

Raúl Gutiérrez
Editor

LOS SÍMILES DE LA REPÚBLICA VI -VII DE PLATÓN

Capítulo 3



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.

PARADOJA Y APORÍA EN EL SÍMIL DE LA CAVERNA

Miguel Lizano Ordovás

De los tres símiles que de algún modo tratan de decir qué es el bien el único que cuenta una historia que se desarrolla en el tiempo es el de la caverna. Por ello es él el que con mayor claridad puede recoger lo que con el intento de definición de la justicia ha sucedido en la marcha del diálogo. Entenderlo requiere antes que nada tener presente que a la idea del bien se llega en busca de una respuesta a la cuestión de cómo dar ἀκρίβεια a las pautas describibles en cuyos términos se han definido en el libro IV las virtudes. De acuerdo con eso trataré de mostrar que lo que en la acción que se desarrolla en el símil está en juego es el conocimiento de las pautas describibles, representadas en las figuras o artefactos cuyas sombras distinguen los prisioneros, que ese conocimiento es aporético y que, παρὰ δόξαν, solo en esa aporía se alcanza la ἀκρίβεια (solo en la experiencia del no saber se alcanza el más alto saber). La aporía representada en el símil es, entonces, la aporía de la definición construida en el diálogo.

I. La *sophía* de los prisioneros

En el símil de la línea se distinguen en la δόξα dos estados del alma (εἰκασία y πίστις) a los cuales se asignan respectivamente dos divisiones dentro del ámbito de lo visible: las imágenes (εἰκόνες) y las cosas de las que aquellas son imágenes. Parece, pues, que, estando el alma en la εἰκασία entregada a las apariencias, lo que caracteriza a la πίστις es la capacidad para distinguir entre original e imagen, verdad y apariencia, verdadero y falso.¹ Si pasamos a la caverna, parece natural interpretar las sombras y los artefactos y figuras que las proyectan como las cosas con que, respectivamente, tratan εἰκασία y πίστις. Por eso la situación inicial de los prisioneros, en la que, viendo solo las sombras, las toman por cosas verdaderas, sugiere un estado de εἰκασία. Sin embargo, esa sugerencia ha de ser por lo menos matizada.² En primer lugar porque los prisioneros son «semejantes a

¹ Cf. Wolfgang Wieland. *Platon und die Formen des Wissens*. Gotinga: Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, p. 205 y s., así como Felipe Martínez Marzoa. *Ser y diálogo. Leer a Platón*. Madrid: Istmo, 1996, p. 88 y s.

² No ver esto es seguramente el más grave desenfoco de mi artículo «Eikasia und Pistis in Platons Höhlengleichnis». *Zeitschrift für philosophische Forschung*, 49, 1995, pp. 378-397.

nosotros» (515 a5), lo cual parece colocarlos en la πίστις. Pero además porque el ex prisionero que regrese a la caverna se verá forzado a contender con los que nunca han abandonado el estadio inicial literalmente «sobre las sombras o estatuas de la justicia de las que [resultan] las sombras» (περὶ τῶν τοῦ δικαίου σκιῶν ἢ ἄγαλμάτων ὧν αἱ σκιαί, 517 d8-9), donde la mención de las «estatuas» pone en evidencia que en aquel estadio de algún modo se percibían los artefactos. Y estos representan las cosas de la πίστις. Parece que, más que dos estadios, εἰκασία y πίστις son dos elementos constitutivos del primer estadio. De hecho solo así se entiende que a ese estadio se le pueda expresamente atribuir una cierta σοφία, un saber (516c5), con la distinción entre verdadero y falso que en todo saber opera. Pero, ¿por qué, entonces, las cosas de la πίστις aparecen en el símil fuera del campo visual de los prisioneros? Para entenderlo hay que considerar otro rasgo esencial de la πίστις: solo es posible distinguir entre verdadero y falso si cabe determinar esto como teniendo el carácter A y no el B, es decir, si se reconocen unos patrones con arreglo a los cuales cabe determinar qué es cada cosa.³ Esos patrones no pueden ser otra cosa en las condiciones de la caverna que los aspectos εἶδη bajo los cuales se contemplan las sombras, figurativamente representados en esos patrones de sombras que son los artefactos. Los artefactos son, pues, las cosas de la πίστις en un doble sentido: como «cosas corpóreas, y no sombras» representan en la distinción verdadero/falso lo verdadero, y a la vez son los patrones, pautas o normas sin los cuales esa distinción no sería posible. Es este segundo sentido el que exige que estén fuera del campo visual de los prisioneros y el que al parecer es en el símil decisivo.

Así pues, hay en el estadio inicial una σοφία, un saber. Pero se trata solo de ἡ ἐκεῖ σοφία, «el saber *de allí*»,⁴ siendo «allí» el ámbito de una vida semejante a la muerte: el primer estadio no será quizás reducible a εἰκασία, pero está también constituido por ella. Y es que, si en él funcionan algo así como εἶδη, tal vez el modo de ese funcionamiento los convierta en realidad en εἶδωλα (532 b7, c2), en simulacros. Veamos qué modo es ese. El saber de los prisioneros consiste sobre todo en la capacidad de conjeturar o predecir el porvenir (ἀπομαντεύεσθαι τὸ μέλλον ἤξειν) infiriendo sombras futuras de sombras pasadas (516 c10-d2). Esa inferencia solo es posible si para el futuro valen unos patrones que se reconocían en el pasado. Los artefactos funcionan, pues, como patrones que permiten la predicción de sombras. Pero sucede que en el fondo toda predicción lo es de

³ Por eso en el mismo símil de la línea en que las cosas de la πίστις aparecen como cosas visibles (animales, plantas y artefactos, 510 a5-6) lo visible se designa a veces más bien como «lo juzgable» (τὸ δοξαστόν, 510 a9), e incluso al comienzo de la serie de símiles se ejemplifica como πολλὰ καλὰ καὶ πολλὰ ἀγαθὰ (es el neutro plural con que Platón suele referirse a patrones describibles: cf. *infra* n. 14), y por cierto en tanto que cosas delimitadas por el λόγος (507 b2-3). Esa oscilación de maneras de hablar recoge la estructura «predicativa» o apofántica de la δόξα y de la πίστις: una cosa individual aparece con este o el otro carácter.

⁴ Cf. el uso de ἐκεῖ, «allí», como referencia eufemística al Hades.

sombras, desde el momento en que nunca alcanza a determinar si lo predicho resultará en un bien o en un mal (cf. en el *Laques* las palabras de Nicias sobre el arte del adivino: 195 e5-196 a3). Y es que el bien no se deja predecir. ¿Por qué? Sin duda porque para predecir la ocurrencia de algo es preciso que ello, sea lo que fuere, se repita con un carácter describable constante, cosa que con el bien no sucede. Lo constata todo diálogo socrático: a ello se debe precisamente la experiencia de la aporía. En efecto: Es el bien lo que hace del εἶδος εἶδος, por lo que cuando en un diálogo se busca definir un εἶδος, lo que se busca definir es un aspecto del bien. Así, si el εἶδος tematizado es ser valiente, se trata de que lo definido sea ser precisamente valiente y no, por ejemplo, temerario: el εἶδος es normativamente unívoco, o, más bien, es univocidad normativa. Pero solo es posible definirlo tratando de plasmarlo en una pauta concretamente tematizable y describable, en una receta o norma concreta de conducta, y lo que en los diálogos sucede es que el examen de las pautas describibles las revela una y otra vez ambivalentes, carentes de ἀκρίβεια (a veces valentía, a veces temeridad; a veces prudencia, a veces cobardía). Y como es precisamente ἀκρίβεια, exacta definición, lo que se busca, la experiencia de esa ambigüedad de las pautas describibles (el hecho de que el bien se escapa de cada una de ellas) constituye la aporía, la «ausencia de recursos» a que conduce el diálogo. La consecuencia de esto para la interpretación del primer estadio es que los patrones que en él hacen posible la predicción constituyen, por eso mismo, pautas describibles, y como tales normativamente ambiguas: el bien de lo predicho se les escapa.⁵

Con eso es coherente que los prisioneros se vean obligados a mirar de manera fija, sin poder volver la cabeza, «hacia delante» (εἰς τὸ πρόσθην, 514a6-b1). Para un moderno «mirar hacia delante» es mirar hacia el futuro, porque ese futuro se lo imagina como ya dado; los griegos tenían claro que en el tiempo lo que estaba «por delante» era lo pasado, mientras que lo por venir, imprevisto y esencialmente imprevisible, quedaba fuera del alcance de la vista, «atrás». Ahora bien: el predecir en el que son expertos los prisioneros solo es posible si lo por venir es de algún modo asimilable a lo pasado, si en rigor está ya pasado y no «por venir». De ahí la fijación de la mirada hacia delante.⁶ El giro que inicia la liberación (515 c7, 518 d4) es interpretable según eso como la asunción de lo «por venir» como tal, marcado por el carácter de imprevisto: como un hacerse sensible a todo aquello que no cabe en recetas ni pautas describibles.

Hemos dicho que el bien no se deja predecir. Pero si en el estadio inicial ese predecir que no alcanza el bien es literalmente ἀπομαντεύεσθαι, no puede dejar

⁵ Se trata de las «causas sabias» (σοφῶν αἰτίαι) del *Fedón* (100 c10; cf. 101 c8). La σοφία que allí está en juego es, como en la caverna, un saber de cosas que no sabe qué hacer con las ideas, precisamente porque ellas son «ingenuas» (*Fedón*. 100 d4, cf. 105 c1).

⁶ A lo mismo apunta la inmovilidad, que es la inercia del que se limita a aplicar un patrón, así como el carácter de «plano» que tienen las cosas que se predicen: un cierto aplanamiento es condición de toda predictibilidad (no en vano se habla en un contexto semejante de «planificación»).

de ser relevante al respecto el que en cierto pasaje hallemos referido al bien otro ἄπομαντεύεσθαι: el bien es «lo que persigue toda alma y por mor de lo cual hace todo, ἄπομαντευομένη que es algo» (505 d11-e1). Solo que aquí no se trata de predecir, sino más bien de presentir, y por cierto estando al respecto a oscuras (506 a1). Se adivina que los dos ἄπομαντεύεσθαι son materialmente lo mismo: el predecir de acuerdo con pautas describibles de los prisioneros no es otra cosa que un presentir el bien y tratar de alcanzarlo, solo que en una oscuridad que lo deja entregado al error: «Si hago A, conseguiré B»; pero, como en esos cuentos de los tres deseos concedidos por un hada, al conseguir B (habiéndolo correctamente predicho como consecuencia de A) me doy cuenta de que era solo una sombra, de que no era lo que yo de verdad deseaba: en un mismo acto tenemos la predicción correcta (y obtención, pues no hay por qué separar lo cognoscitivo de lo práctico) de una «cosa» y el yerro del bien que en ella buscábamos. Un luchar unos contra otros por pretendidos bienes que en determinado momento Sócrates caracteriza como σκιαμαχεῖν, «luchar con sombras».⁷ El pasaje sobre el presentimiento del bien prosigue negando que al respecto sea posible servirse «de una convicción firme como acerca de lo demás» (505 e2-3). Esto es, respecto del bien no se puede confiar en una pauta describible. Pero «convicción» es en griego πίστις, la misma palabra con la que seis páginas más adelante se designará el segundo subsegmento de la línea (también allí el discernimiento de lo verdadero frente a lo falso supone la fijación de pautas y normas). Y si del bien no hay πίστις,⁸ se sugiere que lo inmediato y natural es encontrarse al respecto en un estado de εἰκασία. Así, la ambigüedad de ἄπομαντεύεσθαι se repite en πίστις: la misma πίστις que utilizada para «lo demás» (la obtención de un ejemplar de B) conduce al éxito y es σοφία, cuando se trataba de alcanzar el bien puede dar lugar al más estrepitoso fracaso, puede revelarse como siendo en el fondo εἰκασία.⁹ Es lo que sucede en el segundo estadio.

II. Una identidad de estructura

Antes de proseguir con el examen del símil será conveniente llamar la atención sobre cierta identidad de estructura entre lo constatado en el primer estadio y el modelo de polis que se construye en los libros II a IV de nuestro diálogo. La

⁷ 520c7-8. Podría parecer que se trata más bien de «luchar por sombras», pero no olvidemos que los prisioneros de sí mismos solo ven las sombras (515 a5-8): al identificarse con unos bienes imaginarios los propios hombres acaban adquiriendo la consistencia de sombras.

⁸ Como por otra parte tampoco δῖνωσις (cf. 505 b8-10 y c10-11 a propósito de las tautologías y contradicciones en que incurren los que intentan definirlo): del bien solo hay ο εἰκασία ο ἐπιστήμη.

⁹ Tal vez no sea casualidad que ἄπομαντεύεσθαι sea prácticamente sinónimo de εἰκόζειν, de donde εἰκασία: en el espacio de esas dos o tres líneas (505 e1-3) se estaría dando, entonces, la clave de la elección de esas dos designaciones para esos dos elementos constitutivos de la δόξα.

República es un diálogo de definición:¹⁰ se trata de definir la justicia, qué es ser justo, y el examen de ese εἶδος se hace sin dar por supuesto que de él haya δόξα, esto es: que sea posible reconocerlo en las cosas, discernir entre actos justos e injustos (cf. 367 e4). Ello hace necesario construir en el decir un modelo abstracto en el que esa δόξα, ese discernimiento, sí sea posible: una polis (369 a5-7 y c9-10; cf. 472 c4, 504 d6). El principio de construcción es por ello precisamente la exigencia de discernimiento, de diferencia entre sí y no, verdadero y falso, bueno y malo; se trata en principio de discernimiento dóxico, constituido enteramente a partir de pautas describibles, de lo que Platón llama νόμιμα, «pautas establecidas». Y como el discernimiento no es automático es preciso diseñar una figura que lo guarde, los guardianes, y es preciso generarla expresamente en una educación; de ahí que la función de los guardianes sea precisamente la de guardar los νόμιμα (484 b9-11, d1-3). De ese modo se hace posible dentro del constructo definir ya en el libro IV cuatro virtudes como elementos de una estructura general que se identifica con la virtud de la justicia. Pero, de modo coherente con lo expuesto, esas virtudes se definen en términos de pautas describibles. Ello se hace explícito en el caso de una de ellas: la valentía se define, en efecto, como la preservación de la δόξα que consiste en considerar como temible o no temible lo que el νομοθέτης en la educación ha establecido como tal (429 c1-2), la preservación «de la δόξα recta y legítima (νόμιμος) acerca de lo temible y lo no temible» (430 b2-4). Con ello se hace evidente la identidad entre lo que hemos descubierto en el estadio inicial del símil y el constructo desarrollado en los libros II a IV. En primer lugar, los prisioneros distinguen entre verdadero y falso, lo que supone que distinguen entre que esto tenga el carácter A y que tenga el carácter B: distinguen entre caracteres; pero, en segundo lugar, esos caracteres no son εἶδη, sino pautas describibles. En lo cual reconocemos los rasgos esenciales del constructo: discernimiento entre verdadero y falso (δόξα) basado en el establecimiento de νόμιμα, pautas describibles. Pero al hablar del estadio inicial hemos tenido que tomar en consideración la ambivalencia de esas pautas, su carencia de ἀκρίβεια. ¿Qué cabe decir al respecto de los νόμιμα que han hecho posible describir las virtudes?

De entrada hay que decir que, desde el momento en que se trata de pautas describibles, los νόμιμα son por supuesto ambivalentes. ¿Cómo es, pues, que logran definir las virtudes? ¿Cómo es que no dan lugar a la aporía? Funciona aquí una sutil diferencia con lo que sucede en los diálogos socráticos. En esos diálogos, en principio, cada una de las definiciones que se proponen es un νόμιμον particular (así, por ejemplo, la primera que de la valentía se hace en el *Laques*, 190e5-6, como estar dispuesto a aguardar en su puesto a los enemigos y no huir), pero por supuesto no hace mención alguna de la noción de νόμιμον. Las definiciones de la *República* se hacen, al contrario, ciertamente en términos de νόμιμα, pero sin

¹⁰ Para esto y en general todo lo relativo a la marcha del diálogo, cf. Martínez Marzoa, *op. cit.* en n. 1, capítulos 6 y 7. Me aprovecho también de la asistencia al seminario que a la *República* dedicó ese autor el año 1995 en la Universidad de Barcelona.

decidir de qué concretos νόμιμα se trata: ahora lo relevante es, al parecer, la noción de νόμιμον en cuanto tal. En el *Laques* la ambivalencia del νόμιμον propuesto da lugar a un proceso de depuración que culmina en una última definición, «el saber de lo temible y lo no temible» (194 e11-195 a1), que ya no es ambivalente, pero solo porque significa de hecho quedarse con la noción general de la ἀρετή o del bien (199 c6-d1) renunciando a fijarla en una pauta o νόμιμον concreto;¹¹ reconocer eso significa la aporía. El final aporético tiene, pues, dos aspectos: uno es la ambivalencia de los νόμιμα, el otro el que la noción abstracta de la univocidad normativa no es como tal noción abstracta definición alguna de la conducta: carece por completo de ἀκρίβεια. Pues bien: la definición de la valentía que se adopta en la *República* coincide materialmente con la última del *Laques*, pero con la diferencia de que en vez de constatar su ausencia de contenido lo que se hace es suponer que habrá algún νόμιμον capaz de dárselo, solo que por el momento qué νόμιμον es ese se deja en el aire.¹² Ello permite, ciertamente, que la definición permanezca inmune a la refutación, como hibernada, pero por lo mismo sugiere que la refutación y la aporía lo único que han hecho ha sido posponerse.

¿Tiene traducción este resultado a los términos del símil de la caverna? Ciertamente, se constata una correspondencia entre el modo de estar los νόμιμα en el libro IV artificialmente preservados de la aporía y el modo de funcionamiento de los artefactos en el primer estadio: los νόμιμα son inmunes a la refutación porque por su validez no se pregunta, sino que se asume acríticamente, como si fuera obvia; análogamente, los artefactos que en el primer estadio sirven para juzgar y predecir hechos están tan lejos de ponerse en cuestión que de ellos no se sabe nada.

Lo precedente conduce de modo natural a tomar los νόμιμα representados en los artefactos como siendo en primer lugar aquellos que en el constructo servían para definir las virtudes; ello no puede dejar de determinar el sentido global del símil.

III. La crisis del constructo

Hemos dicho que la aporía lo único que ha hecho ha sido posponerse. Su irrupción coincide con el momento en que se toma en serio la cuestión que hasta ahora se dejaba en el aire, la cuestión de los criterios: ¿en qué se conoce que algo es o no es temible?, ¿en qué se conoce que un deseo es o no es mesurado?, en la norma de que cada uno haga lo suyo, ¿en qué se conoce qué es para cada uno «lo suyo»?,

¹¹ No en vano el que la propone, Nicias, es quien formula la observación acerca de la limitación del arte del adivino (la ambivalencia de lo predicho) a que nos hemos referido antes.

¹² Cf. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 71.

etcétera. Es decir, la cuestión de la exacta definición, de la ἀκρίβεια. Ya al inicio del libro VI se dice que los guardianes han de ser capaces de referir los νόμιμα a la verdad «del modo más exacto», ὡς οἶόν τε ἀκριβέστατα (484 d1). Ahora la cuestión es la de cuáles son «los más exactos (ἀκριβέστατοι) guardianes» (503 b4-5). Y lo que se pone de manifiesto es que todo lo fijado hasta el momento, el modelo de las cuatro virtudes, carece de ἀκρίβεια mientras no se ponga en conexión con algo que todavía falta y que Sócrates llama «la idea del bien» (504 a-505 a). La idea del bien es, pues, lo que ha de proporcionar ἀκρίβεια, exacta definición. Por eso nos dice Sócrates que al servirse de ella¹³ se hacen útiles y provechosas «tanto las cosas justas como las demás» (καὶ δίκαια καὶ τᾶλλα, 505a3: es el neutro plural de adjetivo de valor con que Platón suele referirse a las pautas describibles).¹⁴ Por ello, si no la conocemos suficientemente, todo lo demás no nos sirve de nada (505 a6-b1). Ya se ve que la ἀκρίβεια puede describirse también como utilidad. Y si la idea del bien hace a las pautas útiles es sencillamente porque proporciona el saber «en qué son buenas» (506 a4-5): la ἀκρίβεια o «exactitud» que aquí está en juego es, pues, el saber en cada momento qué hacer, la exacta definición acerca de, por ejemplo, cuándo tal pauta describible es valentía y cuándo temeridad, cuándo tal otra es prudencia y cuándo cobardía. Y añade Sócrates: «Y presiento que antes», es decir: antes de conocer en qué son buenas, «nadie las conocerá a ellas mismas de modo suficiente (ἱκανῶς)» (506 a6-7), frase que solo enfatiza que en ese saber referirlas al bien y en ninguna otra parte está el genuino conocimiento de las pautas. Ese saber es, en efecto, el saber usarlas, el saber tratar adecuadamente con ellas.¹⁵ Podríamos tal vez decir en moderno: el conocimiento de la idea del bien me ha de decir qué máxima debo utilizar en cada momento. Pero entonces sucede, de nuevo, que respecto del bien no puede haber pauta tematizable, porque si ello es lo que me tiene que orientar acerca de qué pauta he de aplicar (=qué he de hacer) en cada momento, es claro que ninguna pauta va a poder garantizármelo. Por eso se dice, como hemos visto, que el alma no puede al respecto «servirse de una convicción firme (πίστις μονίμῳ) como acerca de lo demás» (505 e2-3). Y es esa carencia de pautas al respecto lo que

¹³ ἢ [...] προσχρησόμενα: cf. el πρόσ, «además», así como, en el símil del sol, προσδεῖ (507 c10, d5), προσδεῖται (507 d8-9).

¹⁴ Dado que para referirse al εἶδος que es aquello en lo que consiste ser καλός Platón suele utilizar el adjetivo en neutro singular, generalmente con artículo, τὸ καλόν, parece que para designar los muchos patrones de belleza que, sin conseguirlo, intentan plasmar ese εἶδος lo más sencillo es τὰ καλὰ o simplemente καλὰ (pues con la unicidad se ha perdido la necesidad del artículo); podríamos traducir: «las bellezas», «bellezas». De hecho hay un famoso pasaje al final del libro V de nuestro diálogo (cf. J. Gosling, «Republic Book V: τὰ πολλὰ καλὰ etc.», *Phronesis* 5 (1960), p. 116-128) en que como sinónimo de πολλὰ καλὰ (479 e1: cf. 479 a6), literalmente «muchas cosas bellas», en neutro plural, aparece la expresión πολλὰ νόμιμα καλοῦ περὶ (479 d3), «muchas pautas establecidas acerca de la belleza».

¹⁵ Es notorio que en Platón el genuino saber es siempre del tipo del saber usar, saber habérselas con la clase de cosa en cuestión (cf. Wieland, *op. cit.*, en n. 1, p. 176 y s.), de acuerdo por lo demás con la noción griega corriente (cf. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 15 y s.).

puede propiamente describirse como carencia de recursos, como *aporía*: el bien es, ciertamente, «lo que persigue toda alma y por mor de lo cual hace todo, presintiendo que es algo, pero encontrándose carente de recursos (ἀποροῦσα) y no pudiendo captar de modo suficiente (ἰκανῶς) qué es» (505 d11-e2). En virtud del lugar sistemático de la idea del bien se comprende que esa aporía constituye la raíz de todas las aporías, la aporía esencial; de ahí que para cada εἶδος particular la aporía aparezca cuando se constata que las pautas establecidas dejan escapar el carácter de incondicionalmente bueno que como tal εἶδος se le reconoce. Es, pues, por el carácter esencialmente aporético de la referencia al bien por lo que Sócrates puede decir que no lo conocemos suficientemente (ἰκανῶς,¹⁶ 505 a5-6), y de ahí la imagen del «estar a oscuras» (506 a1), que se utilizará luego en los símiles.

En este punto se impone constatar en el resultado obtenido una cierta paradoja: lo que me ha de dar ἀκρίβεια, exacta definición, es precisamente lo que se sustrae a definición por pauta describible alguna, y no se supone que haya otra definición más allá de las pautas describibles, por lo que la experiencia de ese sustraerse, la aporía, es la experiencia de la falta de ἀκρίβεια. Parece decirse, pues, «algo así como que solo en la siempre continuada ausencia de ἀκρίβεια hay, sin embargo, ἀκρίβεια».¹⁷ Una expresión de esa paradoja sería que, si acerca de la idea del bien no pueden estar a oscuras quienes deben guardar las pautas (506a1-6), sucede que respecto del bien *toda alma* (ἅπανσα ψυχῆ, 505 d11) se encuentra en la *aporía*: la tarea es conocer suficientemente aquello cuya esencia es el no conocerse nunca suficientemente. Se está sugiriendo que ese conocimiento no puede estar más allá de la aporía. Pues bien: dada la identidad de estructura entre el estadio inicial del símil y el constructo cuya ἀκρίβεια está en cuestión, es de esperar que la misma paradoja sea detectable tan pronto como ese estadio inicial se supere.

IV. Los cuatro estadios del símil

Contra la natural ocurrencia de dividir el símil de la caverna en cuatro estadios homólogos de los cuatro estados del alma distinguidos en el de la línea, habíamos

¹⁶ En algún momento del Congreso de Lima se hizo cuestión del sentido de ese adverbio. El contexto presente sugiere ponerlo en relación con los verbos ἰκνεῖσθαι, ἰκεῖν, ἰκόνειν: «alcanzar la meta» (cf. Georg Picht, *Platons Dialoge «Nomoi» und «Symposion»*, Stuttgart: Klett-Cotta 1990, p. 248 y ss.). En el conocimiento del bien no hay otra suficiencia que la perfección (cf. *supra*, n. 8). Así, ἰκανῶς vendría a ser sinónimo de ἀκριβῶς. Lo mismo en los otros dos pasajes antes citados (506 a6-7 y 505 d11-e2).

¹⁷ Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 83 (para ese autor ello se deduce ya de que lo que debe proporcionar ἀκρίβεια se designe como «el bien»). Cf. *ibid.*, p. 84: «Cada pauta tematizable, cada norma óptica, resulta ser en último término ambivalente y borrosa; en el sufrir continuamente esa ambivalencia e imprecisión reside, sin embargo, un “saber qué”: reside ahí y en ninguna otra parte».

llegado a la conclusión de que tanto πίστις como εἰκασία estaban ya presentes en el estadio inicial (por lo demás, de ningún modo podría la πίστις estar representada por un segundo estadio, 515 c4-e5, en el que los artefactos no llegan a distinguirse). Ese resultado es coherente con lo que en el tercer estadio sucede con δῖνοια y ἐπιστήμη. Pues ¿cuál es el tercer estadio del símil de la caverna? En las líneas 516 a6-8 se nos dice sobre el prisionero que acaba de salir al mundo exterior: «Y primero distinguiría de la manera más fácil las sombras, y después las imágenes de los hombres y de las demás cosas en el agua, y por último las cosas mismas». Pues bien: tenemos ahí una distribución: «Y primero [...], y después [...], y por último [...]»: ¿es verosímil que en ella los dos primeros elementos constituyan un estadio y el tercero otro estadio distinto? Y sin embargo, es claro que ahí las sombras y las imágenes corresponden a la δῖνοια y las cosas mismas a la ἐπιστήμη. Es decir, es claro que en la estructura literaria del símil δῖνοια y ἐπιστήμη aparecen en un mismo estadio, en el tercero. El paso a un cuarto estadio vendrá marcado, como los anteriores, por la conjunción condicional εἰ, «si... » (516 e3; ver antes en 515 c5, 515 e6): «Si de nuevo descendiera y ocupara el mismo puesto [...]»: el cuarto estadio es el retorno a la caverna. Así, los cuatro segmentos de la línea están ya representados en los dos estadios impares de la caverna.

Lo precedente nos hace esperar que haya que buscar lo esencial del símil en los estadios pares, pues son ellos los que se salen del esquema trazado en la línea. Son ellos, por cierto, los que problematizan la relación entre el dentro y el fuera de la caverna, en cierto modo los que se dedican a la relación y diferencia entre las cosas y las ideas. Por otra parte, si en ellos buscamos con qué tipo de cosas el protagonista tiene que ver, sucede que en el segundo estadio es claro que se trata de los artefactos, mientras que la mención de las estatuas en 517d8-9 nos sugiere que ellos al menos tampoco están ausentes del cuarto. En otras palabras, parece que lo esencial del símil tiene que ver con los artefactos. El apartado anterior nos hacía esperar encontrar en el símil una paradoja referente al conocimiento del bien. Parece, pues, que será precisamente en los estadios pares donde habrá que buscarla, y por cierto —como por lo demás era natural a la vista de lo que los artefactos representan— en relación con el conocimiento de los artefactos.

V. El segundo estadio

En cuanto uno de los prisioneros es desatado, estando aún a oscuras del bien (el sol que ilumina el exterior), se le obliga a volverse y andar y «mirar hacia la luz». Sabemos que se trata de la luz del fuego, que en la interpretación que Sócrates hace del símil representa «el poder del sol» (517 b4-5), pero es claro que ahora, en lo simbolizado, no se trata de «mirar hacia la luz del sol». Habrá que ensayar otra clave, y de hecho el mismo texto nos la proporciona cuando para designar esa luz solo nos dice τὸ φῶς (515 c8), e incluso αὐτὸ τὸ φῶς (515 e1): eso nos sugiere

que ya al nivel del símbolo hay que pensar en la luz del día, en la luz del sol.¹⁸ Eso Sócrates no lo podía decir simplemente porque dentro de la caverna la luz del sol no llega (pero ya lo sabemos: por muy a oscuras que esté, toda alma «presiente» el bien). Así, lo simbolizado es aquello que en el ámbito inteligible es homólogo de la luz del sol: «la verdad y el ser»¹⁹ que vienen a ser la luz del bien. Parece, pues, que de lo que se trata es de obligar (515 c6) al prisionero a contemplar las cosas a la luz de la idea del bien, a considerar el punto de vista del bien. Pero más que a «las cosas» a lo que se le hace ahora dirigir la vista es precisamente a «aquellas cosas de las que entonces veía las sombras» (515 c9-d1): a patrones descriptivos y pautas tematizables, a los νόμματα en cuyos términos se han definido las virtudes. Considerar el punto de vista del bien es conocer en qué esas cosas son buenas. Pero eso a oscuras de la idea del bien no es posible. Y ya sabemos que antes de conocer en qué son buenas «nadie las conocerá a ellas mismas de modo suficiente» (506 a6-7). Es lo que sucede ahora: «[...] y al hacer todo esto se doliera y a causa de los destellos no consiguiera distinguir aquellas cosas de las que entonces veía las sombras [...]» (515 c8-d1). Es decir: a oscuras de la idea del bien, no puede definir con claridad cuándo hay que emplear una pauta de valentía y cuándo una pauta de prudencia. De unos artefactos que como patrones de sombras eran perfectamente nítidos ahora no es posible distinguir los contornos: es la experiencia de que las pautas que tratan de delimitar un εἶδος por medio de rasgos describibles se muestran ambivalentes y carentes de ἀκρίβεια y dejan escapar el εἶδος buscado; es la aporía que trae consigo la consideración del bien. Y, por supuesto, el lugar donde la aporía se produce es el diálogo: «¿qué crees que diría, si alguien le dijera que entonces veía tonterías [...], y si, mostrándole cada una de las cosas que pasaban a lo largo, le obligara con preguntas a contestar qué es? ¿No crees que se encontraría sin recursos [?]?» (515 d1-6), donde «encontrarse sin recursos» es ἀπορεῖν.

¿Cómo entender la pregunta «qué es»? De entrada su misma forma sugiere la de la pregunta socrática por el ser, esto es, por el εἶδος. Por otra parte, la pregunta se refiere a los artefactos. Y si por su posición en la caverna los artefactos son los «originales» de las sombras, antes que eso son «imágenes» de las cosas del mundo exterior; en rigor es esto último lo que son por sí mismos, independientemente de la posición en que se sitúen, y por lo tanto es esto lo más adecuado para representar su ser, o mejor dicho el ser de aquello que en el símil simbolizan. Estando así las cosas, ¿qué sentido puede tener referir a ellos la pregunta «qué es esto» dirigida al prisionero? Él nunca ha visto los artefactos como tales; solo pueden ser para él tema de un decir si de algún modo los puede referir a su previa experiencia con las sombras. Lo conocido de la pregunta, el *esto*, será, pues, el correspondiente artefacto

¹⁸ De ahí que más de una vez un intérprete distraído cree leer ahí una referencia a la salida fuera de la caverna: cf. G. Picht. *Aristoteles «De Anima»*. Stuttgart: Klett-Cotta, 1992, p. 69.

¹⁹ Cf. 508 c5 y 509 a1 con 508 d5 y 509 a1.

como modelo de sombras, esto es, como patrón o pauta describible, mientras que lo buscado por la pregunta, el *qué*, habrá de ser el carácter que tiene el artefacto de «imagen» de una cosa del mundo exterior, esto es, el «ser» de la pauta describible, su carácter de intento de plasmar un aspecto (εἶδος) del bien. Pero entonces adquiere la pregunta un cierto aire paradójico: uno habría de conocer previamente el mundo exterior para poder responderla. Esa paradoja reproduce la que antes hemos detectado en el conocimiento del bien (a saber: que se trata de alcanzar claridad sobre algo respecto a lo cual nos movemos siempre en la penumbra). Es esa, por otra parte, la paradoja implícita en la pregunta socrática por el εἶδος: tanto el «argumento erístico» del *Menón* (80d5-8) como el mito de la *anámnesis* dan testimonio de ella («haber hallado ya, conocer en el fondo lo que de todos modos aún se está buscando»)²⁰ Y es literalmente un παρὰ δόξαν, un apuntar desde dentro de ella a un más allá de la δόξα: de ahí que la verdadera intención de semejante pregunta no pueda ser otra que sacar al prisionero fuera de la caverna; de ahí la aporía a la que acaba conduciendo.

La aporía se produce en el diálogo, entonces. Y si nos preguntamos quién pone ese diálogo en marcha nos encontraremos con que en él desemboca algo que se inicia del siguiente modo: «¿qué crees que diría [el prisionero], si alguien le dijera que entonces veía tonterías, mientras que ahora, más cerca del ser y vuelto hacia algo más ente, veía de modo más correcto [?]]» (515 d1-4). ¿Constituye ese «alguien» un personaje dentro del marco dado de la acción, dentro de la escena representada en el símil? No hace falta recordar que los prisioneros son «como nosotros», con lo que dentro de ese marco o escena ya no dejan lugar para más personajes, al menos humanos,²¹ pues es claro que ese alguien está de alguna manera fuera de lo representado, fuera de escena. Y es que encarna a otro «nosotros», al que enuncia el símil y está por ello fuera de él, a «los que vemos lo que el diálogo nos muestra», es decir, encarna el diálogo mismo, la dialéctica. Por eso es él quien obligaría²² al prisionero a contestar respecto de cada artefacto que es.

Y ¿cuál es el comportamiento del prisionero? No solo no logra distinguir los artefactos ni responder a la pregunta por su ser, sino que *huye* hacia su primera posición considerando que las sombras eran más verdaderas y más claras que lo

²⁰ Cf. también *Teet.* 147 b y 196 d10-197 a7. En cuanto a la cuestión de por qué no hay mención de la *anámnesis* en la *República*, por lo que respecta al símil de la caverna es claro que aquello que ese mito significa, a saber, que el conocimiento del εἶδος lo es de algo que ya estaba presupuesto en las cosas, queda suficientemente representado por el hecho de que los originales que se conocen fuera de la caverna estaban ya dados por supuestos en sus imitaciones dentro de ella. Como ha observado Wieland (*op. cit.*, p. 223), no pocos de los extravíos de la investigación sobre la obra platónica se deben a que la proporción y el papel que en ella tiene lo figurativo se siguen de largo infravalorando.

²¹ Ello afecta también a los portadores de los artefactos que, por lo demás, parecen tener únicamente una función mecánica (salvo que sea posible ver en ellos la presencia en el constructo de los «legisladores» cuya obra no se pone en cuestión, los dialogantes de la *República*).

²² Raúl Gutiérrez ha insistido en el carácter coercitivo que en la *República* adquiere el saber dialéctico.

que ahora se le mostraba. Si la πίστις era la capacidad de discernir entre verdad y apariencia, parece que es ahora cuando se ha caído en la εἰκασία. ¿Qué quiere decir esto? De entrada únicamente el riesgo de llevar al interlocutor corriente a la εἰκασία que está siempre latente en el ejercicio de la dialéctica,²³ pero si la dialéctica comporta ese riesgo es porque pone en crisis la segura cotidianidad de la πίστις, porque la desenmascara como εἰκασία. Pues la distinción entre verdadero y aparente, entre lo que es y lo que no es, presupone claridad acerca de qué es la verdad y qué se entiende por «ser», y esa claridad solo la puede tener el que viene de fuera de la caverna.²⁴ En realidad, dado que todo «es» y «no es» implica el conocimiento de pautas (el uso de pautas),²⁵ se trata de eso mismo de que «antes [de conocer en qué las pautas son buenas] nadie las conocerá a ellas mismas de modo suficiente» (506 a6-7).

Podemos decir, pues, que la aporía del segundo estadio explicita y pone en evidencia algo que se daba ya en el saber de los prisioneros, en la δόξα, la inseguridad de fondo que se escondía bajo su cotidiano funcionar sin problemas. Y como el primer estadio reproduce la estructura del constructo desarrollado en los libros II a IV, esa aporía nos delata una vez más que la ausencia de aporía era en el constructo artificial, como artificial era la hibernación de los νόμιμα; nos apunta a que en realidad la crisis del constructo está ya teniendo lugar. Lo acabaremos de ver en el cuarto estadio.

VI. El retorno a la caverna

Parece que el cuarto estadio habrá de ir precisamente de una distinción entre verdadero y aparente que por fin pueda mantenerse, esto es, de unas pautas que puedan por fin conocerse y no se revelen ya como ambivalentes: en él lo que estará en juego es el conocimiento de los artefactos. En la interpretación explícita que sigue al símil Sócrates señala la necesidad que tendremos «nosotros», los fundadores de esta polis (519 c8), de obligar a los guardianes a descender a la caverna: «[...] habéis de acostumbraros a contemplar las tinieblas», les diremos, «pues en cuanto os hayáis acostumbrado, veréis cien mil veces mejor que los habitantes de allí y reconoceréis ἕκαστα τὰ εἰδωλα, qué es y a partir de qué, porque habréis visto la verdad sobre cosas bellas y justas y buenas (καλά τε καὶ δίκαια καὶ ἀγαθὰ)» (520 c2-6; cf. 484 c8-d3). Ἐκαστα τὰ εἰδωλα: ¿qué quiere decir eso? Las únicas imágenes que ven los prisioneros son las sombras, pero en ellas hay clases, patrones; de ahí el plural: ἕκαστα τὰ εἰδωλα, cada clase de imágenes, cada patrón de sombras. También la expresión καλά τε καὶ

²³ Cf. 538 d6-539 c4, así como el «no nos convirtamos en mitólogos» de Sócrates en el *Fedón*: cf. *Fdn.* 90 b6-c7.

²⁴ Cf. Martínez Marzoa, *op. cit.*, p. 89.

²⁵ Cf. *supra* nota 15.

δικαία καὶ ἀγαθά, con su característico neutro plural de adjetivos de valor, parece referirse en primer lugar a patrones o pautas tematizables, νόμιμα. Es eso lo esencial del cuarto estadio: que en él se han de conocer los νόμιμα.

Antes habíamos visto que lo más propio del símil de la caverna eran los estadios pares: desde perspectivas diferentes los dos vienen a responder a aquello de «antes de conocer en qué las pautas establecidas son buenas nadie las conocerá a ellas mismas de modo suficiente». Pero si el «antes no» está representado en el símil por la aporía del segundo estadio, en cambio el «después sí» en el símil no aparece representado: lo hallamos, ciertamente, pronosticado en la exhortación a los guardianes que forma parte de su interpretación explícita, pero, si de la exhortación pasamos a la realización, también «nuestro» pronóstico parece frustrado, porque cuando esperamos que se nos hable del tiempo en que el ex prisionero ha asentado la vista lo único que encontramos es que «al que intentara desatarlos y conducirlos arriba, si de algún modo pudieran ponerle la mano encima y matarlo, lo matarían» (517 a5-6). ¿Podemos deducir de ahí algo respecto al conocimiento de los artefactos? Por lo pronto parece que dentro de la caverna solo puede resultar peligroso o molesto alguien que ve bien. Pero, por otra parte, ¿qué motivo puede haber para matarlo? Obviamente que, al intentar desatar a los prisioneros y conducirlos arriba, amenaza la segura cotidianidad en que desde niños (514 a5) han vivido. Por eso antes el prisionero mismo que ahora ha vuelto hubo de ser obligado, tanto al ser desatado (515 c6) como al ser arrastrado arriba (515 e6), y entre esos dos momentos también hubo de ser obligado a responder a la pregunta «qué es» (515 d5) y a mirar a la luz misma (515 e1). Dicho de otra manera: parece que lo que ahora tiene que hacer él es lo mismo que antes estuvo a cargo de «alguien». Y en sustancia lo que «alguien» entonces hizo, lo único que se nos describe con algo más que expresiones figuradas como «desatar» o «conducir hacia arriba», fue hacerle experimentar la aporía, y por cierto a propósito del conocimiento de los artefactos. Una buena razón para que no se nos muestre el conocimiento de los artefactos en el cuarto estadio podría ser, entonces, la de no repetir algo que ya ha sido mostrado. Aquel «alguien» del segundo estadio no era, como vimos, un personaje de la escena representada. No lo era, al menos, mientras no habíamos leído el símil hasta el final. Pues parece que el retorno a la caverna viene a integrar dentro de la escena lo que al principio solo tenía vigencia en la forma literaria de presentación: alguien que por su propio pie pudiera moverse dentro de la caverna e interpelar a los prisioneros. Eso sugiere que los dos estadios pares están haciendo algo más que hablarnos de un «antes no» y un «después sí» referidos a lo mismo, pues vienen a representar las dos caras de un mismo fenómeno: la aporía. En el segundo estadio la aporía se considera desde el punto de vista del saber corriente, como mera puesta al descubierto de su inanidad: al hombre de la πίστις, esa σοφία que es capacidad de predecir hechos pero ignorancia de su valor, en un momento dado se le muestra que las pautas describibles por las que se guía son ambivalentes: su πίστις se pone en evidencia como εἰκασία. Pero él ese descubrimiento no puede asumirlo y lo rechaza. El cuarto estadio es esa misma

experiencia, pero asumida: es la asunción del no saber, y por cierto por el que tiene la capacidad dialéctica. Para el que sabe preguntar «¿qué es?» señalando a cada νόμιμον y refiriéndolo a αὐτὸ τὸ φῶς, a la luz del bien, para el que sabe descubrir la ambivalencia de cada νόμιμον y es capaz de mantenerse una y otra vez en la ausencia de recursos, en el fracaso de cada una de las pautas, esa ausencia de recursos, ese «sin salida», constituye paradójicamente (παρὰ δόξαν, contra toda δόξα) el mayor recurso, el saber en cada momento qué hacer. Así, en el cuarto estadio se conocen los νόμιμα en el sentido de que se sabe en cada momento cuál emplear. Y eso significa que hay diferencia nítida, «exacta», entre verdadero y falso, bello y feo, bueno y malo, justo e injusto. Parece, entonces, que realmente los estadios pares representan desde diversos puntos de vista lo mismo: no en otro lugar que en la aporía se da el conocimiento de los artefactos, que es a la vez el conocimiento del bien.

Ahora sí es perfectamente coherente que el cuarto estadio acabe con la muerte del ex prisionero a manos de sus antiguos compañeros: ahí se nos representa del modo más escandaloso la negatividad del saber dialéctico. Así como aquello que en el segundo estadio suscitaba la aporía «no tenía lugar» en la escena representada, ahora, cuando se trata de un personaje, aquel no tener lugar aparece como la más definitiva expresión de algo así en términos de biografía: la muerte. Y ello, por cierto, en un momento que según la exégesis que Sócrates hace seguir al símil representa el retorno de los más exactos guardianes para hacerse cargo de la polis («[...] y así en vigilia nos será y os será administrada la polis, y no en sueños, como lo son ahora la mayoría [...]», 520 c6-7): en un momento que la interpretación usual entiende como que «los filósofos toman el poder político». Pero, ¿qué hay de esa interpretación? Permítasenos recoger algo que nos habíamos dejado respecto al momento de la crisis del constructo, algo que ha puesto de manifiesto Martínez Marzo: puesto que en el constructo la cuestión de la ἀκρίβεια es algo puesto entre paréntesis, es natural que solo llegue a tomarse en serio cuando se suscite una cuestión que, al referirse al constructo como un todo, signifique una toma de distancia respecto a él. Ese papel cumple la de cómo podría el constructo realizarse, y Sócrates declara que ello solo podría suceder cuando coincidieran en lo mismo πολιτική δύναμις, la capacidad o arte de la polis, y φιλοσοφία (473 d2-3). Ahora bien: si el arte de la polis es en principio algo interno al constructo, al identificarse con φιλοσοφία se convierte en el arte del diálogo, y eso ya no es nada que se halle dentro del constructo, pues bien al contrario es el saber que están ejerciendo los personajes que mantienen el diálogo dentro del cual el constructo tiene lugar. La identificación de πολιτική δύναμις y φιλοσοφία conduce por lo tanto a que el constructo pierda su carácter de tematizado o «puesto delante» para disolverse en el diálogo dentro del cual se diseñaba: conduce a la aporía, y por cierto a una aporía que ya no es crisis de uno u otro intento de tematización, sino de la tematización, del carácter de «puesto delante» como tal.²⁶ Parece, pues,

²⁶ Cf. Martínez Marzo, *op. cit.*, pp. 75-81.

que en efecto la aporía que se representa en el símil no es otra que la que en este momento del diálogo afecta al modelo dentro del cual se ha definido la justicia. Y desde esta consideración tal vez quepa interpretar como alusión indirecta a la disolución del modelo ese «nos será y os será administrada» que pone a los guardianes diseñados dentro del modelo al mismo nivel que los dialogantes de la *República*. Si cabe leer la alusión a la muerte del ex prisionero en el sentido de que el saber dialéctico en el modelo de polis construido «no tiene lugar»,²⁷ esa equiparación de niveles sugiere que jamás podría tener lugar sin romper con el carácter de modelo temático que el modelo tiene, esto es, sin llevarlo a la aporía.

²⁷ Cf. aquella ἀπορία, literalmente «ausencia de lugar», que Alcibíades veía como característica de Sócrates (*Bq.* 215 a2, 221 d2).