



ARIEL ARDILA HERRERA

**DE LA CIUDAD EN EL CIELO A LA CIUDAD EN LA PRÁCTICA
LA JUSTICIA POLÍTICA DE LA *REPÚBLICA***

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 28 de febrero de 2023**

**DE LA CIUDAD EN EL CIELO A LA CIUDAD EN LA PRÁCTICA
LA JUSTICIA POLÍTICA DE LA *REPÚBLICA***

**Trabajo de grado presentado por Ariel Ardila Herrera,
bajo la dirección del profesor Ricardo Alfonso Flórez Flórez,
como requisito parcial para optar al título de Magíster en Filosofía**



**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA
Facultad de Filosofía
Bogotá, 28 de febrero de 2023**

28 de febrero de 2023

Profesor

Luis Fernando Cardona Suárez

Decano

Apreciado señor Decano:

Me permito presentar a la Facultad el trabajo titulado “De la ciudad en el cielo a la ciudad en la práctica. La justicia política de la *República*”, con el que el alumno Ariel Ardila Herrera cumple una de las condiciones para optar al título de Magíster en Filosofía.

En un estudio analítico de la *República*, Ariel ha adelantado una lectura precisa y esclarecedora del diálogo de Platón, buscando dilucidar en él los principios, los compromisos y las consecuencias del actuar según la justicia, tanto para la ciudad en general, como para el alma del individuo en particular. Destaco en ello, el discernimiento de las relaciones entre ciudadanía y educación, quizás la contribución decisiva del filósofo a la teoría política, abordadas aquí con ejemplar claridad. Para el cumplimiento de este proyecto, el autor ha recurrido a los intérpretes clásicos, pero también se ha dejado guiar por relevantes propuestas contemporáneas.

Juzgo, en consecuencia, que este trabajo cumple a cabalidad con las determinaciones que la Facultad ha previsto al respecto.

Atentamente,



Alfonso Flórez

Profesor Titular

AGRADECIMIENTOS

A mis padres, por su apoyo incondicional. A Alfonso, por ser un maestro invaluable.

*No hay ciudad ni individuo que puedan ser felices
sin llevar una vida de sabiduría bajo las normas de la justicia,
ya porque posean estas virtudes por sí mismos,
ya porque hayan sido criados y educados debidamente
en las costumbres de piadosos maestros.*

PLATÓN, *Carta VII*, 335d

TABLA DE CONTENIDOS

Introducción	13
Capítulo 1. Lo que se dice de la justicia y de sus beneficios	25
Capítulo 2. Antes, veamos la justicia en lo más grande	35
Capítulo 3. Nacimiento y crianza de Kallípolis	55
Capítulo 4. En la degradación de la ciudad	75
Capítulo 5. Las recompensas para el alma justa	87
Conclusión	99
Bibliografía	101

INTRODUCCIÓN

La *República* es el diálogo central de la obra de Platón y su tema es la educación del ser humano en la justicia. En ella nos encontramos con la presentación en la palabra de una comunidad política a través de la cual veremos, de modo más claro que si se hiciera sólo a partir del alma individual, qué es la justicia y cómo podemos alcanzarla. Este orden propuesto, acercarse a ver la comunidad antes que el individuo, tiene ciertas ventajas metodológicas. Sin embargo, en este camino, a través del cual se esbozarán unos principios generales de justicia, irá emergiendo la necesidad de demostrar la posibilidad de aplicación de estos principios a instancias políticas particulares. Esta necesidad se resolverá en el excurso que los interlocutores toman, llevándolos al momento central del diálogo.

A modo de contexto, concuerdo con algunos intérpretes que han criticado la tendencia contemporánea a leer la *República* en el registro de la reflexión ética o de la psicología moral, y no de la filosofía política. Con esto me refiero a que suele utilizarse el diálogo para comprender la naturaleza del alma, y las obligaciones individuales que se desprenden de ella, pero se desestima la propuesta filosófico-política que aparece en él. Estas aproximaciones, entonces, afirman que la presentación de la comunidad justa es sólo un postulado metodológico, sin contenido fáctico, que sirve para el verdadero propósito del diálogo que sería conducir al alma individual a alcanzar la justicia. No obstante, a partir de aquí se abre un problema hermenéutico: ¿por qué Sócrates afirma de modo reiterado que la ciudad es realizable? Además, el problema se agudiza si tenemos en cuenta que estas afirmaciones se articulan en el episodio más importante del texto, dando lugar a la exposición de las tres imágenes.

Álvaro Vallejo (2012) –basándose en Mario Vegetti (2009)– sostiene la hipótesis de que esta corriente interpretativa centrada en el alma individual se ha robustecido tras la publicación de la crítica de Popper a la *República*, en la que mantiene la tesis de que es

un libro que esboza un modelo político totalitario. En la perspectiva de Vallejo, el viraje interpretativo se ha dado a modo de evasiva, es decir, no se rebate el argumento de Popper, pero se admite que, *si hubiera* un modelo político aplicable, *sería* totalitario e indeseable, por lo cual es mejor no meterse en esas aguas. Es probable que esto explique parte del asunto. Lo cierto es que algunos intérpretes no abordan el problema señalado de manera abierta y directa, por lo cual es difícil juzgar las razones que los llevan a subestimar el contenido político del diálogo; otros, por su parte, sí lo abordan, fijándose en los pasajes más difíciles para sostener una interpretación así, y concluyen que el propósito del texto es enteramente utópico; otros, por último, han tratado de mostrar que la filosofía política de la *República* tiene, en realidad, un carácter democrático. Estas tres posiciones son, en algún grado, intentos por rescatar elementos del diálogo, pero, en general, no ofrecen una interpretación en la que se vea la coordinación de todas las partes del mismo.

Sin afirmar de forma apresurada la idea de que todas las aproximaciones a la *República* son clasificables en este simplificado cuadro, sí lo tomaré como referencia para esclarecer unas posiciones de las que me distancio y así articular mi propia perspectiva. En este orden de ideas, en la presente introducción trataré de resumir la crítica que realiza Popper y cada uno de los tres enfoques que se presentan como alternativas de interpretación (el *democrático*, el *utópico*, y el *ético-psicológico*) y, a partir de algunas similitudes y contrastes con ellos, propondré un enfoque *comunitario-educativo*, que esclareceré a lo largo de este trabajo de grado.

La crítica de Karl Popper

En 1945 Karl Popper publicó el primer volumen de *La sociedad abierta y sus enemigos* (2010). El propósito de este texto era rastrear los orígenes filosóficos de los sistemas totalitaristas que tuvieron su auge en la primera mitad del siglo XX. No era, valga decirlo, un comentario académico sobre los textos abordados (de Platón, Aristóteles, Hegel y Marx), sino un acercamiento a ellos con motivaciones histórico-políticas.

En este libro se defiende, en una palabra, que la *República* es el texto en que Platón da inicio al totalitarismo en Occidente. De este modo, Kallípolis es un estado autoritario, en el cual lo que se presenta como “justicia” no es más que la conservación del poder a través de un sistema con una jerarquía social rígida en el que las clases superiores esclavizan a las inferiores para mantener privilegios sobre ellas. Se trata, continúa Popper, de una organización naturalista en la que se busca volver al regimiento de un patriarcado tribal que se sostiene en los linajes de sangre de las mejores familias. En este sentido, la ciudad que expone el diálogo platónico sería la antítesis del modelo político al que él aspira, es decir, una sociedad abierta, libre, equitativa, apta para la investigación y el pensamiento crítico; por el contrario, Kallípolis sería una organización política cerrada, autoritaria, paternalista, con roles sociales fijos y anquilosada en la tradición.

Como lo muestra Vegetti (2009), Popper realiza dos grandes acusaciones a la filosofía política de Platón. La primera es que tiene un carácter historicista, lo cual significa que se jacta de comprender las leyes de la historia, es decir, los principios que, en un sentido teleológico, determinan de modo necesario el destino del mundo. La segunda es que propone una ingeniería social utópica, de modo que se proyecta un modelo de ciudad inamovible en el plano de las Formas y se busca aplicar de tajo el modelo a un todo social, en vez de hacerlo de modo local, gradual y experimental. De estas dos acusaciones sólo la segunda tiene interés para la ciencia política contemporánea; lo cierto es que la primera surge de una lectura apresurada que sostiene que en la *República* se busca volver a los “tiempos dorados del pasado”, distantes de la degeneración del libro octavo, pero ignora que las formulaciones de los interlocutores respecto de Kallípolis en los libros quinto y sexto se hacen, precisamente, en tiempo futuro. Es necesario observar que la ingeniería utópica supone que todos los medios sociales están subordinados a la meta política establecida, por lo cual emerge una sociedad cerrada, tal como se ha descrito.

Ante el disgusto generalizado de los comentaristas del diálogo a raíz de la publicación de *La sociedad abierta y sus enemigos*, se han ido conformando tres corrientes interpretativas que, de un modo u otro, se oponen a las ideas de Popper, a

saber: la lectura *liberal-demócrata*, la lectura *utópica* y la lectura *ético-psicológica*. Veamos, en líneas generales, cuáles son sus tesis y argumentos.

El enfoque liberal-demócrata

Mario Vegetti (2009) señala que una de las respuestas que recibió la crítica de Popper es la de la lectura liberal-demócrata que sostiene que, leyendo con más cuidado, la *República* lleva un espíritu democrático en el contenido de su propuesta. Griswold, entre otros comentaristas anglosajones, plantea esta idea en *Platonic Liberalism* (2006). En este texto argumenta que Sócrates era un defensor de la libertad política y del perfeccionamiento humano, por lo cual, aunque la *República* se clasifique como un diálogo de madurez, la figura de Sócrates pertenece a la filosofía platónica y, por lo tanto, contiene virtudes democráticas que forman parte del pensamiento de su autor.

No obstante, Griswold reconoce que parece haber una contradicción irresoluble entre el modelo propuesto por Platón y el personaje de Sócrates. Mientras que el primero tiene un orden jerárquico, rígido y conservador, el segundo es la viva representación de la apertura política y el movimiento antropológico a través del examen dialéctico. Para resolver este problema, el profesor estadounidense formula un principio dialógico que afirma que los personajes de Platón pueden proferir todo tipo de proposiciones, pero no por esto debemos atribuírselas al autor o concluir que él desea que sus lectores crean lo que sus personajes han dicho. Sin duda, esta forma de ver la relación entre el artista y sus personajes toma elementos de una aproximación literaria, aunque Griswold parezca dubitativo en aplicar el principio a otros diálogos.

Por último, es importante mencionar que, incluso en esta primera aproximación, vemos cierta reluctancia a conceder a la *República* un proyecto político realizable. Aquí también se menciona la idea de que Kallípolis es una ciudad que no puede existir, aunque, a diferencia de Popper, acá se propone con la intención de rescatar la filosofía política del texto y no de demolerla. En otras palabras, a pesar de que no se exponga un modelo realizable, se trata de un estado *deseable*, en el sentido de la relación erótica del filósofo con su objeto, tal como se expone en el *Banquete* y el *Fedro*. Esto tiene

como consecuencia, partiendo del pasaje final del libro noveno, que en la medida en que el alma se acerque a la ciudad en la palabra se irá perfeccionando ella misma.

El enfoque utópico

En un segundo esfuerzo por distanciarse de la tesis de Popper, algunos intérpretes han tomado la ruta utópica, es decir, la de entender que la *República* es un diálogo que pertenece al género de la utopía, el cual cobija a otros autores griegos como Eurípides y Aristófanes. Gadamer (1993), uno de los pioneros importantes de esta propuesta, sostiene que en el texto se bosqueja una “ciudad en las nubes”, que de ninguna manera debe ser situada en coordenadas espacio-temporales. En este sentido, el estado que van construyendo los interlocutores cobra existencia en la mente y no en la realidad; ellos se van beneficiando del intercambio dialéctico que tiene como objeto la fundación de la ciudad en la palabra, aunque materializarla no forme parte de su propósito.

Vale la pena mencionar que esta lectura busca rescatar otros aspectos del diálogo que Popper ignora por completo, como, por ejemplo, su carácter dialógico. Gadamer resalta que en los textos platónicos nos encontramos con una actividad intersubjetiva en la que se desarrolla una investigación y no una mera exposición de postulados dogmáticos. Por esta razón, su enfoque interpretativo se completa con la afirmación de que la *República* ofrece un terreno para que el alma se eleve a través del pensamiento y tome riesgos metodológicos que, en una presentación teórica definitiva, no podría tomar.

Esta segunda aproximación, entonces, adjudica una cualidad lúdica al intercambio dialéctico que lidera Sócrates. De este modo, se le resta seriedad a las afirmaciones que realizan los interlocutores, dado que estas se desarrollan en el medio del juego de la conversación, por lo cual sería equivocado tomarlas de modo literal. En este orden de ideas, el diálogo tiene una apertura propia que debe ser reconocida por el lector cuando entra a él.

En todo lo que se ha mencionado coinciden para Gadamer los dos diálogos que presentan modelos de ciudad en el *corpus* platónico, esto es, la *República* y las *Leyes*.

Esta idea de que la propuesta política de Platón no debe tomarse tan en serio invita a una tercera comprensión centrada en el alma individual, que explicaré a continuación.

El enfoque ético-psicológico

El tercer enfoque contra la corriente popperiana, también el más preponderante en los estudios contemporáneos, parte de la afirmación abierta de que la *República* no tiene un propósito político, ni teórico ni práctico, sino que debe ser comprendida enteramente como una obra que suscita el mejoramiento del alma individual. Este enfoque toma como clave de interpretación del texto el pasaje del final del libro noveno, en el que Sócrates le explica a Glaucón que el hombre justo practicará la política de su ciudad interior y que lo hará mirando el paradigma en el cielo, que corresponde a la ciudad que se construyó a través del ejercicio dialogal en los libros anteriores.

Esta posición sostiene también que la investigación en torno a la ciudad bella sólo se desarrolló con una finalidad metodológica, de modo que permitiera esclarecer lo que la justicia es en el objeto más grande para después verla con mayor claridad en el objeto más pequeño, es decir, en el alma individual. Esto equivale, como dice Vegetti, a vaciar de contenido político a la *República*. Bajo esta lectura, la ciudad bella es una metáfora para la comprensión del alma y nada más.

Una de las principales representantes de esta tercera corriente es la filósofa Julia Annas (1981). En su lectura, la propuesta de las tres olas (entendidas como la abolición de la familia y la propiedad privada, la participación en la guerra y el poder filosófico) es absurda si la tomamos al pie de la letra, de modo similar a la afirmación de Gadamer. Por esta razón, para ella toda directriz política que se establezca en el centro de la *República* queda subordinada al motivo más importante del diálogo que es el de transformación del alma en relación con la virtud a partir de la construcción imaginaria de la ciudad bella.

A diferencia de Gadamer, no obstante, los partidarios de esta posición, incluyendo a Annas, suelen trazar una distinción clara entre la *República* y las *Leyes*, pues mientras

este es un diálogo en el que aparece una legislación mucho más concreta y pormenorizada, aquel dibuja un bosquejo inacabado que le permite al alma iluminarse. De esta manera, un asunto como el de la jerarquía rígida interior, ayuda al alma a comprenderse a sí misma, aunque sea indeseable en su versión social.

Hacia una lectura comunitario-educativa de la *República*

A modo de recuento, el enfoque *liberal-demócrata* sostiene una posición ambivalente respecto del modelo de la ciudad propuesta –en cuanto proyección teórico-política–, aunque sí parte de una clara aceptación en la práctica de las virtudes políticas de sus participantes, al menos en la sociedad del diálogo; el enfoque *utópico* acepta el modelo de la ciudad bella, pero se resiste a su aplicación práctica; el enfoque *ético-psicológico* rechaza el modelo político y su aplicación práctica en el ámbito social, puesto que desplaza el propósito del diálogo al terreno del alma individual¹. En este cuadro, Vegetti ha abierto el panorama para un cuarto tipo de aproximación al diálogo que acepte tanto el modelo político de Kallípolis, en cuanto tal, como su aplicación a sociedades concretas; este será el punto cardinal hacia el que se mueve el presente trabajo de grado. De este modo, en esta investigación defenderé la tesis de que forma parte del propósito de la *República* que nos fijemos en el modelo de la ciudad bella, no sólo para la transformación del alma, sino también para la comprensión y el mejoramiento de nuestras sociedades, así como para la prevención del surgimiento de la tiranía (Arruzza, 2019). Esta finalidad tiene una índole formativa para los ciudadanos, por lo cual genera un compromiso para los estados, dado que estos deben garantizar que la educación ocupe un lugar central en su modo de funcionamiento político.

Es necesario decir que, a pesar de que mi estudio se mueve en una dirección diferente, hay elementos con los que estoy de acuerdo respecto de los tres enfoques

¹ Estos tres enfoques pueden llegar a coincidir en ciertos aspectos. En este punto me interesa, sin embargo, marcar los límites entre ellos para esclarecer los diferentes compromisos que puede uno establecer con el contenido político del diálogo.

recién mencionados. Como mínimo, hay tres ideas que es necesario resaltar. En relación con la ruta general que traza Griswold, pienso que Platón muestra que la democracia es una situación política en la que la filosofía es posible, en la que participan voces de todos los colores y en la que se honra la libertad como esta lo merece. En relación con la perspectiva utópica, considero que el diálogo presenta una meta política clara, un “paradigma en el cielo” al que debemos levantar la mirada para lograr un mejoramiento humano. Por último, en relación con la perspectiva ético-psicológica creo que forma parte del propósito del diálogo que el alma individual tome ese modelo para ella misma hacerse más justa y que, además, tenemos el deber de mejorar en la virtud, incluso si no vivimos de hecho en la mejor ciudad. Estos tres puntos son importantísimos para entender la finalidad de la obra, pero asimismo para acercarnos como participantes activos a ella.

Ahora bien, hay tres vías argumentativas principales a través de las cuales justificaré la tesis de que el diálogo busca dibujar una ciudad bella que pueda darse no sólo en la palabra, sino también en la práctica. La primera es que, a pesar de que en un primer momento la analogía entre *polis* y alma se propone gracias a la ventaja metodológica que supone ver el objeto más grande, a lo largo del diálogo se irá esclareciendo que no es sólo esto, no es sólo una analogía, sino más bien un principio antropológico estructurante que cohesiona al individuo y la comunidad a la que pertenece de modo profundo e interno, razón por la cual sería disparatado postular la posibilidad de la justicia para el uno y no para el otro. La segunda es que, al arremeter las tres olas de los libros quinto y sexto, Sócrates hace un esfuerzo argumentativo para mostrar que la ciudad puede dar a luz, lo cual entregará como resultado tres principios generales de justicia decisivos para el nacimiento de la ciudad: la equidad de género, la fraternidad política y la ilustración del gobernante. Vale la pena aclarar en este punto que en mi lectura asuntos como el de la propiedad privada, la participación de los niños en la guerra o el uso de los nombres de parentesco son simples mecanismos que debemos diferenciar de los principios generales a los cuales contribuyen; estos mecanismos son accidentales, podemos prescindir de ellos o encontrar otros, pero lo más importante en términos filosóficos es que los principios políticos se mantengan en la implementación

de la ciudad. Por último, la tercera vía es que la afirmación de Sócrates, realizada al final del libro séptimo, de que la ciudad no es sólo una oración, sino que es posible llevarla a la práctica, es una clave de interpretación para la comprensión del centro del diálogo.²

Por otra parte, hay tres marcos hermenéuticos de los que tomaré prestadas herramientas para la comprensión del texto a lo largo de este trabajo de investigación: el *proléptico*, el *dramatológico* y el *anular*. Veamos cada uno de ellos.

Para empezar, el marco *proléptico* que rescata Álvaro Vallejo (2012), supone asumir un compromiso con la interpretación del diálogo completo. Observemos que la primera vía argumentativa que mencioné se desarrollará entre los libros segundo a cuarto y octavo a noveno, mientras que la segunda y la tercera se concentran en los libros quinto a séptimo. Por su parte, los libros primero y décimo enfatizan el tema de la justicia del alma individual, por lo cual podría argumentarse que su análisis no es pertinente para este trabajo de grado. No obstante, no tengo interés en excluir estos dos libros porque considero que no sólo es necesario mostrar de qué modo mi tesis principal se puede justificar con indicios textuales, busco también moderarla poniendo de relieve otras partes del diálogo que cumplen una función en el ensamble del conjunto y que ayudarán a aclarar, en contraste con ellas, las partes que necesitan más atención. En este sentido, así sea en una aproximación general, es necesario poner de manifiesto de qué modo se articulan todas las partes de la obra.

En segundo lugar, el influjo de la *perspectiva dramatológica* de Catherine Zuckert (2010) se verá reflejado en esta investigación en dos elecciones interpretativas, una negativa y otra positiva: la primera es el rechazo del orden de lectura imperante que se basa en los estudios estilométricos de Lutoslawski (1897), a saber, aquel que parte de la suposición de que hay un orden de composición cronológico que determina cómo debemos seguir los diálogos, el cual comprende que la *República* es un diálogo de madurez y, por lo tanto, que debe diferenciarse de los diálogos socráticos o de juventud;

² Esta no es la única vez que Sócrates afirma que la ciudad es posible, pero es la más importante de todas porque nos permite comprender el despliegue desde el libro quinto hasta el séptimo en esta clave de interpretación.

la segunda, es que procedo bajo el entendido de que forma parte del propósito artístico de Platón dar unidad a los diálogos a través del arco vital de Sócrates³, por lo cual la *República* se sitúa en el centro del orden dramático del *corpus*, momento en que el filósofo está en una etapa adulta de su actividad dialéctica, pues ya ha pasado por la orientación de Diotima. En este orden de ideas, para Sócrates no es ya suficiente demostrar las carencias que otros tienen en la comprensión, sino que empieza un ejercicio de ilustración a través de mitos e imágenes; además, afirma que posee un tipo de conocimiento de *ta erōtika*, por lo cual se muestra que es filósofo, no sabio, en la medida en que no puede dar cuenta de la totalidad de lo inteligible. Por último, en esta etapa adulta Sócrates comienza a levantar interrogantes no sólo a los sofistas, sino también a los poetas.

En tercer lugar, esta investigación tomará como marco de referencia la estructura anular que propone Eva Brann en su libro *La música de la República* (2015)⁴. En términos generales, el diálogo está compuesto de tres anillos concéntricos, uno periférico, uno intermedio y uno central; de este modo, cada libro de la obra queda integrado a uno de ellos. Los libros primero y décimo forman parte del anillo periférico o externo, los libros segundo a cuarto y octavo a noveno pertenecen al anillo intermedio, y los libros quinto a séptimo quedan comprendidos en el círculo central o interno. Cada uno de los tres anillos representa una continuidad discursiva, por lo cual, los libros que forman parte de un anillo son afines tanto en la forma del discurso como en el contenido temático que se despliega en ellos. Así, el anillo periférico se desarrolla en el discurso del *muthos* y trata el tema de las recompensas de la justicia; el anillo intermedio utiliza el discurso del *logos* y se ocupa de la ciudad en la palabra, tanto en su generación como en su posterior degeneración; el anillo central propone un discurso del *eikon* a partir del cual se busca clarificar el camino de la ilustración filosófica. Es preciso mencionar que, a pesar de que haya concordancias en esta estructura anular, no hay que olvidar que también hay un progreso narrativo lineal en el que los

³ Zuckert además establece un paralelo con las fechas de la Guerra del Peloponeso, tal como la expone Tucídides (2014). Según la perspectiva dramática, Platón en los diálogos nos presenta a Sócrates en concomitancia con el arco temporal de la guerra, que se despliega entre el 432a.c. y el 404a.c.

⁴ Esta hipótesis también ha sido defendida por Rachel Barney (2010), con algunas diferencias.

interlocutores van recogiendo nuevos frutos y en el que el diálogo va obrando sobre ellos.

Para terminar, escogí como metodología para desarrollar esta investigación el comentario crítico, de tal manera que el trabajo pueda dar cuenta, como mencioné, de la articulación del conjunto de la obra. En correspondencia con la estructura anular, el texto se organiza así: el capítulo uno aborda el libro primero, donde se muestra cómo se abre el problema de la justicia en el texto; el capítulo dos presenta los libros segundo a cuarto, explicando el giro metodológico hacia el estudio de la ciudad bella; el capítulo tres estudia los libros quinto a séptimo, examinando la finalidad expresa de dar a luz y educar a la ciudad imaginada; el capítulo cuatro analiza los libros octavo y noveno, esclareciendo de qué modo el principio analógico entre ciudad y alma se mantiene incluso en la degradación de la ciudad; finalmente, el capítulo cinco aborda el libro décimo, mostrando cuáles son los resultados que propone el ejercicio investigativo para el alma individual.

1. LO QUE SE DICE DE LA JUSTICIA Y DE SUS BENEFICIOS

*The Piraeus symbolizes the rebirth of democracy,
which could not have been accomplished without the help of foreigners.
It is also, like democracy, emblematic of freedom.*

REBECCA LEMOINE (*Plato's Caves*).

La *República* es un diálogo narrado por Sócrates. Este hace un recuento de la conversación que sostuvo el día anterior con un grupo de amigos en el marco de un festival religioso dedicado a la diosa Bendis en las afueras de la muralla de Atenas, cerca del puerto del Pireo. Sabemos por marcas textuales que dicha conversación, a pesar de la longitud del texto y en contraste con ella, se desarrolla en sólo una noche. Polemarco detiene, primero a través de un esclavo suyo y después él mismo, a Sócrates y Glaucón que ascendían de vuelta a la ciudad para invitarlos a celebrar con él y sus acompañantes las festividades extranjeras; esta detención hay que entenderla como una acción que, aunque amistosa, ejerce un efecto coercitivo sobre los dos amigos para que se queden abajo en el Pireo por una noche más. Cuando Sócrates narra el diálogo, el día siguiente, ya dejó de tener efecto dicho constreñimiento. Nos cuenta, entonces, que se dirigen a casa de Polemarco y que allí se sientan a dialogar (327a–328c)⁵.

El primer libro de la *República*, siguiendo la propuesta de Eva Brann (2015), se encuentra situado –junto con el libro décimo– en el anillo exterior del diálogo, que constituye el anillo del *muthos*, y en él se abre el antiguo tópico heracleo de la relación de la virtud con la felicidad, que continuará presente en los siguientes nueve libros. Como interlocutores de Sócrates, se relevan en la palabra Céfalo, Polemarco y Trasímaco, en ese orden, para expresar lo que ellos estiman que es la justicia. Esto

⁵ Todas las referencias que sólo señalan la página de Stephanus, sin nombrar el diálogo al que pertenecen, aluden a la *República*. En los casos en los que hago una referencia a otro diálogo, menciono su nombre explícitamente.

ocurre de modo paralelo a la carrera de relevos que tiene lugar durante esa noche; en cierto sentido, la palabra es como una reluciente antorcha que los interlocutores se entregan unos a otros. Glaucón, por su parte, entra en la conversación en un momento breve, pero no expresa todavía su opinión sobre el asunto tratado. Los tres interlocutores expresan tres grandes posiciones en el libro primero sobre lo que es la justicia y, de la intervención del último de los tres, se deriva una acusación a la justicia de no cumplir con los beneficios que promete, en contraste con la injusticia. Sócrates, como Heracles, empieza una tarea difícil en defensa de la virtud⁶.

El tema de la justicia aparece por primera vez en el diálogo a propósito de unas ofrendas que se dispone a realizar Céfalo, personaje con el que se encuentra Sócrates al entrar en la casa. Céfalo es ya un hombre anciano que durante su vida ha sabido cuidar su hacienda, incluso restituirla de los excesos de su padre, y que dispone de ciertas riquezas. Ahora utiliza estas riquezas para rectificar las equivocaciones que ha realizado. A raíz de su miedo a la muerte, infundido por los relatos que circulan sobre el Hades –espacio discursivo al que figurativamente desciende Sócrates en su descenso al Pireo–, en esta última etapa de su vida ha querido concentrarse en ser un hombre justo. Su manera de hacerlo es realizar los pagos debidos. El diálogo sobre la justicia, entonces, surge en relación con una práctica humana concreta, motivada por cuentos ancestrales sobre la muerte, que exige un examen a través del intercambio en la palabra. Dicha actividad humana, en este caso realizada por Céfalo, dará la ocasión para investigar las creencias que ella entraña.

La conversación que mantienen Sócrates y Céfalo es muy corta. Este no nos dice mucho acerca de lo que piensa que es la justicia, apenas dice lo suficiente como para que podamos inferir cuál es su posición, tras lo cual se va a atender los asuntos prácticos que lo demandan⁷. Dicho en una sola afirmación, para Céfalo la justicia consiste en ser honesto y enmendar las deudas que se tengan. Otra manera de decirlo es que se trata

⁶ Véase el texto de Brann (2015) para profundizar en el asunto de contexto mítico heracleano (p.132–133).

⁷ Es interesante que Céfalo, a pesar de retirarse de la conversación, permite a los invitados desarrollar una discusión sobre la justicia que no necesariamente representa la visión de él. Así, este medio tiene un carácter democrático que permitirá a los interlocutores ir más allá la posición que él sostiene.

de dar a cada uno aquello que se le debe. A esta posición, la primera de las tres, la llamaré la *visión de la retribución económica*, por cuanto se refiere al uso de dinero y posesiones para la redención de las ofensas. También se refiere, en el caso de las deudas con los dioses, a ofrendar sacrificios que aplaquen la ira divina para conseguir sus favores de cara a la vida en el más allá. En suma, esta es la perspectiva de un comerciante, temeroso ante la muerte, que equipara la justicia con la ausencia de deudas y que se vale de sus propiedades para asegurarse de hacer justicia.

Como Céfalo se retira cuando Sócrates empieza a examinar sus opiniones, le corresponderá a Polemarco la responsabilidad de, tomando el relevo, defender lo que su padre ha dicho. Para lograr este propósito, el heredero del argumento recurre a la autoridad de Simónides, el poeta lírico, quien afirma que es justo devolver a cada uno lo que se le debe. No obstante, Polemarco hace una interpretación de dicha afirmación antigua que parece distanciarse un poco de la posición de su padre. En este caso se trata, no tanto de pagar con posesiones, sino de hacer lo que corresponde con los amigos y con los enemigos; es decir, la justicia, según él, se trata de beneficiar a aquellos y perjudicar a estos. En tiempos de paz, se despliega a partir del arte de hacer contratos con los amigos y, en tiempos de guerra, en aliarse con ellos y combatir a los enemigos. Llamaré a esta segunda visión de la justicia la del *relacionamiento político*, pues defiende que la justicia se desarrolla en acciones que se ajusten al tipo de relación, amistad o enemistad, que se tenga con otros actores políticos. Es importante reiterar que esta posición se deriva de una interpretación que Polemarco hace de la afirmación de Simónides y no es la del poeta mismo. En cierto sentido, Polemarco es doblemente heredero. Hereda de su padre el argumento –también su patrimonio y su educación– y hereda de Simónides la opinión de que actuar con justicia implica un cierto tipo de relacionamiento social. En su condición de heredero es similar a uno y a otro, pero es también diferente de ellos; presenta una posición encauzada por el saber de sus predecesores, pero que porta una identidad propia. En resumen, se trata de la perspectiva de un hombre educado en el arte de la administración de la hacienda, que tiene cierto bagaje cultural, y que pone su atención en la cualidad de las relaciones políticas en tiempos de paz y de guerra.

Sócrates, en correspondencia, examina las creencias de Polemarco y, con ellas, a él mismo. El examen toma dos rutas argumentativas que conducirán a dos conclusiones que obligarán a Polemarco a dudar de su visión de la justicia. En la primera de ellas, Sócrates busca mostrarle a su interlocutor que la justicia no consiste simplemente en proteger los dineros de los contratos. La razón es que, en relación con el conocimiento que se requiere para tener la habilidad de proteger los dineros, un guardián y un ladrón están al mismo nivel. Pero no es esta mera habilidad lo que hace a un hombre justo, especialmente si se utiliza en algunos casos –con los amigos– para hacerles un beneficio y, en otros –con los enemigos–, para usurparlos. Hasta este punto, Polemarco no parece entender del todo el problema. Entonces Sócrates, en una segunda ruta, le muestra que la justicia en ningún caso puede ser una actividad que genere perjuicios, ni siquiera en el caso de los enemigos. Al contrario, por medio del ejercicio de una virtud se hace más virtuosos a los otros, del mismo modo que, por ejemplo, por medio de la música un artista los hace más musicales. La conversación entre los dos termina con una invitación de Sócrates a Polemarco a unirse a él en defensa de los hombres sabios contra los que los calumnien haciéndoles decir lo que no es sobre la justicia, pues esta no es su perspectiva sino la de “Periandro, de Perdicas, o bien de Jerjes o de Ismenias el tebano, o de algún hombre rico que se creía con un gran poder” (336a).

Apenas se termina de mencionar esto último, Trasímaco irrumpe en la conversación con el ímpetu de un animal salvaje, recibiendo otro relevo de la palabra. Su participación es la más extensa de los tres interlocutores que aparecen en el primer libro. De modo simplificado, su intervención tiene dos grandes partes, en cada una arroja un juicio sobre la justicia. En la primera (338a), al igual que los demás que han hablado, dice qué cree él que es la justicia, más exactamente afirma que la justicia es lo ventajoso para el más poderoso. En la segunda (343b), hace la afirmación de que la injusticia es más provechosa para el ser humano que la justicia. Vale la pena mencionar que el centro del primer libro se encuentra situado entre estos dos juicios de Trasímaco⁸. Esto nos da pie para pensar que el libro primero de la *República* está

⁸ La alusión reiterada que hago a los centros de los libros, del diálogo o del propio *corpus* se fundamenta en la hipótesis de la estructura pedimental que comprende que los textos antiguos están contruidos de

compuesto, en una parte, de tres visiones concatenadas sobre la justicia que son refutadas por Sócrates y, en otra parte, de la discusión sobre el asunto de sus recompensas.

Trasímaco es un profesor itinerante que siente antipatía por Sócrates y que cree que la vida es una competición entre fuerzas rivales en las que triunfan aquellos que logren imponerse. Llamaré a su perspectiva de la justicia la visión de la *imposición política*, pues define la justicia como la satisfacción del capricho o la voluntad del más poderoso en su ejercicio del dominio sobre los menos poderosos. Parte de la dificultad de entender esta posición es que la definición de la injusticia que ofrece es la misma que la que da de la justicia. La razón por la que el sofista piensa que el hombre injusto es el que recibe los mayores beneficios es que cree que, en el ejercicio de su injusticia, impone su voluntad sobre los otros y los domina para satisfacer sus deseos. Entonces, si él realmente pensara que ser justo significara imponerse, creería también que el hombre justo es el más admirable y el que obtiene los mayores provechos. Por el contrario, él piensa que el hombre justo es una especie de pusilánime o de simplón que ni comprende la vida ni tiene éxito en ella. Podemos entender que en cierto sentido a Trasímaco lo seduce la idea de practicar una injusticia que se haga pasar por justa ante los ojos de todos, una injusticia con reputación de virtuosa. Sin embargo, no es sólo en apariencia, sino en su naturaleza propia, que él identifica la injusticia con el bien y la sabiduría (348c-e).

A pesar de que las ideas de Trasímaco se mezclan como en un lodazal por el que no es fácil caminar, lo que sí resulta claro es que el tirano es el tipo de hombre a quien más admira. En este punto vale la pena mencionar que Cinzia Arruzza (2019) interpreta la *República* como un diálogo en el que se desarrolla una batalla contra la tiranía y en el que se ofrecen vías políticas para resistirse ante ella y encontrar mejores modos de relacionamiento en una comunidad. Esta empresa comienza en el primer libro y se hace evidente a partir de las afirmaciones sorprendentes, pero muy sinceras, que hace

modo similar a las estructuras arquitectónicas triangulares de la parte superior de los templos griegos en la que los puntos más altos coinciden con los más centrales. Para mayor aclaración sobre este punto véase *A Guide for the Perplexed*, el texto de Gerald Press (2010).

Trasímaco. Sin duda alguna vivimos en un mundo en el que hay muchas personas, precisamente las más influyentes, que piensan como Trasímaco. Por ello, no es casualidad que el libro central de la obra de Platón sea, como piensa Arruzza, una defensa de la justicia en contra de la tiranía.

En este sentido, es oportuno revisar el centro dialéctico del libro, pues ofrece una de las claves para la interpretación de su sentido. En él hay una afirmación de Sócrates que concluye la primera parte de la intervención de Trasímaco y responde a su visión de la justicia. Esta es la bella afirmación de que la justicia se ocupa no del más fuerte, sino del más débil (342e). Ejemplos de esto podemos encontrarlos, como hace Sócrates, en muchas artes. La propia educación, para añadir un ejemplo más en el mismo espíritu, se ocupa de lo que es más beneficioso para el estudiante y no para el profesor, es decir, del que tiene menos poder, del que se encuentra en el lado desfavorecido de la relación de desigualdad epistémica que representa la educación. Es claro que sin dicha desigualdad no tendría sentido enseñar, pues ¿cómo se daría una educación entre dos que saben lo mismo? Sin embargo, la justicia, como la educación, se ocupa de aquel que está en el extremo más débil en esta relación de desigualdad, es decir, se ocupa más del gobernado y no tanto del gobernante. Hay que tener presente este mismo principio para comprender la construcción de la comunidad política que se realizará a partir del libro segundo.

Ahora bien, es importante destacar que cada una de las tres posiciones recapituladas –las de Céfalo, Polemarco y Trasímaco– empieza donde termina la otra. Polemarco, heredero del argumento, toma la palabra para defender la posición retributiva de Céfalo. Trasímaco, representante de la lógica del tirano, entra en la discusión cuando se llega a la conclusión de que la posición de Polemarco es en realidad la de los mayores tiranos. Que una posición empiece donde termina la otra, un gesto que es propio del carácter de la *República*, ayuda a marcar un límite, pero señala también una continuidad. Participar de la discusión, tomando la palabra del anterior interlocutor para llevarla hasta un nuevo horizonte, es lo que permite que la presente comunidad de diálogo avance en la investigación de la justicia.

Por otra parte, la continuidad marcada por los relevos significa también que ciertas ideas se repiten en las diferentes posiciones. Por decirlo así, a pesar de que las tres exponen tonalidades diferentes, están entretejidas por los mismos hilos. Actitudes como el miedo a la muerte, la ingenua fascinación por los relatos y las sentencias poéticas, la inclinación por las riquezas o el ansia de poder, son las principales motivaciones que dan origen a visiones erradas sobre la justicia. Pero unas no están desligadas de las otras; al contrario, las encontramos unidas y, en algunos casos, incluso se alimentan entre sí.

En cuanto a Sócrates, en su condición de copartícipe de la discusión, debe hacer frente al discurso tal como se lo presentan sus interlocutores. Esto implica también estar dispuesto a adentrarse en un terreno fangoso, pues en algunos casos, como hemos visto, las posiciones defienden opiniones difíciles de debatir (348e-349a). En contraposición a los sofistas, que despliegan el discurso mediante la oratoria a título personal, aquí vemos una participación conjunta de la palabra, lo cual es de suyo un acto de justicia y representa el desarrollo colectivo del pensamiento. Esto es importante porque nos encontramos ante un tejido de juicios y actitudes sobre la justicia que conlleva elecciones vitales reales. En el diálogo está en juego, entonces, el destino personal de sus participantes y, con ello, el carácter de su alma; de igual forma, está en juego el destino y carácter de la comunidad.

En este orden de ideas, la afirmación de Trasímaco de que la injusticia es más provechosa para el hombre que la justicia conduce a una situación antropológica y política inadmisibles que demanda una respuesta que no será fácil. De hecho, el resto del diálogo se ocupará de ella con la ayuda de Glaucón y Adimanto. La salida de Céfalo, que no recibió protestas, contrasta con los intentos de Trasímaco de marcharse de la conversación. A este no lo dejan ir, cuando lo intenta, los que están presentes en la discusión, pues no son sólo sus ideas, sino su propia presencia, su participación con la escucha, la que es necesaria para que el diálogo que se desarrolla en la *República* cumpla su propósito, que es de carácter educativo. Trasímaco le exige a Sócrates que le pague un dinero por lo que le va a enseñar sobre la justicia. Sócrates le responde que no tiene dinero, pero que le puede pagar con agradecimientos. Los copartícipes del

diálogo, atendiendo a la petición de Trasímaco, le prometen un dinero en nombre de Sócrates para que se quede. No obstante, al final del libro primero, no parece que haya ninguna razón para efectuar dicho pago, pues ni Trasímaco ha enseñado a Sócrates lo que es la justicia ni el diálogo ha cumplido todavía con su propósito. Al contrario, se hace necesario continuar la investigación conjunta para poder esclarecer la esencia de la justicia y, más importante aún, hacerse los propios interlocutores más justos en ese proceso. Pero para lograr esto, Sócrates conduce a Trasímaco a una situación de *aporía* en la que reconoce que él mismo es ignorante sobre las cuestiones tratadas; de otro modo, no sería necesario continuar la investigación. En suma, el texto platónico no es un recipiente de ideas filosóficas muertas, sino una imagen viviente de la movilización de almas a través del intercambio en la palabra.

Avanzando un poco más, que se mantenga la presencia de Trasímaco nos hace pensar que este hombre de tendencias tiránicas, amante de los juegos de azar y del dinero, elige –en el curso del diálogo y gracias a él– dar más importancia a la actividad de investigar la justicia que a satisfacer sus inclinaciones personales. La comunidad presente logra ganárselo para que continúe sirviéndose del diálogo, en parte gracias a la persuasión de Sócrates, en las últimas páginas del libro primero, de que la justicia es lo que hace que toda comunidad y todo individuo puedan vivir felices. Para llevar a cabo dicha persuasión, Sócrates empieza mostrándole a Trasímaco que la justicia, como cualquier otro arte, implica un conocimiento a partir del cual mejorará la condición del que lo posea; sin embargo, en la medida en que alguien posea este conocimiento será mejor que los que no lo tengan, pero no que aquellos que lo tengan. Por el contrario, los injustos, al igual que aquellos que no poseen un arte, buscan sobrepasar tanto a los que dominan el conocimiento del arte como a los que no. En este sentido, la justicia es similar a la sabiduría y al bien. Al escuchar y aceptar este argumento, Trasímaco enrojece. Sócrates continúa mostrándole que la justicia es una cualidad que permite, a cualquier tipo de organización humana, actuar para lograr un fin. Incluso una sociedad criminal, como la de unos piratas o unos bandidos, necesita algo de justicia para poder conseguir lo que busca, pues si también fueran injustos entre sí, crearían divisiones internas, rivalidades, que les consumiría su poder de actuar. Es

interesante que, anticipando la analogía entre comunidad e individuo, este mismo punto quede mencionado también en relación con el ser humano. Tanto en los grupos como en los individuos, la justicia amista las partes y las empodera para la acción, mientras que la injusticia las fracciona, las enemista y las indispone para actuar. En la lectura de este pasaje hay que tener presente la exhortación de Sócrates a Adimanto en el libro quinto de que no intente indisponerlo con Trasímaco, pues ya se han vuelto amigos (498c-d). El diálogo avanza gracias a la amistad, pero también esta se cultiva en aquel. Esto nos lleva a pensar que la presencia de Trasímaco en el diálogo también indica que en la construcción de una ciudad deben estar todos incluidos en la palabra, especialmente aquellos con los que hay rivalidades y aun si entran a la discusión defendiendo ideas tiránicas. Por medio de la justicia se amistan las partes de una ciudad, encuentran fines comunes y principios sobre los cuales se armonizan las relaciones. Después se verá de modo más claro que también en el individuo las partes internas conciertan a causa de la justicia.

En concordancia con la inclusión de la perspectiva individual, el libro primero finaliza con la consideración de la funcionalidad propia del alma y del beneficio que le hace la justicia. El alma, dice Sócrates, tiene como funcionalidad propia actividades como dirigir, gobernar, deliberar y, más que ninguna otra, vivir. La justicia permite al alma desempeñar esa actividad propia en que se manifiesta su naturaleza. La felicidad, entonces, es fruto del desenvolvimiento de la funcionalidad del alma y, con ello, de la justicia, que le permite organizarse y dirigirse. Estas conclusiones finales, dice Trasímaco, son el festín del que se sirve Sócrates en el marco de las fiestas en honor a Bendis. A este banquete está invitado aquel con todos los presentes, pero todavía hace falta desarrollar la difícil tarea de esclarecer qué es la justicia, para así regresar, hacia el final del diálogo, al asunto de los beneficios que se siguen de ella. También se volverá sobre las diferentes actitudes y creencias iniciales que dieron origen a las tres visiones sobre la justicia que quedaron recapituladas.

2. ANTES, VEAMOS LA JUSTICIA EN LO MÁS GRANDE

Pues la armonía del cosmos, el buen orden de la ciudad y la templanza en los asuntos privados son una y la misma cosa.

TEÓN DE ESMIRNA (*Matemáticas útiles para la comprensión de Platón*).

Los libros segundo, tercero y cuarto de la *República* narran la discusión que entablan los interlocutores en torno a la esencia de la justicia, tema que permaneció abierto en el final del primer libro. Trasímaco ya no aparece hablando en ellos, sino que Glaucón y Adimanto toman su posición, la replantean mediante nuevos recursos argumentativos y la exponen con un ánimo más tranquilo y apto para el extenso diálogo. En otras palabras, los hijos de Aristón recogen la postura del sofista y le dan continuidad en el intercambio discursivo. Pienso que la referencia que hace Sócrates a Trasímaco como «su amigo», al principio del libro quinto (450b), nos da una clave de interpretación de los libros segundo a cuarto⁹. Aunque en el primer libro el sofista sea hostil en la discusión, los demás interlocutores lo reconocen como partícipe de la comunidad presente al mantener su posición en el diálogo y al continuar someténdola a prueba. La ciudad que se fundará en estos tres libros, como respuesta a las ideas de Trasímaco, lo tendrá a él como primer ciudadano; él es un representante de una parte de la ciudad

⁹ Teniendo en cuenta el carácter de Trasímaco, es necesario señalar que hay una diferencia fundamental entre su modo de proceder en el arte de la conversación respecto del de otros sofistas. Zuckert (2010) ha mostrado que la amistad entre Sócrates y Trasímaco se vuelve posible dado que ambos respetan la discusión como un medio para indagar lo que es bueno o ventajoso para el ser humano, por lo cual no se toman los argumentos como simples artilugios para ganar el debate, como sí ocurre por ejemplo con Eutidemo. En este sentido, habiendo llegado a la comprensión de que su posición inicial era contradictoria, Trasímaco no opta por ridiculizar el problema, como hace Gorgias, o por irse de la conversación, sino que se queda participando mediante la escucha. De este modo, la amistad de Sócrates y Trasímaco reposa sobre la base de que, pese a no estar en posesión del bien, ambos lo buscan.

y, en cuanto tal –en coherencia con las conclusiones a las que los dirige el argumento–, se le debe amistar con las demás partes de la ciudad, si esta ha de ser justa. Entonces, en estos tres libros presenciamos una armonización de la comunidad de diálogo que, a su vez, va construyendo en la palabra una ciudad armónica.

En correspondencia con la propuesta interpretativa de Eva Brann (2015) que sigo en este trabajo, los libros segundo a cuarto y octavo a noveno constituyen el anillo intermedio del diálogo. En este se da curso al *logos*, primero mediante la construcción en la palabra de la ciudad y después con la corrupción, también en la palabra, de la ciudad así construida. En este orden de ideas, hay que analizar en qué sentido esta es una ciudad en la palabra, punto sobre el que volveré un poco más adelante.

En el comienzo del libro segundo, Glaucón entra a la conversación preguntándole a Sócrates qué tipo de bien es la justicia. Los tres tipos de bienes posibles son los siguientes: aquellos que son deseados por sí mismos, pero no por sus consecuencias; aquellos que son deseados tanto por sus consecuencias como por sí mismos; y aquellos que son deseados por sus consecuencias, pero no por sí mismos. Sócrates responde que la justicia es un bien del segundo tipo, a diferencia de la mayor parte de las personas que creen que es del tercer tipo. Glaucón, a continuación, presenta el relato del anillo de Gíges junto con una descripción de la vida del más justo. Esta nos muestra la imagen de un hombre justo que parece el peor ante los ojos de su comunidad y aquel nos cuenta un mito sobre un hombre que comete injusticias, pero alcanza la mayor de las famas. De este modo, se hace una comparación entre el mejor y el peor de los hombres, lo cual sirve para indicar que en un escenario en el que el hombre más justo no tuviera su reputación y el más injusto tuviera la del mejor, la justicia no sería deseable para nadie; por lo tanto, es razonable pensar que sea un bien del tercer tipo, no del segundo.

Adimanto, en ayuda de su hermano, también representa la voz de la mayoría. Él hace énfasis en que tanto la crianza familiar como la educación que se recibe de los poetas forman a las almas jóvenes en la idea de que la justicia es un bien del tercer tipo. Los padres instruyen a sus hijos diciéndoles que la justicia no es encomiable por sí misma sino por los frutos que de ella se recogen en el más allá y que la injusticia no es censurable por sí misma sino por los castigos que por ella se reciben en el Hades. Por

su parte, los poetas, en sus cantos, declaran que la justicia es difícil y que el vicio es sin esfuerzo y que, además, las faltas que se cometan se pueden absolver con facilidad mediante sacrificios. Si lo que dicen padres y poetas es cierto, ¿por qué se habría de escoger el camino de la justicia sobre el de la injusticia? Parece, entonces, que la propia justicia tiene una mala reputación, tiene la fama de ser ella misma injusta con los que la defienden. Sócrates es un hombre extraño que defiende la justicia por sí misma. Adimanto, entonces, lo invita en esta conversación a hacerlo de nuevo, puesto que las almas jóvenes podrían beneficiarse de su educación y, al escucharlo, hacerse guardianas de sí mismas en la justicia.

En este contexto, Sócrates propone a los copartícipes del diálogo adelantar la investigación de la justicia primero en un objeto más grande –la ciudad–, con el fin de que los ojos se vayan acostumbrando a reconocerla y así puedan verla con mayor facilidad en lo más pequeño –el alma– (368d). Este recurso metodológico permite a los interlocutores irse familiarizando con el objeto de estudio, la justicia, e ir refinando su percepción de ella, antes de arrojar un juicio sobre su naturaleza y sus beneficios con respecto al alma. Ahora bien, no es en cualquier ciudad que los interlocutores tratarán de ver la justicia, sino en una que irá obteniendo su ser en la palabra. En la medida en que vaya germinando la ciudad en el diálogo, también se verá la germinación de la justicia en ella.

¿Cómo entendemos, entonces, que la génesis de la ciudad sea «en palabras»? Eva Brann, partidaria de la perspectiva ético-psicológica que he caracterizado en la introducción del presente trabajo, piensa que esto significa no sólo que esta ciudad no existe de hecho, sino que, por el diseño y por la intención del argumento mismo, no puede llegar a existir. A diferencia, por ejemplo, de la ciudad que se funda en las *Leyes*, que se plantea a partir de una legislación –basada en la ateniense y la espartana– que busca hacer funcional la vida concreta de los ciudadanos (a partir de una caracterización de sus condiciones geopolíticas, hidrográficas, arquitectónicas, etc.), aquí se utilizan mecanismos artificiales, no aplicables a una ciudad concreta, para la organización de la vida. Brann pone como ejemplo que la ciudad, en sus diferentes construcciones, no genera de modo natural sus poblaciones, pues en ningún caso hay

seres humanos que sean nativos de la ciudad desde el principio. Además, la profesora afirma que, cuando los interlocutores se refieren a los Estados degenerados –es decir, aquellos que corresponden a corrupciones de las ciudades construidas– se basan en ejemplos concretos, mientras que cuando hablan de Kallípolis no hacen referencia a ninguna legislación que exista. En suma, mientras que la mejor ciudad es inviable, las degeneradas son viables y, además, existen.

A pesar de los argumentos presentados por Brann, debemos tener en cuenta la afirmación de Sócrates en el libro quinto de que, incluyendo unos ajustes a la construcción que se ha descrito con palabras, se puede crear una ciudad así en la práctica (473a-c). Álvaro Vallejo (2012) –comentarista al que soy más próximo en este punto– insiste en que Sócrates no deja lugar a dudas respecto de la posibilidad de llevar la ciudad a la práctica, pues este dice, entre otras cosas, que sería risible hacer el esfuerzo filosófico de construirla en la palabra si se tratara de algo imposible (499c). Sobre este punto volveré en el próximo capítulo, pues tiene que ver con la interpretación que le demos a las tres olas. Por ahora, creo que es importante entender que, si bien el modelo político que se construirá no tiene un referente concreto, más adelante en el diálogo quedará claro que en su naturaleza paradigmática servirá para transformar comunidades que de hecho existen. Dicho de otra manera, la génesis «en palabras» de la ciudad no es un simple ejemplo para hablar del alma como si esta fuera el único objeto de estudio; más bien, me parece que Sócrates está invitando a una ampliación de la perspectiva, en la medida en que precisamente el problema de la justicia no puede ser esclarecido sólo mirando el alma individual. Las ciudades justas van a tener ciudadanos justos y las almas justas van a producir ciudades justas. Si la justicia no fuera realizable para las comunidades, tampoco lo sería para los individuos y viceversa. En este sentido, mi posición es que aquí se presenta una imagen de ciudad cuya imitación produce una educación en la justicia y, con ello, una preparación para el buen gobierno.

En la primera concepción de la ciudad, Sócrates parte de la afirmación de que los seres humanos no somos, de por sí, autosuficientes. La gestación de una comunidad tiene como propósito, entonces, que sus diferentes miembros, colaborándose entre sí,

puedan suplirse de lo que necesitan; en primer lugar, de lo requerido para la subsistencia. Así las cosas, cada individuo, según su carácter y sus disposiciones naturales, se inclinará por realizar una labor que beneficie a todos: unos se ocuparán de conseguir provisiones; otros, de fabricar viviendas; otros, de producir vestimentas. En la medida en que un individuo sólo se ocupe de una de estas labores, y no de muchas, obtendrá un resultado más bello. En este punto vale la pena recordar la observación de John Wild, elaborada hace ya varias décadas (1963), de que la *tékhne* es una estructura compleja entre belleza y utilidad. Mientras que nosotros diferenciamos entre los oficios (*crafts*), que producen objetos útiles, y las artes (*arts*), que producen objetos bellos, esta distinción es ajena al concepto griego de *tékhne*: los objetos útiles para suplir las necesidades básicas son al mismo tiempo bellos. El profesor estadounidense también señala que, en la filosofía platónica, las artes manuales son el punto de partida natural del hombre, en la medida en que –como vemos en este pasaje de la *República*– sin ellas no puede existir el ser humano. Esto nos lleva a pensar, entonces, que la belleza es una cualidad antropológica fundamental que se da en la configuración de comunidades humanas, incluso en sus versiones más elementales. No es casualidad que Sócrates y Adimanto encuentren una manifestación de la justicia precisamente en las creaciones técnicas de los ciudadanos. Sólo un orden en el relacionamiento, una armonía social, hace posible a su vez las primeras germinaciones de la belleza en los objetos.

Glaucón, sin embargo, no ve gran belleza en la ciudad propuesta hasta aquí; de modo despectivo, se refiere a ella como una “ciudad de cerdos” (372d). Él piensa que una sociedad humana, a diferencia de una de bestias, incluye las comodidades que ofrecen objetos con un refinamiento superior. Sócrates, por su parte, cree que la ciudad descrita es sana, en ella florecen caracteres moderados y, por eso mismo, puede verse justicia allí. A pesar de esto, acepta la indicación de Glaucón, porque observar una ciudad en la que aparece el lujo puede ayudar a ver cómo la justicia y la injusticia se enraízan en una comunidad política. Esta no es la propuesta de una segunda ciudad, se trata de la misma de la que se venía hablando, pero con una cualidad adicional que demanda una segunda revisión y una serie de ajustes. Notemos, entonces, que la imagen de ciudad va creándose en la interlocución, de tal manera que va recibiendo cambios sucesivos a

partir de las sugerencias de Glaucón y Adimanto. Sócrates no está haciendo una mera exposición, como si tuviera de antemano una idea de *polis* terminada. Los planos de la ciudad van esbozándose a partir del diálogo, tomando en cuenta las observaciones de los interlocutores. Esto quiere decir que la ciudad es producto de una generación continua, con distintas etapas, contaminaciones y purificaciones. Los diferentes momentos en su gestación se producen porque en el espacio de lo político participan múltiples caracteres que van dando identidad a la ciudad. Aunque para Sócrates quizás baste una configuración natural para ver el lugar que ocupa la justicia en la comunidad, atiende a la preocupación de Glaucón de que una ciudad en ese estado producirá unos caracteres demasiado rudos, desprovistos de comodidades, pigmentos y perfumes.

En definitiva, que la ciudad produzca lujos implica que será mucho más grande, que tendrá una mayor cantidad de ciudadanos y que ocupará un territorio más extenso, por lo cual inevitablemente competirá por terreno con otras ciudades. En otras palabras, la ciudad debe estar preparada para la guerra. La mayor consecuencia que se desprende de esto es que se necesita una nueva clase protectora –la de los guardianes–, que, si ha de ser de algún provecho para la ciudad de dedicarse, del mismo modo que ocurre con las demás profesiones, sólo a desarrollar su arte, es decir, a defender a la comunidad en caso de que se desencadene un conflicto bélico. Esto implica, por supuesto, una preparación física excepcional que haga de los guardianes unos guerreros inexorables ante los enemigos, pero también un cultivo del espíritu que los vuelva nobles con los miembros de la propia comunidad. Esta doble cualidad de los guardianes indica que con la aparición de esta clase emerge un nuevo problema político. Es claro que los guardianes son el grupo que tiene más poder en la ciudad. En el caso hipotético de que llegara a corromperse, de que se aprovechara de su capacidad para ejercer violencia y se volviera contra la propia ciudad, se crearían unas condiciones terribles de injusticia, la ciudad se fragmentaría y cohabitarían en ella fuerzas opuestas e inconmensurables. Por esta razón, los guardianes deben ser formados mediante una educación rigurosa que dote sus almas de una naturaleza filosófica, lo cual quiere decir aquí que deben ver con claridad que las partes internas de la ciudad son amigas. Esta es, entonces, una de las condiciones fundamentales sobre las que descansa la propuesta política platónica:

es esencial a una ciudad que sus diferentes partes se amisten entre sí; esto es el resultado, por lo menos parcial, de que los más poderosos realicen un acto de reconocimiento de los demás miembros como integrantes de la propia comunidad política. En conclusión, esto significa que aquellos que tienen más poder necesariamente deben desplegar un carácter filosófico que persiga el conocimiento y la realización del bien común.¹⁰

En el tramo final del libro segundo y en la totalidad del libro tercero encontramos cuáles son las condiciones que debe tener la educación de los guardianes para que logre el objetivo de formar unos caracteres excelentes que tengan una correcta disposición hacia la comunidad. Sócrates discute con Adimanto, como respuesta a su intervención anterior, cuáles deben ser los contenidos que expresen los relatos que se cuentan a los más jóvenes para formar dichos caracteres. Tanto la representación que estos hacen de los dioses como la que hacen de los hombres deben ser orientadas por unos principios educativos superiores –basados en la piedad y otras virtudes– que se proponen traer un beneficio a las almas que escuchan los relatos. De aquí se sigue que las narraciones épicas deben ser revisadas y que deben eliminarse aquellos pasajes que no sigan los principios trazados; de otro modo, se correrá el peligro de causarles un perjuicio a los jóvenes que las escuchan. Observemos, para volver a un punto anterior, que la discusión que se desarrolla con Adimanto se da con un tono diferente, pues, aunque se continúa hablando de la ciudad en la palabra, esta discusión se proyecta como un vector hacia el contexto educativo-político en el que de hecho viven los interlocutores. En estas líneas se les recuerda a los participantes directos, pero también, en otro nivel, a nosotros como lectores, que aquello de lo que se está hablando es algo en lo que ellos mismos están sumergidos. En el desarrollo del diálogo, Adimanto encamina la discusión con Sócrates hacia la reflexión sobre la educación que reciben los jóvenes

¹⁰ Con la introducción de la doble función protectora y gobernante de los guardianes, quedan presentados los tres grandes oficios de la ciudad (artesano, guerrero y gobernante). Weinstein (2018) entiende que cada uno de ellos corresponde a una función de la vida política que se mueve en una escala de tiempo diferente. En el mismo orden quedarían la *inmediatez* de la satisfacción de las necesidades básicas, la *preservación* ante los peligros y las amenazas, y la *trascendencia* a través de la comprensión de lo que el ser humano es por naturaleza. Estas tres funciones, así como sus escalas temporales, también se verán reflejadas en el alma individual.

griegos a través de los discursos que escuchan. Este gesto de analizar los relatos de los que se alimentan las almas de los interlocutores presentes, incluidos Sócrates y los hermanos de Platón, indica que el argumento que se despliega en el discurso está demandándoles a ellos una transformación en cuanto ciudadanos griegos y una revisión de la *paideia* que han recibido a nivel familiar y estatal. Por supuesto, este no es el único propósito del diálogo, pero esta es una muestra de que la actividad filosófica tiene de suyo un carácter transformador que puede empezar en las almas individuales, pero que, como ocurre aquí, desemboca en un movimiento de la comunidad.

En la discusión sobre los relatos está en juego, entonces, qué modelos serán imitados por los guardianes y, con ello, cuáles actitudes, inclinaciones y juicios germinarán en sus almas, se convertirán en hábitos suyos y se integrarán a su propia naturaleza. Recordemos que la *República* empezó, en sus primeras páginas, con los mitos sobre el Hades que atemorizaban a Céfalo, un hombre anciano, mitos que lo impulsaban a actuar a partir de una comprensión retributiva de la justicia frente a los dioses. En el libro tercero, Sócrates se pregunta, con ayuda de Adimanto, cuáles son las historias que escuchan los jóvenes sobre el Hades y qué impacto tienen en sus almas. Los guardianes de Kallípolis tienen una gran responsabilidad en el buen funcionamiento de la ciudad. Sócrates expresa esto con la bella frase: “nuestros guardianes [...] deben ser artesanos de la libertad de la ciudad” (395c). Pero también expresa algo más con estas palabras. Si bien la de los guardianes es una clase diferente de la de los artesanos, su labor es equiparable a la de estos en el sentido de que produce una utilidad para la ciudad; sin embargo, el resultado de este arte no es un objeto concreto, sino un estado de cosas del que se beneficia la ciudad en su conjunto. Entonces, es necesario que los guardianes reciban una educación que les permita desarrollar su arte de la mejor forma. Esto significa que ellos deben escuchar relatos que les propongan modelos virtuosos, para su imitación en palabra y en acto, de tal manera que la ciudad que depende de su gobierno sea dirigida con –llamémosla así– una justicia armónica. Dicho de otro modo, los discursos que ellos escuchen tendrán un poderoso efecto en sus almas, les proporcionarán una forma de comprender la justicia con la que actuarán en la dirección de la ciudad. Los relatos poéticos que no contribuyan a este fin o, en su defecto, los

pasajes de los poemas ya existentes que no lo hagan, son censurados por Sócrates y sus interlocutores con el fin de no arriesgar el bienestar de la *polis*.

En relación con la música que acompaña a los discursos, ella cumplirá el rol más importante en la crianza de los guardianes y será determinante en la configuración política de la ciudad. La razón es que esta deja una impresión sensible de la justicia en las almas jóvenes, incluso antes de que en ellas se desarrolle el juicio racional. La gracia de la música infunde en las almas, atraídas por su belleza, una noción de lo que es correcto e incorrecto. Una vez la razón se desarrolla, el alma está en condiciones de aferrarse a la virtud con mayor fuerza, pero si la crianza tiene éxito, la razón actuará en concordancia con la percepción sensible ya desarrollada y no en su contra. En el terreno más grande de la organización política, siguiendo el principio de que una ciudad es como sus ciudadanos, la música dará origen a las formas de vida que se despliegan en ella y las impulsará. Si uno quiere comprender la identidad colectiva de cualquier comunidad, su temperamento, hábitos, inclinaciones, virtudes y vicios, debe escuchar su música. Dicho esto, más que un principio de análisis antropológico, Sócrates y Glaucón –que retomó la palabra en relevo de su hermano en este punto– proponen una forma de comprensión pedagógica de la organización política. Desde luego, la armonía que se alcanza entre las partes racional y desiderativa en el alma individual por medio de una educación apropiada, es semejante a la armonía que se produce en la ciudad entre la clase gobernante y la clase gobernada. Los guardianes, gracias a la educación recibida, serán los garantes de esto.

La discusión acerca de la música está circunscrita, como sugiere Sócrates (403c), al tema del amor por la belleza. Diferentes expresiones de lo bello están en juego en la educación de los guardianes. El problema, hablando en un sentido más general, es que somos cautivados desde pequeños por un sinnúmero de objetos, discursos y formas de vida que nos son atractivos y que, si los dejamos, nos arrastrarán a toda clase de lugares, tal como lo hace una tormenta con una insignificante canoa. Haciendo uso de esta metáfora, el navegante desea en últimas llegar a su destino, pero si otros deseos entran en pugna y no son organizados por un alma virtuosa, no hará falta una tempestad externa, pues la interna será suficiente para que el navegante no logre su fin. Desde un

punto de vista pedagógico, los niños deben ser cautivados sólo por la mejor música y las mejores palabras para que aprendan a hacerse guardianes de sí mismos. Desde un punto de vista político, las labores y servicios deben estar dirigidas por un propósito mayor de contribución a la comunidad, es decir, esta debe guardarse de que las profesiones no se corrompan por la multiplicad de intereses y deseos individuales.

En relación con la formación de los guardianes, la educación gimnástica es el complemento natural de la educación musical. Un alma buena, por su propia virtud, permite al cuerpo ser el mejor que le sea posible. Nótese, entonces, que la educación de un cuerpo indica que hay un alma que gobierna con rectitud. En este sentido, pienso que, al contrario de lo que sugiere la interpretación neoplatónica del diálogo, en la filosofía de Platón el cuerpo aparece integrado al desarrollo y la manifestación de la virtud. El entrenamiento físico permite, por una parte, crear una resistencia a las condiciones hostiles de excesiva privación que se presentan en las campañas militares y, por otra, alimenta la parte animosa del alma, aquella que la inspira con esfuerzo, determinación y coraje. Los guardianes son los principales protectores de la ciudad y, si se ven sobrepasados en fuerza por las amenazas externas, no podrá mantenerse la justicia en la comunidad. Sin embargo, a raíz de esta función defensora, podría surgir el siguiente problema para la interpretación, por analogía, de la ética del alma individual: ¿es un deber para el ciudadano común, que no se encuentre en Kallípolis, entrenar su cuerpo? Podríamos agregar incluso que este ciudadano viva en un contexto de paz. ¿Sirve el entrenamiento gimnástico sólo como un modo de preparación para la guerra? Daré mi opinión sobre este punto, advirtiéndole que, aunque se tenga el texto a la mano, hay que salirse un poco de él. La afirmación de Sócrates de que un alma buena mejora el cuerpo significa que un individuo virtuoso hará, en la medida de lo posible, que el cuerpo cumpla su función de manera óptima. En un sentido médico, esto quiere decir que será saludable, que tendrá la fuerza y que podrá realizar el movimiento necesario para vivir de forma sana. En un sentido político, creo que se infiere del texto que el cuerpo debe ser cuidado atendiendo a la profesión que se desempeña en la ciudad, pues un arpista sin fuerza en sus manos es de tanto provecho como un guerrero sin fuerza en sus brazos. El punto más importante, sin embargo, es que las virtudes

surgen en una amistad del alma con el cuerpo que necesariamente se crea en prácticas que lo involucran¹¹. Por esto, creo que el texto invita al establecimiento de una ética del cuerpo en la que, al deseo, al amor por la belleza, al impulso animoso, se les da su lugar y en la que el acondicionamiento físico es una entre, quizás, diferentes prácticas corporales que permiten el mantenimiento de la justicia individual.

A lo largo de los libros segundo y tercero de la *República* se sostiene una concepción de la belleza que, apoyada en la noción musical de la armonía, se identifica con la amistad interna entre las partes de un todo. La idea de sentido común de que los objetos bellos son aquellos que son atractivos o que despiertan placer, aunque no es falsa, se entiende mejor a la luz de una visión más general, una que comprende que —como ya vimos con los artefactos creados por los artesanos— los objetos reciben su belleza de las relaciones de concordia y entendimiento mutuo que los hacen posibles. Dicho de otro modo, aunque un objeto bello produzca placer, no es en virtud del placer, sino de la armonía, que este objeto es bello. Esta idea tiene consecuencias importantes, que iremos dilucidando, para uno y otro polo de la analogía entre comunidad política y alma.

En relación con los guardianes, Sócrates describe el propósito de su labor en términos completamente eróticos. Ellos son amantes de la ciudad (412d), en la medida en que son sus protectores. La ciudad es bella cuando hay en ella una conformidad afectiva entre sus integrantes. En este sentido, el reconocimiento político se da por vía del amor, es decir, de un afecto que genera vínculos de adhesión, cuidado y estima mutua, que ninguna declaración nominal puede reemplazar. La educación musical y gimnástica tienen, en conjunto, el propósito de conducir a los guardianes al desarrollo, no sólo de las habilidades, sino también de los afectos políticos adecuados para proteger a la ciudad. Sin la gimnasia, ellos tendrían caracteres excesivamente suaves, no serían valientes y serían de temperamento irritable; sin el aprendizaje de los discursos y la

¹¹ En este pasaje se hace más énfasis en la valentía. Sin embargo, creo que pueden darse razones análogas para la moderación, para cuyo desarrollo también es necesario que el alma establezca una relación con el cuerpo a través de ciertas prácticas. Por otra parte, considero que, aunque alcanzar la sabiduría implica una elevación del mundo material, el impulso desiderativo hacia ella constituye, sin duda, una experiencia corporizada. El alma filosófica tendrá la ocasión de vivir dicha experiencia.

música, se tornarían violentos, no tendrían percepción de lo justo y lo injusto y se comportarían de forma inculta, salvaje e incluso despiadada. Entonces, los guardianes, en cuanto amantes de la ciudad, son educados para hacer lo que sea más ventajoso para ella. Las tres virtudes, obviando la justicia por ahora, aparecen de modo claro como las contrapartes de las tres maneras en que los guardianes podrían corromper su voluntad. La sabiduría los previene de ser persuadidos por otros para actuar en contra de la ciudad, la moderación debilita los encantamientos que provengan de ofrecimientos placenteros y la valentía impide que voluntades externas se apoderen de la ciudad, sobrepasando los esfuerzos de los guardianes. Tendremos que esperar hasta el libro cuarto, tras la fundación de la ciudad (427d-e), para ver cuál es el lugar de la justicia en este cuadro. Hasta el momento, se sugiere que la justicia se expresa como una manifestación de la belleza, surge en la concordancia, la amistad y la solidaridad políticas.

Hacia el final del libro tercero aparece el famoso mito de los terrígenas y de los metales. Se trata de una historia fenicia de la que Sócrates echa mano para persuadir a los guardianes, pero también a otras capas de la sociedad, de que las relaciones que existen dentro de la ciudad sobrepasan los límites de la política. Mi interpretación de la presentación de este mito está directamente relacionada con lo que acabé de exponer en el último párrafo, se trata de un discurso que busca inspirar una armonía en la ciudad. Veamos a qué me refiero con esto. Mediante este antiguo relato se tratará de convencer a los protectores –gobernantes y soldados– y a los protegidos –artesanos– de dos ideas. La primera es que la comunidad que integran está cohesionada por unos lazos de hermandad que tienen orígenes naturales, no políticos, es decir, que todos son hijos de la tierra y que su función en la organización social también viene nutrida por ella – como puede verse en el hecho de que el equipo de combate de los guardianes tenga, a su vez, un nacimiento telúrico–. La segunda es que la cualidad de las almas, la virtud contenida en ellas, brota como los metales de la tierra, de manera que los hay distintos en función y en belleza. Los gobernantes deben vigilar con tesón las almas para comprobar cuáles están mezcladas con oro, cuáles con plata y cuáles con bronce, y así determinar quiénes tienen aptitud para las labores de protección y de gobierno, so pena

de poner en riesgo el bienestar de la ciudad. En suma, la “mentira necesaria” (414c) que se expresa a través del mito fenicio es que tanto lo que acerca a los ciudadanos de diversas clases –su condición de hermanos–, como lo que los diferencia –sus funciones en la ciudad–, tiene un arraigo natural y una salvaguarda divina.

Tanto la presentación del mito fenicio como la disposición general de los lineamientos para la vida de los guardianes tiene como objetivo lograr la felicidad de la ciudad completa. Los protectores de la comunidad política reciben la mayor distinción en la jerarquía social, pero por eso mismo deben acogerse a unas altas exigencias en relación con el tipo de vida que llevan; recordemos algunas de ellas: no pueden procurarse propiedades privadas, se asientan permanentemente en campamentos militares y tienen horarios fijos para sus actividades cotidianas. Con esto en mente, a comienzos del libro cuarto *Adimanto* levanta la objeción de que los guardianes no serían felices en estas circunstancias (419a). Sócrates no es ajeno a la felicidad de los guardianes; de hecho, confiesa que no se le haría extraño que ellos fueran los más felices en la ciudad. Sin embargo, advierte que no se ha de buscar una felicidad que haga de los guardianes otra cosa que guardianes, es decir, que los refrene de llevar a cabo su función protectora. La razón es que el cumplimiento de dicha función es fundamental para que la *polis* íntegra pueda alcanzar su propósito. Sócrates deja claro, entonces, que lo que se busca es que todos puedan participar de la felicidad y un guardián que no comprenda esto no lo será verdaderamente. Cada una de las partes del cuerpo social alcanza su plenitud política cuando las condiciones están dadas para que puedan contribuir con su labor al todo al que pertenecen. La coordinación de las diferentes partes –que se traduce en una cooperación en torno a unos fines comunes– produce un acabado político bello.

Dicho lo anterior, Platón sabe que el dinero tiene el poder de escindir una comunidad (nótese que una parte de las normas que se trazan al tipo de vida que deben llevar los guardianes son del ámbito económico). Las riquezas inmensas y la pobreza extrema se asemejan en que una y otra interfieren con el cumplimiento de las diversas responsabilidades sociales, sean de los gobernantes, los soldados o los artesanos. Los opulentos excesos de los tiranos, tan añorados por Trasímaco, y la mísera escasez que

otros padecen en el mismo espacio social, no pueden coexistir en un organismo político que funcione bien. Ni siquiera puede hablarse de que en tal escenario haya *una* ciudad; dicha situación Sócrates la describe como de múltiples ciudades, una de los ricos y otra de los pobres, que compiten entre sí (422e–423a). En contraste con un estado de cosas así, Kallípolis está pensada para evitar que el dinero se convierta en un instrumento de segregación dentro de la sociedad. En ella hay un claro destino comunitario, acompañado de unos afectos comunes, que están por encima de los intereses individuales. Pero, aún más, cuando estos intereses individuales están guiados por la virtud, coinciden con los de la comunidad. Visto de otro modo, puesto que la ciudad ha sido pensada para que todos sean felices en ella, para que todos ocupen un lugar en ella y puedan desempeñar sus profesiones con naturalidad, sólo los excesos del deseo en un individuo inmoderado conducirían a la gestación de afectos contrarios a los de la *polis*. Por supuesto, esto sería especialmente grave en un individuo que tiene poder.

La ciudad en la palabra, entonces, queda fundada, no sin antes mencionar que una gran cantidad de legislaciones específicas (en lo referente a los templos, sacrificios, cultos a las divinidades y, debemos entender, todo lo que tenga una dignidad inferior a estos asuntos) serán obviadas; en el futuro, sus gobernantes podrán hacer ajustes y tomar decisiones, merced a la educación que han recibido y a la *areté* que han desarrollado. Me parece, siguiendo a Eva Brann, que este es un principio de interpretación central del pasaje de la generación en el *logos*; no obstante, como he explicado antes, no creo que esto indique que la ciudad no sea plausible, sino más bien que los pormenores legislativos no son pertinentes para la concepción de un modelo que puede servir para cambiar diversas realidades políticas particulares. Esto significa, por consiguiente, que los fundadores de la ciudad están esbozando las líneas generales de un mapa que orientará a futuros gobernantes. La comprensión de la justicia no tiene, digámoslo así, unos fines exclusivamente académicos; esto se ve con claridad en el hecho de que la comunidad de interlocución está, ella misma, imitando el modelo que se ha construido a través del diálogo.

Podríamos preguntarnos, en este orden de ideas, cuáles son los puntos que más resaltan en la imagen trazada hasta acá o, de otro modo, cuáles son las líneas gruesas

del mapa. Justo antes de declarar la fundación de la ciudad, Sócrates dice que los guardianes deben construir su fortificación en la música (424d). Unas líneas más adelante, él mismo también menciona, haciendo una analogía con la ciudad, que el destino hacia el cual un individuo se pone en movimiento por su educación estará de acuerdo también con las cosas que vengan después de él (425c). Pienso, mirando estos pasajes, que si bien forma parte del propósito de los libros segundo a cuarto esclarecer la justicia a partir de la creación de una ciudad armoniosa en la palabra –punto sobre el cual han hecho más énfasis los comentaristas del diálogo–, puesto que la educación pone en movimiento a la ciudad y es la fortificación que la preserva, también forma parte del propósito de estos tres libros, con igual importancia, que a partir del mejoramiento de la comprensión, se establezca una justicia armónica en la propia comunidad de investigación. No tenemos que esperar a que otra ciudad sea fundada levantando la mirada a la utópica Kallípolis, los efectos políticos del diálogo los podemos ver al interior del diálogo mismo. En este sentido, es determinante entender que la fundación de la ciudad (427d) es una emisión realizativa que, de modo simbólico, pone en acto aquello de lo que se ha venido hablando hasta acá. No se clausura el tema de la ciudad construida en la palabra con una mera conclusión, como acostumbramos en la investigación académica, sino con una declaración, a través del *logos*, de la realización de algo. Sabemos que Trasímaco no solamente defendió que ser injusto es mejor que ser justo, sino que lo hizo de manera hostil, con la intención de crear, por medio del *logos*, fraccionamientos en la comunidad de diálogo, es decir, de llevar a una situación de injusticia. Adimanto y Glaucón cumplieron su función de auxiliares en el diálogo, aunque no sin tomar algo prestado de la justicia que más adelante tendrá que ser restituido (612c). En este escenario, debemos entender que la construcción de la ciudad efectuada a través del *logos* permite, a su vez, el restablecimiento de una amistad dialéctico-política que se había resquebrajado.

En lo referente a la comprensión que se ha ido ganando de la justicia, esta sólo se hará explícita una vez expresada la declaración de la fundación de la ciudad. Desde este punto hasta el final del libro cuarto, Sócrates y Glaucón emprenderán la tarea de revisar cómo se despliegan las cuatro virtudes en la bella ciudad creada y se extraerán

consecuencias, por analogía, para la comprensión de la justicia en el alma individual. Los interlocutores llegan, entonces, a la conclusión de que la ciudad es sabia, valiente, moderada y justa (427e). La sabiduría es la virtud que permite dar buen consejo y se fundamenta en el tipo de conocimiento que tiene por objeto a la ciudad en su conjunto, es decir, aquel en el que se han educado los guardianes. La valentía, por su parte, es la preservación del juicio sobre lo que debe ser temido, especialmente de cara a los dolores y los terrores, pero también a los deseos y a los placeres. Cada una de estas dos virtudes corresponde a una parte de la ciudad, la sabiduría a los gobernantes y la valentía a los defensores; a la clase de los artesanos no se le exige haberse apropiado del conocimiento político, ni tener el espíritu necesario para defender a la ciudad de amenazas externas. Por el contrario, la moderación, tercera virtud, no atañe sólo a una de las partes de la ciudad, sino que debe estar presente tanto en los gobernantes como en los gobernados. La moderación es la opinión de que la mejor parte del todo es la que debe gobernar sobre las demás partes. En términos políticos esto significa que, si bien muchos deseos emergen en el medio libre de la vida comercial en el que se desarrolla la labor de los artesanos, los gobernantes deben tomar decisiones buscando siempre el beneficio para el organismo completo, sin dejarse llevar por la fuerza de los anhelos particulares de los ciudadanos. Por su parte, los gobernados deben reconocer que sus afanes, que no son hijos de la sabiduría, no pueden prescribir el norte político de la ciudad.

Habiendo ganado una mejor comprensión de las tres virtudes descritas, Sócrates y Glaucón proceden a esclarecer qué es la justicia, problema que reaparece justo en el centro del libro cuarto. Los interlocutores ofrecen una definición de la justicia, pero no sin antes ilustrar, mediante una imagen, el carácter de la búsqueda que se propusieron. De este modo, Sócrates compara a la sociedad de los presentes con un grupo de cazadores que se ha ido acercando a un objetivo escurridizo y, además, lo ha hecho entre las sombras, obstaculizados por toda clase de dificultades para observar. Por esto, el empeño colectivo que se ha emprendido demanda un renovado esfuerzo de ánimo. Sin embargo, Sócrates señala que hay algo en extremo ridículo en la conclusión de este acecho: la presa que habían estado rastreando con tanto esmero se escondía a sus

propios pies desde el principio. Mientras los cazadores se ocupaban de levantar la mirada al horizonte visible y de afinar sus instrumentos de observación para encontrar al hábil animal, este se hallaba precisamente en el mismo sitio en el que ellos estaban.

Recordemos que, al comienzo del libro segundo, en la primera propuesta de ciudad, Sócrates sostuvo que la *polis* es una asociación entre individuos que se necesitan entre sí; en la medida en que cada uno se concentre en su profesión, contribuirá a que la comunidad de la que forma parte cumpla el propósito para el que ha sido creada. En el centro del libro cuarto (433b–434c) se retoma la idea de que la justicia consiste en que cada uno se ocupe de sus labores, pero se sugiere con ello algo más. Después de haber dado curso al diálogo en los últimos tres libros, se han logrado diferenciar las partes que integran una organización política según las tres principales funciones que operan en su interior (de gobierno, protección y subsistencia). Así pues, en la nueva formulación de la definición de la justicia se desplaza el énfasis; el ejercicio de ir acostumbrando la mirada entre las sombras ha permitido a los interlocutores entrever algo diferente sobre ella. Se llega, entonces, a la comprensión de que una ciudad sufre un gran daño especialmente cuando un individuo trata de cambiar de clase, es decir, cuando intenta disfrutar de los honores de los que gozan en otra clase (en el mismo orden de arriba, poder, fama o dinero). Es más grave para una comunidad política que un zapatero trate de realizar las labores de defensa de la ciudad a que, por ejemplo, intercambie de funciones con un carpintero. También sería muy grave, proponiendo un ejemplo diferente, que un gobernante tratara de sacar provecho económico, cosa que es propia de los comerciantes, de sus funciones públicas. En conclusión, la justicia consiste en que cada uno sirva a la comunidad a la que pertenece según sea la cualidad de su virtud. Gracias a la sabiduría, la valentía o la moderación, un ciudadano puede desempeñar un rol de modo óptimo en una sociedad. Esta sociedad será justa cuando todas las funciones que la integran se cumplan y, así, se mantenga el tejido de la comunidad.

Finalmente, tras haberse familiarizado con el objeto más grande, Sócrates, Glaucón y sus acompañantes ahora tratarán de reconocer la justicia en el objeto más pequeño, a saber, el alma. La analogía se establece a través del principio simple, pero sugerente,

de que las ciudades heredan los modos de ser de sus ciudadanos. Tracia y Escitia son impetuosas, Atenas es amante de la educación, Fenicia y Egipto codician el dinero. En cualquiera de estos casos, los caracteres de las ciudades provienen de sus habitantes, cosa que no parece difícil de reconocer. En este sentido, el argumento analógico permite conferir al alma individual los temperamentos e inclinaciones que encontramos en las ciudades. Por otro lado, lo que sí es difícil de ver es si, al igual que las ciudades, el alma tiene tres partes por causa de las cuales actúe. Para determinar esto, los interlocutores plantean como premisa general que “la misma cosa nunca producirá ni padecerá efectos contrarios en el mismo sentido, con respecto a lo mismo y al mismo tiempo” (436b). Por ejemplo, un cuerpo no puede avanzar y retroceder al mismo tiempo; no obstante, si algo en ese cuerpo retrocediera y algo en ese cuerpo avanzara – como cuando se hace un ejercicio de elasticidad en gimnasia–, es preciso que haya dos extremidades en tensión. Siendo esto así, al haber situaciones en las cuales se producen efectos contrarios en el alma, necesariamente habrá partes diferentes que se oponen entre sí. Sócrates pone el ejemplo de alguien que, estando sediento, busca tomarse una bebida que le hace daño, pero algo dentro de sí lo refrena; en este caso, puede diferenciarse entre una parte desiderativa que impulsa al alma y otra racional que la detiene. Como segundo ejemplo, se refiere a una historia que escuchó sobre un ciudadano llamado Leoncio que, a pesar de obrar encolerizado, no pudo resistirse a ver unos cuerpos en descomposición fuera de la muralla de Atenas. En este caso, la pasión de la ira entra en conflicto con el deseo apetitivo, pero termina triunfando sobre aquella. Este y otros ejemplos sirven también para mostrar que la parte irascible puede aliarse con la parte racional, de tal manera que un alma cuente no sólo con el juicio, sino también con la fuerza, para actuar de la mejor forma. No obstante, estas dos partes no deben confundirse, como se ve en los niños que, aunque llenos de voluntad y de ánimo, todavía no han desarrollado el juicio racional. La conclusión a la que llegan los interlocutores, entonces, es que, del mismo modo que la ciudad, el alma cuenta con tres partes que tienen funciones equiparables: la *racional*, que se encarga de tomar decisiones; la *irascible*, que otorga el ánimo, la fuerza o la osadía en la acción; y la *concupiscible*, que impulsa al alma hacia un objeto a través del deseo.

Al final del libro cuarto, una vez se ha esclarecido que tanto el carácter como la organización interna del alma son como los de la de la ciudad que se ha construido, también por analogía se extraerán consecuencias sobre la virtud en el alma individual. Un alma sabia es aquella que se conduce a sí misma con miras al bien del conjunto, es decir, donde todas sus partes se benefician a través de la acción sensata. Un alma valiente, en paralelo, tiene la cualidad propia del que, a nombre del conjunto, se defiende de los enemigos externos y es capaz de mantener una opinión recta sobre lo que debe ser temido o no serlo de cara a los placeres y los dolores. Un alma moderada, en tercer lugar, disfruta de una concordia entre sus partes; en otras palabras, vive un estado interno de amistad en el que las fuerzas del deseo y la ira son aliadas de la razón y no tratan de sobreponerse a ella. Por último, un alma justa es aquella en la que hay una armonía interna entre las diferentes partes que la componen, puesto que cada una de estas cumple con su función propia y no trata de sustituir a otra en su labor. Algunos comentaristas afirman que, a raíz del estado de afinidad interna que se produce con una y otra, la justicia y la moderación se superponen cuando las miramos en el alma individual. Sobre este punto considero que, en realidad, la justicia comprende a todas las demás virtudes, pues la ausencia de alguna de ellas implica que al menos una de las tres partes no estaría cumpliendo con su función propia. Además, nótese que, del modo como las presenta Sócrates (441e–444a), todas las virtudes apuntan al beneficio del conjunto; luego, la manifestación de cualquiera de las virtudes hace patente el estado de armonía. Por esta razón, la presencia de la justicia en el individuo supone también la de la sabiduría, la valentía y la moderación. Por el contrario, cuando un alma es injusta, las tres partes actúan en contra del conjunto, generándose así una revuelta interna, un desorden de las fuerzas del alma que se conocerá como desenfreno, cobardía o insensatez.

De esta manera, la tarea de esclarecimiento de la justicia que habían emprendido los interlocutores parece terminada y sólo quedaría por revisar el asunto de si es provechosa o no, para lo cual habrá que examinar los cinco tipos de gobierno y sus correspondientes temperamentos en el alma individual. Sin embargo, esta otra tarea tendrá que esperar un poco antes de ser acometida.

3. NACIMIENTO Y CRIANZA DE KALLÍPOLIS

*The symbolism of the Cave can be understood
as a timeless and universal allegory, [...] but how much richer the picture is when it also strikes home.*

CLINTON DEBEVOISE (*Topography and Deep Structure in Plato*).

Los libros quinto, sexto y séptimo de la *República* constituyen el centro del diálogo; en ellos se despliegan las imágenes de mayor alcance y complejidad interpretativa. Este episodio central surge a partir de una revuelta en la que, a través de Adimanto, los oyentes compelen a Sócrates para que vuelva sobre un punto que ya parecía cerrado, a saber, el de la comunidad de mujeres e hijos, al que se había hecho alusión en 424a. Hay que mirar con cuidado el pasaje recién mencionado porque en él se aclara el motivo principal que da comienzo a la discusión central del diálogo y, por esta razón, constituye una clave hermenéutica para su recta comprensión. Primero que todo, debemos notar que con el tema de la procreación y la crianza está en juego la posibilidad de la realización de la ciudad ya construida en el *logos*. En libros anteriores se habían omitido pormenores legislativos que sólo cobran importancia en el contexto de la implementación de la política, razón por la cual se delegaba dicha tarea a los guardianes que, una vez educados en el conocimiento de la *polis*, tenían la capacidad y la autoridad para dirimir sus asuntos y, en correspondencia, decretar normas adecuadas. En su función de fundadores, Sócrates, Glaucón y Adimanto no estaban legislando para ninguna ciudad en concreto. Su propósito era la creación de un modelo que sirviera como paradigma al que, en otro momento, futuros legisladores pudieran observar para transformar una ciudad concreta. No obstante, en la tarea de investigación hasta acá desarrollada el principal objetivo era intuir la imagen más bella de ciudad, no demostrar

la posibilidad de su realización. Una vez que esta tarea se ha cumplido y que, a partir de ella, se ha comprendido lo que la justicia es para el ser humano, los interlocutores de Sócrates reclaman ver la imagen en movimiento¹².

Así las cosas, al igual que sucede en el comienzo del diálogo, Polemarco ordena a Sócrates detenerse para hacerle una demanda dialéctica; antes lo había hecho a través de un esclavo y ahora lo hace a través de Adimanto. En ambos casos son actos que de modo sutil –no abierto y directo, como ocurre con Trasímaco– ejercen una violencia que, alimentada por la fuerza de los amigos, coacciona a Sócrates para hablar de asuntos que él parece reacio a tratar¹³. No olvidemos que las protestas de Sócrates no son escuchadas en ninguna de las dos ocasiones. Adimanto, en contraste, es más persuasivo a través de las palabras; con ellas, mitiga la fuerza con la que Polemarco trata de imponer su voluntad. El problema, sin embargo, es que la presión que ejerce Polemarco, puesto que arrastra a todos los demás, amenaza con fragmentar la amistad dialéctico-política que se ha ido creando. No deja de ser paradójico que la misma fuerza que motiva el diálogo irrumpa en él para ponerlo en riesgo. Si a este cuadro sumamos que el libro segundo empezó con una mentira sobre la justicia –el relato de Gíges, contado por Glaucón–, tenemos como resultado que, hasta el momento, en el comienzo de cada una de las secciones más importantes –el *muthos*, el *logos* y el *ergon*–, el diálogo se ha puesto en marcha impulsado por una fuerza impetuosa que amenaza con la creación de una situación injusta.

Sin embargo, es necesario señalar que en este punto el diálogo ha ido ganándose a los interlocutores. Bien habría podido ocurrir que ellos se hubieran ido a participar de los festivales amorosos que la noche prometía a propósito de la celebración en torno a la diosa Bendis. No olvidemos que su objeto de deseo, tal como Sócrates narra al principio del diálogo, consiste precisamente en asistir a dichas fiestas. Cuando ellos

¹² Sobre el asunto de la ciudad en movimiento, hay que comparar el pasaje acá citado con *Timeo* 19b. Brann sostiene que hay dos ciudades diferentes, pero la expresión utilizada para los dos casos es la misma: se está poniendo en movimiento una imagen.

¹³ Es posible que esta reluctancia sea sólo aparente y cumpla una función pedagógica en el contexto del diálogo. Nótese que Sócrates mismo reconoce más adelante que no estuvo bien haber dejado de lado el asunto de las mujeres, los niños y los gobernantes (502d–503a).

alcanzan a Sócrates y lo invitan, a su vez emerge para él un objeto de deseo, que consiste en intercambiar con jóvenes bellos. Estos jóvenes, en vez de acudir a la celebración, deciden quedarse para continuar sirviéndose del diálogo. En este sentido, la irrupción de Adimanto, en representación de los demás interlocutores, también debe ser leída como una fuerza erótica que impulsa el diálogo mismo. Sócrates, conociendo el estado de deseo en el que se encuentran los jóvenes con los que conversa, siembra en ellos una semilla que brotará entre el libro quinto y el libro séptimo. Los jóvenes quieren hablar de asuntos eróticos y, sin duda, es un impulso erótico lo que los elevará al estudio del Bien.

Es claro, entonces, que en el decurso del diálogo operan las tres dimensiones del alma que se esclarecieron en los libros pasados: el deseo, la ira y la razón. La ira, como hemos dicho, se ve reflejada en la vigorosa acción de Polemarco, a la que se adhieren sus amigos. El deseo se encuentra presente como un motivo persistente que va acrecentándose con el paso de la noche. La razón, por su parte, entra sobre estas fuerzas y dialoga con ellas. La elección de los interlocutores de quedarse intercambiando en el *logos*, en vez de irse a disfrutar de las fiestas orgiásticas que anhelaban, supone que las fuerzas de la ira y el deseo han entrado en amistad con la razón. De esta manera, el contenido del diálogo no puede, digámoslo así, atender sólo a las necesidades de la razón. Los interlocutores se quedan a escuchar porque el tema a tratar se corresponde con lo que en ellos ha sido despertado a través del diálogo. En otras palabras, el deseo y la ira han ido transformándose; de otro modo, la demanda que ellos hacen no podría resolverse a través del diálogo, sino que para ello tendría que buscarse un mecanismo ajeno a él. El deseo de los jóvenes presentes, desde el principio del diálogo hasta el final del libro séptimo, atraviesa el camino que señala Diotima en el *Banquete* (210a-c): empieza fijándose en los cuerpos bellos y se eleva, con la dirección de Sócrates, hasta llegar a la forma de la belleza. Entonces, a lo largo del diálogo hemos visto de qué manera la razón ha ido obrando sobre la ira y el deseo. Ahora, estos no dejan escapar a aquella y le reclaman que la actividad dialéctica se redirija para atender una necesidad erótica. La entrada al momento más elevado del diálogo se da, por tanto, a partir de una disposición del deseo cuando alcanza el mayor grado de intensidad.

Pues bien, a lo largo del libro quinto tres olas, cada una más grande que la anterior, embestirán a los interlocutores. Cada una de ellas traerá un desafío político de crucial importancia para que la *polis* pueda realizarse según el modelo de ciudad bella que se ha construido hasta acá. Los argumentos que Sócrates utilizará para soportar su acometida afianzarán tres principios para la organización de toda comunidad justa: la *equidad humana* (451c–457b), la *fraternidad política* (457b–471d) y la *ilustración del gobernante* (472a–540d). El primer principio (presentado en el texto por primera vez en la filosofía occidental y por vez única en gran parte de la historia de la filosofía) consiste en la afirmación de la igualdad política entre hombres y mujeres; en este sentido, el punto esencial de Sócrates ante la primera ola es que la naturaleza de la mujer reside en sus aptitudes humanas y en la virtud de su alma, no en su función reproductiva o en la fuerza de su cuerpo. Por esta razón, la mujer debe desempeñar las mismas funciones de gobierno que el hombre y, en correspondencia, puede y debe recibir una educación en la justicia. El segundo principio establece que los guardianes deben vivir como en una gran familia en la que se establecen vínculos solidarios: a todos les tiene que doler el sufrimiento de los otros y todos deben compartir una misma felicidad. El tercer principio apunta a que los gobernantes deben sostener una relación especial con el conocimiento y con la virtud; así, no pueden ser, por ejemplo, meros administradores de los recursos públicos que resuelven los asuntos de justicia en términos de distribución económica –como ocurre en nuestras sociedades liberales–; al ser los principales líderes de la deliberación pública, deben tener la mirada puesta en el bien. Para ser más precisos, los gobernantes deben establecer una relación erótica con el conocimiento, en especial, con el que permite decidir sobre la cuestión política, es decir, con el conocimiento de la justicia.

Dicho lo anterior, pienso que la figura de Diotima está presente, aunque velada, en el desarrollo de las tres olas. Recordemos que ella era sabia tanto en los asuntos eróticos como en los políticos¹⁴. En cuanto su discípulo en las cosas del amor, Sócrates ha

¹⁴ Sócrates, al presentar su intercambio con ella en el *Banquete* (201d), hace alusión al episodio en que la sacerdotisa aplaza una epidemia en Atenas, lo cual quiere decir que su sabiduría se extendía a la cuestión política.

hablado –en el mismo orden de las tres olas– del rol de la mujer en la política, de las relaciones de fraternidad en la comunidad y de la educación del gobernante como garante de que la ciudad, haciéndose efectiva, continúe siendo bella. Los argumentos que él utiliza para enfrentar estas tres olas están permeados de las enseñanzas de Diotima. El primero, porque presenta a la mujer como agente en la procreación de la ciudad, pero no sólo por la función reproductiva de su cuerpo sino, más importante todavía, por la capacidad que tiene su alma de participar del conocimiento y, así, de generar en lo bello. El segundo, porque Sócrates aprende de Diotima que Eros es aquello que permite que el todo quede unido consigo mismo en un continuo (*Banquete* 202e); por esta razón, propone la configuración de una comunidad afectiva que comparta el placer y el dolor en un entramado de relaciones de hermandad política. El tercero, porque la educación de los gobernantes supone un acto de procreación en almas bellas que le permitirá a la ciudad, a su vez, engendrar una nueva generación de sí misma también bella. Por supuesto, esta tercera ola abre la puerta al tema de la educación del filósofo y, después, a la presentación de las imágenes centrales del diálogo. Por esto, con ella debemos entender que todo el centro de la *República* –es decir, los libros quinto, sexto y séptimo– constituye un empeño *propriamente* erótico, en el sentido en que Diotima le enseña a Sócrates los asuntos de Eros: la ciudad en la práctica, que es de carácter mortal, se acercará a la ciudad en el *logos*, que es inmortal, en la medida en que logre engendrar en lo bello. La ciudad realizada es como un ser vivo que buscará procrear a través de las generaciones para alcanzar una suerte de inmortalidad. En contraste, la ciudad perfecta es una imagen, siempre idéntica a sí misma, que prescinde de una materialización concreta. Eros permitirá acercar la primera a la segunda en tanto y en cuanto los gobernantes, en cada generación de la ciudad, se hagan amantes del bien en sí mismo.

A lo anterior hay que agregar que Sócrates perfeccionó el arte dialéctico con Diotima¹⁵. En un sentido general, la práctica del diálogo que él realiza con sus

¹⁵ Recordemos que, aparte de esta importante referencia en el *Banquete* al rol de una mujer en el desarrollo del arte dialéctico, también contamos con la analogía famosa que Sócrates propone en el *Teeteto* de que su arte es como el de las parteras. En general, los comentaristas han enfatizado los aspectos lógicos y epistémicos de este ejercicio (véase, por ejemplo, el libro de Crombie referido en la

interlocutores es una imitación del modo como ella dialogaba con él. Pero la mayor influencia que la profetisa tiene en el arte dialéctico de Sócrates, tal como él lo presentará en los libros sexto y séptimo, se ve reflejada en la condición intermedia (*metaxu*) que tiene el filósofo en su elevación hacia el bien. Esto podemos verlo tanto en el contenido de las imágenes que esboza Sócrates, como en el hecho mismo de que la metodología escogida por él sea la de proyectar imágenes, una tras otra. En el comienzo del libro sexto, cuando Adimanto levanta la objeción común de la inutilidad de los filósofos, se mofa de Sócrates por tener el hábito de hablar en imágenes (487e). Sócrates le responde que el argumento que él le ha presentado se resiste a demostraciones, pues es difícil captar la experiencia de la que están dialogando, esto es, la de los filósofos en sus ciudades. En este mismo pasaje, Sócrates compara su forma de proceder con la de los pintores, que agrupan elementos diversos en la representación. Sobre este asunto, el estudio de Nicholas Smith (2019) es muy esclarecedor; en él se muestra que Sócrates propone imágenes a lo largo de todo el diálogo porque precisamente ninguna imagen bastaría para capturar el objeto estudiado. Es esencial a la imagen mostrar algunos elementos mediante el ocultamiento de otros; así, toda imagen es provisional, con cada una de ellas se avanza en el camino de la comprensión de las formas, aunque ninguna permita llegar hasta ellas. De este modo, la fuerza erótica que impulsa a los participantes del diálogo en su ascenso dialéctico a través de las imágenes no es suficiente para llevarlos al conocimiento de las formas en sí mismas. Los llevará, no obstante, a través de un lugar intermedio que les permitirá intuir las. Desde este punto de vista, el platonismo no es una filosofía de la división, es una filosofía de la vinculación, a través de Eros, entre lo sensible y lo inteligible. Por esto, pienso que Platón no es un dualista; la imagen, artefacto imprescindible en el ascenso

bibliografía), abstrayéndolo de la analogía, y no se han acercado con suficiencia al significado de que Sócrates compare la dialéctica con un arte femenino. Es pertinente hacer notar que, en el *Teeteto*, al igual que en el *Banquete* y en este libro de la *República*, Sócrates presenta la dialéctica en el ámbito de la germinación; esto es así porque la educación es un tipo de generación que no se da en el cuerpo sino en el alma y del que, tal como se argumenta en el libro quinto, participan las mujeres tanto como los hombres.

filosófico, es una instancia intermedia que le permite al ser humano ir acostumbrándose a un dominio que, por su resplandor, tiene una naturaleza diferente.

En este orden de ideas, la parte central del diálogo, como lo propone Brann, corresponde al *ergon*, a una serie de imágenes concatenadas que estimulan el pensamiento¹⁶. Glaucón muestra indicios de tener aptitud para el gobierno, por lo cual Sócrates lo llevará a través de ellas en un ejercicio de educación filosófica. Antes de que él irrumpa de nuevo en el diálogo, Sócrates le menciona a Adimanto que un buen gobernante debe poseer tanto unas cualidades de la inteligencia –ser un buen estudiante, tener memoria, ser flexible, contar con agilidad mental (503c)– como otras que atañen al ánimo –ser valeroso, decidido y esforzado (503d)–. Los propios estudios serán una forma de probar que este gobernante aprendiz posee dichas cualidades, pues, de no tenerlas, no será capaz de perseverar en ellos. Pero esta demanda que parece instalarse en tercera persona, trae consigo una admonición en segunda: Sócrates con sutileza amonesta a Adimanto, y con él a los demás interlocutores, por haber asentido a lo que se había afirmado en 435d sobre el alma, de modo insuficiente, sin haber exigido un examen más preciso que los llevara por el camino largo. De este modo, les muestra que el peor vicio que puede llegar a tener un guardián es la pereza. Para llevar a cabo el mayor estudio de todos se debe ser diligente. Entonces, Glaucón entra de nuevo para acompañar a Sócrates en el ascenso a través de las imágenes. Por su puesto, el diálogo también conduce al lector, aunque en un plano dramático diferente, en el mismo movimiento de elevación.

Ante los ojos de los participantes del diálogo, las imágenes del sol, la línea y la caverna representan un bosquejo en el camino hacia el bien; así, siendo tres, surgen de un mismo motivo filosófico que se alcanza en su interrelación. Al terminar de dibujarlas, Sócrates ofrece una interpretación de su significado; esto lo hace con cada una de ellas por separado. La imagen del sol permitirá, por analogía, esclarecer la forma del bien; la imagen de la línea ayudará a entender los segmentos de la realidad y los

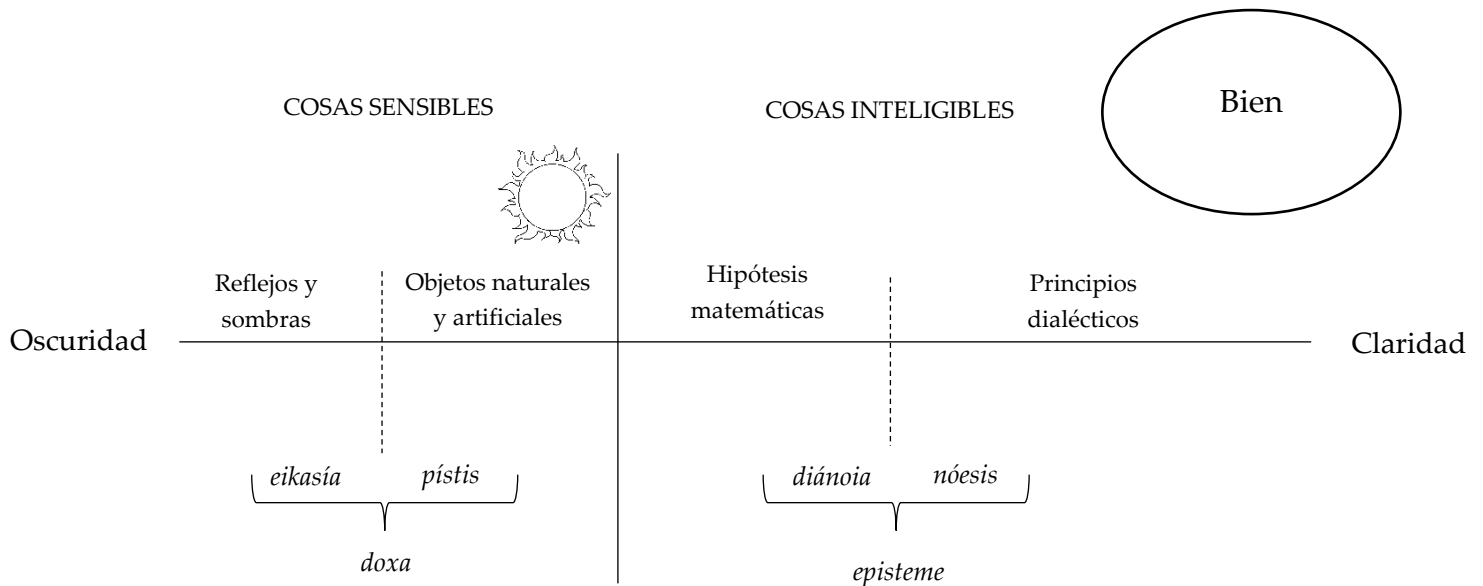
¹⁶ Sobre este punto vale la pena recordar la idea de Nicholas Smith (2019) de que uno de los errores interpretativos tradicionales en la tradición hermenéutica del diálogo es no tomar las imágenes *como* imágenes y, entonces, atribuirles un carácter doctrinal. Las imágenes están ahí para evocar el pensamiento; ninguna, por sí sola, representa una teoría definitiva de la realidad.

tipos de experiencia del alma que coinciden con ellos; la imagen de la caverna, al final, hará énfasis en lo que el ser humano *es* por naturaleza; en conjunto, contamos con una imagen cósmica, otra geométrica y otra antropológica. De ahí que no tengamos tres imágenes paralelas acerca de lo mismo, sino una continuidad de elementos que, reunidos entre sí, arrojan claridad sobre el camino del ser humano en su aproximación al bien. Me parece, en este sentido, que el contenido de las imágenes se corresponde con el tipo de actividad que están realizando los interlocutores (y de la cual participamos nosotros en la lectura): Sócrates está ayudándolos para que vuelvan a encontrarse con la forma del bien. La posición intermedia a la que aquí son arrojados está llena de claroscuros, es un terreno extraño en el que se ven ciertas líneas, pero no distinciones técnicas exhaustivas sobre la naturaleza del bien. El alma debe estar apta para atravesar el largo camino de regreso a lo que es más familiar para ella y, así, aprender a estar en el lugar en la medianía entre lo material y lo inmaterial, lo humano y lo divino, la oscuridad y la claridad.

La imagen del sol, entonces, es una representación cósmica de la forma del bien. El sol está por encima de la tierra –y, con ella, de la vida telúrica–, la supera en tamaño, poder y dignidad. Además, de manera vigorosa y desinteresada, concede la luz y el calor necesarios para el nacimiento y crecimiento de la vida (509b). Esto se extiende, por supuesto, a la vida natural completa, pero la vida política también se desarrolla gracias a ellos. La ciudad, como afirmé antes, es como un organismo vivo que está siendo engendrado y cuidado a la luz del sol. En este sentido, la superioridad del sol reposa en su poder de causación; todo ente recibe la energía solar y, en virtud de ella, se pone en actividad. Exactamente lo mismo aplica para el bien, pues este dota su *ser* tanto a los objetos inteligibles como a los corporales. El sol también es bueno; por ejemplo, es bueno para la vida. Es claro que lo bello es mejor que lo feo y lo justo es mejor que lo injusto; pero, también, dormir cuando el cuerpo necesita descanso es mejor que no hacerlo y al alimentarse con los nutrientes adecuados le hace un beneficio. De este modo, el bien da refugio a los objetos corporales tanto como a los objetos intelectuales; así, le da a la vida la posibilidad de su existencia material, a partir de la cual, a través de la educación en el bien, le permite llegar a ser una vida justa. Las

virtudes y el amor por la sabiduría alimentan la vida; una vida buena es posible gracias a ellas. Me parece, entonces, que este es el significado de la primera imagen: el bien es una potencia creadora de todo lo que es.

En cuanto a la segunda, se trata de una imagen geométrica que representa, a partir de una línea dividida, los cuatro segmentos de la realidad; en correspondencia con ellos, Sócrates distingue los cuatro tipos de experiencia que vive el alma en contacto con los objetos de cada segmento, tal como lo muestra el siguiente gráfico:



La línea se divide en dos segmentos, uno más grande que el otro. A su vez, cada uno de ellos se divide en otros dos con la misma proporción. El primer segmento, más cercano a la oscuridad, representa las cosas sensibles; este se divide en una sección, la más pequeña de todas, que contiene los reflejos y las sombras, y otra que se corresponde con los objetos naturales y los artefactos creados por el ser humano. Este primer segmento se encuentra iluminado por el sol, tal como se mostró ya en la primera imagen. El segundo, por su parte, representa las cosas inteligibles, aquellas que se acercan a un grado mayor de claridad; este tiene también dos partes, una que corresponde a las hipótesis matemáticas y otra, a los principios dialécticos. Recogiendo los elementos ganados de la primera imagen, el sol funciona como una potencia

generadora de todo aquello que se encuentra en el primer segmento de la línea, mientras que el bien es una potencia de causación de todo lo que es.

Cada una de las cuatro secciones, entonces, contiene un tipo de objeto diferente. Cuando el alma entra en contacto con este, tiene una experiencia diferente; por lo tanto, hay cuatro actividades receptivas del alma. A los reflejos y las sombras les corresponde la *eikasía*, es decir, la capacidad de imaginar, lo cual puede significar tres cosas: fabricar imágenes, encontrar semejanzas entre los objetos o conjeturar sobre ellos. A los objetos naturales y artificiales les corresponde la *pístis*, que es la confianza que se produce en la creencia sobre los asuntos de la vida natural y social. Estas dos experiencias quedan recogidas dentro de la *doxa*, el poder de la opinión, que siempre está a medio camino entre la ignorancia y el conocimiento. En el segundo segmento, a las hipótesis matemáticas les corresponde la *diánoia*, una actividad mental que permite encontrar articulaciones, establecer distinciones y hallar semejanzas; es una capacidad similar, entonces, a la *eikasía*, aunque más compleja que ella, pues supone atrapar las cosas sensibles en el *logos* para derivar inferencias, comparaciones y distinciones. La *diánoia* le permite al alma involucrarse en investigaciones en las que avanzará a través de las hipótesis hasta llegar a los principios dialécticos. En otras palabras, el ejercicio *dianoético* llevará al alma, por último, a la experiencia de la *nóesis*; esta es la más alta facultad del pensamiento y supone que el alma, a través del camino dialéctico, entra en contacto con los primeros principios.

Hasta el momento, Sócrates ha utilizado una imagen de un objeto sensible y otra de un objeto inteligible. El sol y la línea, presentados así a los interlocutores, los estimulan para elevarse desde un discurso *eikástico*, que les pide imaginar y hacer comparaciones a partir de lo sensible, a una *eikasía dianoética*, a través de la cual deben hacer divisiones dialécticas y comparaciones desde una perspectiva sinóptica. Hay que insistir en que el sol, a pesar de ser un objeto que pertenece al dominio de lo sensible, es la entidad que mayor dignidad tiene en él. Otras imágenes utilizadas a lo largo del diálogo, como la del navío y los marineros –que es la última que Sócrates propone antes de presentar las tres centrales–, muestran objetos de la realidad sensible que

forman parte de la naturaleza y de la vida ordinaria del ser humano en sociedad¹⁷. La imagen del sol, en contraste, se ubica ya en el límite entre el dominio de lo sensible y lo inteligible. Es como si, situados desde su altura, pudiéramos alcanzar a ver el surgimiento del ser humano en conjunto con todo lo que lo rodea. La imagen de la línea, además, permite alcanzar una visión de la realidad en su conjunto, incluyendo ambos dominios. En este sentido, la línea ofrece una visión sinóptica, una perspectiva general en la que se representa la realidad de modo integral y las divisiones internas que en ella ocurren. No obstante, esta es una imagen estática que difícilmente deja ver las continuidades entre una y otra sección¹⁸. Por esta razón, se hace necesario presentar una tercera imagen, que porte cierta cualidad cinética y permita ver la experiencia del alma en su ascenso desde la *doxa* hasta la *episteme*.

En relación con el libro séptimo sigo (en forma y contenido) un estudio reciente – aunque no publicado hasta la fecha– del profesor Alfonso Flórez (*Imitaciones de la caverna*, 2022), en el que muestra que la imagen de la caverna tiene dos versiones que denomina la Caverna Interior (514a–515e) y la Caverna Exterior (516a–517b). Allí también se sugiere que, para alcanzar una comprensión completa de la imagen, a estas dos versiones hay que agregar el pasaje que allí el autor llama la Caverna Aplicada (517c–535a). Esta estructura general nos sirve para adentrarnos en el contenido que la imagen nos propone y para empezar a establecer algunas relaciones determinantes para su interpretación.

En el pasaje de la Caverna Interior, Sócrates empieza mencionando que la imagen representa la naturaleza humana, en la medida en que involucra la educación y la falta de ella. Así, pues, desde el principio nos enseña de qué modo debemos interpretarla. A continuación, describe a unos prisioneros que, desde niños están inmovilizados por

¹⁷ Sin ánimo de hacer un recuento exhaustivo de todas las imágenes hasta aquí presentadas, entre el libro primero y el sexto Sócrates ha discutido imágenes como la de los pastores y las ovejas (343b) –la única de esta lista que propone un interlocutor distinto a él–, la del objeto grande (368d-e), la de los perros guardianes (375a), la de los cazadores (432c), la de las tres olas (453e) y la del navío y los marineros (488b). Todas estas son imágenes de objetos naturales o artificiales, ninguna de un objeto superior.

¹⁸ Pienso que una de las grandes equivocaciones hermenéuticas en relación con la obra de Platón consiste en adjudicarle una concepción dualista de la realidad, según la cual el dominio de lo sensible está totalmente separado del dominio de lo inteligible. Me parece que este error surge al analizar la imagen de la línea desunida de las demás y al sobrestimar lo que se puede ver a través de ella.

unas ataduras en sus piernas y sus cuellos, y se encuentran al fondo de una morada subterránea, muy lejos de la luz que entra a la cueva desde afuera. La luz que reciben proviene de una hoguera que está arriba y atrás de ellos, pero que se sitúa bastante lejos de donde están los prisioneros. Entre la hoguera y los prisioneros hay un pequeño muro, similar al biombo de los titiriteros, detrás del cual pasan humanos sosteniendo utensilios y otros objetos de madera o piedra, tallados según las figuras de hombres y animales, y cuyas sombras se proyectan sobre la pared del fondo de la caverna, unas van acompañadas de sonidos y otras se muestran en silencio. Los prisioneros, a causa de su restricción, no pueden ver nada de los objetos que pasan o de sí mismos; el único modo de hacerlo es a través de las sombras. Sócrates le indica a Glaucón que la condición en la que se encuentran los prisioneros es la misma en la que ellos están. Hasta este punto (515b), la descripción muestra al ser humano en una situación de falta de educación. Nótese que no es un estado totalmente gobernado por la oscuridad, aunque es uno tan cercano a ella como es posible; los prisioneros alcanzan a ver los reflejos de las figuritas de madera y de sí mismos en la pared y, para ellos, eso constituye la realidad. Les atribuyen a las sombras los sonidos que se producen dentro de la caverna, pues no conocen más. De este modo, en las propias sombras empieza y termina su obturada comprensión de lo que *es* y de lo que ellos mismos son.¹⁹

Entonces, Sócrates cuenta de qué manera se da la liberación del prisionero (515c). Al empezar su narración, señala que debemos imaginarnos este acontecimiento como uno que ocurre acorde con la naturaleza humana. Después, menciona que en el momento en que se libera al prisionero, se le obliga, de súbito, a levantarse, girar el cuello y caminar mirando hacia la luz, a pesar de que sufra toda clase de dolores en

¹⁹ DeBevoise (2016), que ha hecho un estudio detallado de los contextos topográficos en los que se circunscriben los diálogos, menciona que la cueva es una alegoría al comienzo de la *República* en el sentido de que está llena de alusiones al lugar en el que están los interlocutores. Se trata de un escenario oscuro como la noche que reposa sobre ellos, uno en que las paredes son similares a las murallas de la ciudad, en que la procesión de las figuras nos recuerda la procesión de Bendis, un lugar telúrico que recuerda la soberanía de la diosa, en que la hoguera evoca la carrera de antorchas y en que los marionetistas que pasan las figuras sobre el parapeto imitan a los políticos que se paran en las murallas para cautivar el deseo de los ciudadanos. Estos paralelismos nos permiten pensar que la imagen aquí presentada por Sócrates integra a los interlocutores de tal manera que se les facilite identificarse con los prisioneros y, por lo tanto, con el proceso de liberación.

este movimiento y de que se encuentra engeguado por el resplandor, al que no está acostumbrado. Nótese que no sabemos quién obliga al prisionero a girarse y salir, pero podemos descartar algunas posibilidades. Es evidente que no es otro prisionero, ya que este se encuentra en la misma condición; tampoco tendría sentido que fuera uno de los que cargan las figuritas tras el biombo, puesto que ellos se encargan de la configuración de la realidad del prisionero, mientras que, por el contrario, aquel que lo libera y lo obliga a salir de la cueva irrumpe contra ese orden de cosas. La imagen, entonces, no es clara respecto de dicha fuerza liberadora, aunque sabemos que no puede identificarse con ninguno de los personajes a los que se ha hecho referencia en ella. Esto nos hace pensar que debe ser un agente externo que no puede ser comprendido mediante los elementos que se han dispuesto en la descripción de la Caverna Interior.

Una conjetura a considerar, saliendo por un momento de la imagen para volver a ella, es que está allí operando una fuerza erótica. Recordemos que en el pasaje en que Sócrates le muestra a Fedro el cuarto tipo de locura, le cuenta que, al joven, llenándose de entusiasmo al recordar la verdadera belleza a partir de la contemplación de la de este mundo, le salen alas y le entran deseos de alzar vuelo, pero no logra hacerlo (*Fedro* 249c). No podemos atribuirle, sin embargo, a una fuerza erótica la liberación del prisionero. Es claro que la Caverna Interior no contiene los mismos elementos ontológicos que se describen en el pasaje del *Fedro* recién aludido, pues en él se está hablando de un ascenso del mundo natural al *eidético*, mientras que en aquella se muestra una elevación que se da desde una cueva subterránea hasta el mundo natural. A pesar de que el movimiento que realiza el alma es el mismo que se está dando acá, a saber, un viaje de lo inferior a lo superior, Eros no puede aparecer todavía en la imagen. Observemos que, a diferencia del pasaje del *Fedro*, aquí se enfatizan las aflicciones que atormentan al alma en su retorno. Sabemos que el movimiento erótico viene motivado por la belleza, mientras que la Caverna Interior se diseña también con el propósito explícito de que esta no se encuentre presente; la belleza viene asociada con la luz y con la forma, mientras que aquí todas las formas están deformadas, reducidas a lo mínimo, y la luz de la hoguera es apenas una sombra en comparación con la luz del sol. Este es un ambiente *mekalótico*, “antibello”, rudo, hostil, en el que el alma sufre

y, por esto, no es propicio para la educación. El joven del *Fedro* levanta vuelo de manera espontánea; el prisionero, por su parte, es arrastrado y obligado a salir. Así, este sólo tendrá ocasión de disfrutar de la belleza una vez esté fuera de la caverna, cuando sus ojos se acostumbren a la luz que descubre las cosas.

Estimando una hipótesis diferente, el agente externo que libera al prisionero debe identificarse con los propios fundadores de la ciudad. Esto es necesario porque en la Caverna Interior ellos dan comienzo a un proceso cíclico que requiere de un movimiento inicial que no es parte de ese ciclo. Una vez la ciudad nazca y ya cuente con unos gobernantes educados, el ciclo estará andando y se alimentará a sí mismo, pero ahora precisa de la inducción de una energía externa. En otras palabras, puesto que la ciudad en el *logos* es diferente de la ciudad actuante, es necesario que el fundador realice una operación adicional sobre ella para ponerla en movimiento. Nótese que sólo la segunda generación de gobernantes será realmente autóctona, pero a la primera también se le dice que lo será, a través de una noble mentira, de tal manera que la ciudad pueda, en efecto, nacer. Ahora bien, los fundadores liberan al joven²⁰ prisionero, pero lo obligan a salir, no lo persuaden de ello. Esto se debe a que este no se encuentra todavía en condición de ser convencido mediante el *logos*; dentro de la caverna debemos imaginárnoslo atormentado por dolores, enceguecido y disminuido por su falta de conocimiento. En este sentido, la Caverna Interior es una imagen de una situación de constreñimiento en la que el ser humano padece la ausencia total de educación²¹. Entonces, dado que la formación de un joven sólo puede darse con base en la persuasión, que contiene un elemento erótico, y que la *apaideusía* es una condición de privación total del deseo por ascender en el conocimiento, en la Caverna Interior no hay erotismo. Ni siquiera en el camino de la conducción desde dentro hacia

²⁰Hablar aquí de un joven es un compromiso interpretativo que asumo a la luz de lo que aparece después; en 527c Sócrates menciona que el currículo educativo está siendo pensado para jóvenes, por lo cual en la imagen el prisionero que será iluminado puede ser imaginado como un joven, aunque no lo diga explícitamente el texto.

²¹ Recordemos el comienzo del libro, donde Sócrates le dice a Glaucón: “compara nuestra naturaleza respecto de su educación y de su falta de educación con una experiencia como esta” (514a). Señalo en cursiva el momento en que cuenta que parte de la imagen mostrará la condición de ausencia de educación del ser humano.

afuera de la caverna el prisionero puede aprender algo, puesto que lo están arrastrando contra su voluntad. Una vez ha salido, el joven se parece más al del *Fedro*, ahora sí participará, entusiasmado, en una excursión desde el reino natural hacia las entidades celestes. Por esta razón, sí podemos afirmar que la liberación del prisionero de la caverna tiene una función erótica, es una liberación *para* la belleza. El proceso de reconocimiento de lo que *es* comienza una vez se encuentre en el exterior, a la luz del sol. Los fundadores sacan al prisionero de la caverna, lo sueltan ahí afuera, de tal manera que ahora comience su ilustración.

En este de orden de ideas, el pasaje de la Caverna Exterior nos muestra al joven liberado ya *afuera*, acostumbrando la mirada a lo que se va encontrando en un camino de ascenso que va de las sombras y las imágenes (*eídola*) a los objetos (*autá*), de los objetos al cielo y, a partir de ahí, al sol. Sócrates describe aquí, entonces, cuatro ámbitos de realidad que se corresponden con los que se habían trazado en la imagen de la línea, con una diferencia: si bien afuera de la caverna encontramos sombras, imágenes y objetos, tal como en la sección visible de la línea, no aparecen de modo explícito las cosas inteligibles, sino que, mediante una interpretación, tenemos que poner en correspondencia al cielo con las hipótesis matemáticas y al sol con la forma del bien. Este desajuste se debe a que el alma sólo puede aprehender las cosas inteligibles a través de la *diánoia* y la *nóesis*, mientras que la Caverna Exterior es, en su totalidad, una imagen de lo visible. Me parece, sin embargo, que este desajuste tiene un sentido adicional. Ni nosotros ni los interlocutores de Sócrates *simplemente* miramos la imagen como miraríamos el reflejo de una roca en el agua; por el contrario, la propia observación de la imagen nos pide que propongamos interpretaciones, es decir, que realicemos operaciones epistémicas. En este sentido, es necesario que haya un desajuste entre la imagen de la caverna y la imagen de la línea, pues su propósito es invitarnos a elevar el pensamiento. Cuando ponemos una imagen a trasluz de la otra y notamos que hay contrastes, nos vemos obligados a lanzar hipótesis interpretativas. Me parece que esta experiencia es equiparable a la que Sócrates describe más adelante en 524e; se trata de un alma que, al enfrentarse a ciertas discrepancias a través de la percepción sensible, entiende que debe utilizar el juicio para poder resolverlas. En este

caso, tal como lo señala el profesor Flórez, debemos entender que los objetos naturales obran como imágenes de los objetos matemáticos, cosa que ya se anticipaba en la imagen de la línea. De este modo, el alma puede elevarse hasta los objetos inteligibles partiendo de los sensibles.

Al final de este camino de ascenso, como he mencionado, se da el encuentro con el sol. El alma llega a un estado en el que comprende lo que Sócrates había mostrado con la primera de las tres imágenes: que el sol es una potencia creadora de todo lo que existe en el dominio de lo visible. Pero como ya sabemos gracias a las dos primeras imágenes que el sol imita la forma del bien, entonces debemos concluir que el alma del liberado entiende que esta es una entidad superior que gobierna y produce todo lo que *es* (517c). Este momento de elevación también llega con el recuerdo de su primera morada, la cueva subterránea, y con la comprensión, que nunca tuvo dentro de la caverna, de que esa realidad es desdeñable en comparación con la que vive ahora. Incluso los honores y los galardones recibidos en ella son insignificantes respecto de la vida en la contemplación de lo superior. Es notable que Sócrates haga uso del pasaje de la *Odisea* en que Odiseo visita a Aquiles en el Hades para describir la experiencia del alma en su encuentro con el sol. Creo que no es una exageración decir que la interpretación de estos versos nos exige asumir una postura hermenéutica sobre el conjunto de la obra homérica y su relación con la *República* (lo cual excede los límites de este trabajo). La razón es que este episodio –como lo ha mostrado el profesor Flórez en otro texto (*Platón y Homero*, 2019)–, que se desarrolla también en una oscura cueva, entra en tensión directa con el pasaje de 22.365 de la *Ilíada*, cuando Aquiles exclama, en una muestra de valentía, que acogerá gustoso la parca. Ambos son momentos centrales de sus respectivos poemas. En los versos citados por Sócrates del relato odiseico, Aquiles aparece reducido, como un cobarde, lamentando sus penas y añorando volver a su morada en el mundo humano, mientras que Odiseo será el héroe que pueda cumplir ese anhelo gracias a sus estratagemas. Pienso que, al presentar estos versos, Sócrates empieza a indicar lo que se desarrollará en la Caverna Aplicada, esto es, que la justicia para la ciudad se cumple en el retorno a la caverna, lo cual es un motivo que supera en belleza a la felicidad individual que vive el liberado en la Caverna Exterior. Este giro

es decisivo dado que restaura la dignidad de la muerte de Aquiles que Odiseo había degradado en su relato.

Así, pues, la sección de la Caverna Aplicada se ocupa de conectar lo que se ha descubierto ahora con lo que se había dicho antes, “comparando la región que se manifiesta por medio de la vista con la morada-prisión y la luz del fuego que hay en ella con el poder del sol” (517a-b). El texto nos dice, entonces, que debemos relacionar lo que encontramos fuera de la caverna con lo ocurre adentro. Los extremos de dicha correlación están claros: al sol le corresponde el fuego de la hoguera; por su parte, las imágenes en el exterior equivalen a las sombras en la pared ante la que están los prisioneros. Por el contrario, los objetos y el cielo no tienen dentro de la caverna un elemento que, de modo manifiesto, sea equiparable a ellos. En cierto sentido, las figuras de objetos son, a su vez, objetos de madera o piedra; así, de modo similar a los objetos exteriores, que tenían la cualidad de ser imágenes de las entidades intelectuales, las imágenes dentro de la caverna son en sí mismas objetos. No obstante, la experiencia de ceguera que vive el joven filósofo en el regreso a su primera casa reside precisamente en esta falta de claridad acerca de lo que sucede en los espacios intermedios. De modo similar a como tuvo que acostumbrar sus ojos a la luz solar en el movimiento de ascenso, al regresar el prisionero debe familiarizarse con la oscuridad para ver a través de ella lo que ha descubierto. En otras palabras, la falta de claridad tiene como causa lo que está ocurriendo en el joven, pero también la naturaleza confusa del objeto que está frente a él.

Es importante mencionar que el propósito de aplicar lo que se ha ganado ahora a lo que se había dicho antes no sólo significa comparar las dos representaciones, interior y exterior, de la caverna, sino también vincular lo que se ha descubierto a partir de las imágenes del sol, la línea y la caverna con la ciudad actuante. En este sentido, Sócrates muestra cómo ha de ser el camino de ilustración del gobernante en la *polis* a partir del estudio de ciertas disciplinas en concreto. Lo cierto es que la educación musical y gimnástica que se decretó para los guardianes en el libro tercero tenía un carácter inicial, pero no es suficiente para discernir los principios de justicia en virtud de los cuales se ejerce un buen gobierno. Entonces, para alcanzar este fin Sócrates propone el

estudio de cuatro ciencias matemáticas que prepararán al joven para, más adelante, educarse en el arte dialéctico. Estos cuatro estudios preliminares cumplen la función de despertar en el alma la facultad del pensamiento, de conducirla desde los objetos sensibles hasta las formas puras de las que son imágenes. En este sentido, la aritmética, en primer lugar, no sólo les será útil a los gobernantes en el desempeño de sus funciones cotidianas y en la administración de los ejércitos, más importante aún, los conducirá al conocimiento del número y de la cantidad, es decir, de objetos que permanecen idénticos a sí mismos en su ser a través del tiempo. La geometría, por su parte, les permitirá comprender las superficies, lo cual indica que a partir de ella estudiarán imágenes y figuras perfectas. La estereometría, en tercer lugar, los llevará al conocimiento de los sólidos y las profundidades, lo cual se estudia en espacios euclidianos tridimensionales. La cuarta ciencia será la astronomía, pero detengámonos un momento en ella.

De modo análogo a las demás ciencias, para Sócrates la importancia del estudio de la astronomía no reside en su utilidad práctica, como lo piensa equivocadamente Glaucón y, en realidad, como se cree en general. Es cierto que un gobernante necesita observar los astros para llevar a cabo una adecuada planeación de la *polis*, desde sus cimientos hasta el desarrollo ordinario de la vida política. No obstante, Sócrates nos pide imaginar una astronomía más pura, que no se ocupe sólo de los planetas y las estrellas, y, por lo tanto, que tenga un verdadero carácter de ciencia matemática. Es importante no perder de vista que los astros son objetos materiales, no abstractos o divinos; cuando Glaucón justifica el estudio de la astronomía afirmando que “obliga al alma a mirar hacia arriba” (529a), confunde el dominio de lo sensible con el de lo inteligible y, en paralelo, el acto físico de levantar la cabeza para mirar algo que se encuentra arriba con el acto del alma de pensar hipótesis y principios. Sería equivocado, una vez traídas las tres imágenes, creer que el filósofo estudia el sol en cuanto objeto; por supuesto, la investigación dialéctica va dirigida a la forma del bien y, en este contexto, el sol tiene una relevancia filosófica sólo en cuanto que imagen de ella. Así, Sócrates muestra que la astronomía, concebida de esta nueva manera, es una ciencia que purifica y revive el órgano del alma que contempla la verdad y su ejercicio formará

la naturaleza del alma para que sea más propicia a la investigación de los principios dialécticos. La Caverna Aplicada culmina, entonces, con la ciencia de la dialéctica. Esta será la actividad que conducirá al gobernante al conocimiento de los principios *noéticos* a partir de las hipótesis *dianoéticas* que se ganó con el estudio de las ciencias matemáticas. Esto quiere decir, como hemos mencionado antes, que el estudio se eleva hasta la forma del bien para que el gobernante pueda contar con una visión sinóptica de lo que *es*.

Hacia el final del libro séptimo, Sócrates muestra que en el momento en que quien termina sus estudios debe regresar para gobernar sobre asuntos de la vida política ordinaria (539e–540a). Al igual que en el retorno a la caverna, este tardará un tiempo en acostumbrar la mirada a las sombras en las cuales ahora rige. Es probable que cuando alguno haya ascendido por el camino de la filosofía no quiera ya bajar a participar de los asuntos políticos, pero en estos casos, aconseja Sócrates, es necesario obligarlo a que descienda (521b). La razón es que el propósito principal de la investigación que se ha llevado a cabo en este diálogo es construir un espacio político de justicia en donde se desarrolle la vida humana. La *República* tiene como postulado filosófico fundamental que el ser humano se constituye como tal en el ámbito de la justicia; por esta razón, la felicidad que produce la contemplación de las ideas está subordinada al propósito más humano de configurar una comunidad en la que se establezcan relaciones justas. Esto no significa otra cosa que crear una ciudad de acuerdo con lo que se estableció en las tres olas: primero, que la naturaleza humana depende de la virtud y de las diferentes potencialidades en el espacio de lo político, no de los rasgos corporales, lo cual conduce a la afirmación de la agencia política de la mujer; segundo, que la justicia germina en una sociedad relacionada por vínculos afectivos y fines comunes; tercero, que los gobernantes deben ser los mayores conocedores del bien. En conclusión, en contraste con el deseo tiránico, que tiene un talante masculino y egoísta en sus excesos de dominio, el centro de la *República* se alimenta de una perspectiva femenina a partir de las enseñanzas de Diotima –quizás la persona más sabia con la que se encuentra Sócrates en el *corpus*–, que ofrece una aproximación a lo político en la que un Eros adecuado cumple un rol decisivo. Platón

termina el libro séptimo recordándonos que todo lo que se ha dicho hasta acá vale, por igual, para las mujeres gobernantes (540c-d) y que, precisamente por esto, la ciudad más bella no es sólo una oración, sino un proyecto político que, aunque difícil, es realizable.

4. EN LA DEGRADACIÓN DE LA CIUDAD

The tyrannical wolf is in this respect the polar opposite of the dog, as the wolf considers every external object as possible prey—that is, as a possible object of private appropriation and possession. As it does not have an enlarged sense of belonging, its only attitude to the flock is predatory.

CINZIA ARRUZZA (*The Wolf in the City*)

En los libros octavo y noveno Sócrates retoma, junto con Glaucón, el punto que se había pospuesto en 445d-e, antes de la digresión por el tema de la comunidad de mujeres e hijos, y que trataba la cuestión de las diferentes disposiciones del alma que existen aparte de la aristocrática, que ya se describió en su momento. Recordemos que en la construcción de la ciudad en la palabra se partió del principio analógico de que una comunidad es como sus habitantes y, por lo tanto, al analizar las características de cierto tipo de organización política podemos también comprender las del alma que participa en ella. El sentido de esto es que las ciudades heredan las virtudes y los vicios de sus ciudadanos; por excelentes que sean las leyes de una sociedad, esta sólo logrará ser tan buena como los individuos que pertenecen a ella. A decir verdad, este es un principio estructurante que guía toda la composición de la obra y, como veremos, se aplicará incluso en las diferentes fases de degradación de la ciudad. Entre los libros segundo y cuarto este principio permitió esclarecer la esencia de la justicia, primero en la ciudad y después en el alma; ahora, en los libros octavo y noveno, proporcionará los elementos para comprender las cuatro disposiciones restantes del alma individual, que son peores a la que se estudió antes, lo que se cumple a partir de las organizaciones políticas a las que pertenecen, a saber, la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía. Finalmente, al haber desarrollado esta discusión los interlocutores podrán volver sobre una de las primeras disputas que se abrieron en el diálogo, que consiste en la relación entre la felicidad y la vida justa. De este modo, se preguntarán cuál de los

cinco tipos de hombre es el más feliz y, en definitiva, si la vida justa es más provechosa que la injusta.

En el capítulo pasado defendí que, a partir de una comprensión de los aspectos eróticos de la *polis*, inspirada en las enseñanzas de Diotima, Sócrates mostró que era posible llevar la ciudad bella a la práctica. En realidad, debemos ampliar el postulado para afirmar que Sócrates mantiene una *comprensión erótica de la política*. Esto lo vemos de modo claro en el hecho de que, en el libro octavo, explica a sus interlocutores la emergencia de los cinco regímenes políticos en relación con el triunfo de un impulso del deseo. En la aristocracia, tal como se muestra en el centro del diálogo, Eros induce al filósofo gobernante a investigar el bien y a actuar en conformidad con él. En la timocracia los guardianes, a causa de un desorden en los preceptos reproductivos, conservan su espíritu animoso, pero dejan de ser musicales, por lo cual vence en ellos el amor por la fama y los honores. Los gobernantes, aunque continúan reverenciando el ejercicio gimnástico, dedican menos tiempo al estudio de las artes y ciencias y se ocupan en disfrutar de los placeres que vienen con la fama y el dinero. De este modo, se pierde la armonía característica de la aristocracia y, en consecuencia, la ciudad padece un peor gobierno. En estas condiciones aparece la oligarquía, sistema político en el que los hombres se vuelven amantes de las riquezas, puesto que a través del poder económico pueden modificar la legislación del régimen anterior a su favor. En una ciudad oligárquica, sin embargo, emergerán dos ciudades opuestas, una de los ricos y otra de los pobres. Los ciudadanos, divididos por el dinero, o bien harán parte de una clase pudiente cuya vida se desarrolla entre el miedo de perder su riqueza y el consumismo fútil que no tiene ninguna utilidad para la ciudad, o bien pertenecerán a una clase de desamparados que a menudo se convertirá en mendiga o criminal. No obstante, sin importar cuánto crezcan las riquezas de un hombre oligárquico, ninguna ancla pondrá freno a su codicioso deseo, que se hará cada vez más grande junto con sus posesiones. Esto creará una situación de inestabilidad económica en la que la brecha de la desigualdad se ensanchará y vendrá una rebelión interna en que la multitud inconforme prevalecerá y así nacerá la democracia. En este tipo de organización política ocurre una liberación del deseo que tiene como efecto que en el mismo sistema

encontremos todos los demás. Esto significa que no habrá un criterio unificado sobre lo que es un ser humano admirable y diversos valores competirán ante la opinión pública. Por esta razón, el hombre democrático fluctúa entre la moderación y la inmoderación, entre el acto de consentir los deseos innecesarios y el de contenerlos. En este orden de ideas, el alma democrática ama la libertad; sin embargo, en el exceso de ella, desemboca en la tiranía.

El quinto régimen constituye el extremo opuesto de la aristocracia y la mayor expresión política de injusticia. La tiranía, entonces, nace a partir de una corrupción de la democracia en la que el deseo de libertad se vuelve insaciable y el organismo político rechaza toda regulación gubernamental porque la entiende como una expresión de esclavitud. Es paradójico, sin embargo, que este deseo desaforado de libertad lleve a la ciudad a una situación de completa esclavitud. Sócrates menciona que, en todo organismo, no sólo en los políticos, sino en las plantas, los cuerpos y las estaciones, “el exceso en el obrar suele revertir un cambio en el sentido opuesto” (563e). ¿Cómo ocurre esto aquí? Pues bien, la ciudad democrática está compuesta por tres clases, la cabeza permisiva y feroz, los adinerados ordenados y la masa de trabajadores. A esta última clase la mantienen contenta los gobernantes, ofreciéndole dádivas que toman de las riquezas de los adinerados. Estos, enfurecidos, aunque no quieran cambiar el orden general de las cosas, se ven forzados a defenderse y entran en conflicto con la clase trabajadora que los acusa de ser oligarcas y de conspirar contra el pueblo. En este contexto, se crea una inconformidad social latente contra el gobierno que sabe aprovechar algún líder que proviene del propio pueblo. El líder se convierte en tirano cuando, asesinando y desterrando, redistribuye tierras y riquezas para resolver dicha inconformidad social. En resumen, el camino que traza Sócrates desde la democracia hasta la tiranía va del deseo de libertad al conflicto interno entre clases desiguales, de este al resentimiento social, de este a la emergencia de un líder que cuenta con el apoyo y la obediencia del pueblo, y que termina haciendo uso de la violencia para establecer un nuevo orden social.

En el marco de esa comprensión erótica de la política que adjudicamos a Sócrates, debemos afirmar que cada uno de los regímenes políticos expuestos guarda el germen

de su propia destrucción. Esto quiere decir que el deseo característico de un organismo, intensificado al extremo, tiene la fuerza para destruirlo. Observemos que esto vale, en un sentido general, para cualquier cuerpo, desde el animal hasta el político. Por esta razón, la transferencia de lo social a lo individual es directa y transparente, lo que causa la degeneración de un sistema político es lo mismo que la causa en el individuo que hace parte de él. En la aristocracia, el deseo del bien se pervierte en uno que persigue los privilegios sociales que una sociedad como esta ofrece a los virtuosos y así se convierte en deseo por la fama y los honores; este último, a su vez, degenera en un deseo por la riqueza, en tanto que esta persigue a la buena reputación y seduce al individuo con goces triviales que lo corrompen y, al mismo tiempo, con la adquisición de un poder tal que lo pone incluso por encima de la ley. El deseo de riquezas divide a la ciudad en dos e invita una fuerza contraria que desprecia la desigualdad y ama la libertad. Esta nueva fuerza, intensificada por el rencor, impulsará al hombre tiránico, un lobo político dispuesto a destruir a otros seres humanos, alrededor del cual se creará una sociedad obediente y esclava. En suma, cada exceso del deseo empeora al organismo y produce en él un nacimiento de otra forma del deseo que tiene una naturaleza peor.

Es importante hacer notar el hecho, quizás evidente en este punto, de que la analogía entre sociedad y hombre individual no se descompone ella misma en el curso de las degeneraciones de la ciudad. De este modo, el principio que orienta la construcción de la mejor ciudad en el *logos* es el mismo que permite entender la corrupción de las sociedades. En otras palabras, que la ciudad se degrade no quiere decir que se perviertan los principios filosóficos por los cuales ella se constituye; la diferencia no está en los axiomas políticos que hacen posible la ciudad, sino en que los hombres que pertenecen a ella van adquiriendo diferentes vicios en el devenir de las transformaciones vitales, sean la ambición, la codicia, la permisividad o el despotismo. Entonces, el paralelismo entre ciudad y alma se mantiene cuando se le ha transmitido movimiento a la imagen y no sólo cuando ella permanece idéntica a sí misma. En cierto sentido, el principio es sometido a una dura prueba en este segmento del diálogo –

comprendido por el libro octavo y el comienzo del noveno—, pero vemos al final que se resiste y se conserva igual.

Dado lo anterior, es claro que lo que hemos dicho para los diferentes regímenes políticos también vale para el carácter individual. Los excesos del deseo producen en el individuo una serie de vicios que degeneran su carácter, que le generan una enfermedad interna al alma. Tendremos que esperar hasta el libro décimo para comprender que el alma nunca se ve disminuida en su ser, ni siquiera a causa de la injusticia, que es lo que le produce más daño. Antes de llegar a ese punto, sin embargo, debemos entender cuál es el efecto que esta le produce y qué consecuencias se derivan de allí para la felicidad humana. Dicho en pocas palabras, la injusticia ocasiona la división interna del alma, esto es, el surgimiento de una multiplicidad de caprichos voraces que entorpecerán su movimiento propio.

A la luz de lo que vimos con las diferentes organizaciones políticas, hay que señalar que en cada tipo de carácter hay un impulso del deseo que adquiere ahora una mayor intensidad, pero no por ello se debilitan los anteriores. Por el contrario, en el proceso de corrupción, los deseos se multiplican y empiezan a tirar del individuo en diferentes direcciones. En el caso de la oligarquía, por ejemplo, el deseo de riquezas no suprime el de fama, que se ha heredado de la timocracia, más bien se alimenta de él en su nacimiento. El hombre, ahora fragmentado, emprende la búsqueda de la satisfacción práctica de los dos deseos, lo cual conduce a un conflicto interno entre la razón, que es una, y las fuerzas eróticas, que ahora son muchas. En el caso de la democracia, el deseo de libertad, por su propia esencia, acolita la emergencia de los demás deseos y busca que todos ellos tengan voz en la toma de decisiones. Mientras que en el carácter aristocrático la razón dirigía la acción individual y escuchaba los deseos sensatos, en las demás disposiciones se es indulgente con cada vez más deseos innecesarios. Entonces, ante la permisividad respecto de los apetitos irreflexivos, surge un estado de furia que produce la tiranización de la parte desiderativa del alma. Gobernado por una multitud de deseos que nacen y perecen, el tirano derrocha sus recursos enteros para venerarlos. Así, creyendo que alcanzará una libertad máxima, se convierte en esclavo de una fuerza erótica que lo domina. El tirano, entonces, llega a un estado de paroxismo

en el que, al igual que en la embriaguez o en la locura, pierde el dominio de sí. Su condición sólo es comparable a una bestia que, en su animalidad, no tiene un sentido de vergüenza y persigue, exasperado, la satisfacción de cada impulso inmediato. Entonces, cuando ya no le queda dinero ni bienes para sostener una vida así, mirará a quién puede despojar de lo suyo mediante el engaño o la fuerza. Se volverá contra su padre y su padre y, aprovechándose de su debilidad, les robará la hacienda para poder continuar costeadando sus caros deseos. Y así como no tiene respeto por sus progenitores, no lo tendrá por los templos ni por ninguna cosa de importancia; de este modo, perderá todo criterio para distinguir lo digno de lo indigno, lo justo de lo injusto y, en general, no tendrá medida de las cosas.

Siendo así el tirano, recordemos la interpretación de Cinzia Arruzza (2018) que apenas mencioné en el comienzo de este trabajo. Ella afirma que la *República* es un proyecto filosófico contra la tiranía, razón por la cual su libro lleva por nombre *A Wolf in the City: Tyranny and the Tyrant in Plato's Republic*. Mirando con mayor detenimiento la figura del lobo con la que Sócrates compara al tirano, hemos de reconocer que se trata de un animal salvaje que vive en el anillo exterior de la ciudad. Una *polis* griega se compone de cuatro círculos concéntricos: el del centro es el núcleo urbano, el que le sigue es el territorio en que se desempeñan tareas agrícolas, el tercero delimita el espacio para el desarrollo de tareas pastoriles y el último, en el borde exterior, es el territorio de cacería de animales silvestres. El lobo se encuentra en el anillo más externo de la ciudad. Observemos que mientras más alejados del centro estemos, más propensos seremos a creer en relatos que se inventen en los terrenos circundantes. El núcleo urbano es donde se da la civilidad y la formación humana, donde nos educamos en las diferentes ciencias. La vida de Sócrates transcurre, en su mayor parte, en el casco urbano, estableciendo diálogos con sus conciudadanos. En los anillos intermedios, entre el centro y el borde exterior, viven los artesanos y los trabajadores, realizando allí sus oficios y labores cotidianas. En este orden de ideas, el propio nombre del libro de Arruzza –dirección en la cual ella también argumentará– sugiere que lo salvaje se instala en el corazón de la ciudad. Si bien a partir de los libros sexto y séptimo de la *República* se estableció que el gobernante es un ser educado y

virtuoso, los libros octavo y noveno exploran qué pasaría si dejáramos que un salvaje asumiera las riendas de la ciudad. Por supuesto, también investiga los caracteres intermedios entre el hombre educado y el tiránico, pero hago énfasis en el último, el más problemático de todos, porque estoy de acuerdo con la filósofa italiana en que el diálogo es un esfuerzo investigativo que trata de precavernos contra la tiranía.

Por lo demás, es importante tener en cuenta que la estructura anular del diálogo, que en este trabajo he basado principalmente en la investigación de Eva Brann (2015), debe ponerse en correspondencia con la estructura de círculos concéntricos de la *polis* que acabo de mencionar. En el anillo externo, que corresponde al *muthos*, nos encontramos de inmediato con la argumentación del libro primero en la que Trasímaco interviene a favor de asentar al tirano en el poder y, luego, con la penalización del salvaje en el libro décimo. En el anillo intermedio, en el que se desarrolla el *logos*, se despliega la construcción de la ciudad en los libros segundo a cuarto, encontrándose después la destrucción de la misma en los libros octavo y noveno. En el anillo central está el asunto de la educación del gobernante, lo cual queda comprendido en los libros quinto a séptimo y se halla representado en el discurso del *eikon*. Así, la estructura del libro es análoga a la de la ciudad griega y muestra el conflicto dialéctico que surge entre el centro y el extremo exterior, mediada por la zona intermedia; se trata de una lucha *política* que mantiene la ciudad para que la esfera de lo salvaje no la conquiste, sobreponiéndose al centro civilizado. Esta lucha, no obstante, no tiene como objetivo llegar a una eliminación; no es deseable, ni siquiera posible, deshacerse de aquello que aparece en el anillo exterior. Tanto para el alma como para la ciudad se abre la tarea de establecer una relación con esa parte salvaje; no se trata de vencerla para originar una rendición incondicional, se trata de dominarla de tal manera que siga rindiendo la energía que ella emana, esto es, la riqueza, diversidad y pluralidad que puede ofrecer a la vida del interior. La parte intermedia, que está compuesta por los artesanos y los trabajadores, cumple una función mediadora entre las otras dos, de tal forma que, cuando la razón logra atraerla, ayuda a amansar o subordinar la parte inferior. En suma, no cabe en esta representación una supresión del deseo (en términos ético-psicológicos), ni una eliminación de lo salvaje (en términos políticos), ni una expulsión

de lo mítico (en términos antropológicos)²². En caso de que el filósofo sea quien gobierne, administrará con justicia lo que ocurra en él; mientras que si es el tirano el que gobierna, su codicia y su fuerza serán devastadoras para las actividades que allí se desarrollen.

Ahora bien, una vez se han analizado cada una de las disposiciones del alma a partir de su paralelismo con los diferentes regímenes políticos y, en particular, el carácter del tirano, Sócrates le pide a Glaucón que juzgue él mismo quién es más feliz, si un hombre justo o un tirano. Recordemos que en el libro segundo Glaucón, mediante la presentación del relato del anillo de Giges, muestra que los hombres, por justos que sean, actuarían de manera injusta si no se les vigilara. El argumento sostenía que el ser humano, por naturaleza, persigue aquello que le genera un placer mayor, lo cual sólo podría alcanzarse en una situación imaginaria en la que nadie lo supervisara y ninguna ley lo penalizara. De estas ideas se desprendería que los individuos sólo actúan de modo justo por convención, pero que en realidad lo que los hace más felices es obtener su propio provecho sin tener en cuenta a los otros. En otras palabras, la justicia aparece en su argumento como algo que sólo se da en comunidad, pero que es ajeno al individuo. Por esta razón, ahora Glaucón debe juzgar él mismo, mirando desde adentro al tirano, si es más provechosa una vida justa o una injusta (575a, 580a-b, 581e-582a). De esta manera, Sócrates prepara a los interlocutores para la interiorización del modelo de ciudad bella. Es fundamental para el propósito del diálogo que ellos reconozcan que la justicia no es algo que sólo se desarrolla en el ámbito de la comunidad, sino que cada individuo debe actuar a partir de los principios que aquí se han estipulado. Esta preparación hace parte de un objetivo educativo de Sócrates, pero en su empeño él sólo puede llegar hasta cierto punto; no puede pintar la imagen de la ciudad en las almas de sus compañeros, son ellos los que deben aceptar el modelo por sí mismos. Nótese que en algunos momentos de la descripción que Sócrates hace del hombre tiránico, realiza algunas afirmaciones irónicas adjudicando belleza y felicidad al tirano en el modo de vida que le es propio (562a, 574c). Esto hace parte del ejercicio que está realizando con

²² Este último punto quedará desarrollado en el último capítulo de este trabajo.

sus interlocutores, de modo que –como lo ha mostrado William Altman– les pone ciertas pruebas para que ellos, superándolas, vayan avanzando en la apropiación de lo que se está hablando; en este caso, por supuesto, de la justicia.

Para ayudar a Glaucón en ese juicio que debe realizar sobre la felicidad del justo y el injusto, Sócrates expone qué tipos de placeres hay. Como es de esperar, enseña tres tipos de placeres que se definen en paralelo con las tres partes del alma: el placer de la adquisición de riquezas –correspondiente a la parte desiderativa–, el placer de alcanzar victorias –correspondiente a la parte irascible– y el placer de conocer la verdad –correspondiente a la parte racional–. Además, le muestra a Glaucón que el hombre sabio conoce, en concepto y en experiencia, todos los tipos de placeres, por lo cual está en la mejor posición para adelantar ese juicio. Creo que esta es una manera de elevarlo a él, pero también a los demás interlocutores que Glaucón representa en la palabra, a una posición de autoridad epistémica apoyada en las experiencias pasadas con los placeres eróticos, pero sobre todo en la comprensión que se ha ganado de ellos después de una larga investigación. Es decir, en vez de avergonzarlos por los placeres que han vivido antes, Sócrates los invita a proponer una nueva comprensión, situada en una posición más alta, que dé cuenta de una vida más feliz sustentada en la búsqueda de la verdad. En este empeño pedagógico, vemos en acto el modo en que la parte racional del alma, mediante el uso de palabras persuasivas, logra ganarse a la parte concupiscible, mediante su alianza con la irascible. Así, a los interlocutores se les persuade de proferir un nuevo juicio que sea una muestra de los logros educativos que han alcanzado; pero también se exige de ellos asumir un compromiso en torno a la justicia, que se pone de manifiesto en la palabra, pero que tiene un carácter performativo.

En correspondencia con los tres tipos de placeres que se han analizado, Sócrates presenta a Glaucón una nueva imagen del alma (588b–589d), a partir de la cual este debe revisar lo que había dicho antes de que era ventajoso para el hombre injusto pasar por justo. La imagen está constituida por tres figuras, la de una bestia policéfala, un león y un hombre; se trata de una representación del alma tal como se la ve desde adentro, no en apariencia ante la opinión de los demás. La bestia es una como muchas

que narran los mitos, parecida a Quimera, Escila o Cerbero y, como ellas, es una combinación de múltiples animales, unos mansos y otros feroces, en una sola. Esta primera figura es más grande que las dos que se le añaden en la composición, la del león y el hombre, siendo esta última la más pequeña. Sócrates indica que el hombre tiránico, el que piensa que actuar de modo justo no conlleva ningún beneficio, creería que es provechoso alimentar y fortalecer a la bestia policéfala y al león, pero que al hombre hay que debilitarlo para que sea gobernado por las otras dos figuras. El hombre justo, por su parte, afirmaría que se debe obrar en conformidad con lo que el hombre interior decida y que, con ayuda del león, la bestia policéfala ha de ser amansada para que no entorpezca la empresa del conjunto. Nótese que, a partir de esta imagen, Sócrates crea un hombre hipotético con el que ahora dialogan y al cual deben persuadir de que ser justo es mejor que ser injusto; no olvidemos que dicho hombre hipotético sostiene la misma postura que defendió Glaucón en el libro segundo. En este sentido, el pasaje de la imagen compuesta de las tres figuras se desarrolla, en la terminología de Angela Longo (2007), en el contexto de una interrogación imaginaria que tiene un propósito pedagógico que consiste en llevar a Glaucón, de forma persuasiva, a tomar partido a favor de la justicia ante cualquier interlocutor que se atreva a vilipendiarla.

El libro noveno llega a su final, entonces, con la afirmación de varias conclusiones para el ser humano individual. La primera de ellas es que cuando la parte sabia y divina gobierna en el alma, le hace un beneficio y no un perjuicio a la parte gobernada. La segunda es que, tal como sucede con la crianza de los niños, la libertad política se logra a partir del fortalecimiento de la parte mejor del individuo por medio de la educación, es decir, es una consecuencia de la *areté* y no una condición que pueda alcanzarse con independencia de ella. La tercera es que es mejor para el que comete injusticia recibir el castigo que evitarlo, puesto que aquel que pasa inadvertido por los atropellos que ha cometido, continuará pervirtiéndose, mientras que quien lo recibe, mejorará en su naturaleza²³. La cuarta es que un individuo sensato vivirá honrando los estudios que le

²³ Como lo ha mostrado Foucault (2002), a lo largo de la historia encontramos numerosos ejemplos de que el castigo ha sido utilizado como una práctica violenta a través de la cual se busca la disminución del infractor y el control de su conducta. En contraste con la concepción implícita en esta práctica, Sócrates aquí afirma que el castigo tiene una función correctiva, por lo cual es evidente que, si no cumple

permitan a su alma conseguir una armonía interna y que tanto el ejercicio gimnástico como la adquisición de riquezas y honores se harán en la justa medida, buscando alcanzar dicha condición en el alma. La quinta y última conclusión es que un individuo educado debe participar en política, si no en la patria a la que pertenece, sí en su ciudad interior, la que construirá mirando el paradigma de ciudad bella que se ha establecido en este diálogo.

Quiero detenerme en esta última conclusión porque a partir de ella algunos comentaristas han derivado la idea de que el diálogo tiene un propósito exclusivamente ético, como si del texto se infiriera que es imposible aplicar el modelo a una comunidad política y sólo el alma individual pudiera hacerlo. Observemos, sin embargo, que en este pasaje Glaucón es el que hace la afirmación extrema sobre ausentarse de la participación política. Por su parte, Sócrates no descarta involucrarse en ella, aunque lo deja supeditado al trabajo de la ciudad interior. El sentido del pasaje, entonces, es que un ser humano que ya no sea justo, no debe obrar en la política de una comunidad. Cuando Glaucón sostiene que la ciudad bella que han construido no existe en ningún lugar, realizando de nuevo una afirmación extrema, Sócrates le responde que sin importar que esta exista en algún sitio en particular, la responsabilidad para el individuo es la misma. Pienso que para entender este pasaje es necesario tener presente el principio estructurante que se ha mantenido intacto tanto en la generación como en la decadencia de la *polis* de que una ciudad es como sus ciudadanos. Entendemos que no será posible para una comunidad alcanzar la justicia si ella no se compone de individuos justos, pero esto no quiere decir que sólo el polo individual de la analogía pueda desarrollar la justicia, sino que uno lo hace en virtud del otro. En este orden de ideas,

dicha función, no sirve como castigo. Esto vale tanto para el niño, puesto que se equivoca y hay que corregirlo, como para el criminal, que ha de restituir el daño que ocasionó y cuya alma será “reestablecida en su mejor naturaleza” de manera que alcance “una condición más valiosa” (591b). Tanto la historia de la escuela como la de la prisión están llenas de estrategias disciplinarias que desembocan en la tortura y empeoran a los seres humanos, en vez de transformarlos para mejorarlos. Para encontrar formas más adecuadas de castigo tendremos que esperar hasta el surgimiento de modelos pedagógicos contemporáneos, así como de métodos innovadores de rehabilitación –como los que vemos en el sistema penitenciario de los países nórdicos–, que se trazan como objetivo hacer de los convictos seres más tranquilos, menos impulsivos y más valiosos para la sociedad desde sus profesiones, tres cualidades cívicas que son típicas de la filosofía política de la *República*.

las concepciones éticas de la *República* caen en un individualismo utópico exagerado que prescinde del principio político fundamental del diálogo, a partir de lo cual debemos concluir que una comunidad cualquiera puede tomar elementos de la ciudad bella para hacerse más justa a través del mejoramiento de sus ciudadanos. En contraste con estas concepciones, mi posición es que Sócrates no afirma que sea imposible aplicar el modelo, sino más bien que, *aun si lo fuera* para una ciudad en concreto, las responsabilidades individuales de los ciudadanos que pertenezcan a ella son las mismas. Por supuesto, este final del libro noveno tiene un propósito ético-pedagógico que, como he mencionado antes, consiste en invitar a los participantes del diálogo a la interiorización del modelo. Pero no por ello estamos habilitados para adjudicar a la obra la tesis de que la justicia sería imposible de lograr en las comunidades políticas.

5. LAS RECOMPENSAS PARA EL ALMA JUSTA

*With the narration of the myth Socrates intends to celebrate justice,
to do justice to the just and give back to them
“in full” what the logos, in its insufficiency, still owes them.
Socrates, that is, undertakes to speak of justice in such a way as to do justice,
hence to bring about justice.*

CLAUDIA BARACCHI (*Of Myth, Life and War in Plato's Republic*)

El libro décimo cierra el desarrollo narrativo de la *República*. Desde un punto de vista interpretativo, es uno de los textos más discutidos de la obra de Platón precisamente por su dificultad hermenéutica. En términos generales, podemos empezar mencionando que en él se retoma el problema de las recompensas humanas y divinas para los individuos justos, dividiéndose así en tres grandes partes: en la primera, se aborda la exposición de los peligros del lenguaje poético (595a–608c), en la parte central se realiza una demostración de la inmortalidad del alma (608d–613e) y, en la última, se expone el mito de Er (613e–621d). En conjunto, me parece que Sócrates tiene en este libro la intención de, a través de un lenguaje mítico, persuadir a los participantes del diálogo de que la justicia genera el más grande provecho para el ser humano. De modo paralelo, la presentación del mito permitirá restituir a la justicia el lugar que le corresponde; esto es así dado que, para poder avanzar en el diálogo, Glaucón y Adimanto, dejándose llevar por ciertos relatos que circulan en la cultura, menospreciaron el rol que desempeña la justicia en la vida humana. No obstante, a pesar de que el propósito del libro es este, a saber, cumplir una reparación de la justicia y persuadir a los interlocutores de sus beneficios, la mayor parte de corrientes interpretativas se han enfocado en el supuesto acto de expulsar a la poesía de la ciudad bella. A pesar de ello, para los límites y el propósito de este trabajo no es pertinente

abordar de lleno esa discusión. Mi interés, por el contrario, es mostrar que en este libro Sócrates trata de despertar un deseo filosófico en sus interlocutores, es decir, una pasión por dedicarse a estudiar la inmortal justicia y a elegir los modos de vida más bellos.

Vale la pena tener presente en la lectura de todo diálogo platónico que en él hay un contexto dialéctico, unos interlocutores particulares, un motivo de la reunión y un desarrollo del mismo. También hay que decir que cada diálogo guarda unidad artística y que cada parte del mismo cumple un rol en el conjunto, tanto por el despliegue de la narración lineal como por el lugar que ocupa en la estructura anular y pedimental de la obra. Esto ya de por sí representa un compromiso interpretativo que no todo lector de la *República* está dispuesto a aceptar; algunos comentaristas –como Friedländer (1969)– creen que el libro primero es una obra independiente que procede de una etapa de composición anterior, mientras que otros piensan que el libro décimo es un apéndice que no forma parte del diálogo, cuando no que es un libro cuya composición tiene un arte inferior al resto de la obra –como Julia Annas (1981)–. Es notable que sean estos dos libros, el inicial y el final, los que han sido señalados por diversos comentaristas como extraños en la obra. En contraposición con estas interpretaciones, Eva Brann muestra que estos dos libros se corresponden entre sí en el cierre del anillo exterior de la composición del diálogo. El primero representa un prelude del que se toman elementos míticos, en particular heracleos, para abordar el tema de la relación entre la virtud y la felicidad. En el décimo, este tema se retoma, pero se acomete a través de un mito creado por Platón, no sin antes establecer una distancia respecto de cierta tradición imitativa. Aunque en el primer libro Sócrates no presentó un mito, puesto que en su hacer los mitos se exponen después de un ejercicio dialéctico, no antes, estos libros del anillo exterior quedan vinculados entre sí por el mismo tipo de discurso correspondiente al *muthos*. Se ha demostrado ya, en el ámbito del *logos*, que los relatos de los que echaron mano Céfalo, Glaucón y Adimanto para proponer sus posturas sobre la justicia, los han confundido a ellos y a los que se suman a sus voces. No obstante, después de haber realizado un extenso ejercicio dialéctico, es necesario volver al lenguaje mítico para que los razonamientos sean infundidos por el Eros adecuado.

En este marco, la mayor preocupación que surge a partir de la tradición trágica que, Sócrates recalca, ha sido inaugurada por Homero, es que los poetas no necesariamente comprenden los asuntos de la justicia. En este sentido, la labor de imitar caracteres, a diferencia de lo que cree la mayor parte de las personas, no parte de un conocimiento que permita distinguir entre los caracteres justos y los injustos. A causa de ello, hay numerosos pasajes en la poesía épica en que los héroes y los dioses se representan manteniendo actitudes que no son propias de ellos. En el capítulo tres señalé, por ejemplo, que el motivo odiseico de Aquiles en el Hades, que se encuentra en una condición deplorable y lleno de aflicciones por la elección de cumplir su destino de héroe y, con ello, de actuar conforme a la justicia divina, no puede mantenerse a la luz de los razonamientos que se han desarrollado en este diálogo. También mencioné que la propia salida de la caverna representaba un movimiento hermenéutico que, respecto de dicha tradición odiseica, lleva hacia una iliádica. La presentación del mito de Er, como veremos, hace parte de este desplazamiento. Por ahora, es necesario señalar que Homero, al ser el gran educador de Grecia, tiene una influencia decisiva en las elecciones de vida de los ciudadanos. Como lo ha señalado Flórez (2019), la obra de Platón, en un sentido general, se circunscribe en un medio poético en el que Homero es la figura más importante. De modo complementario, Sócrates mismo forma parte de dicha tradición educativa, lo que permite entender que no empieza su crítica desmarcándose de ella, sino precisamente sugiriendo que él mismo pertenece a aquel ámbito vital que ella ha ayudado a configurar. Por esta razón, en cierto sentido la crítica que se eleve aquí será también un examen de sí mismo. En paralelo, puesto que la filosofía se desarrolla en un medio poético, este ejercicio servirá para encauzar las conclusiones del ejercicio dialéctico realizado a través del lenguaje erótico propio del mito. En una palabra, el propósito de la primera parte de este libro décimo consiste en mostrar los peligros que conlleva la expresión poética para quien la escucha y no tanto en apartar el arte imitativo de la filosofía.

Hay que añadir que, si nos fijamos bien, la crítica de la poesía en este libro se mantiene en el ámbito individual, ya que no se está proponiendo una política contra la poesía, sino un examen del individuo en relación con ella. Recordemos que al final del

libro noveno, tras la descripción de la degeneración de la *polis*, el diálogo condujo a la consecución de una perspectiva concentrada en el alma individual. Sócrates invita a Glaucón a la interiorización del modelo en un ejercicio pedagógico (592a). A su vez, las consideraciones que se hacen en torno a la poesía culminan con una nueva mención de la ciudad interior, en este caso dirigiéndose Sócrates a Glaucón en segunda persona (607a, 608a). En este sentido, se está buscando proteger al alma del influjo seductor de la poesía, en la medida en que esta apela a su parte inferior. El arte imitativo se aproxima con más facilidad a los caracteres irracionales, variables e impulsivos, que a los moderados y sensatos, puesto que estos son más difíciles de representar. El espectador frente a la obra simpatiza con la acción del héroe, con sus penas, aflicciones y dolores, dejándose llevar por ellos. Esto ocurre sobre todo con aquellos que no son capaces de distinguir entre lo que es debido y lo que no, pero incluso también con gente decente que alimenta toda clase de penas y tormentos a través de la poesía. También la imitación cómica produce caracteres asimismo cómicos, que admiten en las relaciones comportamientos que deberían causar vergüenza. El mismo argumento aplica para los deseos sexuales y el temperamento irritable, que son vigorizados a través de la poesía, mientras que deberían ser amansados por la razón. Por esto, es necesario salvaguardar la ciudad interior y rechazar la poesía cuando esta sea perniciosa. A pesar de todo esto, Sócrates deja la puerta abierta para que el arte imitativo pueda, a partir de los recursos propios de su tipo de discursividad, argumentar en contravía de lo que se ha dicho y mostrar que puede representar caracteres virtuosos que persigan la justicia y, por lo tanto, contribuir al servicio de una ciudad bien gobernada. Esto quiere decir que se les pone un desafío a los poetas que, aunque difícil de cumplir, no es imposible. A fin de cuentas, se trata de un compromiso pedagógico que los artistas deben asumir en relación con las pretensiones de su arte.

Uno podría comparar el caso de la poesía con el de la adquisición de posesiones y riquezas, siendo que ambas empresas obedecen a la parte apetitiva del alma. Recordemos que Sócrates menciona en la *Apología* que “la virtud no procede del dinero, sino que es por la virtud como la riqueza y todo lo demás llega a ser bueno para

el hombre, tanto en lo que hace a lo privado como en lo público” (*Apología* 30b)²⁴. Debemos entender que este mismo principio aplica también, como dice Sócrates al final del libro noveno, para el ejercicio gimnástico y para los honores, puesto que en la medida en que estos sirvan a la parte superior del alma, ayudarán a que se gane la situación de armonía interna en ella. Por lo que acabamos de explicar en el párrafo anterior, el arte imitativo queda comprendido en ese mismo grupo de actividades que fortalecen las partes inferiores del alma, pero que pueden llegar a enriquecerla si son practicadas con un propósito de mejoramiento para el conjunto. Tomando el principio de la *Apología* y aplicándolo al contexto del arte imitativo, podría afirmarse que la virtud no procede de la poesía, sino que por la virtud ella llega a ser buena para el hombre, tanto en lo privado como en lo público. El desafío epistémico a los poetas que se establece en este libro décimo se extiende también a Glaucón y Adimanto, puesto que ellos son los que, en primer lugar, se han referido a relatos para presentar sus argumentos –aunque recordemos que ellos recalcan que estos no representan su postura–, algunos de los cuales se encuentran circunscritos a la tradición homérica. A través del medio poético se ha destituido algo de la justicia que ahora hay que restaurar. Pero es necesario señalar que este acto, la performación de la restitución, debe realizarse con el lenguaje de la imitación y no prescindiendo de él. Lo que sigue, entonces, será argumentar la idea de que el alma es inmortal, de tal manera que el mito del héroe que se presenta al final y que servirá como acto restaurador muestre de qué manera la justicia le confiere un beneficio al alma en su naturaleza propia.

La prueba de la inmortalidad del alma es presentada por Sócrates a propósito del tema de las recompensas y los beneficios de la virtud en el alma justa. Como se verá, estos se extienden hasta más allá de la muerte por un período de tiempo muy largo. Es preciso observar que no es la única vez que en un diálogo del *corpus* una demostración de este tipo antecede a la presentación del mito principal del mismo. En el *Fedro*, justo antes de proferir el relato de la palinodia, Sócrates presenta una demostración de la inmortalidad del alma por vía del automovimiento constitutivo de su ser (*Fedro* 245c–

²⁴ Traducción de Miguel García-Baró en *La defensa de Sócrates* (2005).

246a); en correspondencia, se cuenta un mito en el que el alma emprende un viaje hacia la contemplación de los objetos más bellos para después volver a casa (*Fedro* 246a–249c). Tanto en este caso como en el que nos ocupa ahora, la prueba de la inmortalidad del alma cumple la función de poner de manifiesto la esencia del objeto que será honrado en el relato, exaltando la cualidad que en él tiene relación con el tema del diálogo. En el *Fedro*, la prueba se da por vía del *automovimiento* dado que el diálogo trata de la locura erótica y del modo en que, a través del discurso, esta provoca el movimiento del alma hacia lo más bello de tal forma que, en este proceso, recuerde su naturaleza propia, semejante a la de la divinidad. Por consiguiente, la imagen mítica que le sigue dispone símbolos relacionados con el movimiento, como lo son el auriga, la yunta alada y los caballos. En el caso de la *República*, la prueba de la inmortalidad se da por vía de la cualidad del alma de la *conservación de su ser* frente a lo que le produce el mayor daño, es decir, la injusticia. En este sentido, el relato mítico que le sigue contará cuáles son los efectos que le produce al alma tanto la escogencia de una vida justa, como la de una vida injusta, en el tiempo que precisamente esa conservación permite, esto es, el de la eternidad.

Entonces, entrando de modo más detallado en el asunto, Sócrates expone desde el comienzo cuál será la ruta que tomará para realizar la demostración: si bien todo lo que destruye a un organismo es malo para él y todo lo que lo preserva le hace un bien, una entidad que nunca se vea disminuida en su ser, ni siquiera por lo que le produce un mal, será inmortal. En este orden de ideas, para mostrar que el alma es una entidad de este tipo, el filósofo parte de la premisa, ya establecida en el libro octavo en relación con las organizaciones políticas, de que todo lo que se corrompe alberga el principio de su propia destrucción. Atendiendo esta idea, en otras entidades por fuera del ámbito de lo político pone como ejemplo a los cuerpos, dado que su destrucción no es producida por la mala condición de los alimentos, sino por la enfermedad que esta le causa; no obstante, la posibilidad de caer en la enfermedad hace parte de lo que un cuerpo *es* en esencia. Una entidad que no tenga de suyo la posibilidad de adquirir una enfermedad sería de un tipo diferente, no un cuerpo orgánico, energético y determinado. En este sentido, el mal que le pertenece al cuerpo no es el mismo que le es propio al alma; y,

aún más, la enfermedad de aquel no es causa de la corrupción de esta. Sería equivocado concluir que una persona que sufre un malestar del cuerpo sea injusta *por* la enfermedad que padece; por otra parte, es usual ver que los tiranos son enérgicos, por lo que la injusticia no es causa de la disminución de las fuerzas ni de la muerte del que actúa de modo indebido.²⁵ Entonces, ni los padecimientos, ni la enfermedad, ni la destrucción del cuerpo generan una corrupción del alma, puesto que esta proviene, por principio, de ella misma, y no de un agente externo; pero tampoco la injusticia es causa de la separación del cuerpo y el alma, ella es efecto es de un envilecimiento, de un desorden interno entre las partes del alma, pero no de una alteración tal que le sustraiga su ser. En una palabra, mientras que un cuerpo, sometido al devenir, se desintegra paulatinamente en el estado de enfermedad, un alma no deja de ser un alma por ser menos virtuosa. Por lo tanto, dado que aquello que le produce un mal propio al alma no la destruye, entonces esta es inmortal.

Este razonamiento, observa Sócrates, nos permite ver al alma en su naturaleza primitiva, desnudada de las aflicciones y los males que surgen en su vida corporal. A través de la *diánoia* se descubre la condición inmortal del alma y su afinidad con el ámbito de lo divino. En el caso del *Fedro*, allí también se da este hallazgo, que toma la forma de un regreso hacia lo que el alma es en su esencia. De modo similar, el argumento permite mirar hacia una naturaleza del alma que se olvida en la vida natural del ser humano. Sócrates utiliza la figura de Glauco, el dios del mar que tiene diferentes presentaciones en la tradición poética, para ilustrar que, así como él está lleno de conchas, algas y piedras que recubren y deforman su ser, el alma está recubierta y por esta razón se hace difícil verla. No obstante, al exponer la naturaleza del alma se descubre su parentesco con aquello que es ontológica y epistémicamente superior. En

²⁵ Ocurre de modo similar con Teeteto que, estando a punto de morir por las heridas causadas por la guerra y por la enfermedad, Sócrates le dice que es bello, no feo –como dijo Teodoro– (*Teeteto* 185e). Un hombre como Alcibíades, por ejemplo, puede ser atractivo al ser alto, vigoroso y pudiente, pero no llegó a ser nada más que eso; esta belleza contrasta con la de Teeteto, que no es agraciado a la primera, pero es bello, gracias a la virtud de su alma. Sobre el punto de la muerte también sirve la comparación entre estos dos jóvenes. A partir del excursus sobre la divinidad en el diálogo, podemos inferir que Teeteto muere siendo joven. Alcibíades, por el contrario, muere maduro, siendo atractivo, aunque feo de alma. Esto quiere decir que, al igual que ocurre con la justicia, un hombre no es feo *por* su enfermedad y que, ni si quiera la muerte supone la pérdida de la cualidad de la belleza.

este sentido, queda de manifiesto el amor por la sabiduría que le es propio al alma, una fuerza del deseo que la eleva. Entonces, el argumento de la inmortalidad conduce a la afirmación de que la actividad filosófica tiene una función reveladora para el alma en relación con su esencia. Esto no es una conclusión extraída en abstracto, sino una exhortación para Glaucón y los demás interlocutores que les indica el camino que deben seguir. Se trata así de una demanda, que surge en el diálogo mismo, a continuar el empeño de la investigación filosófica en la medida en que las recompensas para el alma, de las que todavía no se ha hablado, sólo podrán alcanzarse en un ámbito superior. Aunque en la vida corriente lo veamos de modo confuso, ahora ya resulta claro que lo que más *desea* el alma es elevarse a la sabiduría, razón por la cual la mayor dicha para el ser humano es la satisfacción de ese deseo que coincide con su naturaleza propia.

Tras haber culminado, con la imagen de Glauco, de disipar las dudas en torno a la justicia y al haber llegado a la conclusión de que ella es lo mejor para el alma, Sócrates pide a sus interlocutores devolver lo que les había prestado en el argumento, a saber, que el justo aparezca como injusto y el injusto, como justo. Esta solicitud tiene que ver con el hecho de que la búsqueda de justicia que realiza el alma a través de la filosofía no es sólo una actividad reflexiva en torno a las realidades primeras, sino que también tiene el empeño de reconstituirlas en nuestra vida. Recordemos que las ideas tienen una dignidad superior, la justicia es justa, el bien es bueno, la belleza es bella; por esta razón, hablar en contra de ellas es en sí mismo injusto, malo, feo. Es cierto que las ideas son ideales primeros, puros e inmarcesibles, pero de todas maneras el hombre injusto, la acción mala o el comportamiento feo, representan una ofensa a las ideas, a cada una en su orden. Así, aunque la idea se mantenga incólume, desde una perspectiva metafísica, un acto contra ella produce una ofensa. En este sentido, la dignidad que se le sustrae a la idea debe ser restituida; Sócrates ha ofrecido un préstamo argumentativo para poder continuar con el diálogo, pero ha llegado el momento de devolver ese préstamo y honrar a la justicia como lo merece. De este modo, el pasaje en cuestión muestra el acto de realización de una acción justa con la justicia en sí misma. Esto nos indica algo sobre el modo como se relacionan las ideas con el alma humana. No se trata

sólo de una participación de arriba hacia abajo, como si hubiera una recepción pasiva de las cosas; también se efectúa un movimiento de abajo hacia arriba, dado que obrar a favor de la justicia es ya participar de ella. El ejercicio filosófico, entonces, implica una participación activa en la que se honra a la justicia a través de su búsqueda.

Una vez alcanzadas estas claridades en torno al alma y a la justicia, se presentará el mito de Er con la intención de expresar, en un lenguaje adecuado para ello, lo que el alma recibirá por llevar una vida justa. Observemos que, al igual que ocurre con el *Fedro*, el *Fedón* y el *Gorgias*, Sócrates presenta el mito en una instancia final que sucede a un largo ejercicio dialéctico. En contraste con lo que hacen otros interlocutores, como Protágoras, que expone un mito para después explicarlo en el ejercicio argumentativo²⁶, Sócrates utiliza el relato mítico como un compendio de las conclusiones que se desprenden del diálogo. Céfalo, Glaucón y Adimanto, también presentan relatos míticos a partir de los cuales sacan conclusiones sobre la muerte, la justicia y el alma. Unos vienen de la tradición homérica y hesiódica, por lo cual Sócrates los ha prevenido de los efectos de la poesía imitativa. Pero el que se presenta de modo más extenso al comienzo del diálogo es el relato del anillo de Giges que representa una construcción mítica del tirano que ahora, en el momento final del diálogo, se deconstruirá mediante un mito que muestra a las almas justas e injustas al encarar la muerte.

A modo de advertencia, tengamos en cuenta que el mito de Er es el más extenso y pormenorizado que encontramos en el *corpus* platónico, por lo cual una justa aproximación a él demanda realizar un estudio amplio que coseche de diferentes tradiciones poéticas, así como de diversos diálogos. Por esta razón, mi intención es sólo describir algunos elementos que nos ayuden a fijarnos en el propósito general de su presentación. Dicho lo anterior, el relato comienza con un guerrero llamado Er, originario de la tribu de Panfilia (la tierra “de todos los pueblos”) en Armenia, que tras morir en el campo de batalla cuyo cuerpo fue encontrado en buen estado y devuelto a casa para celebrar el rito fúnebre. Estando en la pira con los demás cadáveres, el

²⁶ El mito de Prometeo está presentado en la sección de 320c–322d del *Protágoras*.

combatiente resucita y cuenta lo que vio cuando su alma, desprendiéndose de su cuerpo, se transportó a un lugar de juicio póstumo. Esta es una zona intermedia entre el cielo y el inframundo en la que desfilan las almas de los héroes que están esperando realizar la elección de su vida futura. Errelata que en esta estación había unos jueces sentados que pronunciaban sentencia sobre cada una de las almas que pasaban, distinguiendo entre aquellos que eran justos y aquellos que no lo eran, entre quienes algunos habían sido tiranos, mientras que otros habían cometido crímenes siendo simples particulares. También cuenta que escuchó de oídas que otros dos conversaban sobre Ardieo el Grande, un antiquísimo tirano de Panfilia que, sufriendo el destino de todo tirano, nunca saldría de las profundidades del inframundo y que, cuando pensaba que subiría, era arrojado más adentro en lo profundo del Tártaro.

Después, el guerrero relata que entre las almas que desfilaban, observó varias conocidas. La primera alma que ve es la de Orfeo, uno de los músicos más famosos de Grecia, aunque no de la tradición homérica, y que elige la vida de cisne, el animal apolíneo con el que Sócrates se identifica momentos antes de su muerte (*Fedón* 85b). Después, ve al alma de Támiras, un rapsoda de la tradición homérica, que aparece mencionado en la *Ilíada* (2.594-600), y que escoge la vida del ruiseñor, también un ave cantora, tratando de recuperar el arte del que lo despojaron las Musas. A esta le sigue el alma de Ayante Telamonio que, resentido por el juicio de las armas de Aquiles (*Odisea* 11.543-547), no quiere volver a ser hombre e intercambia su alma con la de un león, figura del arrojo y la valentía, propias de la parte irascible del alma. En cuarto lugar, está el alma de Agamenón que, también enojado con la raza humana, escoge la vida de un águila, ave dominante y predatora que subyuga a otras aves más débiles, como las que escogieron los cantores. El alma de Atalanta, en seguida, no se resiste a escoger la vida de un atleta, que está llena de fama y honores. Después vienen el alma de Epeo, el constructor del caballo de Troya, que elige la vida simple de una mujer artesana; la de Tersites, un hombre adulator, parlanchín, entregado a los apetitos y hazmerreir para los héroes, que opta por convertirse en mono; por último, la de Odiseo, que escoge la vida de un hombre común que no tiene responsabilidades públicas.

Cada una de las elecciones de un nuevo lote se realiza en conformidad con “los hábitos de la vida anterior” (619e). El carácter que adquirieron en el transcurso de la existencia pasada, así como las vicisitudes que ocurrieron en ella, serán determinantes para la elección futura. En conjunto, el mito nombra ocho almas que –como ha mostrado Flórez (2019)– pueden ser ordenadas en pares de la siguiente manera: las dos primeras corresponden a poetas fracasados que escogen aves cantoras a través de las cuales podrán volver a entonar su arte musical; las dos siguientes, a guerreros iliádicos, el primero justo y el segundo injusto, que se transformarán en animales depredadores que simbolizan cualidades diferentes; después, vienen las almas de Atalanta y Epeo, dos seres hábiles que deciden, cada uno, cambiar su sexo –aunque no el género humano–, la primera convirtiéndose en un atleta famoso y el segundo en una mujer desprovista de toda fama; por último, las almas de Tersites y Odiseo, las cuales quedan vinculadas dado que, teniendo en cuenta las tretas que realizó Odiseo para no ir a la guerra de Troya, este habría preferido, al igual que Tersites, vivir una vida común y no una heroica.

Para terminar, es notable que en el relato se resalte la importancia de la filosofía en el propio acto de elegir, pues se trata de una actividad que se sobrepone a la ingenuidad con la que descienden las almas del cielo. A la hora de escoger nuevos lotes, algunos de los que bajan, no siendo filósofos, sino virtuosos por hábito, realizan elecciones apresuradas e irreflexivas, mientras que los que ascienden del inframundo, aquellos que tuvieron una vida injusta, pero no tiránica, habiendo mejorado a partir del castigo recibido, escogen con mayor sensatez. No obstante, los filósofos, en virtud de los estudios realizados, escogen destinos que recorren de manera ligera, tanto en el camino de allá para acá, como en el de acá para allá. En este sentido, la filosofía es una actividad que alivia la muerte y ofrece la promesa de vivir una existencia tranquila y feliz en el tránsito entre la vida humana y la ultraterrena. Observemos que, a pesar de que las fuerzas superiores del azar operan en el orden de elección de los lotes, el relato pone todo el peso de la responsabilidad de la decisión en el alma individual. No obstante, un alma filosófica es la única que tiene la amplitud de vista y el criterio suficiente para elegir vivir de manera justa en *todos* sus trayectos. Por lo tanto, es propio del filósofo

creer en la trascendencia del alma a través de la justicia, lo cual, concluye Sócrates, será para él una fuente inagotable de dicha.

CONCLUSIÓN

En la *Apología* Sócrates nos cuenta las razones por las que no se dedicó a la política. Allí menciona algunas situaciones en que, siendo miembro del Consejo de los Quinientos, tuvo que votar más de una vez en contra de decisiones injustas e ilegales, por lo cual estuvo cerca de la muerte en varias ocasiones (*Apología* 32b-d). Esto mismo le ocurre a cualquier hombre bueno que, viviendo en un régimen corrupto, decide participar en la política. Dado lo anterior, es claro que puede haber una diferencia efectiva entre la virtud del ser humano y la virtud del estado al que pertenece. Pienso que, según el pensamiento político de Platón, forma parte de la labor de la filosofía ayudar a que esa diferencia se minimice, pues, en la medida en que sean los justos los que ejerzan el poder, y no los injustos, será más factible crear unas condiciones sociales que sean, a su vez, justas.

La *República*, en este sentido, muestra las condiciones educativas a partir de las cuales un ser humano puede elevarse en la búsqueda de la justicia. Pero, además, ordena a los filósofos adquirir un compromiso con el gobierno de la ciudad, cuando las condiciones son propicias para ello. Esto quiere decir que no sólo el ascenso a los principios fundamentales, sino el descenso al interior de la caverna es necesario para la consecución de la justicia en la comunidad, entendida como morada del ser humano. Muchos intérpretes, al no estar de acuerdo con algunos de los mecanismos que propone Sócrates para la dirección de la ciudad, pierden de vista los principios políticos que se están tratando de garantizar mediante ellos. En este trabajo he defendido que hay tres principios fundamentales, la equidad de género, la fraternidad política y la ilustración del gobernante, siendo este último el que recibe mayor atención en el diálogo.

Sin embargo, resulta peligroso concluir que Platón no tiene una propuesta política o que, si la tiene, es indeseable. Más allá del valor exegético de la propuesta aquí realizada, lo que está en juego en términos filosóficos es la posibilidad de hacer

practicable la justicia en comunidad, mirando un modelo de ciudad perfecta. Por supuesto, si no es posible actuar con justicia, no podríamos pedir que fuera una responsabilidad obrar conforme a ella. Por lo tanto, puesto que una sociedad tiene responsabilidades con la justicia, debe ser practicable para ella. Además, el compromiso no es con una parte de la justicia, sino con toda ella; por esta razón, aunque aceptemos el matiz sociológico de que es adecuado que los cambios sean graduales, locales y experimentales, no debemos perder de vista el punto filosófico del asunto que consiste en la afirmación de nuestra responsabilidad con la implementación completa de la justicia.

Por otra parte, me parece que esta perspectiva también ayuda a comprender de modo más claro la finalidad ética del diálogo. Si uno acepta que

1. el alma es como la ciudad y
2. la ciudad tiene rasgos totalitarios,

entonces se vuelve muy difícil explicar de qué manera el modelo de ciudad propuesto puede ser tomado como un paradigma en el cielo para el alma individual. Por esta razón, la hipótesis ético-psicológica siempre está al borde de la contradicción y, para no caer en ella, termina suprimiendo elementos del diálogo que son decisivos para comprender los compromisos del alma con la justicia. Lo que ocurre hacia el final del diálogo es un movimiento de *interiorización* de la ciudad bella, de manera que la armonía que se contempla en el modelo pueda ocurrir *también* en el alma individual.

En este orden de ideas, he defendido en este trabajo que la *República* muestra que la justicia es un refugio para el ser humano, tanto en su situación individual como en su existencia colectiva. En contraste con ello, la palabra o la acción injusta conduce a una fragmentación interna del individuo o de la ciudad, de tal forma que sus partes internas entran en conflicto y el conjunto empeora. El principio analógico garantiza que la contemplación de la ciudad bella hace que el alma se vuelva bella, pero también que allí donde individuos, hombres y mujeres, que juzgan con sabiduría y actúan con rectitud, hay ciudades cada vez más justas.

BIBLIOGRAFÍA

A. Obras de Platón, ediciones críticas y ediciones comentadas

Adam, J. (Ed.) (1902). *The Republic of Plato*. Cambridge: Cambridge University Press.

Burnet, J. (Ed.) (1995). *Platonis Opera*. Chicago: University of Chicago Library.

García-Baró, M. (2005) *La defensa de Sócrates*. Salamanca: Sígueme.

Platón (1985). *Diálogos I* (J. Calonge, E. Lledó & C. García, Trads.). Madrid: Gredos.

Platón (1987). *Diálogos II* (J. Calonge, E. Acosta, F. Olivieri & J. Calvo, Trads.). Madrid: Gredos.

Platón (1988). *Diálogos III* (M. Hernández & C. García, Trads.). Madrid: Gredos.

Platón (1988). *Diálogos IV* (C. Eggers, Trad.), Madrid: Gredos.

Platón (1988). *Diálogos V* (M. Cruz, Á. Vallejo & N. Cordero, Trads.). Madrid: Gredos.

Platón (1992). *Diálogos VI* (M. Durán & F. Lisi, Trads.). Madrid: Gredos.

Platón (1992). *Diálogos VII* (J. Zaragoza & P. Gómez, Trads.). Madrid: Gredos.

Platón (1999). *Diálogos VIII* (F. Lisi, Trad.) Madrid: Gredos.

Platón (1999). *Diálogos IX* (F. Lisi, Trad.) Madrid: Gredos.

Sachs, J. (Ed.) (2007). *Republic*. Annapolis: Phocus Philosophical Library.

Vegetti, M. (1998). *La Reppublica, Traduzione e commento*. Vol. III. Libro IV. Nápoles Bibliopolis.

Vegetti, M. (2000). *La Reppublica, Traduzione e commento*. Vol. IV. Libro V. Nápoles Bibliopolis.

B. Textos de apoyo para la interpretación del conjunto de la obra de Platón

Altman, W. (2016). *The Guardians on Trial*. Londres: Lexington Books.

- Altman, W. (2016). *The Guardians in Action*. Londres: Lexington Books.
- Barrera, J. (2013). *Paideia y Paidia: Una reflexión sobre el juego dramático en las Leyes de Platón* (Tesis de Maestría). Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá.
- Beverluis, J. (2000). *Cross Examining Socrates: A Defence of the Interlocutors in Plato's Early Dialogues*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Blondell, R. (2003). *The Play of Character in Plato's Dialogues*. Melbourne: Cambridge University Press.
- Bloom, L. (2017). *The Principle of Non-Contradiction in Plato's Republic. An Argument for Form*. Lanham: Lexington Books.
- Brickhouse, T. & Smith, D. (1994). *Plato's Socrates*. Nueva York: Oxford University Press.
- Burns, T. (2015). Philosophy and Poetry: A New Look to an Old Quarrel. *American Political Science Association* 109 (2), 326-338.
- Burnyeat, M. (1990). *The Theaetetus of Plato*. Cambridge: Library of the Central European University Budapest.
- Calvo, T. (1989). *De los sofistas a Platón, política y pensamiento*. Madrid: Editorial Cincel.
- Charalabopoulos, N. (2012). *Platonic Drama and its Ancient Reception*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cherniss, H. (1993). *The Riddle of the Early Academy*. Nueva York: Russell & Russell.
- Claus, D. (1981) *Toward the Soul*. Londres: Yale University Press.
- Clay, D. (1994). The Origin of the Socratic Dialogue. En: P. Vander Waerdt (Ed.) *The Socratic Movement* (pp. 23-47). Nueva York: Cornell University Press.
- Diolaiti, E. (2017). Praxis platónica. El dispositivo teatral de los diálogos filosóficos. *Interludio* 15 (2), 33-38.
- Eggers, C. (1997). La filosofía de Platón. En: C. García (Ed.) *Historia de la filosofía antigua*. Madrid: Editorial Trotta.
- Flórez, A. (2011). La forma del diálogo y la forma de la filosofía en Platón. *Franciscanum* 53 (156), 369-398.
- Flórez, A. (2011). La vía hermenéutica de la política: Reflexiones a partir del *Cratilo* de Platón. *Revista de Estudios Sociales* (39), 119-134.

- Flórez, A. (2012). *El río torrencial de los argumentos*. Manuscrito no publicado. Bogotá.
- Flórez, A. (2012). Hermenéutica y política en el *Cratilo* de Platón. En: S. Ariza & C. González (Eds.) *Boulê: Ensayos en filosofía política y del discurso en la Antigüedad* (pp. 119–134). Bogotá: Ediciones Uniandes.
- Flórez, A. (2017). Efímeros. La dicha del ser humano en Píndaro y Platón. *Pensamiento* 73 (277), 853–877.
- Flórez, A. (2021). Dialéctica del esclavo en las *Leyes* de Platón. *Estudios de Filosofía* 63, 5–23.
- Frede, M. (1992). Plato's Arguments and the Dialogue Form. En: J. Annas (Ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Methods of Interpreting Plato and his Dialogues* (pp. 201–219). Oxford: Clarendon Press.
- Friedländer, P. (2004). *Platone*. Milán: Bompiani. Il Pensiero Occidentale.
- Grondin, J. (2006). Platón: la hipótesis de la idea. En: *Introducción a la metafísica* (57-87 pp.) (A. Riu, Trad.). Barcelona: Herder.
- Guthrie, W. (1971). *Socrates*. New York: Cambridge University Press.
- Hegel, G. (1995). *Lecciones sobre la historia de la filosofía I y II* (W. Roces, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Howland, J. (1991). Re-Reading Plato: The Problem of Platonic Chronology. *Phoenix* 45 (3), pp. 189–214.
- Jaeger, W. (1965). *Cristianismo primitivo y paideia griega* (E. Frost, Trad.). México: Fondo de Cultura Económica.
- Jaeger, W. (2016). *Paideia: los ideales de la cultura griega*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Kahn, C. (1981). Did Plato Write Socratic Dialogues? *The Classical Quarterly*, 31 (2), 305–320.
- Lisi, F. (1987). Nomos, paideia y logos filosófico: Una lectura del libro primero de Las *Leyes*. *Anuario de Estudios Filológicos* (10), 195–212.
- Long, C. (2014). *Socratic and Platonic Political Philosophy*. New York: Cambridge University Press.
- Lopes, R. (2018) Ordenação dos Diálogos. En: *Platão* (pp. 79-99). Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra

- Lutoslawski, W. (1897). *The Origin and Growth of Plato's Logic, with an Account of Plato's Style and of the Chronology of his Writings*. London/New York/Bombay: Longmans, Green & Co.
- Mondolfo, R. (1960). Platón y el concepto unitario de cultura humana. En: *En los orígenes de la filosofía de la cultura* (pp. 102–120). Buenos Aires: Hachette.
- Moreau, J. (1959). Platón y la educación. En: J. Château (Ed.) *Los grandes pedagogos* (pp. 15–33). Ciudad de México: Fondo de cultura Económica.
- Murray, P. (1999). What is a mythos for Plato. En: R. Buxton (Ed.) *From Myth to Reason? Studies in the Development of Greek Thought*. Nueva York: Oxford University Press.
- Nails, D. (2002). *The People of Plato: A Prosopography of Plato and Other Socratics*. Indianápolis: Hackett.
- Nightingale, A (1995). *Genres in Dialogue. Plato and the Construction of Philosophy*. Melbourne: Cambridge University Press.
- Nikulín, D. (2010). *Dialectic and Dialogue*. Stanford: Stanford University Press.
- Pieper, J. (1965). *Sobre los mitos platónicos* (C. Gancho, Trad.). Barcelona: Herder.
- Press, G. (1996). The State of the Question in the Study of Plato. *The Southern Journal of Philosophy* (34), 507–532.
- Press, G. (Ed.) (2000). *Who Speaks for Plato?* Lanham: Rowman & Littlefield Publishers.
- Press, G. (2010). *Plato: A Guide for the Perplexed*. Nueva York: Continuum
- Press, G. (2012). *The Continuum Companion to Plato*. Nueva York: Continuum International Publishing Group.
- Press, G. (2018). The State of the Question in the Study of Plato: Twenty Year Update. *The Southern Journal of Philosophy* 56 (1), 9–35.
- Roochnik, D. (2003). *Beautiful City. The Dialectical Character of the Republic*. Ithaca: Cornell University Press.
- Rutherford, R. (1995). *The Art of Plato*. Cambridge: Harvard University Press.
- Smyrna, T. (1979) *Mathematics Useful for Understanding Plato*. San Diego: Wizards Bookshelf.
- Stenzel, J. (1974). *Platone Educatore*. Roma: Biblioteca di Cultura Moderna Laterza.
- Szlezák, T. (2005). *Reading Plato*. Londres: Routledge.

- Taylor, A. (1937). *Plato: The Man and His Work*. Nueva York: Dover Publications.
- Tigerstedt, E. (1977). *Interpreting Plato*. Estocolmo: Almqvist & Wiksell.
- Trabattoni, F. (2003). Il dialogo come “portavoce” dell’opinione di Platone. Il caso del *Parmenide*. En: Bonazzi, M. & Trabattoni, F. (Eds.) *Platone e La Tradizione Platonica* (pp. 151–178). Milán: Instituto Editoriale Universitario.
- Vallejo, A. (2007) Platón y la Academia. En: A. Segura (Coord.) *Historia universal del pensamiento filosófico Vol. 1* (pp. 309–389). España: Ortuella. Liber Distribuciones Educativas.
- Vergara, F. (1989). La Paideia Griega. *Universitas Philosophica* 6 (11-12), 153–168.
- Vegetti, M. (2003). *Quindici lezioni su Platone*. Turín: Piccola Biblioteca Einaudi.
- Vlastos, G. (1982). The Socratic Elenchus. *The Journal of Philosophy* 79 (11), 711–714.
- Vlastos, G. (1994). The Socratic Elenchus: Method is All. En: M. Burnyeat y G. Vlastos (Eds.) *Socratic Studies* (1–38). Nueva York: Cambridge University Press.
- White, N. (1979). *A Companion to Plato’s Republic*. Indianapolis: Hackett.
- Whitlock, M. (1992). Character and Meaning in Plato’s *Hippias Minor*. En: J. Annas (Ed.) *Oxford Studies in Ancient Philosophy. Methods of Interpreting Plato and his Dialogues* (pp. 131–172). Oxford: Clarendon Press.
- Wild, J. (1940). Plato’s Theory of Techne. A Phenomenological Interpretation. *Philosophy and Phenomenological Research* 1 (3), p. 255–293.
- Zuckert, C. (2004). Plato’s Laws: Postlude or Prelude to Socratic Political Philosophy? *The Journal of Politics*. 66 (2), 374-395.
- Zuckert, C. (2009). *Plato’s Philosophers. The Coherence of the Dialogues*. Chicago: The University of Chicago Press.

C. Textos de apoyo para la interpretación de la República

- Annas, J. (1981) *An Introduction to Plato’s Republic*. Oxford: Clarendon Press.
- Arruzza, C. (2019) *A Wolf in The City. Tyranny and the Tyrant in Plato’s Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Baracchi, C. (2002) *Of Myth, Life and War in Plato’s Republic*. Bloomington: Indiana University Press.

- Barney, R. (2010). Ring Composition in the Republic. *Cambridge Critical Guide to Plato's Republic* (M. McPherran, Ed.). 32 -51.
- Benardete, S. (1989) *Socrates' Second Sailing*. Chicago: University of Chicago Press.
- Brann, E. (2015) *La música de la República* (A. Lastra, D. Martín, & C. Rodríguez, Trads.). Valencia: Universitat de València.
- Broadie, S. (2021) *Plato's Sun-Like Good. Dialectic in the Republic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Burns, T. (2015) Philosophy and Poetry: A New Look to an Old Quarrel. *American Political Science Association*. 109 (2), 326-338.
- Burnyeat, M. (2012) Art and Mimesis in Plato's Republic. En: *Plato on Art and Beauty* (A. Denham, Ed.). Oxford: Palgrave Macmillan.
- Catenaro, F. (2013) *Il pensiero político in Platone. La vita política come scelta di vita morale*. Teramo: Ricerche&Redazioni.
- Crombie, I. (2013) *Plato. The Midwife's Apprentice*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Cross, R. & Woosley, A. (1964) *Plato's Republic. A Philosophical Commentary*. Houndmills: Macmillan.
- DeBevoise, C. (2016) *Topography and Deep Structure in Plato. The Construction of Place in the Dialogues*. New York: Suny Press.
- Flórez, A. (2019). *Platón y Homero. Diálogo entre filosofía y poesía*. Bogotá: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Flórez, A. (2022). *Imitaciones de la caverna*. Manuscrito no publicado. Bogotá.
- Frank, J. (2018) *Poetic Justice. Reading Plato's Republic*. Chicago: The University of Chicago Press.
- Friedländer, P. (1969) Demon and Eros. En: *Plato an Introduction* (H. Meyerhoff, Trad.) Princeton: Princeton University Press.
- Friedländer, P. (1969) *Plato, Volume 3: The Dialogues, Second and Third Periods*. Princeton: Princeton University Press.
- Gadamer, H. (1993) Platone e il pensare in utopie. En: *L'anima alle soglie del pensiero nella filosofia greca* (Ed. V. Verra). Nápoles: Bibliopolis.
- Griswold, C. (2006) Platonic Liberalism: Self-Perfection as a Foundation of Platonic Political Theory. En: *Logos and Eros* (S. Rosen & N. Ranasinghe. Eds.) St. Augustine Press.

- Lemoine, R. (2020) *Plato's Caves. The Liberating Sting of Cultural Diversity*. Oxford: Oxford University Press.
- Lykos, K. (1993) *Plato on Justice and Power. Reading Book One of Plato's Republic*. Houndmills: The Macmillan Press.
- Nehamas, A. (1982) Plato on Imitation and Poetry in *Republic X*. En: *Plato on Beauty, Wisdom and the Arts* (J. Moravcsik & P. Temko, Eds.) Lanham: Rowman & Littlefield.
- Pihowiak, M. (2020) *Plato's Conception of Justice and the Question of Human Dignity*. Berlín: Peter Lang.
- Popper, K. (2010) *La sociedad abierta y sus enemigos*. Buenos Aires: Paidós.
- Purshouse, L. (2006) *Plato's Republic. A Reader's Guide*. Hampshire: Continuum.
- Reeve, C. (2006) *Philosopher's-Kings. The Argument of Plato's Republic*. Cambridge: Hackett Publishing Company.
- Scott, D. (2007) Eros, Philosophy, and Tyranny. En: *Maieusis. Essays in Ancient Philosophy in Honour of Myles Burnyeat* (D. Scott. Ed.). Oxford: Oxford University Press.
- Segal, C. (1978) The Myth was Saved: Reflections on Homer and the Mythology of Plato's *Republic*. *Hermes*, 106 (2), 315-336
- Smith, N. (2019) *Summoning Knowledge in Plato's Republic*. Oxford: Oxford University Press.
- Stratilatis, C. (2008) Reading the Republic: is Utopianism Redundant?. *History of Political Thought*. 29 (4), 565-584.
- Vallejo, Á. (2012) *Notas a la República*. Milán: Arnoldo Mondadori Editore.
- Vegetti, M. (2009) «*Un paradigma in cielo*». Roma: Carocci Editore.
- Weinstein, J. (2018) *Plato's Threefold City and Soul*. Cambridge: Cambridge University Press.
- White, N. (1979). *A Companion to Plato's Republic*. Hackett: Indianápolis.
- Zuckert, C. (2010) Why Socrates and Thrasymachus Become Friends. *Philosophy and Rhetoric*. 43 (2), 163-185.

D. Otros textos aludidos en este trabajo

Foucault, M. (2002) *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (A. Garzón, Trad.). Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Homero (2014). *Ilíada*. (E. Crespo, Trad.) Madrid: Gredos.

Homero (2014). *Odisea*. (J. Pabón, Trad.). Madrid: Gredos

Tucídides (2014). *Historia de la guerra del Peloponeso* (A. Guzmán, Trad.). Madrid: Alianza.