

*Raúl Gutiérrez*  
*Editor*

# LOS SÍMILES DE LA REPÚBLICA VI -VII DE PLATÓN

## Capítulo 6



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.

# LA IDEA DEL BIEN COMO ARCHÉ EN LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN\*

Thomas Alexander Szlezák

## I. La teoría socrática del Principio

En los libros centrales de la *República*, Sócrates, una figura que no identificaremos inmediatamente con su autor, hace, entre otras, las siguientes afirmaciones sobre el «punto supremo del conocimiento»:

- (1) Hay un objeto supremo de la enseñanza y del aprendizaje, un μέγιστον μῶθημα, para el género humano.
- (2) Este μέγιστον μῶθημα es, según Sócrates, la Idea del Bien (505 a2). Esta Idea les otorga a las demás su valor y su utilidad (505 a6-7, e3-4), las hace «suficientemente» (ἱκανῶς) cognoscibles (506 a6-7). Su conocimiento es, por lo tanto, necesario para la conducción política de un Estado verdaderamente justo (505 e4-506 a6).
- (3) En el ámbito de nuestra experiencia hay algo que es «muy semejante» (506 e3) y representa una (exacta) «correspondencia» (508 b13 ἀνάλογον) con la Idea del Bien: el sol.
- (4) Este análogo suyo lo ha producido o «engendrado» (ἐγέννεσεν 508 b13, τεκοῦσα 517 c3) la Idea del Bien de manera que Sócrates llama metafóricamente al Bien «padre» del sol, y a este, «hijo» o «descendiente» del Bien (πατήρ/ἔγκονος 506 e6/e3).
- (5) «Cada alma» hace lo que hace en virtud del Bien: la Idea del Bien es última *causa* final (505 d11-e1).
- (6) La Idea del Bien es, al mismo tiempo, *causa* de la cognoscibilidad y la «verdad» de las cosas (perfectamente) cognoscibles, esto es, de las Ideas, así como de la capacidad cognoscitiva de la parte cognoscente del alma (508 e1-4, con 508 a9-b7; 509 b6).
- (7) La Idea del Bien es, además, *causa* del ser de las Ideas, ella les otorga su τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν (509 b7-8: «su ser y su esencia»).
- (8) La Idea misma del Bien no es, sin embargo, οὐσία, «sino está más allá de la *ousía* en dignidad y poder» (ἀλλ' ἔτι ἐπέκεινα τῆς οὐσίας πρεσβεία καὶ δυνάμει ὑπερέχοντος, 509 b9-10).

---

\* Las traducciones del griego puestas entre paréntesis no aparecen en el manuscrito y son de responsabilidad del editor.

- (9) La Idea del Bien parece, sin embargo, actuar en el mundo inteligible que ella misma «sobrepasa», razón por la cual Sócrates dice de ella que gobierna en él como un rey, en analogía con la soberanía real y la función del sol que gobierna todo (πάντα ἐπιτροπεύων, 516 b10) en el mundo sensible (βασιλεύειν τὸ μὲν νοητοῦ γένους τε καὶ τόπου, τὸ δ' αὖ ὄρατοῦ, 509 d2-3).
- (10) Puesto que la Idea del Bien ha producido al sol (ver (4)), y este es «en cierto sentido» la causa de todas las cosas sensibles, la Idea del Bien también es «en cierto sentido» la causa de todas las cosas, las sensibles y las inteligibles. La causalidad universal se refiere a la inteligibilidad y al conocimiento: puesto que el Bien también ha engendrado la luz en el mundo sensible (517 c3), y la luz, a su vez, hace posible la actualización de la visibilidad de los objetos y de la visión en el ojo (507 c10-e3, 508 c4-d10), todo conocimiento, tanto el sensible como el noético, es causado por el Bien. En el contexto de la explicación del conocimiento noético se refiere Sócrates a la Idea del Bien como τὴν τοῦ παντὸς ἄρχήν (511 b7). Pero no tiene esta función solo en sentido gnoseológico, sino igualmente como última causa final, como «generadora» (τεκοῦσα) del sol y origen del ser de las Ideas e, indirectamente, del devenir de lo visible. En particular, es «causa de todo lo recto y bello para todas las cosas», tanto en el mundo sensible como en el inteligible (πᾶσι πάντων αὐτῆ ὀρθῶν τε καὶ καλῶν αἰτία, 517 c2).
- (11) Las cosas inteligibles —e indirectamente también las sensibles (ver (4) y (10))— están relacionadas con la ἄρχή de un modo que no es mayormente precisado: el que conoce accede a las Ideas subordinadas a partir de la ἄρχή «ateniéndose a las cosas que de él dependen» (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένον), y accedió pasando a través de esta conexión entre las cosas —que tiene que ser tanto gnoseológica como ontológica— hasta la ἄρχή.
- (12) La Idea del Bien es cognoscible (508 e4, 517 b8-c1 con 516 b4-7, 518 c9-10, 532 a5-b2), su esencia es susceptible de ser nombrada (534 b3-d1). Por todas partes, la existencia de filósofos que puedan conocerla es dada por supuesta por Sócrates (p.ej. 519 d1-2, 520 a8-b4), sin considerarse a sí mismo como uno de ellos.
- (13) Hay un solo camino hacia el conocimiento de la ἄρχή: la dialéctica (533 a8-9, c7-d4). Ella se caracteriza por un doble movimiento: el ascenso «escalonado» (cf. οἷον ἐπιβάσεις τε καὶ ὁρμάς 511 b6) hasta el comienzo libre de presupuestos y el «descenso» (καταβαίνει 511 b7) ordenado (ἐχόμενος τῶν ἐκείνης ἐχομένον) desde el punto más alto hasta el más bajo.
- (14) El conocimiento dialéctico del Bien significa la eudaimonía para los hombres (498 c3, 532 e2-3, 540 b6-c2, cf. 519 c5).

En conjunto, estas proposiciones constituyen algo así como una «teoría del principio (singular)». Que tengan que ser consideradas en conjunto y que forman un todo, se sigue del hecho de que forman parte de la respuesta de Sócrates a la pregunta en qué consiste el μέγιστον μᾶθημα, así como a la pregunta sobre los

μαθήματα en base a los cuales los filósofos-gobernantes han de adquirir las cualificaciones que les permitirá asegurar la existencia del Estado (502 c9-d2).

Tres razones se pueden mencionar para negarle a estas proposiciones la condición de una «teoría del principio»:

- (a) Ellas son expuestas meramente como una opinión de Sócrates como figura del diálogo y, a decir verdad, con una débil pretensión de verdad.
- (b) No están fundamentadas; en particular, la afirmación central de que el sol es un análogo y un «hijo» del Bien, de suerte que mediante la descripción del sol podemos establecer características de su padre, es una mera posición de Sócrates.
- (c) Ellas están lejos de reflejar completamente la opinión de Sócrates (506 e1-3, 509 c5-10, 533 a 1-4).

Sin embargo, lo que hace de una teoría una teoría no es el hecho de que el autor no se identifique abiertamente con ella, ni el que la figura en cuya boca se pone esa teoría hable de su rectitud a toda voz, ni tampoco que se ofrezcan de inmediato todos sus fundamentos, ni siquiera el que se enumeren todos sus elementos, sino únicamente la conexión interna de sus proposiciones en relación con el mismo objeto, y si son expuestas con el propósito de explicar ese objeto en uno o varios de sus aspectos. En este caso contamos, sin duda, con ambos puntos. Podemos, por tanto, para evitar cualquier determinación calificativa, designar a la teoría en cuestión como «la teoría del principio expuesta por la figura literaria de Sócrates, sin una pretensión fuerte de verdad y de modo incompleto». Pero ello no cambiará en nada el hecho de que en los libros centrales de la *República* tenemos que ver con una teoría del principio (singular).

## II. La Teoría Platónica de los Principios en la Tradición Indirecta

En las referencias doxográficas de Aristóteles, Teofrasto y otros autores que Konrad Gaiser ha recogido como «Testimonia Platonica» (=TP),<sup>1</sup> encontramos una teoría de los principios (plural), cuyos rasgos principales son los siguientes:<sup>2</sup>

---

<sup>1</sup> K. Gaiser. *Platons ungeschriebene Lehre*. Stuttgart: K. Cotta, 1963, 2.ª ed. 1968, 441-557: «Testimonia Platonica. Quellentexte zur Schule und mündlichen Lehre Platons». Edición separada de los testimonios (con introducción de G. Reale y la traducción italiana de las notas de Gaiser por V. Cicero): K. Gaiser. *Testimonia Platonica. Le antiche testimonianze sulle dottrine non scritte di Platone*. Milán: Vita e Pensiero, 1998. Una colección ampliada con traducción francesa de todos los testimonios se encuentra en Marie-Dominique Richard. *L'enseignement oral de Platon. Une nouvelle interprétation du platonisme*. París: Cerf, 1986, 243-381.

<sup>2</sup> En lo que sigue, las citas que presentamos son muy pocas, y solo *exempli gratia*. Una lista completa de pasajes se encuentran en M-D. Richard (ver n.1), en especial 171-242 («Le contenu de l'enseignement oral»).

- (1) Hay dos principios últimos que explican toda la realidad: lo uno y la *dáda* indeterminada (TP 22 A, 22 B (=Arist. Met. A6; Alejandro de Afrodisia, In Arist. Met. 55.20-56.35 H.)).
- (2) La acción conjunta de estos principios, que son concebidos como limitación y determinación de lo ilimitado e indeterminado por parte de lo uno (y sus derivados), es una generación, *γεννω̄ν*, de la realidad (TP 22 A et al.; Arist. Met. 987 b34).
- (3) El primer producto de la «generación» inteligible son las Ideas-Número (TP 22 B et al.).
- (4) Las Ideas en conjunto le deben lo que son (*τι ἔστίιν*) a lo uno, así como las cosas sensibles le deben lo que son a las Ideas (TP 22 A = Met. A 6, 988 a10-11). Esto parece implicar que lo uno como principio está «sobre» la Idea del mismo modo en que la Idea está sobre la cosa singular. (No se usa la palabra «más allá», *ἐπέκειντα*).
- (5) El principio positivo se llama el Bien. Su esencia (*οὐσία*) puede ser determinada: es lo uno (TP 28 b = Arist. Met. N4, 1091 b13-15). El otro principio es la causa del mal en el mundo (TP 22 A (=Arist. Met. 988 a14-15) et al.).
- (6) Lo uno o el Bien es la causa final universal. Incluso los números «tienden» hacia o «desean» el Bien (Arist., EE I 8, 1218 a24-31 = Testimonium Nr. 79 en Richard, no se encuentra en Gaiser)).
- (7) La teoría platónica de los principios intenta explicar la conexión universal del ser desde el principio hasta los fenómenos (TP 22 A (= Ar. Met. 987 b18-20), 22 B, 26 B, 30 (= Teofrasto, Met. 6 a15-b17)).
- (8) Al camino del conocimiento «hacia el principio» le corresponde un camino inverso «desde los principios» (TP 10 (= Arist. EN I 4, 1095 a30-b3), 30 (= Teofrasto, ver arriba (7)), 32 (= Sexto Empírico, Adv. math. 10.263 ss., 276 ss.)).

Es claro que esta teoría no es idéntica con la teoría del principio que Sócrates expone en los libros VI y VII de la *República*. Pero también debe quedar igualmente claro que ambos esbozos están bastante emparentados. Si las representaciones, formas de pensamiento y conceptos de los «Testimonia Platónica» no estuvieran relacionados por la referencia común a Platón, sino que hubieran sido transmitidos como anónimos, por ejemplo, como concepciones de los *Πυθαγορικῶν παῖδες* (como en Sexto Empírico, Adv. math. 10.270 (=TP 32)), entonces, al considerarlos imparcialmente, diríamos espontáneamente que estos «sucesores de los pitagóricos» eran parientes intelectuales cercanos al Sócrates de la *República*.

Pues las coincidencias se refieren a cuestiones tan esenciales como la explicación de la realidad toda desde *un* principio o *un* par de principios, la «generación» de los ámbitos subordinados de la realidad por el ámbito originario (incluyendo el uso de la metáfora sexual: «padre» *República* 506 e6, «masculino/femenino» como *μιμήματα τῶν ἀρχῶν* Met. 988 a7), la causalidad del primer principio como fin de todo deseo y como fuente de la esencia (*Was-Sein*), la determinabilidad del

τί ἐστιν del principio, la conexión universal del ser y el doble camino «hacia arriba» y «hacia abajo» del conocimiento.

Sin embargo, las diferencias también son claras. Sócrates solo habla de una ὄρχή; la tradición indirecta, de dos ὄρχαί. Sócrates no dice nada sobre el τί ἐστιν del Bien, los testimonios lo determinan en cuanto a su contenido como τὸ ἓν (lo uno). Según los informes, el Bien es causa final de todo, pero en la *República*, según parece, solo lo es para el deseo humano. Sócrates no habla de una limitación de lo ilimitado mediante lo uno, la tradición indirecta, en cambio, no conoce ninguna analogía especial del Bien en el ámbito de lo sensible.

### III. ¿Cómo se relacionan ambas teorías entre sí? Diferentes posibilidades de explicación

¿Cómo se compensan las coincidencias y las diferencias entre ambas teorías? ¿Es una de las teorías apta para corregir la otra? ¿Debe dejarse una de lado por considerar que no es platónica? Las siguientes posibilidades son las que se nos muestran:

- (1) Si la teoría socrática del principio (sing.) fuera totalmente irreconciliable con la teoría de los principios (pl.) de la tradición indirecta, todavía no se podría concluir a partir de allí que tenemos que desechar una de las teorías. Si bien el análisis histórico-genético de Platón no es muy apreciado en la actualidad, y, en efecto, la constancia y la consistencia de las posiciones defendidas en los diálogos es más impresionante que las (en su mayoría) pequeñas inconsistencias que se quería poner de lado mediante un «desarrollo», no obstante, pretender negar a priori la posibilidad de un cambio de las posiciones platónicas sobre la ὄρχή o las ὄρχαί, sería un mero dogmatismo. En consecuencia, quedan dos opciones:
  - (1.a) Si se acepta un desarrollo del pensamiento de Platón, la teoría «monista» de Sócrates habría que considerarla como temprana, la dualista de las *ágrapha dógmata* como tardía. Puesto que las formas de pensamiento son las mismas, el tránsito de una versión a otra no sería nada extraño. La posición de las *ágrapha dógmata* tendríamos que aceptarla como el resultado más maduro del pensamiento platónico.
  - (1.b) Sin aceptar un desarrollo —suponiendo una incompatibilidad básica— tendríamos que escoger entre las dos teorías:
    - (1.b.1) Quien se adhiere a la tesis de la «anonimidad» de Platón, esto es, a la tesis de que Platón no pretende dar a conocer su propia posición en los diálogos, razón por la cual ninguna figura de los diálogos, ni siquiera «Sócrates», puede ser considerada como «portavoz» (o «mouthpiece») del autor, tendrá que darle la preferencia a la doctrina de los principios de la tradición indi-

recta, pues solo ella concuerda con la lección «Sobre el Bien» en la que Platón habla en nombre propio, mientras que el «Sócrates» de la *República* no puede ocupar el lugar de su autor.

- (1.b.2) Quien no cree en la «anonimidad» de Platón en sus diálogos, le dará la preferencia a la teoría «monista» de «Sócrates». Para él tendríamos un texto «auténtico» de Platón frente a un informe secundario y (supuestamente) adulterado.

No necesitamos escoger entre estas tres posibilidades (desarrollo de Platón —mayor autenticidad de las *ágrapha*— mayor autenticidad de la *República*), todas las cuales tienen sus dificultades, si se muestra la verdad de la siguiente posibilidad:

- (2) Si consideramos más de cerca la intención de los testimonios textuales, no hay una oposición real entre las dos teorías.

Para poder juzgar acerca de esta cuestión, se requiere de una mirada al contexto dialógico en el que Sócrates expone su concepción del principio.

#### IV. La forma literaria del desarrollo de la teoría del principio de Sócrates

Desde la «Introducción» de Friedrich Schleiermacher a su traducción de Platón de 1804 se insiste una y otra vez en el significado de la forma para lo que se dice en los diálogos platónicos. Sin embargo, raros son los estudios detallados que realmente merecen ser considerados como análisis *literarios* de la forma dialógica, y, por lo general, se refieren únicamente a detalles notorios, pero no al conjunto de un diálogo o a lo común a todos los diálogos.

Un análisis literario tiene que partir del reconocimiento de los diálogos como *dramas*. La peculiaridad literaria de un drama resulta de una conjunción de una variedad de elementos. Entre ellos, sin duda, les corresponde la mayor importancia a la *concepción de las figuras* y a la *acción* del drama.

La concepción de las figuras del drama «*República*» tanto como su acción las he analizado en otro contexto.<sup>3</sup> «Sócrates» es caracterizado como un hombre de una modestia y urbanidad personales, pero que, no obstante, representa nada menos que al dialéctico superior que, desde las alturas de su conocimiento, ha «descendido» —κατέβην es la primera palabra de su relato: 327 a1— para dialogar con interlocutores amigables que, si bien se interesan por la filosofía, no obstante, no tienen un nivel muy avanzado en su conocimiento. Que Sócrates debe ser entendido como la imagen del dialéctico queda completamente claro cuando, al final

---

<sup>3</sup> *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie*. Berlín/Nueva York: W. de Gruyter, 1985, 271-326 (= *Platone e la scrittura della filosofia*. Milán: Vita e Pensiero, 1992 (3.ª ed.), 354-415. En adelante PSP y PSF respectivamente.

de la alegoría de la caverna, se le atribuye al que «ha descendido» (cf. *καταβάς* 516 e4) desde la visión del Bien precisamente la misma suerte del pensador del mismo nombre<sup>4</sup> que fuera asesinado en el año 399 a. J.C. (517 a4-6, cf. d4-e3). Los interlocutores están plenamente conscientes de la diferencia entre ellos mismos y quien dirige el diálogo: Sócrates debe poner en marcha la investigación, a él le dejan la iniciativa (427 d1-e5, 432 c1-6, 453 c7-9, 595 c7-596 a4), ellos, por su parte, solo quieren seguirlo y ayudar con lo que pueden, a saber, con su buena voluntad, dándole ánimo, y con las respuestas adecuadas (427 e4, 474 a6-b2), respuestas, téngase en cuenta, a preguntas cuya gran mayoría delinear por su forma misma la respuesta correcta.<sup>5</sup>

Quien esté en condición de prestar atención a la atmósfera creada en el diálogo mediante esta concepción de las figuras rechazará por inadecuada la idea de que pueda darse una situación en que «Sócrates», como figura del dialéctico, *no* se encuentre en amplia ventaja respecto de la fase actual del diálogo, pues considerará que tal situación contradice el texto.

El mismo mensaje es transmitido más claramente aun por la acción del drama. Ella debe ser entendida como una «prueba de fuerza», en la que se ve si Sócrates se deja «forzar» por el grupo numéricamente mayor en torno a Polemarco, a participar en el diálogo por él deseado y a manifestar sus opiniones, o si logra convencerlos de que lo «dejen marchar» (327 c1-14). Resulta que el motivo del «no dejarlo marchar» y de «forzar» al filósofo, determina la acción hasta el libro VII. En la medida en que Sócrates cede al comienzo y en el curso del diálogo se deja varias veces «forzar» a manifestar su posición, parece perder la «prueba de fuerza».<sup>6</sup> Sin embargo, en las cuestiones filosóficamente decisivas —la fundamentación de su concepción del alma, la pregunta por el *τί ἐστιν* del Bien y por las especies y caminos de la dialéctica— logra convencer a sus interlocutores de que lo «dejen marcharse», esto es, que acepten sin mayor presión, su clara y conscientemente expuesta limitación de la comunicación filosófica. Al final, Sócrates es el vencedor de la «prueba de fuerza».<sup>7</sup> Pero que él le impone al diálogo limitaciones en cuanto al contenido, lo hace manifiesto en los pasajes en que guarda reserva y a los que me referiré brevemente.<sup>8</sup>

(1) En el diálogo no se recorre el «camino más largo» de la dialéctica (*μακροτέρα ὁδός* 435 d3, *μακροτέρα περίοδος* 504 b2). Expresamente renuncian los

<sup>4</sup> Digo que el Sócrates del diálogo es «del mismo nombre» que el filósofo que ha existido históricamente para que nadie piense que veo en el primero un *retrato* del segundo. En todo caso, el Sócrates literario de Platón es una *interpretación* del Sócrates histórico, o, mejor aún, una interpretación de determinados rasgos complementados con otros rasgos que no le pertenecen.

<sup>5</sup> Ver mayores detalles sobre la concepción de las figuras en la *República* en PSP 290, 297-303 (=PSF 375 ss., 383-390).

<sup>6</sup> Cf. 327 c9: *Ἡ τοίνυν τούτων κρείττους γένησθε ἢ μένεν' αὐτοῦ* («Pues o han de poder con nosotros o se quedan aquí»).

<sup>7</sup> Cf. PSP 271-277, 315-316, 325 ss. (PSF 354-361, 403-404, 415).

<sup>8</sup> Estos pasajes los he interpretado detalladamente en PSP 303-325 (=PSF 390-414).

interlocutores a recorrerlo, tanto en el libro IV como en el VI (435 d6-7, 504 b5-8, 506 d3-6), aunque no queda ninguna duda de que solo el camino más largo conduce al conocimiento del Bien como meta (504 c9-d3, 533 a8-10, c7-d1).

- (2) Hasta se rechaza la exigencia disminuida de Glaucón de que Sócrates hable sobre el Bien como lo ha hecho sobre las virtudes (506 d3-5) —esto es, al modo de un simple bosquejo (ὑπογραφήν 504 d6) que carece de la exactitud dialéctica, pero que de todos modos puede llegar hasta la definición de su objeto, tal como las virtudes fueron definidas en el libro IV—. La comunicación de su «opinión» (τὰ δοκοῦν ἐμοί 506 e2) sobre el τι ἔστιν del Bien sería, según el parecer de Sócrates, más de lo que se puede alcanzar «con el impulso que llevamos ahora» (506 e1-3); de ahí su decisión: αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἔστι τὰγαθὸν ἐόσομεν τὸ νῦν εἶναι («Dejemos por ahora lo que sea el Bien en sí», 506 d8-e1). Queda entonces claro que Sócrates *tiene* una opinión sobre la esencia del Bien.
- (3) En lugar de su opinión, Sócrates ofrece la analogía entre el sol y la Idea del Bien, la elucidación de las implicancias ontológicas y gnoseológicas de esta analogía mediante un diagrama y, finalmente, una alegoría del ascenso hasta el supremo conocimiento. El ofrece esto no tanto porque esta sería la única forma en que se puede hablar sobre el Bien, antes bien, Sócrates pone en claro que su imagen es descifrable, traducible a un lenguaje conceptual (533 a2-3).
- (4) La «imagen» del Bien (εἰκὼν 509 a9, ὁμοιότης c6), que Sócrates entiende claramente como un sustituto, no es desarrollada del todo: συχνά γε ἀπολείπω («Es mucho lo que me queda»), le dice a Glaucón en 509 c7, y vuelve a señalar que la presente conversación no permite decir todo: solo ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατὸν («lo que pueda ser dicho en esta ocasión»), *de ello* no dejará voluntariamente nada de lado (509 c9-10).
- (5) El camino más largo de la dialéctica no solo no es *recorrido* (ver (1)); Sócrates hasta se resiste a presentar aunque sea un bosquejo externo de las «especies» y los «caminos» de la dialéctica. Pues, Glaucón le pide algo semejante cuando dice que Sócrates debe tratar sobre el «modo» de la dialéctica de la misma manera como lo ha hecho con el «proemio» de las disciplinas matemáticas (ἐπ' αὐτὸν δὴ τὸν νόμον ἴωμεν, καὶ διέλθωμεν οὕτως ὥσπερ τὸ προοίμιον 532 d6-7). Pero el panorama que Sócrates ofrece de los estudios matemáticos es un esbozo «desde fuera», de ninguna manera un intento de introducirse en las matemáticas. Sócrates se resiste a hacer una exposición análoga de la dialéctica porque sabe que Glaucón ya no estaría en condiciones de seguirlo: Οὐκετ', ἦν δ' ἐγώ, ᾧ φίλε Γλαύκων, οἶος τ' ἔση ἀκολουθεῖν. Ἐπεὶ τό γ' ἐμὸν οὐδὲν ἂν προθυμίας ἀπολίποι («Pero no serás ya capaz de seguirme, querido Glaucón —dije—, aunque no por falta de buena voluntad por mi parte», 533 a1-2). Esta res-

puesta implica que Sócrates está perfectamente en condiciones de presentar el esbozo deseado.<sup>9</sup>

## V. No hay contradicción entre las dos teorías

Quien esté dispuesto a apreciar adecuadamente estas claras limitaciones del alcance filosófico del diálogo que tiene lugar «ahora» tiene que llegar a la conclusión de que no hay una oposición entre la teoría socrática del principio y la teoría de los principios de la tradición indirecta, y que tiene poco sentido pretender «corregir» sobre la base de la *República* las noticias que sobre los principios de Platón nos han legado tanto Aristóteles como otros autores.

Consideremos las más conocidas de las diferencias que hay entre estas teorías:

- (1) La ἀρχή de Sócrates es «el Bien», cuyo τί ἐστίν queda sin determinar; el principio positivo de la tradición indirecta es «el Bien», cuyo τί ἐστίν es «lo uno». Una diferencia *dogmática* ha de querer encontrar aquí solo quien crea tener una prueba de que la opinión de Sócrates sobre el τί ἐστίν del Bien (506 e) —opinión que conscientemente renuncia a transmitir— contiene algo *diferente* que la identificación uno= bien. Quien, por el contrario, comparta con Hans-Georg Gadamer<sup>10</sup> la opinión de que esta identificación también se encuentra tras del texto de la *República*, preferirá decir que Sócrates ofrece una exposición recortada (a propósito) y la tradición indirecta una exposición más completa de la misma concepción del Bien.
- (2) Sócrates solo habla del Bien, los testimonios del Uno-Bien y de la díada indeterminada. ¿Monismo contra dualismo? Difícilmente. Pues la Idea del Bien es acentuadamente la causa «de todo lo recto y bello» que hay en todas las cosas (πάντων ὀρθῶν τε καὶ καλῶν, 517 c2). ¿Acaso según la opinión de Sócrates no hay nada malo en el mundo? En el libro II había dicho el mismo Sócrates que el Bien no es la causa de todas las cosas (Οὐκ ἄρα πάντων γε αἴτιον τὸ ἀγαθόν 379 b15); de lo malo hay que buscar otras causas (τῶν δὲ κακῶν ἄλλ' ἄττα δεῖ ζετεῖν τὰ αἴτια c6-7). Esta búsqueda de las causas del mal simplemente no se lleva a cabo en la *República*. ¿Queremos acaso afirmar dogmáticamente que esta búsqueda habría llevado a Sócrates a cualquier cosa posible pero de ninguna manera al principio negativo de la ἀόριστος δύαξ? Solo si pudiéramos *demostrar* que es así, podríamos hablar de dos teorías diferentes del principio o de los principios.

<sup>9</sup> Sobre el lenguaje del símil del sol —igualmente una parte indispensable del análisis literario— véase más abajo (6).

<sup>10</sup> *Die Idee des Guten zwischen Plato und Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter, 1978, 82: «Que el Bien de algún modo es lo Uno está, en todo caso, implícito en la estructura de la *República*».

- (3) La tradición indirecta habla sobre las Ideas-Número como primeros productos de la «generación» ontológica, la *República* no dice nada al respecto. Sin embargo, ¿qué quiere decir que el que conoce desciende desde el principio  $\epsilon\chi\acute{o}\mu\epsilon\nu\omicron\varsigma\ \tau\acute{\omega}\nu\ \epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\eta\varsigma\ \epsilon\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omega\nu$  («ateniéndose a las cosas que dependen de él», 511 b8)? Solo si se puede excluir la posibilidad de que en la concepción general  $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\kappa\epsilon\acute{\iota}\nu\eta\varsigma\ \epsilon\chi\omicron\mu\acute{\epsilon}\nu\omicron\varsigma$  («las cosas que dependen de él») también se refiera a las Ideas-Número, se justifica hablar sobre dos teorías de contenido diferente.

En suma, no debemos olvidar las metas y tareas que Sócrates se ha impuesto a sí mismo en este diálogo. De un lado, quiere hacer comprensible por qué los filósofos gobernantes tienen de todos modos que conocer al  $\mu\acute{\epsilon}\gamma\iota\sigma\tau\omicron\nu\ \mu\acute{o}\theta\eta\mu\alpha$  (504 c9-d3, 506 a1-3, 517 c4-5, 526 e4, 540 a-b). De otro, él ha decidido que su opinión sobre la esencia del Bien y sobre la estructura y los métodos de la dialéctica no deben ser mencionados en la medida en que superan el «presente impulso» (506 e1-3, 533 a1-2), y que él mismo transmite lo que transmite de un modo incompleto:  $\sigma\upsilon\chi\nu\acute{\alpha}\ \gamma\epsilon\ \delta\alpha\pi\omicron\lambda\acute{\epsilon}\iota\pi\omega$  (509 c7). Hay que tomar en serio esta explicación. No es la intención de la figura principal de la *República* exponer exhaustivamente sus propias opiniones ( $\tau\acute{\alpha}\ \epsilon\mu\omicron\iota\ \delta\omicron\kappa\omicron\upsilon\acute{\nu}\tau\alpha$ , 509 c3) sobre los principios. No tiene por qué sorprendernos si falta algo desde la perspectiva de las *ágrapha dógmata*: el principio negativo, la determinación de la esencia del Bien, la proyección de todo el ámbito del ser, incluso el modo de actuar de la causa de todo (a saber, que el principio positivo forma el mundo mediante la limitación de lo ilimitado). Sócrates no necesita todo esto para su diálogo sobre el Estado ideal.

Ante la limitación explícita de la temática del diálogo, más que sobre dos teorías divergentes, conviene hablar de la teoría socrática del principio como una versión abreviada de la enseñanza oral sobre los principios. En el diálogo se menciona con claridad la razón de semejante abreviación: lo que falta pertenece al «camino más largo» de la dialéctica, que, por lo demás, sería demasiado exigente para los interlocutores.

## VI. ¿Con qué actitud habla Sócrates? ¿Qué nos muestra el lenguaje del símil del sol?

«Sócrates» es conocido como el pensador que no se atribuye a sí mismo ningún saber. También en nuestro texto, cuando una vez más «no lo dejan marchar» (504 e4-6) y tiene que exponer su opinión sobre el Bien, pregunta si es correcto hablar de algo como si tuviera un saber del cual no dispone (506 c2-5). Después de haber expuesto no tanto su opinión sobre el  $\tau\acute{\iota}\ \epsilon\sigma\tau\iota\nu$  del Bien sino, antes bien, muchas otras cosas al respecto, dice que solo dios sabe si su concepción es verdadera (517 b7). Y sobre su exposición de la dialéctica, que, en realidad, ni siquiera llega a exponer, asegura que no solo podría mostrar una imagen sino  $\alpha\upsilon\tau\acute{o}\ \tau\acute{o}\ \delta\alpha\lambda\eta\theta\acute{\epsilon}\varsigma$

(«la verdad misma»), al menos tal como a él le parece —si es así o no, no quiere afirmarlo con seguridad (533 a2-5). Sócrates cuenta, entonces, claramente con una *posible* diferencia entre su opinión y la «verdad misma». Por lo demás, la diferencia entre su opinión y lo que él expresa de su opinión aquí y ahora no es para él solo posible, sino absolutamente segura. Ambas diferencias se pueden presentar de la siguiente manera: αὐτὸ τὸ ἀληθές =? τὰ ἔμοι δοκοῦντα ≠ ὅσα γ' ἐν τῷ παρόντι δυνατὸν.

El hecho de que Sócrates le ponga un signo de interrogación a la pretensión de verdad de su «opinión», se interpreta a menudo como si quisiera decir: «es imposible que mis δοκοῦντα coincidan con «la verdad misma» (αὐτὸ τὸ ἀληθές), pues, sea como fuere, alcanzar el conocimiento último no es posible para los hombres». Sin embargo, hay una enorme diferencia entre la seguridad moderna respecto de la imposibilidad de alcanzar un conocimiento definitivo y la renuncia de Sócrates a una fuerte pretensión de verdad. Que sus δοκοῦντα puedan dar con la verdad, es para Sócrates una posibilidad real. Disimular esta posibilidad corresponde más bien a la urbanidad ática.<sup>11</sup> No hay allí ningún menosprecio de la debilidad del conocimiento humano, pues, como hemos visto (más arriba p. 88), el Bien es para Sócrates cognoscible. Y en el *Fedón*, no es Sócrates sino Simmias quien dice τὴν ἀνθρωπίνην ἀσθένειαν ἀτιμάζων (107 b1: «y porque tengo en poca estima la debilidad humana»). Sócrates, en cambio, promete confiadamente alcanzar un punto más allá del cual nada se puede buscar (*Fedón* 107 b9), punto que es comparable con el «fin de la travesía» en la *República* (532 e3).

Pero —se ha de objetar—, ¿acaso Sócrates no devalúa sus δόξαι radicalmente, incluso antes de comenzar a exponerlas (parcialmente)? «¿Quieres, entonces, ver cosas feas, ciegas y torcidas [...]»?», pregunta en 506 c11.

¿Tiene Sócrates a sus opiniones realmente por feas, ciegas y torcidas? Claridad en esta cuestión nos ofrece la continuación de la pregunta: «[...] cuando tienes la posibilidad de oír las claras y hermosas de labios de otros?» (506 c11-d1). ¿Qué respuestas son esas, claras y hermosas, provenientes de otros y ante las cuales las opiniones de Sócrates son feas, ciegas y torcidas? Ya las conocemos: son las explicaciones del Bien como «conocimiento» y «placer», que Sócrates acaba de poner fácilmente de lado (505 b5-c11). La aseveración de la «fealdad» de sus pro-

<sup>11</sup> ¿Qué pasaría si Sócrates *no* minimizara conscientemente su pretensión de verdad? Entonces sus amigos podrían decirle: Ὠγαθή, μὴ μέγα λέγε. Pero semejantes palabras las ha destinado Platón más bien para el siempre modesto Sócrates. Este las usa contra Cebes, quien tiene la expectativa de que Sócrates resolverá su problema sin esfuerzo (*Fedón* 95 a7-b5). Pero la advertencia μὴ μέγα λέγε no le impide a Sócrates cumplir del todo con la expectativa de Cebes. Por tanto, no es que la confianza en el conocimiento superior de Sócrates fuera exagerada, solo el μέγα λέγειν es indeseable μὴ τις ἡμῖν βασκανία περιτρέψη τὸν λόγον τὸν μέλλοντα ἔσεσθαι (*Fedón* 95 b5-6). ¿Acaso no es esto suficiente para explicar la renuncia de Sócrates a cualquier μέγα λέγειν, incluso en la *República*? Como muestra el *Fedón*, semejantes expresiones de modestia no permiten concluir que Sócrates es incapaz de encontrar una respuesta convincente a las preguntas en cuestión.

pías opiniones está, por tanto, llena de la más aguda ironía. Esta es *su* forma de aludir al rango particular de lo que sigue.

¿Cuál es la actitud lingüística de Sócrates cuando, de manera conscientemente incompleta, expone sus opiniones sobre el μέγιστον μύθημα? ¿Se aproxima humildemente a un inefable (ἄρρητον),<sup>12</sup> tantea temeroso e inseguro algo de lo cual —así se afirma con gusto hoy en día— *solo* se puede hablar en forma de símiles?

En el texto no se percibe nada de un titubeo de Sócrates. Si bien consecuentemente con sus pocas pretensiones vuelve a advertir a sus interlocutores que su «pago de los intereses» podría ser falso (507 a4-5), no obstante, trae brevemente a la memoria la «ya a menudo» expuesta teoría de las Ideas (507 a6-b11), le explica a Glaucón, que al comienzo parece no entender, cuán necesario es para la vista un «tercer elemento» entre lo visible y el ojo (507 c1-508 a3), así como la naturaleza solar del ojo y el origen de la vista en el sol (508 a5-b11), para pasar luego a exponer, con una serie de imperativos y muy consciente de sí mismo, su opinión sobre la analogía entre el sol y la Idea del Bien: φάσαι με λέγειν, ὦδε νόει, φάσαι εἶναι, διανοοῦ, εὐφήμει [...] ἄλλ' ἔτι επισκόπει, φάσαι (508 b12, d4, e3, e4; 509 a9-10, b7). Entre estas exigencias dirigidas a los interlocutores para que piensen el asunto de tal o cual manera, se encuentra la clara afirmación acerca de cuál es la opinión «recta» (ὀρθῶς, ὀρθόν 5 veces en 508 e6-509 a4), y cuál la falsa sobre la relación entre el saber, la verdad y la Idea del Bien, así como la aseveración de que «es aun mayor la consideración» que el Bien merece (ἔτι μείζονος τιμετέον 509 a4-5). Los imperativos del símil del sol continúan en los símiles de la línea y la caverna: νόησον, τέμνε, τίθει, σκόπει, μάθανε, λαβέ, τάξον, ἀπείκασον, σκόπει, ἐννόησον (509 d1, d7, 510 a5, b2, 511 b3, d8, e2, 514 a1, 515 c4, 516 e3, cf. προσαπτέον 517 b1).

Lo que Sócrates transmite de sus δοκοῦντα sobre el Bien, lo expresa bajo la forma de instrucciones que él da: Glaucón debe entender tal y cual idea si quiere conocer la opinión de Sócrates. Incluso si es lícito que Glaucón manifieste y deba manifestar una y otra vez si está siguiendo a Sócrates, hay que caracterizar a la secuencia de los tres «símiles» como una de los pasajes menos dialógicos de la obra platónica: Sócrates no busca la aprobación de Glaucón y ni siquiera quiere conocer su apreciación, él solo quiere saber si Glaucón puede entender las ideas tal como él las expone (ejemplo: «[...] εἰ κατανοεῖς, - Ἄλλὰ κατανοῶ» 510 a3-4).

Al tono excepcionalmente seguro y altivo de Sócrates en los símiles, le corresponde también su mensaje, que después de la preparación en los símiles del sol y la línea alcanza su expresión en la alegoría de la caverna. Hegel es uno de los pocos que así lo han visto. En la alegoría de la caverna, dice en sus *Lecciones*

---

<sup>12</sup> H.-G. Gadamer 1978, 21: «Aprehender directamente al Bien y pretender conocerlo como un μύθημα, parece ser imposible por su propia naturaleza. Esta inefabilidad, este ἄρρητον hay que considerarlo tan sobriamente como sea posible».

sobre *Historia de la Filosofía*, Platón habla «con todo el orgullo de la ciencia — no hay nada allí de la denominada humildad de la ciencia respecto de otras ciencias, ni del hombre respecto de Dios». <sup>13</sup>

Esta presentación consciente de sí misma y, según Hegel, hasta «orgullosa» de las *δοκοῦντα* socráticas alcanza una primera cumbre en la frase final del símil del sol, donde nos enteramos que la Idea del Bien «está más allá de la οὐσία en dignidad y poder» (509 b9-10).

No tiene sentido pretender devaluar la importancia filosófica de esta frase: la cuidadosa configuración literaria que la muestra como el clímax provocador del movimiento del pensamiento, no lo permite.

A la presentación literaria de la expresión del *ἐπέκεινα* le pertenece naturalmente el juego ampliamente desplegado (504 e4-507 a6) en torno a la pretendida carencia de valor y posible falsedad de las *δόξαι* socráticas sobre el Bien. Pues, si bien la afirmación del *ἐπέκεινα* no es la presentación de la esencia (τί ἐστιν) del Bien, no obstante, relativamente se acerca lo más posible a su captación mediante la metáfora espacial «más allá». Por tanto, tenemos que relacionar la devaluación socrática de su propia «opinión» con la notable elevación de su expresión. Quien no perciba la ironía en *βούλει οὖν αἰσχροῦ ἡσθησαι, τυφλά τε καὶ σκολιά* («¿Quieres, entonces, ver cosas feas, ciegas y torcidas?»), podrá considerar la aseveración sobre la trascendencia del Bien como «fea, ciega y torcida». Quien, por el contrario, tenga la sensibilidad para percibir la peculiaridad del modo socrático de hablar, admitirá que hay que reconocer la afirmación del *ἐπέκεινα* —conforme a la voluntad del autor— como «hermosa, transparente y recta».

En consecuencia, no debemos considerar a la frase *ἐπέκεινα τῆς οὐσίας* aisladamente, <sup>14</sup> sino, en primer lugar, como respuesta a la típica actitud de Sócrates de rebajar sus propios méritos (*εἰρωνεῖα* en griego) en 506 c11, y, en segundo lugar, como el clímax claramente reconocible de la analogía. Al respecto hay que decir brevemente lo siguiente:

Después de la aseveración básica de que la Idea del Bien ha «engendrado» al sol como su análogo (508 b12-13), y después de la explicación de la función de la luz y la verdad para la vista y el conocimiento (508 c4-d10), Sócrates trata de explicar la importancia de la Idea del Bien. Él no evita hacer afirmaciones de peso sobre el rango ontológico del Bien: si bien el conocimiento y la verdad son muy bellos (*καλλῶν*), no obstante, el Bien, como causa suya, es *κόλλιον ἔτι τούτων* («es más bella aún que ellas» 508 e6). Es correcto que el conocimiento y la verdad

<sup>13</sup> Theorie-Werkausgabe. Francfort/M.: Insel, 1971, T. 19, 37.

<sup>14</sup> La consideración aislada de 509 b9 por L. Brisson, «Pré-supposés et conséquences d'une interprétation ésotériste de Platon». En: *Méthexis* 6, 1993, 11-35, esp. 23; idem, «Republic VI 509 a9-c10. Harold Cherniss' Traditional Approach to Plato», Manuscrito para el congreso de la IAP, Sept. 2000, pretende ser un «análisis literario». A mi parecer, a un análisis literario le corresponde, sin embargo, algo más que la explicación de *ὑπερβολή* 509 c2 en el sentido de una «exageración» retórica (Brisson, Ms 2000, esp. 4); ver más abajo.

son «boniformes», pero no como el Bien, pues a este hay que atribuirle una «aun mayor dignidad», ἔτι μειζόνως τιμετέον τὴν τοῦ ἀγαθοῦ ἕξιν (509 a4-5). El uso duplicado de ἔτι con un comparativo no es suficiente; el Bien es ὑπὲρ ταῦτα κάλλει («supera a estos en belleza», 509 a7), que Glaucón correctamente califica como ἀμήχανον κάλλος («extraordinaria belleza», 509 a6). Quien ha llegado hasta aquí, debe estar profundamente convencido de la trascendente «belleza» y «dignidad» (τιμήν, rango) del Bien. Más aun, el Bien no solo les otorga a las Ideas su inteligibilidad, sino también τὸ εἶναι τε καὶ τὴν οὐσίαν («el ser y la esencia»), pero él mismo no es οὐσία, sino que «está más allá de la οὐσία en dignidad y poder» (509 b9). Es esta la quinta verbalización de la posición sobresaliente del Bien en un breve párrafo de menos de 20 líneas, donde el cada vez más intenso ἔτι aparece por tercera vez. Glaucón ha entendido el peso de esta gradación: él ve en ella una δαίμονια ὑπερβολή (509 c1-2), una «divina superioridad».

No convence la interpretación según la cual ὑπερβολή solo implica aquí una exageración lingüística con la cual se estaría criticando la frase sobre el ἐπέκεινα τῆς οὐσίας, crítica que Sócrates supuestamente aceptaría de modo que la reacción de Glaucón y la reacción de Sócrates a esa reacción, le quitarían la relevancia filosófica a la aseveración ontológica de 509 b9 (L. Brisson, Ms 2000).

Pues ὑπερβολή en el sentido del *terminus technicus* no está documentado en Platón. E incluso si Platón conoce el término retórico, ¿es acaso creíble que habría designado la exageración meramente lingüística como δαίμονια ὑπερβολή, más aun si quería acusarla? Tenemos aquí una verdadera superioridad «divina»: la Idea del Bien está en analogía con el sol, y este fue introducido desde un comienzo como *dios* (θεός 508 a4). Pero el Bien es aun (ἔτι) mayor en rango y poder, pues es la causa última de todo valor, todo conocimiento y todo ser, incluso del ser del sol: δαίμονια ὑπερβολή.

Pero supongamos que ὑπερβολή se refiere, en verdad, únicamente al aspecto lingüístico en la expresión de Sócrates y no a la relación ontológica expresada de esa manera. ¿Basta entonces decir que en 509 c1-4 se destruye o al menos se limita la relevancia de la frase ἔτι ἐπέκεινα?

Es aquí donde tendría que *comenzar* un análisis literario que merece este nombre. La pregunta decisiva tiene que rezar: ¿cuál es el sentido de una configuración lingüística que lleva a Sócrates, el *irónico* —que siempre tiende a la formulación y la apreciación reticente y jamás a la exagerada—, a hacer uso aquí de la hipérbole «demoníaca»? ¿Y qué sacamos desmantelando la expresión ἔτι ἐπέκεινα con la lectura retórica de la ὑπερβολή si quedan aún otras cuatro hipérbolés en el texto, que, ciertamente, no solo son «retóricas»: ἔτι κάλλιον, ἔτι μείζονως, τιμετέον, ὑπὲρ πάντα κάλλει y ἀμήχανον κάλλος.

Incluso si aceptamos la (errónea) interpretación retórica de ὑπερβολή habría que persistir en que algún significado debe tener el hecho de que el siempre sereno y crítico Sócrates celebre un semejante clímax lingüístico, pues en 508 e1-509 c2 tenemos, sin duda, la *celebración* verbal de un conocimiento asombroso cuya

incomparable importancia se debe hacer sentir. El cuasi religioso εὐφήμει («no blasfemes» 509 a9) y la invocación a Apolo (509 c1), dios de la luz, lo subrayan aun más. La razón de un comportamiento lingüístico no-socrático solo puede residir en el hecho de que un asunto hiperbólico tiene que ser aclarado mediante medios hiperbólicos del lenguaje. En vista del «rango» (τιμήν cf. τιμετέον = πρεσβεῖα) y el «poder» (de la fuerza ontológica generadora) del Bien sería demasiado poco todo lo que quede por debajo de una hipérbole «retórica».<sup>15</sup>

## VII. La reserva de Sócrates y la praxis filosófica en el Estado ideal

¿Por qué Sócrates no expresa sus δοκοῦντα sin omisiones? La razón ya ha sido mencionada: Glaucón no podía seguirlo, sería demasiado, cualitativa y cuantitativamente, para el «impulso presente» (533 a, 506 e). Solo brevemente quisiera mencionar que el comportamiento de Sócrates en el diálogo que tiene lugar en casa de Polemarco corresponde totalmente a la forma en que se practicaría la filosofía en el Estado ideal.

En más o menos una docena de pasajes<sup>16</sup> pone énfasis Sócrates en el hecho de que solo muy pocos hombres serían aptos para lo que él llama ὀλιγηθινή φιλοσοφία.<sup>17</sup> Sin embargo, las cosas no son de tal manera que la multitud se mantenga libremente alejada de aquello que le es esencialmente inaccesible. El buen nombre de la filosofía (cf. 495 d1) atrae a muchos que no son dignos de ella. Su incompetencia y sus disputas son responsables de la hostilidad que la multitud siente hacia la filosofía y que perturba sensiblemente a Sócrates (eso se puede percibir muy bien en el texto, 487 b-497 a, cf. 539 c-d). En contra de la tendencia del público a menospreciar la filosofía no se puede hacer nada en la actualidad, los pocos filósofos verdaderos que la muchedumbre no reconoce como tales (488 a7-489 a2, alegoría de la «nave-estado»), viven al margen de la sociedad en un aislamiento por el que ellos mismos han optado (496 b-e).

La situación sería diferente en el Estado óptimo. Este tendría que hacer algo en contra de la manipulación y el daño que los incompetentes le causan al buen nombre de la filosofía. Los filósofos gobernantes corregirían los errores que se suelen cometer actualmente en el trato con la dialéctica (o con su caricatura, la erística); mientras que hoy en día hombres bastante jóvenes e inmaduros, y, en general, cualquiera al que no le compete la filosofía, se ocupan de la dialéctica, estos grupos en el Estado ideal serían excluidos del trato con ella.<sup>18</sup> Estas medidas de pre-

<sup>15</sup> Como aclaración: ciertamente tenemos ante nosotros una ὑπερβολή literaria, pero δαιμονία ὑπερβολή no se refiere a esto, sino a la relación ontológica presente en la pregunta.

<sup>16</sup> 428 e5, 476 b11, 491 b, 494 a4, 195 b2, 496 a11, c5, 499 d-e, 503 b7, d11, 531 e2.

<sup>17</sup> 486 b3, 490 a3, 499 c1, 521 b2, c7-8, cf. 548 b8-c1.

<sup>18</sup> 539 b1-d7, 503 d8-9: ἢ μήτε τῆς ἀκριβεστάτης δεῖν ἀντῶ μεταδιδόναι μήτε τιμῆς μήτε ὀρχῆς; la «formación más exacta» es, sin duda la dialéctica.

caución (εὐλάβεια 539 b1, cf. ἐπ' εὐλαβείᾳ d3) serían para el provecho de los receptores y, a la vez, tendrían como meta elevar el prestigio social de la filosofía: καὶ αὐτός τε μετριώτερος ἔσται καὶ τὸ ἐπιτήδευμα (sc. τῆς φιλοσοφίας) τιμιώτερον ἂντι ἄτιμοτέρου ποιήσῃ («y así, no solo se comportará él con mayor mesura, sino que convertirá la profesión de deshonrosa en respetable», 539 c8-d1). De esta manera se nombran dos razones de peso a favor de la cuidadosa reserva en la comunicación filosófica.

Sócrates se comporta ya aquí en el diálogo con Glaucón y Adimanto de un modo conforme con lo que él mismo postula para la praxis filosófica del futuro Estado ideal. Aunque su interlocutor Glaucón no es ningún joven inmaduro, se resiste a darle mayor información sobre la empresa de la dialéctica (532 d-533 a), y, en consecuencia, tampoco discute con él aquello adonde conduce el «camino más largo» de la dialéctica, la esencia de la Idea del Bien: αὐτὸ μὲν τί ποτ' ἐστὶ τὰγαθὸν ἐόσομεν τὸ νῦν εἶναι («lo que es en sí el bien dejémoslo por ahora», 506 d8-e1).

### VIII. Problemas que Sócrates deja abiertos

Hasta aquí hemos hablado de la presencia de una teoría del principio en las expresiones de «Sócrates» como figura del diálogo, de la concordancia de esta teoría con la teoría de los principios en las *ágrapha dógmata*, del estilo de su presentación literaria así como de su coincidencia con la praxis anticipada del filosofar en el futuro Estado ideal. Para terminar, podemos echarle una mirada a los problemas filosóficos de la teoría expuesta de manera incompleta por Sócrates, lo cual ha de ser breve puesto que las preguntas relevantes ya han sido tratadas en otro lugar, en parte por otros,<sup>19</sup> en parte por mí mismo.<sup>20</sup>

---

<sup>19</sup> H.-J. Krämer, *Arete bei Platon und Aristoteles*. Heidelberg: Carl Winter, 1959. Idem, «ΕΠΕΚΕΙΝΑ ΤΗΣ ΟΥΣΙΑΣ. Zu Platon, Politeia 509 b», en: *Archiv für Geschichte der Philosophie* 51, 1969, 1-30; idem, *Dialectica e definizione del Bene. Interpretazione e commentario storico-filosofico di «Repubblica» VI*, 534 b3-d2. Milán: Vita e Pensiero, 1989. K. Gaiser, «Platons Zusammenschau der mathematischen Wissenschaften». En: *Antike und Abendland* 32, 1986, 89-124; idem, «Platonische Dialektik-damals und heute». *Gymnasium Beiheft* 9, 1987, 77-107, G. Reale. *Per una nuova interpretazione di Platone*. Milán: Vita e Pensiero, 1984, 1992 (20 ed.) (trad. al alemán: Paderborn: Schöningh 1993). Bastante útil como corrección de las parcialidades y las reducciones de la literatura anglosajona desde A. S. Ferguson. «Plato's Simile of Light». En: *Classical Quarterly* 15, 1921, 131-152 y R. Robinson, *Plato's Earlier Dialectic*, Oxford: Oxford University Press, 1953 es el libro de L. C. H. Chen. *Acquiring Knowledge of the Ideas. A Study of Plato's methods in the Phaedo, the Symposium and the central Books of the Republic*. Stuttgart: Franz Steiner, 1992. Indispensable es el comentario continuo y los Apéndices en J. Adam. *The Republic of Plato*; 2 vol. Cambridge: Cambridge University Press, 1902 (repr. Cambridge 1963).

<sup>20</sup> Th. A. Szlezák. «Das Höhlengleichnis». En: O. Höffe (ed.). *Platon. Politeia*. Berlín: Akademie Verlag, 1997, 205-228.

Si Sócrates tuviera ante sí a un Glaucón que fuera un dialéctico versado, tendría, entre otras, que plantearse las siguientes preguntas:

- (1) ¿Cuál ha de ser la naturaleza de la ἀρχή si ha de poder cumplir con sus tres funciones como causa final, como fundamento del conocimiento y del ser?
  - (2) ¿En qué consiste el aspecto bueno (cf. ἀγαθοειδῆ, 509 a3) de la «verdad» y del «conocimiento»?
  - (3) ¿Cómo se relaciona el camino discursivo a través de todos los ἐλέγχοι (534 c1-3) con la «visión del Bien»?
  - (4) ¿Cuál es el sentido filosófico preciso de aquel γεννῶν (508 b13) mediante el cual el Bien se convierte en «padre» del sol y, en cierto sentido, en causa de todas las cosas?
- (1') H.-J. Krämer<sup>21</sup> ha mostrado en varias ocasiones que no se ha podido explicar las funciones que Sócrates le atribuye a la Idea del Bien partiendo únicamente del texto y en base a algún sentido «ético» del término «bueno». En lugar de guiarnos por alguna concepción filosófica moderna, debemos tener en cuenta —como ha insistido una y otra vez H.-J. Krämer desde sus primeros trabajos— la equiparación mencionada por Aristóteles entre ἓν = ἄγαθον (Uno = Bien). Como fin de todo deseo (505 d 11-e2), el Bien le otorga la *unidad* de la persona al sujeto del deseo: solo la vida conforme a las virtudes ayuda a superar la multiplicidad que se da con el mal y la escisión interior, ser «bueno» en sentido ético significa para Platón παντόπασιν ἓνα γενόμενον ἐκ πολλῶν («de muchos volverse completamente uno», cf. 443 e1). La areté solo tiene *una* forma, evidentemente porque su esencia está determinada por el Bien y este es esencialmente lo uno. Por eso es que ἓν μὲν εἶναι εἶδος τῆς ἀρετῆς, ἄπειρα δὲ τῆς κακίας («hay una sola forma de la virtud, innumerables del vicio» 445 c5-6). La ética individual es concebida como la de los Estados: el Estado ideal sería moralmente superior si sus gobernantes conocieran el *único* fin que debe guiar a toda acción (cf. 519 c3-4). «Bueno» es para el Estado lo que le da *unidad* (462 a-b). Tampoco es discutible lo uno como condición básica del *ser* y el *conocer*: lo que es, es primero y ante todo *un* ente, y nada es cognoscible si no puede ser aprehendido como *un* objeto de conocimiento.
- (2') Ἀλήθεια y ἐπιστήμη (o γνῶσις, 508 e5-e6) proceden del Bien y son de su especie, es decir, ἀγαθοειδῆ (508 e6-509 a5). La unidad del νοῦς es acentuada tanto por la imagen que Platón ofrece como descripción de su movimiento (*Las Leyes* 898 a3-b3), como por la tradición indirecta (Aristóteles, *De Anima* 404 b22: νοῦν μὲν τὸ ἓν). El pensamiento se asemeja a su objeto, pero la Idea es el objeto del pensamiento noético, Idea cuya característica ontológica principal es ser *una* (476 a5-6 αὐτὸ μὲν ἓν ἕκαστον εἶναι,

<sup>21</sup> Recientemente en: H. Krämer, «Die Idee des Guten. Sonnen- und Liniengleichnis» (Buch VI 504 a-511 e), en: O. Höffe 1997, 179 ss.

507 b6-7 κατ' ἰδέαν μίαν ἐκάστου ὡς μίας οὔσης, 596 a6 εἶδος γὰρ πού τι ἐν ἑκάστου). «Buenos» y, por eso, cognoscibles («verdaderos») son los objetos del pensamiento puro en la medida en que constituyen una «unidad», y la ἐπιστήμη «buena» los aprehende en virtud de su capacidad de identidad y unidad.

- (3') El recorrido por todos los pasos dialécticamente necesarios sería una tarea de una enorme extensión (cf. 534 a7-8). Así, por ejemplo, la astronomía filosófica exigida por Platón sería mucho más amplia que la que se practicaba en ese entonces y, con todo, no sería más que una parte del «preludio» matemático que es cuantitativamente superado con amplitud por la «melodía» (προοίμιον / νόμος 531 d7/8). Y, sin embargo, sin este «recorrido de todo» no es posible encontrar la verdad y alcanzar el conocimiento (*Parménides* 136 e1-3). Se entiende en qué medida la dialéctica platónica es un asunto de una larga vida en común (*Carta VII* 341 c6-7), y que incluso por la extensión —dejando de lado otras razones— no puede ser objeto de la escritura. De todos modos, si se les relaciona cuidadosamente con la tradición indirecta, las alusiones de Platón nos permiten reconocer que, en su fase decisiva, el «recorrido a través de los ἐλέγχοι» implicaría la separación del Bien respecto de los conceptos dialécticos supremos, los μέγιστα γένη y nos conduciría a una «definición» del Bien o de lo Uno como la medida más exacta (ἀκριβέστατον μέτρον).<sup>22</sup> Aun así, es difícil de decidir acerca de una cuestión de gran importancia filosófica, a saber, cómo se relaciona el «recorrido» indudablemente discursivo (cf. διεξίω 534 c2, διέξοδος, *Parm.* 136 e2) con la visión del Bien. El uso de las metáforas de los misterios (521 c2-3, 533 d1-3, 534 c7-d1) y el lenguaje «erótico» (485 b1, 490 b2, 499 c2), así como la clara correspondencia entre la descripción del deseo del «verdadero amante del conocimiento» (ὄντως φιλομαθῆς) en 490 a8-b7 y el punto crítico del discurso de Diotima en el *Banquete* 212 a, nos aseguran que la conversión hacia la Idea concluye en un «visión» que ya no puede ser discursiva. Por supuesto que esto es válido para el conocimiento de cada Idea en la medida en que se alcanza la meta.<sup>23</sup> Pero una y otra vez se distingue el conocimiento de la Idea del Bien respecto del resto del conocimiento de las Ideas como un nivel propio, lo cual solo es consecuente si las Ideas son οὐσία, y οὐσία es también lo realmente cognoscible, mientras que precisamente esta determinación ya no vale para el Bien (509 b8-9). El «recorrido» discursivo a través de una serie de relaciones conceptuales es la condición para el «contacto» noético (490 b3) o la «visión» (*passim*) de las Ideas, un acto cuya

<sup>22</sup> Cf. H. Krämer 1989, esp. 41-46, 57-62.

<sup>23</sup> El significado de la «visión» de la Idea en los diálogos del período intermedio ha sido elucidado por L. C. H. Chen 1992 con una exactitud ejemplar en la interpretación y en claro contraste con la interpretaciones racionalistas (cf. Ch. XIV-XVII, 127-178).

descripción gnoseológica adecuada es notablemente difícil.<sup>24</sup> La descripción del «ascenso» escalonado parece requerir un nivel epistemológico propio para el conocimiento de la «Idea» suprema que, a diferencia de las otras Ideas, está más allá de la οὐσία. Ese nivel tendría que estar por encima del conocimiento noético de las Ideas, tal como este está por encima de la διάνοια. El texto no dice si «Sócrates» así lo pensaba, ni tampoco dice cómo habría que caracterizar gnoseológicamente a este nivel. A quien nos quiera asegurar, sin embargo, que «puesto que no está en el texto, tampoco puede estar en el pensamiento del autor», habría que recordarle el pasaje 509 c7: συχνά γε ὑπολείπω («Es mucho lo que me queda»).

- (4') El «Bien» es «Rey» y «Padre», y «engendra» al sol como una correspondencia visible. ¿Puede un padre engendrar sin una madre? Aristóteles da testimonio del uso que Platón hace de la metáfora sexual masculino/femenino referida a los principios (*Metafísica* 988 a5-7). Sin embargo, respecto de la «generación» solo aprendemos de esta manera que tiene que tratarse de la interacción de *dos* factores, lo cual de todos modos no es poco. Consecuentemente, «Sócrates», que solo menciona al «padre», no puede hablar del sentido ontológico de la generación implícita en su imagen. De lo que se trataba en la búsqueda académica por lo más fundamental o «anterior» (πρότερον, πρώτον), es del establecimiento de conceptos presupuestos por otros conceptos sin que ellos mismos tuvieran presupuestos (conforme al principio según el cual συναναίρειν καὶ μὴ συναναίρεσθαι). Así se puede entender que el concepto de lo uno en tanto simplemente indispensable para toda representación y pensamiento, resultará considerado como el fundamento de todo. Un semejante modo de pensar es sometido, sin embargo, a la crítica aristotélica según la cual lo lógicamente anterior no tiene necesariamente por qué ser lo ontológicamente anterior (*Metafísica* M2, 1077 b1-2). Supuestamente, Platón habría respondido con su versión de la identidad parmenídea entre ser y pensar. La limitación o determinación de lo indeterminado mediante lo que pone la determinación y el límite, era ciertamente para Platón un principio tanto ontológico como lógico (cf. *Filebo* 16 c ss.). En su gran monólogo, *Timeo* no solo deja por determinar la naturaleza del Demiurgo (*Timeo* 28 c3-5), y de este modo el sentido ontológico preciso de la acción del Bien (cf. *Timeo* 29 e1-3) sobre el mundo sensible, sino también el número y la esencia de los últimos principios (48 c2-6, cf. 53 d6-7): un claro indicio de que no es casual que el «Sócrates» de la *República* pase por alto las cuestiones que más nos interesan sino que el autor mismo no las había previsto para ser expuestas en escritos destinados a su publicación.

(Trad. de Raúl Gutiérrez)

<sup>24</sup> K. Oehler. *Die Lehre vom noetischen und dianoetischen Denken bei Platon und Aristoteles*. Munich, 1962 (Zetemata 29).