

Raúl Gutiérrez
Editor

LOS SÍMILES DE LA REPÚBLICA VI -VII DE PLATÓN

Capítulo 5



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL PERÚ

FONDO EDITORIAL 2003

Los símiles de la República VI-VII de Platón

Editor: Raúl Gutiérrez

Diseño de carátula: Edgar Thays

Copyright © 2003 por Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú. Plaza Francia 1164, Lima
Telefax: 330-7405. Teléfonos: 330-7410, 330-7411
E-mail: feditor@pucp.edu.pe

ISBN: 9972-42-529-0
Depósito Legal:-1501052003-0985

Primera edición: febrero de 2003

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

EL BIEN Y LA EXPLICACIÓN: *REPÚBLICA* 465A SS.

Nicole Ooms

Introducción

En términos de una teoría de la explicación, el *Fedón* da, fundamentalmente, dos frutos: en primer lugar, proporciona una reflexión en torno a la distinción entre un *explanans*, propiamente dicho, y aquello que implementa dicho *explanans*.¹ En segundo lugar, y es lo que aquí interesa, ofrece un modelo de explicación: la a veces llamada «respuesta ingenua» (todo lo que es bello a nivel sensible lo es a causa de lo Bello en sí).² Dicho modelo parece aplicar tres criterios: 1. *Explanans* y *explanandum* han de ser diferentes sin ser opuestos. 2. *Explanans* y *explanandum* tienen entre sí algún tipo de similitud. 3. *Explanans* y *explanandum* constituyen un par ordenado.³

Este modelo de explicación se presenta como un remedio contra la proliferación de explicaciones diferentes y hasta rivales de uno y el mismo *explanandum*: así, es una y solamente una Forma, —lo Bello en sí— la que da cuenta de la belleza de cada «cosa» bella. Cualquier otro candidato a *explanans* (color, forma, etc.) queda descartado. La respuesta ingenua es económica y coloca, cuando mucho, a los demás candidatos en el lugar de «aquello sin lo cual la causa no sería causa», esto es, de aquello que implementa el *explanans* propiamente dicho.

¹ Entiéndase «aquello que implementa dicho *explanans*» como una interpretación de la expresión «aquello sin lo cual la causa no sería causa» que encontramos en *Fedón* 98 b8-c2. Para el texto griego del *Fedón*, ver: *Platonis Opera* I, (ed.) E.A. Duke et al. Oxford: Oxford Classical Texts, 1995. Para el texto griego de la *República*, ver *The Republic of Plato*. Greek Text edited, with notes and essays by B. Jowett and L. Campbell, Vol. I (1894) y *Platonis Opera* I. Oxford: Oxford Classical Texts, 1989. Salvo que se indique lo contrario, la traducción de los pasajes es la de Conrado Eggers Lan. *El Fedón de Platón*. Buenos Aires: Eudeba, 1971 y *República en: Diálogos* IV. Gredos: Madrid, 1986. La numeración de los pasajes es la que aparece en los volúmenes de *O.C.T.* arriba mencionados.

² *Fedón* 100 d. Para la formulación platónica de la respuesta ingenua, ver página siguiente y nota 4.

³ El primer criterio indica que «explicar» es una relación que no es reflexiva. El segundo criterio parece poder extraerse del modo en que Platón designa a cada una de las Formas, y el tercero presenta la relación «explicar» como siendo asimétrica (el «porque» es unidireccional). Para una lectura de estos y otros diálogos platónicos centrada en la aplicación de principios que rigen la relación entre *explanans* y *explanandum*, véase Ooms, Nicole. *Plato's Metaphysics of Explanation*. Londres: University of London, 1999.

Además de económico, este tipo de explicación tiene la característica de desarrollarse parte por parte: cada *explanandum* está conectado con aquello que lo explica, esto es, la tarea de explicar ha de llevarse a cabo caso por caso, recurriendo cada vez a la única Forma que venga a cuento. Claro está, la Forma de lo Bello, por ejemplo, explica a todas las atribuciones de belleza y por ende conecta entre sí a las cosas bellas, pero no se nos dice si, y de ser este el caso, cómo las distintas Formas se hallan relacionadas entre sí. La noción de orden que emana de ahí es la de un conjunto de Formas sin relación una con la otra y que se encuentran relacionadas jerárquicamente con elementos aislados. Cada uno de estos, a su vez, puede verse relacionado con muchas Formas.

Finalmente, el *Fedón* no se pronuncia en torno a la naturaleza de la relación que se da entre Formas y «sensibles». ⁴ En palabras de Sócrates: «Con simpleza, poca habilidad, y tal vez ingenuamente, tengo para mí, en cambio, que lo que hace a algo bello no es otra cosa que aquello Bello: trátese de una presencia, o bien de una comunión o bien de cualquier otro modo en que sobrevenga; pues en este punto, aún no estoy seguro». ⁵

En lo que sigue me propongo mostrar que los libros centrales de la *República* hacen reaparecer el tipo de explicaciones propuesto por el *Fedón* a la par que lo modifican de manera significativa. En particular, el requisito de ordenamiento entre *explanans* y *explanandum* se ve reelaborado apelando ya no solo a una noción de jerarquía sino también a una noción de estructura. El resultado es un modelo de explicación en el cual los *explanantia* llegan a conformar una red en el seno de la cual el Bien desempeña múltiples funciones explicativas tanto a nivel de las demás Formas como a nivel de los sensibles.

I. La primera mención del Bien en la *República*

Las últimas páginas del libro V han puesto énfasis en la relación entre filósofo y conocimiento. El conocimiento versa sobre lo que es, la opinión o creencia sobre lo que a la vez es y no es, y la ignorancia sobre lo que no es. ⁶ El filósofo no solo

⁴ «Sensibles» es una pobre traducción que remite a la palabra griega αἰσθητά (ver por ejemplo *Rep.* VI 507 c4, *Fedón* 83 b4). Refiere propiamente no tanto a cosas cuanto a propiedades engarzadas en el devenir y que son accesibles a los sentidos. La traducción del neutro plural αἰσθητά por «cosas sensibles» induce a error, porque la Forma de lo Bello no da cuenta de la «cosa bella» estrictamente hablando sino de la belleza de la cosa bella. En el período medio al menos la propuesta de las Formas no da cuenta de cosas, sino de propiedades predicables de dichas cosas. Con todo, no he encontrado aún una traducción que me parezca del todo adecuada.

⁵ Fd. 100 d1 ss., τούτο δὲ ἀπλῶς καὶ ἀτέχνως καὶ ἴσως εὐήθως ἔχω παρ' ἑμαυτῶ, ὅτι οὐκ ἄλλο τι ποιεῖ αὐτὸ καλὸν ἢ ἡ ἐκείνου τοῦ καλοῦ εἴτε παρουσία εἴτε κοινωνία εἴτε ὅπε δὴ καὶ ὄπος προσγενομένη. Οὐ γὰρ ἔτι τοῦτο δισχυρίζομαι, ἀλλ' ὅτι τῶ καλῶ πάντα τὰ καλὰ γίνονται καλά.

⁶ *Rep.* 477 a7-9.

gusta de todo tipo de aprendizajes (475 d-476 d), sino que también es lúcido con respecto a la distinción entre unidades llamadas «Formas» —lo Justo, lo Injusto, el Bien, el Mal, 475a ss.— y las muchas cosas que participan en o de ellas (476 a14) y que se parecen a estas sin ser lo que estas son (476 c6).⁷ Este pasaje parece hacer eco a la distinción entre Formas y sensibles que encontramos en el *Fedón* (78 d). Parece indicar que Platón opta por ver a la relación entre estos en términos de participación antes que de presencia. También plantea de manera más sistemática opuestos entre Formas,⁸ y también plantea algo así como una similitud entre sensibles y Formas. Vale la pena subrayar que por vez primera aparecen conjuntamente participación y similitud para describir la relación entre *explanans* y *explanandum*. En efecto, de algún modo, y sin determinación alguna, la similitud ya estaba presente en la propuesta del *Fedón*, o al menos se nos permite suponerlo por el modo en que Platón nombra a cada Forma. En la *República*, participación y similitud aparecen como dos relaciones, y la primera no se reduce a la segunda. Será en el *Parménides* donde Platón analizará la participación en términos de similitud.

Hasta aquí, básicamente, lo que tenemos es el esquema explicativo de dos niveles al que hemos llamado «la respuesta ingenua del *Fedón*». También tenemos una clara distinción entre quien es filósofo y quien no lo es: el segundo solamente tiene acceso a un fragmento de la realidad, porque lo que él capta es multiplicidad (476 b). Si la realidad es una estructura de dos niveles y uno no tiene acceso sino a uno de estos dos, no es posible tener indicaciones en torno a la manera en que aquella realidad está estructurada. Y aun cuando uno pudiera tener una visión de conjunto, por ejemplo en torno a las muchas cosas bellas, uno seguiría estando desprovisto del criterio que legitima semejante visión de conjunto. El filósofo, en cambio, no solo tiene acceso a multiplicidades, sino que también está familiarizado con la naturaleza única de la cual participan las multiplicidades, en cada caso, y su mapa de la realidad está, por ende, completo. Este carácter de *completo* le permite: a) tener clara la diferencia entre, digamos, la belleza de las muchas cosas bellas, y lo que es lo Bello; b) distinguir entre una Forma y su opuesto; y c) tener conciencia del orden en que se relacionan Formas y sensibles, de modo que tiene una noción correcta del orden en que se da la relación de

⁷ 476 a, Καὶ περὶ διη δικαίου καὶ ἀδίκου καὶ ἀγαθοῦ καὶ κακοῦ καὶ πάντων τῶν εἰδῶν περὶ ὃ αὐτὸς λόγος, αὐτὸ μὲν ἐν ἑκάστῳ εἶναι, τῇ δὲ τῶν πρόξεων καὶ σωμάτων καὶ ἀλλήλων κοινωνία πανταχοῦ φανταζόμενα πολλὰ φαίνεσθαι ἑκάστῳ.

⁸ En el *Fedón*, encontramos Formas que parecen remitir a opuestos, tales como lo Grande en sí y lo Pequeño en sí, mas no se menciona a Formas que pudieran constituir realidades negativas como en el caso del Mal en sí y de lo Injusto en sí. En el libro segundo de la *República*, y en otro contexto, Platón afirma que lo bueno solamente puede ser causa de lo bueno y que es menester buscar otras causas para dar cuenta del mal (379 c6-7). El libro quinto parece resolver el problema proponiendo una Forma del Bien y una del Mal, como *explanantia* de lo bueno y de lo malo a nivel sensible, respectivamente. Sin embargo, la diferencia de contexto y de referente, junto con la dificultad de ambos pasajes impide asegurar que el segundo constituya una respuesta al problema planteado en el primero.

participación y la de similitud, las cuales están presentadas claramente como siendo asimétricas en 476 c-d.⁹

Sin embargo, el esquema explicativo de la respuesta ingenua se deja a un lado. Veremos luego que se hallará integrado dentro de una composición más compleja, mas no se nos dice cómo en este punto. Por ahora, se afirma que la justificación de la función del filósofo, esto es, la de ser líder de su comunidad requiere un camino más largo, el cual lleva al más importante de todos los aprendizajes, y al que conviene que él aprenda, esto es, a la *idea* del Bien.

Así, el final del libro V evoca el *Fedón*: hace reaparecer la explicación ingenua con una precisión con respecto a la naturaleza de la relación entre lo que explica y lo que se encuentra explicado: la relación de similitud se halla enfatizada, así como la de participación. El Bien, por ahora, se introduce como una Forma entre otras. Tiene tanta dignidad como la que tiene cualquier Forma, pero no más que esto. Lo que sigue mostrará que el esquema ingenuo de explicación da para más y puede verse transformado de manera substancial sin por ello desaparecer.

II. La segunda aparición del Bien

El Bien aparece ahora revestido de una dignidad peculiar: esta primera aparición con atributos extraordinarios dice poco, pero es algo importante: «La idea del Bien es el objeto de estudio supremo, a partir de la cual las cosas justas y todas las demás se vuelven útiles y valiosas».¹⁰ De este objeto de estudio, se dice que es aun más importante que la justicia y las demás excelencias (504 d). Nótese el plural de «cosas justas»: lo que tenemos aquí es otro esquema explicativo de dos niveles, esta vez entre el Bien y multiplicidades determinadas (cosas justas, entre otras). Se da, pues, una relación entre el Bien y distintos conjuntos a nivel de los sensibles,¹¹ y el Bien aparece como responsable del hecho de que los miembros de dichos conjuntos compartan las mismas características, esto es, las de ser útil y valioso. En este punto del argumento, no se sabe gran cosa de dicha relación, pero lo que aquí importa, a mi modo de ver, es que el Bien nos dice algo significativo con respecto a los sensibles:

⁹ 476 c-d. «¿No consiste el soñar en que, ya sea mientras se duerme o bien cuando se ha despertado, se toma lo semejante a algo, no por semejante, sino como aquello a lo cual se asemeja? [...]— Veamos ahora el caso contrario: aquel que estima que hay algo Bello en sí, y es capaz de mirarlo tanto como las cosas que participan de él, sin confundirlo con las cosas que participan de él, ni a él por estas cosas participantes, ¿te parece que vive despierto o soñando? — Despierto, con mucho».

¹⁰ 505 a1-4, οἶμαι δὲ τοῦτο μᾶλλον· ἐπεὶ ὅτι γε ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα μέγιστον μᾶθημα, πολλάκις ἀκήκοας, ἢ δὴ καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα προσχρησάμενα χρήσιμα καὶ ὠφέλιμα γίνεταί.

¹¹ No he incluido a las Formas en el conjunto de lo que es útil y valioso porque no encuentro evidencia textual alguna que vaya en este sentido.

- a) que estos están relacionados con el Bien (existe una relación vertical entre el Bien y las cosas justas, el Bien y las cosas bellas, etc.).
- b) que el Bien conecta a estos conjuntos de sensibles (gracias a él, existe una relación horizontal entre cosas justas, cosas bellas y, presumiblemente, entre cualquier conjunto de cosas que también sean útiles y valiosas).

El Bien está, por lo tanto, directamente relacionado con los sensibles. Esto ya era el caso al principio del libro V donde, a mi modo de ver, el Bien era aquello por lo cual cualquier cosa buena era buena. La diferencia es que el Bien ahora aparece como estableciendo relaciones entre *conjuntos* de particulares.¹²

Pero, ¿es acaso el papel explicativo del Bien con respecto a las muchas cosas justas, bellas, etc., una nueva versión de explicación ingenua, donde la bondad de toda una serie de multiplicidades acaba estando explicada por una y solamente una Forma? Esto podría ser el caso si el texto nos dijera que todas estas cosas (las que son justas, bellas, etc.) son buenas a causa del Bien. De nuevo tendríamos una reaparición del modelo explicativo del *Fedón* donde la similitud entre *explanans* y *explanandum* se torna manifiesta por el hecho de hablar de bondad en ambos casos.¹³ Ciertamente es que en 506 a se dice que ser ignorante en materia del Bien equivale a no saber *el modo en que* las cosas justas y admirables «son buenas»,¹⁴ una afirmación que podría parecer presuponer la tesis de que dichas cosas son buenas a causa de su participación en el Bien. Pero si prestamos atención a la expresión que se tradujo por «el modo en que» (ὅπη ποτέ), una cualificación ausente del *Fedón*, podemos interpretar esta tesis como diciéndonos algo ligeramente diferente. Esto se torna claro si nos preguntamos por la importancia de esta primera aparición del Bien revestido con una dignidad peculiar.

Nótese, en efecto, que el tipo ingenuo de explicación solamente da cuenta de la propiedad que tiene un sensible o de lo que una clase de sensibles tiene en común, mientras que aquí, la relación no explica, digamos, la bondad de una cosa o de un grupo de cosas sino que relaciona muchos conjuntos determinados y enteros de cosas. El Bien muestra lo que «muchas» multiplicidades tienen en común a nivel sensible, esto es, el hecho de ser útiles y valiosas. *A fortiori*, claro está que también muestra en qué sentido cada conjunto es útil y valioso, mas aquí el énfasis claramente está en una pluralidad de conjuntos.

¹² En primer lugar, el hecho de que el Bien sea significativo a nivel de los particulares es importante si, después de todo, el conocimiento del Bien pretende justificar el otorgarle al filósofo el papel de gobernante. En segundo lugar, el que el Bien relacione conjuntos es importante si uno quiere subrayar la distinción entre esta etapa donde el Bien aparece revestido de cierta dignidad, y la anterior donde el Bien no es más que una Forma entre otras.

¹³ No es aquí el lugar para discutir y elucidar la cuestión de la naturaleza de tal similitud. Aquella será tarea del *Parménides* y del *Timeo*.

¹⁴ 506 a3 Οἶμαι γοῦν, εἶπον, δικάια τε καὶ καλὰ ἀγνοούμενα ὅπη ποτέ ἀγαθὰ ἐστίν, οὐ πολλοῦ τινος ἄξιον φύλακα κεκτηῖσθαι ἂν ἑαυτῶν τὸν τοῦτο ἀγνοοῦντα· μαντεύομαι δὲ μηδένα αὐτὰ πρότερον γνῶσεσθαι ἱκανῶς.

Esta precisión desarma, me parece, lo que podría ser una objeción mucho más seria, a mi modo de entender, de este pasaje, a saber, que si interpretamos las nociones de utilidad y de valor como siendo equivalentes a la noción de bondad, se pensará que se ha reunido a una multiplicidad de cosas bajo la Forma del Bien, aun cuando hayan tenido lugar previas determinaciones de conjunto. Esto es, todas las cosas buenas podrían incluir cosas determinadas de otro modo, de la misma manera que el conjunto de todas las cosas bellas puede incluir algunas cosas grandes, algunas cosas pequeñas, etc. De ser el caso, podríamos hablar de una reaparición del tipo ingenuo de explicación. Sin embargo, mi postura sigue siendo que, al relacionar conjuntos *enteros*, el Bien, en este pasaje, no relaciona los sensibles entre sí del mismo modo en que lo hace el modelo explicativo del *Fedón*. O sea, el que el Bien conecte partes a nivel sensible y partes que además constituyen conjuntos completos parece prometernos una comprensión del modo en que lo sensible se halla articulado, y esto parece ser una novedad con respecto al *Fedón*, ya que el tipo de explicación ya no refiere a un dar cuenta caso por caso.¹⁵

La Forma del Bien, pues, constituye el *explanans* de todo lo que es útil y valioso al nivel de los sensibles, lo que muestra cómo distintos conjuntos de cosas se hallan conectados a dicho nivel. A diferencia de las demás Formas, puede dar cuenta de la articulación de parte de lo sensible.

En este punto, Sócrates se ve invitado a dar cuenta de la naturaleza del Bien y, declarándose inepto para decir lo que es el Bien en y por sí mismo, propone apelar a lo que más se parece al Bien.¹⁶ La apertura del símil del sol constituye la segunda aparición del Bien revestido de cierta dignidad, y dicha aparición pondrá de manifiesto una modificación aun más profunda del esquema explicativo del *Fedón*.

III. Segunda aparición del Bien con atribuciones extraordinarias

Hemos visto que, en un primer momento, el Bien aparece como una Forma entre otras, y el esquema explicativo dentro del cual se da, recuerda al *Fedón* —algo a la vez bueno y malo ve su bondad explicada por su participación en lo Bueno en sí—. En un segundo momento, el Bien aparece con un poder explicativo con respecto a varias multiplicidades. Ahora, el símil del sol le otorga al Bien dos papeles adicionales:

¹⁵ En *Fedón* 99 c5-6, en el contexto de la descripción de las expectativas que hicieron que Sócrates devorara a los escritos de Anaxágoras, encontramos la afirmación de que el bien es un factor de cohesión entre las cosas. En este sentido, y solamente en este sentido, quizá la *República* llene algunas de aquellas expectativas del «joven» Sócrates, al menos parcialmente, pues el Bien asegura algunas conexiones fundamentales en el orden de lo real. Con todo, el Bien de la *República* a todas luces NO es un $\nu\omicron\upsilon\delta\varsigma$.

¹⁶ 506 e3-4.

- A. El Bien relaciona lo inteligible con la inteligencia de tal manera que produce la verdad: se trata, digamos, de una superioridad epistemológica de la Forma del Bien con respecto a las demás Formas, no en el sentido de que aquella sea más cognoscible que estas, sino en el sentido de que captar al Bien otorga comprensión de las demás Formas, mas no *viceversa*.¹⁷
- B. El Bien explica algunos de los atributos que comparten todas las demás Formas.

Si durante las dos primeras apariciones del Bien había, en términos de esquemas explicativos, una simplicidad basada en una sencilla preeminencia ontológica (aquello que explica es, lo que requiere explicaciones a la vez es y no es), el presente marco se antoja mucho más complejo. La Forma del Bien se diferencia ahora de las demás Formas, y resulta crucial ver en qué sentido difiere la una de las otras.

Superlativos y comparativos atribuidos al Bien *qua* objeto de conocimiento aparecen por lo menos diez veces entre 504 d2 y 505 a19, y en cada símil tenemos una colección de contrastes, tales como el contraste entre bajo y alto, lo oscuro y lo luminoso, etc. Claramente, la dignidad del Bien se halla realzada en comparación con las demás Formas. ¿Significa esto que es menester entender a la superioridad del Bien en términos de jerarquía? Algunas expresiones nos invitan claramente a hacerlo. Así, por ejemplo, la afirmación de que el sol es un dios que gobierna lo visible invita, analogía mediante, a pensar en el Bien como algo que gobierna lo invisible, esto es, las demás Formas. La alegoría de la caverna podría dar a pensar que lo real se halla estratificado de manera jerárquica, y así, a primera vista, lo hace el símil de la línea.

Puesto que la parte final de mi análisis del esquema explicativo de la *República* requerirá apelar tanto a la noción de jerarquía cuanto a la noción de estructura, importa en este punto especificar lo que entiendo por uno y otro.

Tómese un conjunto de cosas relacionadas entre sí. Hay muchas maneras de considerar a las relaciones entre dichas cosas. El modo en que lo hagamos depende del selector. Un selector posible puede ser lo que viene «antes» y «después» en términos de *jerarquía*: esta manera de considerar al conjunto revelará el modo en que algunos de sus miembros se hallan o no subordinados a otros. Otro posible selector es el de *estructura*. Se puede buscar el modo en que cosas están relacionadas entre sí en términos de función. El sentido que me interesa aquí es cómo, al tener distintos papeles, cada miembro del conjunto contribuye en algo que hace que cada uno de ellos se vea integrado al mismo complejo. No cualquier tipo de interrelación conlleva este sentido fuerte de estructura.¹⁸

¹⁷ Piénsese en el matemático que no confunde a una Forma con un sensible y, sin embargo, no tiene acceso a los papeles extraordinarios de la Forma del Bien por razones metodológicas. Ver también mi nota 22.

¹⁸ Nótese que todo conjunto jerarquizado constituye una estructura de algún tipo; sin embargo, no cualquier tipo de estructura se halla jerarquizado.

Dentro de la *República*, la idea de que cada individuo ha de hacer lo suyo si es que el bien común ha de verse atendido conlleva este sentido fuerte de estructura. Permítanme ofrecerles otro ejemplo para tornar palpable la distinción que está en juego aquí. La breve visita de un barco británico del siglo XIX, antaño usado para transportar té y lana, la precisará.¹⁹ En términos de jerarquía, los veintiocho miembros del equipaje pueden dividirse en tres grupos: el más importante en términos de jerarquía lo constituye el capitán, y sus dos copilotos. Los tres tienen habilidades específicas: consultan los mapas, prestan «atención al momento del año, a las estaciones, al cielo, a los astros, a los vientos y a cuantas cosas conciernen a su arte».²⁰ El segundo grupo incluye a cuatro artesanos: quien repara y, si falta hace, fabrica las velas, quien hace algo similar con los cordajes, el carpintero y el cocinero. El tercer grupo lo constituyen marineros que proveen la fuerza de sus brazos y la agilidad de sus cuerpos para subirse al mástil, modificar la orientación de las velas, cargar y descargar el barco, hacerle frente a las inundaciones, etc. Si centramos la atención en lo que viene antes y después en términos de jerarquía, podemos subordinar a los grupos en sí, y también observar cómo dicha jerarquía se da dentro de un mismo grupo. Salta a la vista el número de privilegios de los que antaño gozaban los tres oficiales, pero también es posible observar la presencia de una jerarquía entre los más subordinados, esto es, el tercer grupo. En efecto, algunos marineros jóvenes no percibían salario alguno porque estaban a bordo por decisión de sus padres, con la finalidad de entrenarlos para que más adelante devengan oficiales de marina. El resto de ellos solía ser de más edad y recibir un salario, mas no tenían posibilidad alguna de subir en la jerarquía de la marina mercante. En este caso, entonces, tenemos una jerarquía en el seno de un grupo de individuos cuyas funciones son idénticas.²¹

Ahora bien, si nos asomamos al segundo grupo, a saber, el de los cuatro artesanos, es claro que la noción de jerarquía se queda corta para explorar la manera en que se relacionan. En particular, la relación entre quienes cuidan de las velas, de los cordajes y de la madera del barco, respectivamente, se entiende mejor cuando la remitimos a las funciones y composición del barco mismo, esto es, cuando la vemos en términos de tareas interconectadas y complementarias. Una vez que la noción de estructura se halla deslindada de la noción de jerarquía, cada relación y cada interacción entre (grupos de) individuos puede repensarse con miras a exhibir la red completa y compleja de funciones que une cada parte al todo. Y, claro está, la presencia de cada elemento en el seno de la estructura, es relevante. Cuan-

¹⁹ Un barco con estas características, el *Cutty Sark*, se halla anclado en el Greenwich de Londres y es posible visitarlo.

²⁰ *República* 488 d.

²¹ La única excepción es la del steward, quien por tener que atender las necesidades cotidianas del capitán y de sus copilotos, tiene el privilegio de dormir solo, cerca de quienes requieren sus servicios. Se trata, sin duda, de un claro caso donde la función explica el status ligeramente más envidiable a nivel de jerarquía.

do resulta posible prestarle atención a cada posición y a cada función por separado y conjuntamente, la percepción de su relativa importancia puede apreciarse ya no exclusivamente en términos de jerarquía sino de muchas otras maneras. Así, el capitán del barco puede aparecer como alguien que tiene mayor número de habilidades que el subordinado suyo que tiene las velas a su cargo. O bien, si estas no son mayores, puede ser que sus funciones resulten más numerosas o de más importancia: de ahí la presencia a bordo de quien sea capaz de sustituirlo. Esto, a su vez, nos invita a reflexionar en torno a la distinción entre ser único y ser importante. De ahí se podrá quizá reconsiderar la importancia de quien repara las velas, ya que si desaparece, nadie podrá tomar su lugar. El capitán, en cambio, puede desaparecer sin mayores consecuencias tal vez, ya que tiene sustituto. Esta percepción fina de las funciones ciertamente no hace desaparecer la noción de jerarquía: simplemente la hace aparecer bajo una luz muy distinta, si no es que la modifica profundamente. De ahí la conveniencia de estudiar primero las distintas funciones para luego repensar la jerarquía cuando la hay.

En síntesis, centrarse en los rasgos jerárquicos de un sistema no es suficiente como para adquirir una comprensión del mismo, y a veces obstaculiza esta. Uno requiere prestarle atención a las funciones de cada componente para luego regresar a la noción de jerarquía e integrarla a ese marco más amplio. Esta observación vale no solo para experimentar a un barco como microcosmos: también debería de permitirnos un acercamiento al texto de Platón.

Como fue el caso en el barco, es tentador empezar por los componentes jerárquicos del esquema explicativo de la *República*. Sin duda, hay al menos un pasaje dando a entender que la introducción del Bien como *explanans* puede ser entendido jerárquicamente, esto es en términos de más y menos, y es la afirmación de que el Bien no es «esencia» sino «algo que se eleva más allá de la esencia en cuanto a dignidad y potencia».²² Si con ello Platón quiere decir que el Bien está, ontológicamente hablando, más allá de las Formas, se puede formar una pirámide explicativa un nivel más arriba, al estilo del *Fedón* pero esta vez, con la función de relacionar a todas las Formas con la entidad superior que sería el Bien. Sin embargo, Platón nunca dice que el Bien no sea una Forma, sino al contrario, lo llama «Forma», usando así la misma palabra que cuando se refiere a las demás Formas.²³ De modo que si el Bien es una Forma que resulta ser superior a las demás Formas, tiene que ser porque Platón le atribuye por lo menos una función adicional que no comparte con las demás Formas. Y esta función adicional, a mi modo de ver, es de tipo explicativo.

La tesis de que una Forma pueda tener un status especial no es privativa de la *República*. En el *Fedro* (250 d) se afirma que lo Bello en sí tiene el privilegio de

²² *República* 509 b: «[...] οὐκ οὐσίας ὄντος τοῦ ἀγαθοῦ, ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος».

²³ Esto es, ἰδέα: véase 507 b6. En 476 a, el término común para hablar de las Formas todas no es ἰδέα sino εἶδος.

manifestarse a nivel sensible. La misma Forma goza, en el *Simposio*, de un status privilegiado, y es posible ascender hacia ella. Si se trata de captar la especificidad del Bien, la tesis de una especialización de ciertas Formas parece ser más promisoría que un limitarse a una lectura en términos de jerarquía. Ya sabemos de los papeles que desempeña el Bien, tratándose de explicar sensibles: aparte de ser un medio de explicar todos y cada uno de los casos sensibles de bondad, también da cuenta de conexiones entre conjuntos determinados. Pero Platón también le otorga un papel de *explanans vis à vis* de las demás Formas. El *Fedón* se limitaba a otorgarle el papel de *explanantia* a todas las Formas. La *República* hace que todas las Formas menos el Bien sean a la vez *explanantia* y *explananda*. Esta última relación, sin embargo, se da entre Formas: no puede, por ende, tratarse del mismo tipo de explicación, so pena de llegar a la conclusión de que cualquier Forma que no sea el Bien, en definitiva, carece de poder explicativo.

Ahora que se vio la importancia de analizar una noción básica de jerarquía en términos de funciones explicativas específicas, es posible examinar el esquema explicativo de la *República*, ordenando la información de la que disponemos. Consideremos en su conjunto las tres fases de mi exposición:

1. El tipo ingenuo de explicación sigue en pie. Dicho esquema postula Formas que tienen como función el explicar la atribución de ciertos predicados a nivel sensible, fundamentalmente relaciones y valores.
2. Entre estas Formas está el Bien. También explica, como cualquier otra Forma, una propiedad a nivel sensible, en este caso la bondad de cada cosa buena, pero tiene dos funciones más:
 - a) explica la utilidad y el valor de grupos de sensibles, y por ende hace algo distinto de lo que hace siguiendo un modelo ingenuo de explicación, porque ensambla conjuntos enteros de cosas que además de *F* (útil) son algún otro *F* (bello por ejemplo). Compárese con el *Fedón* donde, por contraste, el modelo explicativo no puede garantizar que, por ejemplo, *todas* las cosas grandes también sean bellas;
 - b) explica propiedades de las Formas en tanto que Formas (ser e inteligibilidad). Y esto, por supuesto, modifica profundamente el tipo ingenuo de explicación ya que las Formas también devienen en tanto que Formas *explananda*, aunque solamente con respecto a su naturaleza común. Es esta naturaleza común lo que el Bien explica, y se trata por ende de una índole distinta de explicación. En efecto, el tipo ingenuo de explicación no daba cuenta de la naturaleza común de varias clases de sensibles, sino que daba cuenta del hecho de que un conjunto de sensibles en tanto que sensibles compartan una que otra propiedad. Es importante subrayar esto, ya que el hecho de que las Formas, excepto el Bien, se vuelvan *explananda* no significa que hayan perdido sus virtudes explicativas con respecto a los sensibles.

Así, el Bien es un *explanans* que trabaja al nivel inteligible y sensible, mientras que las Formas solamente dan cuenta del nivel sensible. Y si bien estas Formas comparten ahora con los sensibles la condición de *explananda*, no es en el mismo sentido.

Ahora que el modelo de explicación se halla delineado, procuremos vislumbrar sus articulaciones. El Bien une lo que hay de dos maneras: revela lo que las demás Formas tienen en común y en tanto que Formas también revela dimensiones comunes entre conjuntos de sensibles. Una naturaleza única —la Forma del Bien— articula tanto a un conjunto de *explanantia* (las demás Formas), esta vez en calidad de *explananda*, como a muchos conjuntos de *explananda* (el conjunto de las cosas bellas, el de las cosas justas, etc.). Nótese que, en cierto modo, la función específica del Bien a nivel de los particulares, se ejercita, por decirlo así, por añadidura, o, mejor dicho, está entrelazada con la función explicativa de las demás Formas. En efecto, antes de acceder al hecho de que todas las cosas bellas, justas, etc. son útiles, es menester poder distinguir entre el conjunto de las cosas bellas y el de las cosas justas. Son las demás Formas, incluyendo al Bien en su función explicativa «ingenua», lo que permite lo segundo. Lo primero es tarea específica del Bien. En el caso de la bondad, el Bien tiene dos funciones: explica por qué los sensibles buenos son buenos, y también explica lo que los hace ser similares a todas las cosas justas, bellas, etc., esto es, el hecho de que son, como todas estas, útiles y valiosas. La red de relaciones aparece, y no se puede prescindir de parte alguna si se trata de entender al conjunto.

Así, el tipo ingenuo de explicación está integrado en un patrón diferente. Conjuntos de sensibles se hallan relacionados, atados a todas las Formas, y luego, de un modo distinto, al Bien. El conjunto de todas las Formas está internamente relacionado, y también lo está el conjunto de todas las Formas que no son el Bien, con este único poder. Ahora que tenemos a la estructura, podemos reconsiderar afirmaciones que parecían introducir jerarquías. ¿Por qué está el Bien «más allá» de la esencia?

Es menester repensar el modo en que el Bien subordina a todo lo demás, y la mejor manera de lograrlo es imaginar su desaparición del esquema explicativo. Al hacerlo, se pondrá de manifiesto no solo el hecho de que el Bien es parte de la red, sino el grado en que él mismo es constitutivo de dicha red. En otras palabras, sin este, es difícil seguir hablando de red de relaciones. Sin el Bien, la bondad a nivel sensible permanece sin explicación: sería el caso de la belleza de cada sensible en caso de que lo Bello en sí desapareciera, y así en el caso de que cualquiera de las Formas venga a faltar. A nivel de los sensibles, se excluiría la posibilidad de dar cuenta del hecho de que todas las cosas bellas, todas las cosas justas, etc. son útiles y valiosas, y consiguientemente, dichos conjuntos resultarían inconexos. A nivel de las Formas que no sean la del Bien, estas podrían continuar ejerciendo su poder explicativo en la versión ingenua, pero todo lo que aquellas comparten en tanto que Formas (ser e inteligibilidad) así como el modo en que se hallan conectadas permanecería sin explicación, en cada caso. De modo que si el Bien desapa-

rece, no queda gran cosa de la red de relaciones explicativas: solamente quedarían los pilares que garantizan un lazo vertical entre Formas y sensibles, parte por parte, sin conexión, tal parece, entre *explanantia*. El capitán de marina mercante podía desaparecer sin peligro mayor para el funcionamiento del barco, ya que tenía sustituto disponible. El Bien, en cambio, aun compartiendo con el capitán uno que otro cúmulo de funciones, no puede desaparecer sin que la estructura misma se desvanezca.

Queda por contestar la pregunta en torno a la afirmación de que el Bien se halla más allá de la esencia, y en conformidad con mi análisis, la mejor manera de contestarla, es apelar a principios que rigen la explicación misma. Precisamente porque es menester que explique el ser de las Formas, tiene el Bien que diferir de estas. Como todo buen *explanans*, el Bien debe, de algún modo, diferenciarse de aquello que pretende explicar. En otras palabras, el status especial del Bien en la *República* puede verse como una consecuencia directa de la aplicación de un requisito en términos de explicación en general, y este requisito es que haya una distinción clara entre *explanans* y *explanandum*. En cuanto los requisitos de que *explanans* y *explanandum* sean diferentes y conformen un par ordenado, están, aquí, aplicados conjuntamente y de manera sofisticada. He procurado traducirlos en términos de una combinación de jerarquía y de estructura. Por otro lado, si consideramos que el Bien está presente en el símil de la Línea, esto es, que el Bien es este principio «anhipotético» llamado principio de todas las cosas,²⁴ podríamos preguntarnos si esto significa que, en última instancia, el Bien lo explica todo. Mi propio desarrollo apoya una respuesta negativa. El Bien no lo explica todo.²⁵ Además, en términos de una teoría de la explicación, ser omniexplicativo parece ser muy mala noticia para un *explanans*. En efecto, explicarlo todo parece equivaler a no explicar nada.

¿Hace acaso el Bien que la explicación adquiera transitividad? El hecho de que el Bien dé cuenta de las demás Formas, y el que las demás Formas expliquen predicados a nivel sensible no permite inferir que de ahí se derive que el Bien explique dichos predicados. En efecto, se trata de funciones explicativas de distinta índole: mientras el Bien da cuenta del ser y de la inteligibilidad de las demás Formas, estas, junto con el Bien, dan cuenta de propiedades a nivel sensible. Y el hecho de que el Bien comparta con las demás Formas un tipo de función explica-

²⁴ 511 b7 ή τοῦ παντός ἀρχή. Esta afirmación plantea muchas dificultades. Una de ellas es que si el Bien es un principio que escapa al ámbito de lo hipotético, esto puede significar que en contraste con las demás Formas y con algunas propiedades a nivel sensible, el Bien nunca es un *explanandum* en ningún sentido. De ser el caso, este tipo de privilegio podría ser excesivo en el sentido de transformar al Bien en algo inexplicable.

²⁵ Cf. *Rep.* II, 379 b «[...] lo bueno no es causa de todas las cosas, es causa de las cosas que están bien, no de las malas». Claro que en el libro segundo, al hablar de lo bueno, Platón no se refiere a la Forma del Bien, sino a lo que un dios es, y por ende, la pertinencia de esta cita, en este punto, es totalmente conjetural.

tiva no modifica el hecho de que la explicación, en la *República*, no es una relación transitiva.

A manera de conclusión, podemos decir que el examen de las funciones explicativas del Bien con base en criterios generales que debe seguir toda explicación nos proporcionó un instrumento de análisis: la combinación de jerarquía y estructura, apta para conformar esquemas explicativos complejos. Con todo, la combinación de jerarquía y de estructura da para mucho más: apuesto a que constituye una guía segura para interpretar todos y cada uno de los símiles de la *República*.

Finalmente, con estas páginas no pretendo haber logrado lo que el mismo Sócrates dice no poder proporcionar, a saber, la última palabra en torno a la naturaleza del Bien. En este sentido, si bien la presente exposición se centra en las funciones explicativas del Bien, no se pretende que en ella se encuentre implícita la tesis de que el Bien no tiene otros poderes que los que acaban de evocarse.²⁶

²⁶ Las interpretaciones que se han dado en torno al status ontológico y epistemológico del Bien son prácticamente tan variadas como numerosas. Ver por ejemplo C. Eggers Lan. *El Sol, la Línea y la Caverna*. Buenos Aires: Eudeba, 1975, 93 «[...] trascendencia que tiene el todo respecto de las partes» y M.M. McCabe. *Plato's Individuals*. Princeton: Princeton University Press, 1992, 58 «[...] if we contextualise our simple-minded explanation among other explanations, we come to understand how is it that they explain. If we see that the beautiful and the good are connected, [...] then we come to understand what [...] beauty and goodness are. (They are [...] mutually explicatory)». Muchas de ellas combinan una faceta epistemológica con una faceta ética: ver A.M.J. Festugière. *Contemplation et vie contemplative selon Platon*. París: Vrin, 1950, 187, donde se dice que la Idea del Bien es «[...] ineffable[...] l'acte théorétique qui est vie toute personnelle», o R. Ferber. *Plato's Idee des Guten*. Sankt Agustin: Academia Verlag, 1984, 149 y 150-66, quien ve al Bien como un principio a la vez teórico y práctico, el cual se halla «zwischen Denken und Sein». La presentación analítica que hiciera Y. Lafrance. *Pour interpréter Platon. La Ligne en République VI*, 509d-511c. Bilan analytique des Etudes (1804-1984). Montreal/París: Bellarmin-Les Belles Lettres, 1987, de las interpretaciones que del símil de la línea se dieron entre 1804 y 1984, incluye mucho material en torno al Bien. Para una división de interpretaciones actuales en ortodoxas, heterodoxas y analíticas, ver Gill, C. «Colloquium Report: Dialogues on Plato - New Images of Plato: The Idea of the Good». En: Gill, C. (Ed.). *Revista electrónica de la Asociación Internacional de Platonistas*, vol. 1: <http://www.ex.ac.uk/plato/>, 2001.