la fuerza (ἰσχύς) para la justicia. Y el punto de partida es la consideración de los efectos de la injusticia y la justicia. Mientras que aquella produce sediciones (στάσεις), odios y lucha entre unos y otros, la justicia produce concordia y amistad (ὁμόνοιαν καὶ φιλίαν) (351c-d). Así pues, el poder inherente (δύναμις) y la función propia (ἔργον) de la injusticia radical en la desintegración de cualquier comunidad o individuo volviéndolo impotente (ἀδύνατον) para la realización de cualquier empresa o acción en común. El poder y la función de la justicia, en cambio, sería su integración y ordenamiento para que, en esa disposición, pueda actuar mejor en la búsqueda de cualquier fin. Presupuesto de este argumento es la concepción de la comunidad política y del individuo como un todo compuesto de partes, y, de ese modo, la analogía entre πόλις y ψυχή que permite desarrollar las concepciones de justicia política y psíquica de los libros posteriores. Pero su fundamentación aparece en *República II*, en el reconocimiento de la naturaleza social del ser humano que constituye un nuevo momento en el proceso del conocimiento de sí mismo: «ninguno de nosotros es autosuficiente, sino que requiere de muchas cosas» (369b6-7). La conciencia de la indigencia constitutiva de la naturaleza humana y, de esa manera, de la necesaria interdependencia de los seres humanos es el fundamento mismo de la comunidad política²⁸. Quien reconoce esto, reconoce también que no es la *pleonexía*, sino la necesidad (χρεία) lo propio de la naturaleza humana (369c). La comunidad política, por tanto, no va en contra de la φύσις, sino más bien se funda en ella. Las mismas diferencias entre los individuos —las partes del todo— son el resultado de la obra de la φύσις (370a7-b1). En consecuencia, sea individual, como colectivamente concebidos como un todo que, como tal, está compuesto de partes, requerimos necesariamente de la integración y concordia entre las partes para el mejor funcionamiento del todo. Esta es exactamente la opinión opuesta a la concepción sofística de la naturaleza humana presupuesta por Trasímaco y expuesta por Glaucón, y constituye, además, un segundo momento en el proceso del conocimiento de sí mismo (Gutiérrez, 2012).

²⁸ Claramente es esta una de las razones de la justicia del retorno del filósofo a la caverna (Gutiérrez, 2012).

Finalmente, la distinción de las τέχναι en razón de su propia ἀρετή (*República* 342a) y su respectiva función (ἔργον, 346a-d) es generalizada e indistintamente aplicada a todos los objetos de la φύσις y la τέχνη (352d-353d). La función de cada cosa es definida como aquello que ella realiza sola o mejor que las demás (353a 10-11, ver 352e2-3). Y en la realización de esa función alcanza su propia ἀρετή (353b-c). Así pues, las diversas *funciones* del alma —y, en este sentido, el argumento recoge la mencionada concepción de la comunidad y el individuo como un todo— son ordenadas bajo el concepto general de vida (ζῆν). El alma alcanzará su ἀρετή cuando «haga bien todas estas cosas» (πάντα ταῦτα εὖ πράττειν, 353e5-6), esto es, «prestar atención, gobernar, deliberar y todas las cosas de esta índole» (353e5). Tomando en cuenta el sentido tanto transitivo como intransitivo de πράττειν, concluye Sócrates que el alma justa vivirá bien y será dichosa y feliz, y la injusta todo lo contrario (353e). En consecuencia, el alma podrá realizar perfectamente sus funciones en la medida que alcance su propia ἀρετή, la ἀρετή humana y, con ella, la justicia (335c). Con todo, este último argumento presupone una idea que no será planteada explícitamente sino hasta *República* II, pues, al igual que en el argumento anterior, pertenece al contexto de la génesis de la polis justa, una génesis que nos remite al conocimiento de la indigencia de la naturaleza humana y las diferencias innatas entre los individuos como principio de su fundación (369b). Me refiero a la correspondencia entre φύσις y ἔργον. Así pues, cada «parte» de la comunidad política o del individuo debe cumplir con la función que le corresponde por naturaleza. Ahora bien, una vez formulada la analogía entre πόλις y ψυχή, se examinará primero la justicia en la polis (*República* II, 368d-IV, 434c) y, a continuación (434d-445e), la justicia en el alma, distinguiendo así entre dos niveles ontológicos, el visible y el inteligible, y, en ellos, entre la πίστις y la διάνοια²⁹. Precisamente a esa correspondencia entre φύσις

²⁹ Dorter considera que los libros II-IV corresponden en conjunto a la πίστις, pues, según él, «the soul does not belong to the intelligible realm: it is intermediate between the physical and the intelligible even if closer to the latter (611e, *Phaedo* 80a-b), so when Socrates uses the city as an image to understand the soul (beginning at 435b), he is no longer in the visible world but not yet in the intelligible» (2004, p. 18, nota 7). A mi parecer, en cambio, precisamente la capacidad de reflexionar sobre su propia estructura pone de manifiesto la pertenencia del alma a lo inteligible, aun cuando la irascible y la apetitiva la vinculan con el cuerpo. Justamente ese carácter «mediador» que Dorter le reconoce, sería, pienso, una razón para ubicarla en el segmento de la línea correspondiente a la διάνοια. Además, Sócrates señala que al pasar de examinar la justicia política a la psíquica se pasa también del examen

y ἔργον se refiere Sócrates como un inicio (ἀρχή) y un molde formativo (τύπος) de la justicia que encontraríamos al fundar la polis, con lo cual nos remite a *República* II 370b y siguientes. Ese es el «inicio», pues recién allí se introduce la noción de φύσις, mientras que el modelo del que se parte en *República* I es el de la τέχνη, que, visto desde la perspectiva de la polis, es más bien el de una sombra o imagen del «molde formativo» basado en la consideración de la φύσις. Sin embargo, la correspondencia entre φύσις y ἔργον propia de la justicia política es, a su vez, una imagen o simulacro — εἶδωλον — de la justicia psíquica entendida como el orden armónico del alma (443c). En última instancia, la misma justicia psíquica nos remite a aquel orden conforme al pensamiento y, por tanto, al fundamento — κατὰ λόγον — propio del ámbito inteligible, cuyos elementos, las Ideas, se comportan siempre del mismo modo sin cometer ni padecer recíprocamente injusticia (500c), un orden, por tanto, en el que, al igual que en los órdenes político y psíquico, cada uno de sus elementos «hace lo suyo» y, de ese modo, cumple su función. Siendo así, la correspondencia entre φύσις y ἔργον constituye una de aquellas imágenes basadas en la ἐπιστήμη que el filósofo ha de instaurar en este mundo para instaurar, como un demiurgo, un orden político justo (500d). A diferencia de las equívocas imágenes producidas por la δόξα, en tanto perdure un orden semejante, constituirá una imagen más bien *unívoca* del orden psíquico y, en última instancia, del inteligible, una imagen que, como molde formativo o τύπος, ha de dejar su huella — su sombra — en los ciudadanos de la polis. Vemos así a un Sócrates que, según lo que se dice del filósofo que desciende a la caverna, dispone de un conocimiento de las imágenes y de aquello de lo que son imágenes (520c; ver Gutiérrez, 2009b).

de cierta forma de justicia (τοιούτον, *República* 443c9) a la consideración de su forma más acabada y su ámbito original en el alma (443b-c), tránsito que corresponde al de la praxis exterior al de la interior «que *verdaderamente* concierne a sí mismo y a lo suyo» (443d). Finalmente, el mismo principio de no-contradicción o de los opuestos es formulado como una hipótesis (ὑποθέμενοι, 437a6) evidente (δῆλον, 436b8) para todos y a partir de la cual hay que «ponerse de acuerdo (ὁμολογήσαντες) en que, si por ventura las cosas se mostraran de otra manera, todas las consecuencias que de allí saquemos dejarán de ser válidas» (437a6-9). Las coincidencias con la formulación del método hipotético-deductivo en el símil de la línea son claras. En definitiva, la posición de Dorter se debe a su decisión, es verdad que compartida por muchos, de reducir todo el ámbito de lo inteligible al de las Ideas, que, en efecto, no son tematizadas sino hasta el libro V. Smith, por su parte, considera *República* IV como el inicio de la διάνοια en virtud de la mención del término εἶδος en el sentido platónico de Idea en los pasajes 435b y 445c. Estoy de acuerdo con él respecto del primer pasaje, mas no en el segundo (1999).

BIBLIOGRAFÍA

- Barker, Ernest (1970). *Greek Political Theory. Plato and his Predecessors*. Londres: Methuen.
- Blondell, Ruby (2002). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Campese, Silvia (2003). *La caverna*. En Platón, *La Repubblica*. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Volumen V, libros VI-VII. Nápoles: Bibliópolis.
- Dominick, Yancy Hughes (2010). Seeing Through Images: The Bottom of Plato's Divided Line. *Journal of the History of Philosophy*, 48(1), 1-13.
- Dorter, Kenneth (2004). The Divided Line and the Structure of Plato's Republic. *History of Philosophy Quarterly*, 21(1), 1-20.
- Dorter, Kenneth (2006). *The Transformation of Plato's Republic*. Lanham: Rowman & Littlefield.
- Foley, Richard (2008). Plato's Undividable Line: Contradiction and Method in Republic VI. *Journal of the History of Philosophy*, 46(1), 1-23.
- Gutiérrez, Raúl (2003). En torno a la estructura de la República de Platón. *Apuntes Filosóficos*, 22, 81-94.
- Gutiérrez, Raúl (2009a). Algunas consideraciones sobre el símil de la línea. *Areté*, XXI(1), 123-142.
- Gutiérrez, Raúl (2009b). El retorno a la caverna, el justo medio y el conocimiento de las imágenes. República 519b7-520c3. En Alfonso Correa & José María Zamora (eds.), Εὔνοια. *Estudios de filosofía antigua. Un homenaje a María Isabel Santa Cruz* (pp. 31-47). Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Gutiérrez, Raúl (2012). Die Stufen der Selbsterkenntnis in Platons Politeia. En Ulrike Bruchmüller (ed.), *Hermeneutik und Prinzipiendenken: von Platon über Aristoteles zu Plotin*. Hildesheim: Spudasmata.
- Krämer, Hans-Joachim (1959). *Arete bei Platon und Aristoteles. Zum Wesen und zur Geschichte der platonischen Ontologie*. Heidelberg: Winter.
- Kraut, Richard (1999). Return to the Cave: Republic 519-521. En Gail Fine (ed.), *Plato 2: Ethics, Politics, Religion and the Soul* (pp. 235-254). Oxford: Oxford University Press.
- LSJ-Henry George Liddell & Robert Scott (1940). *A Greek-English Lexicon*. Revisado y aumentado por Henry Stuart Jones con la asistencia de Roderick McKenzie. Oxford: Clarendon Press. <http://perseus.uchicago.edu/Reference/LSJ.html>

- Platón (1963). *The Republic of Plato*. Volumen II. Segunda edición. Edición, introducción y notas de James Adam. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón (1998a). *La Repubblica*. Volumen I, libro I. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.
- Platón (1998b). *La Repubblica*. Volumen II, libros II-III. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.
- Platón (2002). *La République*. Traducción y presentación de Georges Leroux. París: Flammarion.
- Platón (2003). *La Repubblica*. Volumen V, libros VI-VII. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.
- Smith, Nicholas (1999). How the Prisoners in Plato's Cave are «Like Us». En John Cleary & Gary Gurtler (eds.), *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*. Volumen XIII (pp. 187-204). Boston-Leiden-Colonia: Brill.
- Szlezák, Thomas (1985). *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlín: Walter de Gruyter.
- Vegetti, Mario (1998a). *Trasimaco*. En Platón, *La Repubblica*. Volumen I, libro I. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.
- Vegetti, Mario (1998b). *Glaucone*. En Platón, *La Repubblica*. Volumen II, libros II-III. Traducción y comentario de Mario Vegetti. Nápoles: Bibliópolis.
- Wilson, John R. S. (1995). Thrasymachus and the Thumos: A Further Case of Prolepsis in *Republic I*. *The Classical Quarterly*, 45(1), 58-67.