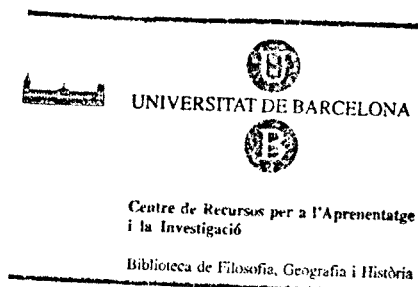


NEMROD CARRASCO NICOLA

**DEL *CÁRMIDES* AL *TEETETO*:
PERSPECTIVAS DE LA *DÓXA* EN PLATÓN**



EXCLOS

TESIS DOCTORAL EN FILOSOFIA
UNIVERSITAT DE BARCELONA
2006

✓

R. 346

5. La reflexividad de la justicia: La comprensión política de la *dikaíosyne* (Sócrates) frente a su precomprensión cívico-*doxástica* (Glaucón) (432b7-445e3)

La ciudad bella de Glaucón opera sobre la superficie cívica de la justicia en la medida en que está fundada sobre el comportamiento bello del guardián-guerrero (374d8-412b2) y sobre la *pleonexía* instruida del guardián-*arkhónte* (412a9-427c6). En ambos casos, lo constitutivo de la ciudad es el guardián, que es la figura en la que se concreta la construcción. El que no cualquiera sea un guardián, sino que el guardián sea una determinada figura, significa sencillamente que es preciso su formación *paidética*. El guardián-guerrero se rige por la *timé*, noción emparentada en el uso vivo de la lengua con la de *dóxa*⁴⁰⁵. La *timé* encarnada por el guardián-guerrero asegura la *philautía* interna de la ciudad, puesto que el *aidós* es, en última instancia, el eficaz cemento de la cohesión cívica. *Aidós* es el criterio que describe el sentimiento de pertenencia del guardián-guerrero a un imaginario que ha desterrado la pura exaltación del furor del guerrero homérico. El problema, sin embargo, es garantizar la *philautía* en una ciudad que es indiferente a la *pleonexía* de sus gobernantes. De ahí la necesidad de satisfacer la *pleonexía* del guardián-*arkhónte* por medios institucionales. En la ciudad purificada de Glaucón, el miedo y la amenaza de desintegración de la unidad cívica bajo el efecto destructivo de la *pleonexía* fenicia lleva a generar condiciones de vida que lo neutralicen cívicamente⁴⁰⁶.

⁴⁰⁵ Tanto en el *Laques* como en *La república* la valentía trata de lo temible, de qué es y qué no es temible; la novedad que aporta *La república* radica en que la valentía es, por lo que se refiere a lo temible y a lo no temible, la preservación de cierta *dóxa*, a saber, de aquella que es “recta”; es decir, se da por supuesto que la *dóxa* a preservar, la *dóxa* recta, es considerar temibles aquellas cosas y tipos de cosas que el legislador ha establecido como tales en la *paideía*. La palabra destacada por Platón es *tò nómimon*, y por eso como sinónimo contextual de “*dóxa* recta” se dice *dóxa nómimos*.

⁴⁰⁶ Esta perspectiva en que se reubica Glaucón, desde la cual se piensa la justicia (justicia que emerge del miedo y la amenaza de desintegración de la *pleonexía* fenicia del guardián-*arkhónte*) es la pista fundamental para entender la sorprendente función del mito de los metales en la ciudad bella de Glaucón: la *pleonexía* fenicia se concibe allí como una dinámica degenerativa hundida en un particularismo que ni se deja identificar como bien ni puede totalizarse naturalmente. Sin embargo, el hecho de que se presente como una tendencia identificable de manera natural es, a este respecto, revelador. Podría decirse que constituye la justicia en el sentido en que la piensa Glaucón: la de aquel guardián-*arkhónte* que sólo desea en el horizonte de la institucionalización necesaria de su *pleonexía*.

La preocupación de los fundadores de la ciudad bella de Glaucón es precisamente ésta: la exigencia del bien común, rigurosamente codificado, debe sentirse como una ley, y es así como debe entenderse la neutralización cívica de la *pleonexia* fenicia en el guardián-*arkhónte*. Lo esencial es que los efectos más tangibles de la ley se dejan sentir en el modo de vida del guardián-*arkhónte*. Pues la obediencia a la ley es, ni más ni menos, la determinación que la *pleonexia* alcanza naturalmente cuando ésta es debidamente institucionalizada. La ciudad es bella cuando no es necesario ejercer coerción alguna sobre la *pleonexia* por cuanto se identifica con su institucionalización natural, es decir, cuando la posesión estabilizada en una propiedad y un modo de vida compartidos sustituye al apego a la riqueza, cuando el bien global de la ciudad sustituye al bien particular, en una palabra, cuando la desmesura característica de la *pleonexia* fenicia es reemplazada por la medida justa⁴⁰⁷. Sólo entonces *“habría que indicarse a nuestros magistrados el límite más conveniente [kállistos hóros] que deben asignar al poder [mégethos] de la ciudad, así como la proporción a establecer entre este poder y la extensión del territorio, renunciando a cualquier otra conquista. [Este límite] me parece que consiste en lo siguiente: que la ciudad esté dispuesta a crecer hasta el punto de ser una [mékhri eínai mía], que crezca sólo en la medida en que esté en condiciones de ser esto mismo [tóutou], pero no más allá de este límite. Por tanto, cabe que los guardianes atiendan todavía a otra prescripción: vigilar por todos los medios que la ciudad no sea renombrada [dokôusa] por ser pequeña o grande, sino que tenga suficiencia [ikanè] y sea una”* (423b4-c4)

La ciudad de Glaucón puede ser más grande o más pequeña (lo que hace referencia a la díada indeterminada, segundo principio en la teoría platónica de los principios). Pero todo el problema pasa por conciliar su crecimiento con la unidad de su

⁴⁰⁷ Al igual que la estatua, cuya belleza se encuentra en su totalidad, los detalles configuradores de la ciudad sólo se concretan a partir de su obra integral, y no a la inversa. Por tanto, en el caso de la ciudad bella de Glaucón, sus habitantes sólo serán felices si la ciudad es feliz íntegramente. A la pregunta alternativa planteada por Sócrates: *“¿Se debería examinar a qué fin [póteron] dirigimos la mirada [blépontas] cuando instituímos a los guardianes, de manera que puedan alcanzar la mayor felicidad posible, o bien habremos de considerar, con la mirada dirigida a este fin, que ha de gozarla preferiblemente toda la ciudad? (421b3-7)*, responde Adimanto que los mejores guardianes han de procurar la felicidad de toda la ciudad, y no precisamente respecto de sí mismos. Este fundamento es decisivo respecto a la definición del guardián y se explicita aquí por vez primera. Es verdad que este principio vertebraba la ciudad generada naturalmente (369c6-7), pero sólo ahora opera como un principio constitutivo de la ciudad propiamente dicha. Sólo bajo la constatación de que la parcialidad del bien es connatural a la ciudad, la ciudad puede diseñar el sistema de medios que haga posible su satisfacción.

figura. Tal es el ámbito en el que se despliega la operatividad de la *phrónesis*. Se necesita una sabiduría que ponga límites al crecimiento de la ciudad, aunque sin perder de vista su necesidad expansiva. Ésa sería la función propia del guardián-*arkhón*, una sabiduría del límite que insista en éste como el ámbito en el que la ciudad puede desplegar su *pleonexía*⁴⁰⁸. La realidad de la ciudad bella es, pues, la instauración de un límite que reajuste permanentemente la dinámica desfiguradora de la *pleonexía* fenicia. Todo el problema consiste entonces en pasar de esa potencia *pleonética* excluyente (generadora de parcialidades) a un todo real que permita incluirla de un modo regulado. Se trata de sujetar la *pleonexía* fenicia a una medida, de integrar cívicamente su particularidad natural, y la única integración posible es la indiferencia de esta potencia *pleonética* en el guardián-*arkhón*.

Nuestra tesis ha sido, pues, la siguiente: en la ciudad ideal de Glaucón, la justicia se alcanza negando la *pleonexía* fenicia como una *pleonexía* extrínseca al guardián-*arkhón*. Lo que estatuye la función del guardián en justa o injusta, lo que funda las condiciones de una acción justa o injusta es esta inclinación inversa hacia el bien global de la ciudad o el bien particular de la *pleonexía* fenicia. Pero esta implicación manifiesta en todo caso que la *phrónesis* del guardián-*arkhón* no es todavía un principio político, sino, a lo sumo, la esencia de una función social: es la obediencia a ley, y no la reflexión propiamente dicha, lo que le permite al guardián-*arkhón* identificarse naturalmente con la justicia (el límite en el que se integran y adicionan aquí las particularidades fenicias sin desfigurar la ciudad). Si la cualidad que capacita a los hombres para ser justos es la interiorización de la *pleonexía* idealmente bella, el hombre que posea la justicia debe trascender su sola recepción natural. La justicia del verdadero gobernante no puede consistir en la institucionalización de la *pleonexía*. Aquél que ha de ser guiado por la justicia debe trascender el hábito del guardián-*arkhón*.

Desde estas primeras determinaciones, se ve que el rol fundamental del guardián es, por tanto, doble: en el guardián-educado, la *andreía* tiene un valor eminentemente cívico y está orientada al enlace amistoso de la ciudad consigo misma; en el guardián-

⁴⁰⁸ Encontrar una forma de crecimiento que no esté en flagrante desacuerdo con la unidad necesaria de la ciudad es prueba de *phrónesis*: esa virtud que tiene el guardián cuando establece las mejores relaciones posibles de la ciudad dentro de ella misma y con las otras ciudades (sin la cual no es posible asumir la política en su realidad más reflexiva); esa forma de sabiduría que la ciudad posee si la tienen los que la presiden y la gobiernan, es decir, si su deseo ha sido debidamente institucionalizado (428c11-429a3).

arkhónte, la *phrónesis* regula el crecimiento fenicio de la ciudad con arreglo a una capacidad de ajuste que evite su degradación. Ahora se puede comprender, una vez que la ciudad parece haberse fundado correctamente (427e10-11) y todas las virtudes contribuyen a hacerla completamente bella (427e6-8), dónde está realmente la justicia: “Por consiguiente, Glaucón, es preciso que ahora nosotros, como cazadores que dan vuelta alrededor del escondrijo de algún animal, prestemos atención a fin de que la justicia no logre zafarse y vaya a desaparecer de nuestra vista. Porque es manifiesto que ella anda por aquí. Abre entonces bien los ojos y haz todo lo posible para divisarla, por si tú la ves antes que yo y me la señales” (432b7-c2). La presa que debe alcanzarse es la definición de la justicia⁴⁰⁹, la misma definición que Sócrates tenía en mente cuando describió la ciudad generada naturalmente (370b3-4), la misma que había que prescribir en la ciudad enferma (374b6-c2) y la misma que ahora estratifica las funciones de los guardianes según el mito de los metales (423c6-d6). En este punto, la defensa socrática de la justicia reinicia, por así decirlo, la cuestión sobre su condición política. Después de examinarse las relaciones entre la justicia y las virtudes sociales de la ciudad ideal de Glaucón (la secuencia *phrónesis-andreía-sophrosýne*), los índices decisivos de este reinicio son los siguientes: 1) la reflexividad del *autós* en la definición de la justicia en la ciudad (433a1-434d1); 2) el símil del frotamiento como metáfora de la justicia y de la apertura de un espacio mediador entre la ciudad y el alma (434d8-e8); 3) la contraposición platónica entre la *máthesis* socrática (la justicia como una disposición interior ordenada a la integración e intervención recíproca de todas las partes del alma) y la *dóxa* de Glaucón (la justicia como una disposición exterior estructurada jerárquicamente sobre la subordinación de todas sus partes a la *phrónesis* del guardián-*arkhónte*) (443c9-444a2).

1) ¿Qué es lo que permite acceder a la ciudad justa según Sócrates? La respuesta de su *lógos* es clara: la justicia (*dikaíosýne*) en la ciudad es el principio que hace conveniente que cada cual atienda a una sola cosa de la ciudad, aquélla para la cual la naturaleza le ha preparado mejor (433d4-5); que la ciudad sea justa se apoya entonces sobre la aplicación a su función propia de comerciantes, auxiliares y magistrados

⁴⁰⁹ *La república* está plagada de referencias a la caza. Especialmente sugerente resulta este momento. Precisamente porque de esta manera se introduce en el diálogo la comparación entre la ciudad y el alma, posibilitando el ir y el venir de un a otra y así comprender a ambas: “El buen cazador es el que sabe dar vueltas alrededor de la presa, yendo y viniendo de un indicio a otro en su perseguir de un rastro. El mal cazador, por el contrario, es aquel a quien las presas le saltan y desaparecen inmediatamente por aquí y por allá sin darle la oportunidad de orientar ni su mirada ni sus pasos” (LURI 1998, 71)

(434a3-b7). Obviamente, el término a retener por parte de Glaucón es *autós*. Recordemos que en la génesis natural de la ciudad, no había *pleonexía*. De manera que lo que era natural se presentaba como tal en la esfera de lo necesario: lo propio era sencillamente una necesidad satisfecha en el intercambio recíproco de funciones. En la ciudad enferma, la *pleonexía* se extendía naturalmente más allá de lo necesario, pero sólo en la medida en que la guerra era su único medio de extensión: lo propio se reducía así a la pluralidad de las parcialidades definidas y su configuración con arreglo a la guerra y a la necesidad de guardianes. En ambos casos se producía, pues, una doble suturación de la *phýsis*: en la ciudad sana de Sócrates, la medida estaba dada naturalmente; en la ciudad enferma de Glaucón, la ausencia de medida podría destruir la ciudad de no ser purificada. Pero hay una diferencia radical entre la ciudad natural y la ciudad enferma, a pesar del hecho de que ambas carecen de la conciencia de una medida, una diferencia que, bien mirada, es clave para la determinación del *autós*. En la ciudad natural, las necesidades ya están determinadas; en la ciudad enferma hay que integrar una pluralidad dinámica conflictiva, e integrarla en una totalidad institucionalizada: la ciudad bella.

He ahí por qué es tan importante recordar que el *autós* no es natural ni no natural: la reconstrucción de la ciudad justa depende precisamente de ello. De hecho, todo el problema se reduce a la actividad dialógica por la que la pluralidad dinámica se refiere socialmente a la totalidad. La posibilidad de que los auxiliares enlacen amistosamente la ciudad (frente a la posibilidad de disolverla motivada por el reconocimiento particularizado de su *timé*) o de que los *arkhóntes* la regulen con arreglo a leyes (frente a la posibilidad de desordenarla motivada por los excesos particulares de su *pleonexía*) supone la creación de una totalidad social en la que se integren y adicionen los bienes particulares naturales de sus funciones. Luego, lo que propone la ciudad de Glaucón es una teoría de la institución: un individuo sólo puede hacer lo propio cuando esté situado en un todo social que racionalice su obrar en tanto que componente suyo. O, más específicamente, un individuo justo es un individuo cuyo bien debe interrelacionarse con el de otros⁴¹⁰. Si consideramos con cuidado esta indicación,

⁴¹⁰ La reconstrucción de la ciudad pasa inicialmente por la reinstauración de este todo, en tanto que es conflictivo, pero también, e indisolublemente, común. Por esta razón, lo que hace que la ciudad sea ciudad no es la especialización naturalmente eficiente de las distintas funciones, sino su interrelación recíproca. Decir que la ciudad está compuesta por una mera diversidad de oficios es olvidar la relación profunda —que Platón conoce muy bien y que también se refiere a ella extensamente en *Las leyes*— entre la

percibimos que la razón de que el individuo haga lo que le corresponde no es propiamente su *noûs*, sino su razón social, su lugar en la ciudad. Y precisamente porque el individuo no posee esta razón en sí mismo debe encontrarla en la totalidad socialmente instituida, la *politeia* o el artificio por el cual las acciones de cada cual se relacionan con las de los otros. En esto radica la importancia política del *autós*, pues es en la relación con el otro donde Sócrates encuentra la posibilidad de dotar de sentido a la propia actividad. En el caso de la justicia, la función de cada cual no es entonces un hacer, sino un “quehacer” que consiste en un “hacerse junto al otro”⁴¹¹.

Lo propio se constituye entonces respecto a la totalidad política o, lo que es lo mismo, se relaciona con la división entre los que participan del bien de la ciudad. ¿Qué es entonces lo no divisible? ¿A qué se opone lo propio, o qué es lo no propio? Sócrates no aclara la respuesta, pero nos da una pista decisiva al enfatizar la presencia negativa de la *polypragmosýne* en la definición de la justicia: “*hacer cada cual lo que le corresponde y no embarullarse en muchas cosas*” (433b3-4). Digamos provisionalmente que cuando Sócrates sostiene la importancia de que cada uno haga lo que le corresponde está pensando fundamentalmente en el *polyprágmatos*. Lo propio es efectivamente lo que no se puede dividir, lo que sólo puede ser operativo en una relación recíproca de cooperación, y el *polyprágmatos*, como en el mismo *Gorgias* se dice, dispersa su *poiesis* inutilizándola, disgregando el bien de la ciudad. Digamos también que Glaucón acepta esta determinación que opone lo propio y lo no propio,

institución de la ciudad y la composición de los individuos que están en ella. No es posible tomar los individuos como elementos independientes de la ciudad. Ellos son obra de su institución como un todo. La justicia es, pues, constitución/institución de una totalidad social, y de acuerdo con el fin de esta institución, su parte más decisiva es menos la formación cívica del individuo que la vehiculación racional de su *práxis*. Es en este sentido en que Sócrates reincorpora la definición de la justicia como “*hacer cada cual lo que es propio*” (433b3-4). La contribución de lo propio en la comunidad en que uno vive no solamente define cada uno de los individuos, sino también los constituye: una ciudad es justa si cada uno de sus componentes hace verdaderamente lo que le corresponde. Es más: la ciudad sólo adquiere conciencia de sí cuando instituye lo propio, este principio de reciprocidad que es precisamente el único bien que no debe ser dividido entre los individuos de la comunidad. La comprensión de lo propio es, pues, la clave sobre la que se articula políticamente el concepto de justicia.

⁴¹¹ Éste es precisamente todo problema de la justicia en *La república*. ¿Desde dónde se dirige esta dinámica? Ya hemos establecido que el individuo se constituye socialmente en el desarrollo de la propia actividad, pero no desde qué instancia se dirige efectivamente esa función. Lo que aquí denominamos razón social designa únicamente la articulación necesaria de toda actividad en el espacio de la ciudad. En este sentido, hay que diferenciarlo del *noûs*, que se configura en el centro de *La república* como el principio que da coherencia y dirección a toda actividad. Por la misma razón, también sería posible leer la digresión central de *La república* como el intento de configurar este criterio de orientación frente a la *dóxa*, pues al ser las partes de la ciudad análogas a las del alma, la ciudad requiere igualmente de una instancia directiva que pueda regir la actuación excelente de los ciudadanos. Creemos que el planteamiento de esta cuestión es decisivo para entender la centralidad en *La república* de la triple metáfora de la luz.

aunque esto mismo diste mucho de ser una evidencia para Glaucón a tenor de los ejemplos presentados por Sócrates.

El primer ejemplo de lo propio parece una obviedad: *“Examina también por esta otra vía y dame tu opinión: ¿no les asignarás a los que dirigen la ciudad la administración de las cosas justas? Y cuando juzguen, ¿no tendrán en consideración, por encima de todo, evitar que los individuos posean las cosas que no les pertenecen y no sean despojados de las que son de su pertenencia? Porque eso es lo justo. Y en este sentido, todavía, habrá que convenir que la justicia es posesión de lo propio como hacer cada cual lo suyo”* (433e2-434a1). La actuación propia del guardián-*arkhónte* es dirigir los procesos judiciales. Esto es lo que la razón social juzga como la función apropiada del guardián-*arkhónte*. Hasta aquí nada nuevo. Pero lo remarcable es que Sócrates abre la noción de justicia a un segundo sentido, referido ahora no a la función en sí sino a su contenido social. De acuerdo con ello, el guardián-*arkhónte* ha de juzgar, es decir, ha de ser capaz de dar y al mismo tiempo repartir. De esta manera, se plantea una relación entre su función judicial y la distribución/atribución privativa/exclusiva de lo propio. Según esta relación, lo justo consistiría en el hábito de dar a cada uno lo que le es propio, lo que implicaría que nadie pueda apropiarse de los bienes pertenecientes a otro (433e7-9); la injusticia, por el contrario, equivaldría al deseo de cada cual de tener más que su parte.

El ejemplo, aunque sumamente trivial, es llamativo porque, en primer lugar, la defensa socrático-platónica de la justicia, la posibilidad de que uno puede apropiarse significativamente de la propia actividad, es fundamentalmente la defensa de un todo social y la idea de igualdad no aparece siquiera más que alusivamente. Segundo, se sobreentiende que la función del guardián-*arkhónte* supone esencialmente una partición o distribución equitativa⁴¹². Tercero, el ejemplo empleado por Sócrates no ilustra más

⁴¹² REEVE (1988) cree equivocadamente que el pasaje se refiere a los amantes del dinero y a la identificación que éstos hacen entre la justicia y tener cada uno lo propio (433e12-434a1). Aún así, la tesis es interesante porque los amantes del dinero, al tener regulada toda su motivación por el deseo de riqueza, identifican necesariamente la justicia con un aspecto de la justicia, es decir, con la estructura de una ciudad en la que ellos creen que serían lo más felices posibles. Ello se debe, obviamente, al hecho de que el dinero es el objeto que determina su motivación primordial y que, en última instancia, lo que realmente cuenta es la relación que sean capaces de establecer entre la justicia y la propiedad de sus acciones (lo que explica fácilmente que personajes como Céfalo y Polemarco identifiquen la justicia con el pago de deudas, el mantenimiento de promesas, la prohibición de robar...) Lo interesante del pasaje comentado, sin embargo, es que se refiere menos a los amantes del dinero que a la propia posición social de los guardianes-*arkhóntes*.

que una significación corriente del término (lo justo se deriva de lo legal, y de *nómos* - ley, convención, institución- se deriva asimismo *nemô*: compartir, atribuir). Pero la cuestión decisiva, como ha señalado Havlicek⁴¹³, es que esta segunda acepción sólo logra comprenderse plenamente cuando se refiere a la posición a la que debería aspirar el guardián según el fundamento de su naturaleza: “*Pero cuando un hombre, cuya naturaleza es ser artesano o comerciante, se deja arrastrar [epairómenos] de manera inmediata por la riqueza o la cantidad de ésta, por su fuerza o cualquier otra ventaja análoga, hasta el punto de querer alcanzar la clase de los guerreros, o un guerrero trata de alcanzar la clase del hombre que es deliberado y guardián, sin tener dignidad [anáxios] para hacerlo y llegando a intercambiar sus instrumentos respectivos y su renombre [timàs], o cuando este mismo hombre procura hacer todo esto al mismo tiempo, entonces (creo que éste es también tu pensamiento [dokeîn]) tiene lugar este trastorno [metabolèn] y dispersión de funciones [polypragmosýnen] que es la ruina de toda ciudad*” (434a9-b7).

El primer interés de este texto es el de situar el concepto de justicia de Glaucón donde es necesario: en el plano de la posición natural de los guardianes (considerados por Glaucón como los mejores, “*los más bien dotados y educados*”: 431c6-7). En efecto, las distintas funciones de la vida social no están caracterizadas aquí por una relación respecto de la totalidad de la ciudad, contrariamente a lo que el segundo enunciado de la alternativa deja claramente traslucir, sino de tal manera que sólo el guardián parece en condiciones de asegurar el dominio de su propia posición. Esta caracterización se desprende igualmente de la disposición jerárquicamente ascendente del primer enunciado, que no contempla la degradación social del guardián-*arkhón*te. Creemos que la clave de esta disposición depende precisamente de la precomprensión de Glaucón de lo propio que, a diferencia de Sócrates, no tiene como término antitético la *polypragmosýne* (lo que se enfatiza en la segunda parte del enunciado), sino la *pleonexía*. De manera que podría establecerse el siguiente juego de correspondencias:

⁴¹³ HAVLICEK (2003) 9-13

COMPRENSIÓN DE *AUTÓS*

SÓCRATES

GLAUCÓN

Justicia	Hacer cada uno lo suyo (433b3-4)	Tener cada uno lo suyo (433e12-434a1)
Fundamento	Razón social: Una relación de cooperación recíproca (433d1-5)	Dominio natural del <i>Noûs</i> : Jerarquización según aptitudes naturalmente dotadas (434a9-b7)
Injusticia	<i>POLYPRAGMOSÝNE</i> : no dispersar la propia aptitud (434d5)	<i>PLEONEXÍA</i> : separar el bien común del particular (433e7-9)

Como vemos, Sócrates define la justicia como “*hacer la propia función*” o, mejor, “*hacer propia la función*”. Una ciudad es justa si todas sus partes significativas realizan su función o, mejor, si se le da una significación política a la propia actividad, de contribución de lo propio en el todo. La ciudad se funda así en lo propio de cada cual, frente a la *polypragmosýne* generadora de *diástasis*. Sin embargo, el *autós* puede entenderse de una manera diferente: lo propio también designa, según el aspecto que caracteriza la noción de Glaucón, la legitimación natural de la posición social. En efecto, lo propio en Glaucón es la jerarquía del *noûs* sobre la *pleonexía*, aquello para lo que el gobernante ha sido naturalmente mejor preparado. Por la misma razón no solamente se dice que el *noûs* es lo propio del guardián-*arkhónte*, sino, implícita y necesariamente, que éste vale más que todo lo que pueda ser propio de las demás partes de la ciudad. En la ciudad de Glaucón cada parte está obligada a afirmar lo que vale su propia función, pero la prevalencia del *noûs* define el peso de cada individuo según la distribución natural de funciones. Lo que equivale a decir que sólo es justa la relación de las tres partes de la ciudad respecto del saber hegemónico del guardián-*arkhónte*, pues este saber no tiene contrapeso posible: es la función que garantiza el bien de la ciudad en la medida en que es necesario mantener una separación, es decir, la separación del bien común respecto del bien privado (433e7-9).

2) Poco después de haber fundado la justicia en la ciudad, Sócrates dibuja la siguiente metáfora: *“Por ahora acabemos lo que nosotros habíamos comenzado con una convicción, a saber, que si dábamos con un ejemplo más grande que poseyera la justicia y nos dispusiéramos a contemplarla, sería mucho más fácil divisar cómo es en un solo hombre. Y nos ha parecido que este ejemplo es la ciudad, y la hemos fundado lo mejor que nos ha sido posible, sabiendo bien que sólo en una ciudad de óptima cualidad tendría lugar la justicia. Ahora bien, lo que aquí se nos ha aparecido transportémoslo [epanaphéromen] al individuo: si hay acuerdo [homologêtai] todo será perfecto; pero si se manifiesta cualquier otra cosa en el individuo, entonces regresemos de nuevo [epanióntes] a la ciudad, que será algo así como nuestra piedra de toque [basanioûmen], y si al hacer el examen frotándolos [tribontes] el uno con el otro, como dos astillas que encienden el fuego, quizás hagamos aparecer bruscamente [eklámpsai] la justicia, y al dejarla claramente visible [phaneràn], se vuelva sólida [bebaiosómetha] en nosotros mismos” (434d6-435a2)*

En el momento de transportar la noción de la justicia de la ciudad al individuo, Sócrates asegura lo siguiente: si en el individuo se observan diferencias, habrá que volver a la ciudad para realizar nuevamente la prueba, y así, mirando el uno y el otro, rozándolos entre sí, podrá obtenerse la chispa de la *dikaíosyne* y, haciéndola visible, consolidarla en uno mismo (435a1-2). Sales y Brague han puesto en relación esta metáfora con la *Carta VII* (341c-d)⁴¹⁴, cosa que obliga a plantear no solamente lo que Platón no ha escrito (lo que escapa permanentemente de la linealidad de sus textos), sino el problema mismo de la filosofía platónica más allá de la escritura (la buena intelección de su enseñanza, su incorporación vital y su adecuada aplicación intelectual y ética, etc.). Si la disposición del lector es dialógica, comprenderá que la defensa socrática de la justicia constituye el quehacer propio del *lógos* filosófico; de lo contrario, difícilmente entenderá la función política del filósofo, oscilará perpetuamente entre las dos imágenes de la justicia sin ponerlas en contacto, y creará saber, mientras se fortifica en su *dóxa* y en su precomprensión de la justicia.

⁴¹⁴ SALES (1992) 159; BRAGUE (1978) 36-37

El símil presenta entonces la justicia tal como ésta se le debería mostrar reflexivamente al lector de *La república*: por una parte, atribuye al alma el ámbito de reflexión necesario para que la ciudad se vuelva consciente de sí (de su propia condición fragmentaria en una multiplicidad dinámica contradictoria); por otro lado, atribuye a la ciudad la génesis del propio quehacer de Sócrates, que es la defensa filosófica de ese ámbito limítrofe, liminar o mediador, el *diá-logos*. A diferencia de la *Apología*, Sócrates tiene necesidad de la ciudad para racionalizar su propio quehacer (para ser lo que es), pero la ciudad también depende a su vez de Sócrates para poder reflexionar sobre aquel espacio medianero que la mantiene unida. Por un lado, la filosofía no puede hacer otra cosa que defender la justicia porque eso mismo es lo que le hace ser; por otra parte, la justicia sólo puede configurarse si la ciudad vuelve sobre su propio límite, en la reflexividad que es propia del alma filosófica. *Desde esta perspectiva el pequeño párrafo que nos ocupa (434d6-435a2) resulta ser una pequeña maravilla de potencia intelectual y, a la vez de laconismo: la ciudad bella de Glaucón es la manera de vivir de aquellos que generan la unidad de todos en la obra común; pero la ciudad sólo puede ser justa desde el surgimiento de la pluralidad conflictiva que posibilita el diá-logo de la ciudad consigo misma. En el primer caso, la ciudad no es política porque, aunque haya una convivencia, cada cual vive de manera impropia: es un movimiento de sujeción de la pleonexía necesario para la estabilidad social como condición cívica; en el segundo, la ciudad es justa porque la contribución de lo propio se entiende en el sentido en que la comunidad es posible: ya no es un remedio, sino el motor de un movimiento expansivo ligado a la reflexión dialógica de sus límites.*

3) En la construcción de la ciudad justa ha quedado claro que la ciudad es un paradigma para comprender el alma. El problema es saber en qué sentido la justicia en el alma se corresponde con la ciudad y su principio racional basado en la cooperación eficiente de sus componentes sociales. La distinción en el alma o *psykhé* (vida) de facultades o principios es estrictamente correlativa a las “clases” de la ciudad: la parte del alma con la que se razona (439d5: *tò logistikòn*) corresponde al guardián-*arkhónte*; la parte del alma con la que se impulsa toda acción (441a2: *tò thymoeidés*) al guardián-auxiliar; la parte del alma con la que se desea (439d8: *tò epithymetikón*) al resto de la ciudadanía. El hombre será prudente en la medida en que la razón le gobierne y pueda procurarle enseñanzas (442c5-8); valiente cuando el impulso conserve la lucidez racional necesaria para afrontar lo que es terrible (442b1-c3); moderado por obra de la

amistad y la armonía entre la razón, el impulso y el deseo (442c10-d1). La justicia personal será la armonía de manera lo que no haga lo que no le corresponde ni se coloque allí donde no le toca (443c9-444a2).

De este breve resumen se deduce de entrada una analogía perfecta entre la justicia en la ciudad y la justicia en el alma. Al igual que la coordinación eficiente entre las diferentes funciones de la ciudad, Sócrates se refiere a la posibilidad de armonizar los diferentes tipos de acción o de motivación que se generan en la pluralidad conflictiva del alma. Pero los ejemplos que tendrían que avalar esta posibilidad desmienten inesperadamente esta perspectiva. En efecto, a la hora de ilustrar la noción de justicia en el alma, los símiles empleados por Sócrates parecen sugerir menos una coordinación que una ordenación jerárquica. He ahí el evidente desacuerdo entre Glaucón y Sócrates. Glaucón cree que la justicia se encuentra firmemente instalada sobre la disposición vertical de un *krátos* opuesto frontalmente a la *pleonexía* de las partes irracionales del alma. Los símiles que Platón pone en boca de Sócrates (como presupuesto para la exposición de la noción glauconiana de justicia) ponen de relieve esta idea y se construyen con arreglo a dos relaciones conflictivas. En primer lugar, la relación entre *thymós* y *logistikòn* que confirma la referencia al hombre fogosamente justo (440c1-d3). En segundo lugar, la relación entre *epithymía* y *logistikòn*, tal como es pensado y sentido en el caso de los comerciantes (442e4-443b2):

- a) *La relación conflictiva entre la fogosidad y la razón: el ejemplo del hombre fogosamente justo (440c1-d3)*

Después de sugerir una partición del alma humana en tres elementos, Sócrates destaca que, de las dos partes no racionales, la fogosidad es la más digna, o noble, porque es esencialmente obediente a la razón, mientras que el deseo se revuelve contra ella. Usando los términos empleados por Aristóteles en su *Política*, en un contexto semejante, la razón domina política o regimiento a la fogosidad por medio de la persuasión. Para ilustrar esta idea, Sócrates propone la siguiente situación:

“¿Qué ocurre cuando alguien cree actuar injustamente? ¿No será que cuanto más grande sea su nobleza [gennaióteros], tanto menor será su capacidad [dýnatai] de irritarse [orgídsesthai], de sufrir hambre, frío, y cualquier otro

padecimiento análogo justificado por aquel por el que se cree haber actuado justamente? ¿Y al encuentro con este hombre, según se sigue de mi razonamiento, no es cierto que el impulso difícilmente se dejará despertar? ¿Y en el caso en que alguien se considere víctima de una injusticia? ¿Es que su impulso no le hierve en absoluto, ni se irrita, ni se convierte en un aliado para la defensa de lo que cree justo? ¿Y no es a través de los padecimientos del hambre, el frío y cualquier otro tormento similar que logra mantenerse incólume [hypoménon] y triunfar? ¿Y acaso no renuncia a sus nobles propósitos hasta cumplirlos íntegramente [diapráxetai] o bien hasta morir, o, como el perro por su pastor, tranquilizarse al ser llamado por la razón?

-Desde luego el símil que planteas es perfecto con lo que vienes diciendo – afirmó Glaucón-, sobre todo porque en la constitución de nuestra ciudad dispusimos a nuestros auxiliares como perros, siempre dóciles a la voz de los gobernantes, que son como los pastores de una ciudad” (440c1-d6)

Según el símil, el alma se comporta como un sujeto escindido, dividido, como si su *stásis* interior le empujara a establecer indefectiblemente una política de alianzas. A diferencia del que cree actuar injustamente en nombre de algo o alguien justo, cuya fogosidad se encuentra amortiguada por la nobleza de su acción, la fogosidad hace causa común con lo que la razón decide en contra del deseo (440a8-b7). Como en la ley de Solón sobre la guerra civil (Aristóteles, Constitución de Atenas, 8, 5), la fogosidad toma las armas a favor del partido de la razón (440e2-5). De ahí que el conflicto interno se presente en el símil como una especie de domesticación, en la que la fogosidad (vinculada metafóricamente al perro) es domada por la razón. El símil es interesante porque el perro, aunque represente el modelo del guardián educado, o del ciudadano (el perro que ama a sus amigos, a los que conoce), es el emblema de lo imperfectamente socializado. El perro es el animal más domesticado; es capaz de sentimientos tan humanos como el amor y la vergüenza. Pero, justamente, es capaz de un modo imperfecto, sigue siendo un animal: representa un elemento del alma que se mantiene en todo momento sin civilizar. En lenguaje platónico, el perro es básicamente obediente, pero, en tanto que tal, no sabe a qué tiene que obedecer: al deseo o a la razón. Se somete

a no sabe qué, aunque entrevea algo más elevado. A diferencia de Homero, el perro platónico es fundamentalmente *aidós*, reverencia⁴¹⁵.

El hombre fogoso siempre está, por así decirlo, fijándose a la búsqueda de algo por lo que se pueda sacrificar. Está dispuesto a sacrificarse él mismo, y todo lo demás, porque, independiente de la razón, se preocupa exclusivamente de honrar o recibir honores. Es deseo de victoria puro y duro. Sólo cuando está apasionadamente preocupado por la afirmación de sí mismo, el *thymós* se convierte en un impulso ilimitado tanto en la ciudad como en uno mismo. De este modo se vinculan la metonimia y la metáfora; el hombre al que se califica de perro se parece, por así decirlo, a una parte inferior de sí mismo. Cuando la ciudad es sólo *aidós*, o cuando el alma es esclavizada bajo el poder ilimitado de la fogosidad, ambas pueden quedar reducidas a algo inferior a sí mismas. De ahí que sólo en la medida en que la fogosidad se manifieste como tal, es decir, como un impulso persuadido respecto de los fines de la razón, se hable platónicamente de un alma bien gobernada⁴¹⁶.

Ésta es la manera socrática de ver la *politeía* del alma: el alma se muestra como tal en la insurrección constitutiva de sus partes o, aún más, lo que la configura internamente es el hecho de restituir el significado propio de sus motivaciones en conflicto. En cierto modo, toda la *politeía* está constituida por este resto que el alma

⁴¹⁵ REDFIELD (1992) 343-354

⁴¹⁶ La idea es que un alma gobernada por el impulso (*thymós*) tiende a fijar el bien identificándolo con el *aidós* y desarrollando los medios necesarios para alcanzar este fin. En este sentido, la preeminencia de la fogosidad sobre la razón no equivale en absoluto a la negación de *tò logistikòn*, sino, todo lo contrario, a su instrumentalización en nombre de ese impulso selector que la orienta hacia un sistema de vida basado en la reverencia. En efecto, el hecho de que pueda darse una polarización, esto es, una funcionalización de sus facultades hacia el reconocimiento jamás se le niega platónicamente el nombre de alma, aunque constituya ciertamente un ejemplo prototípico de alma mal gobernada. Al insistir Sócrates que tanto el deseo como la fogosidad esclavizan las almas en las que ellos gobiernan (442b1, 553d2, 554a7, 569c3-4, 575a1-2), la frontera entre el buen y el mal gobierno se plantea en dos sentidos fundamentales; el primero tiene que ver con los fines que ponen tensión las diferentes motivaciones del actuar humano; el segundo con los medios a través de los cuales pretenden alcanzarse. Naturalmente un alma desarrollada sobre la base ideal del reconocimiento difícilmente configurará un cuadro selector óptimo de las diferentes facultades; además, para alcanzar ese máximo deseable, la fogosidad no empleará más que la superioridad de su fuerza (442a8) con el fin de asegurarse la operatividad del resto de las facultades implicadas respecto al bien planteado. En este punto, es lógico que un alma mal gobernada exhiba la discordia que es fruto inequívoco de la coacción (554d9-e5) y que ciertas facultades pierdan todo el sentido de la medida porque sólo se han impuesto y ejercido bajo la forma de un *krátos* dispuesto jerárquicamente. Si las diferentes facultades no están obligadas a confrontar su propio límite están condenadas a ser reprimidas bajo la forma de una facultad hegemónica. Lo que pretende sugerir Sócrates es, por tanto, que la imagen de un alma bien gobernada no es la relación de subordinación de la fogosidad al dominio hegemónico de la razón, sino la convergencia y la contribución de todas las facultades (incluida la razón, que le corresponde gobernar) al esfuerzo común de reconocer lo que las concierne propiamente.

debe asumir y superar reconociendo lo propio de todas y cada una de sus facultades. Esto queda muy claro cuando Sócrates se enfrenta con la espinosa cuestión del hombre fogosamente justo (una especie de trasunto del hombre idealmente justo de Glaucón). Sócrates no ve que pueda solucionarse el conflicto sin desnaturalizar el *thymós*, pero también parece dudar que éste se baste a sí mismo para alcanzar la “nobleza” de sus propósitos. En la medida en que esta parte del alma está esencialmente ligada al cielo por una justicia incomprensible, el *thymós* se convierte, en el caso del hombre fogosamente justo, en deseo de reconocimiento por parte de hombres justos. Al comprender al hombre fogosamente justo, se comprende entonces su indignación justificada por la injusticia. De la misma manera, en tanto que esencialmente respetuoso (*aidós*), encarna un sentido de la vergüenza inclinado primordialmente a la justicia. El problema fundamental consiste, sin embargo, en poder determinar una forma de indignación justificada que no llegue a ser fácilmente injustificada. Ésta es, quizás, la dificultad más profunda que manifiesta el hombre fogosamente justo y, por ello, al menos una de las dificultades más profundas del alma de Glaucón.

Sócrates no podría mostrar la purificación de Glaucón, purificación que consiste en la persuasión político-filosófica de la justicia, sin hacer de la fogosidad el centro mismo de la filosofía política. El alma de Glaucón es un alma fogosa. Pero al *thymós* le puede sobrevenir la justicia si su alianza con la razón le convierte en un impulso dotado de sentido, es decir, esencialmente dirigida a la vida político-filosófica. Lo que Sócrates ofrece no es, pues, una psicología de la fogosidad, sino el proceso reflexivo por el que Glaucón debe reencontrarse con lo que es: Glaucón ha de relacionar consigo mismo mediante la razón. En este sentido, la justicia no parece admitir una simplificación del conflicto mediante la subordinación de la fogosidad a la razón, sino, todo lo contrario: el conflicto es necesario a fin de poder establecer en el alma una relación que las coordine de manera óptima. Esta relación viene determinada por la persuasión efectiva de la razón, que constituye el elemento propio de su acción de gobierno, pero con arreglo no a la hegemonía natural de su dominio, sino al principio de reciprocidad que rige la presencia dialógica del alma como un todo⁴¹⁷.

⁴¹⁷ Es verdad que sólo los deseos constitutivos de la razón tienen “*el bien del alma y del cuerpo*” (442b6-7) como su propio fin, y que sólo la razón “*tiene en sí el conocimiento de lo que es benéfico para cada parte, y para el todo compuesto por la comunidad de estas tres partes*” (442c5-8), pero esto sólo describe la manera en que Sócrates determina la naturaleza de los límites de la razón y no la predeterminación naturalmente jerarquizada de su posición dominante. En el alma bien gobernada, la

Quizá lo esencial estribe precisamente en el hecho de que Glaucón no entiende esta relación en términos conflictivos, sino en términos de servidumbre. Tal es, por lo menos, el sentido de su interpretación, donde la subordinación del guardián-auxiliar al guardián-*arkhónte* es exaltada profusamente (“Desde luego el símil que planteas es perfecto”), quizás porque es posible reencontrar su modelo de justicia en la figura divina del rey pastor de hombres (440d5-6)⁴¹⁸. En las diferencias entre Sócrates y Glaucón, la presencia de esta imagen obliga a considerar cómo este motivo se encuentra presente en la precomprensión glauconiana de la justicia y, específicamente, en la conversión de la razón en un paradigma autónomo y autosuficiente del alma. El guardián-*arkhónte*, encarnación de *tò logistikòn*, debe reprimir los impulsos innecesarios del guardián-auxiliar, lo que explica que deba subordinarse naturalmente a las exigencias de aquél. Si la comparación se lee en este sentido, entonces la figura del guardián-*arkhónte* como pastor de hombres, más que un intento de racionalizar la función social de todos los componentes de la ciudad, sería de eliminarlo bajo el peso de una razón jerárquicamente divinizada. Hay que insistir en este punto porque *tò logistikòn*, como atributo divino del pastor rey, tiene que ver con una posición ilimitada, en la medida en que la figura contiene implícitamente la idea de que los hombres son aliados y servidores de los dioses que montan guardia a su alrededor, encarnados aquí por la racionalidad y la supervisión omnipotentes del guardián-*arkhónte*. Si debemos atenemos, pues, a una concepción de la justicia basada en el predominio eficiente del guardián-*arkhónte*, pastor de otra naturaleza que los animales a los que apacienta, la precomprensión glauconiana de la razón, más que humana, no puede ser sino sobrehumana. El recurso al pastor no hace otra cosa que anunciar la figura del filósofo-rey.

razón establece un máximo deseable que sólo puede ser persuadido a fin de que el resto de las partes del alma limiten el aporte específico de sus facultades a las condiciones de una tarea compartida; éstas entran entonces en un juego consonante: su funcionalización compartida impide la metafísica glauconiana de la razón.

⁴¹⁸ El ejemplo del pastor entronca con la tradición homérica (siendo predecesor de las imágenes del político como demiurgo) y es frecuentemente utilizado por Sócrates, quien considera que si Homero llamó a Agamenón “pastor de pueblos” fue, porque de la misma manera que un pastor se preocupa de la salud y de los pastos, un general ha de estar atento de las necesidades de sus tropas (Jenofonte, *Memorabilia* 3,2,1). Sin remontarnos hasta Homero, esta imagen se encuentra en la definición de la esencia del poder de la *paideia* griega, y es explícitamente retomada en el Libro I de la *Ciropedia*, la obra política *par excellence* de Jenofonte. Allí se identifica tácitamente el rey-pastor divino con Ciro, fundador del imperio persa. La idea clave en Jenofonte es que la vida política no consiste más que en liderazgo generoso y efectivo de un gobernante divino, que aporte a la ciudad no sólo la virtud, sino las leyes y el castigo justos que hacen brotar el deseo de virtud en los ciudadanos.

b) *La relación conflictiva entre los deseos y la razón: el ejemplo del amante del dinero (442e4-443b2)*

El ejemplo del hombre fogosamente justo muestra el *thymós* y *tò logistikòn* desde la perspectiva de una cooperación eficiente. Sócrates ha ilustrado así un aspecto de la conflictividad interna del alma. Hemos insinuado que Sócrates piensa por fogosidad lo que, ateniéndonos a su alianza con la razón, puede concebirse como un impulso político-filosófica. Se podría añadir que, al restituir el sentido propio de su motivación, Sócrates desea problematizar el alma timocrática de Glaucón. Que este deseo se adecue plenamente a la reflexión que busca promover en el alma de Glaucón prueba la importancia de su constitución conflictiva y la dirección del ejemplo presentado. Sería, por el contrario, un ejemplo metafísico si se interpretase como una tesis referida al alma en general, como entidad que ya posee en sí misma la razón y, por consiguiente, que no puede más que reprimir la continua sedición *pleonéctica* de las facultades preexistentes del alma. Éste es el sentido aportado por Glaucón. La contradicción entre ambas perspectivas vuelve a plantearse aplicada ahora a las relaciones entre la razón y el deseo.

Sin duda, Sócrates no examina pormenorizadamente esta relación, pero sí la subraya a través de esta situación: *“Supongamos por ejemplo que, habiéndose dado la ciudad de la que aquí se trata, y el individuo que es semejante a ella por su naturaleza y educación, debiéramos ponernos de acuerdo para saber si un hombre así, habiendo recibido un depósito de oro o de plata, lo devolvería: ¿quién podría pensar que este hombre sería capaz de hacer eso que los que son de la misma índole que él? Y este mismo hombre, ¿no estaría lejos de profanar templos, robar o llevar a cabo traiciones privadas a los amigos y públicas a lo común? Él seguramente no sería infiel, ya fuese a los juramentos de fe, ya fuese a cualquier otro acuerdo. Ser adúltero, o irrespetuoso con su padre y su madre o con el culto a los dioses difícilmente podríamos referirlo a un hombre como éste. Pero la causa de todo ello es que en él cada una de sus funciones cumple el papel que le es propio, tanto en lo tocante a hacer gobernar como a ser gobernado”* (442e4-443b2).

Mientras la razón domina a la fogosidad por medio de la persuasión, al deseo lo domina despóticamente por medio del simple mandato. El hombre justo no sustrae ni oro ni plata, no roba o traiciona a alguien, no rompe la palabra dada o los pactos...: educa y modera la parte apetitiva del alma mediante las convenciones de las que la razón es guardiana⁴¹⁹. Situados en la justicia del alma ésta es, pues, la acción que el amante del dinero especifica e identifica primeramente con ella. La virtud del amante del dinero en una ciudad donde el apego a la riqueza y la razón están perfectamente acoplados será vivir conforme a las conductas o leyes de la vida moral, compendio y cifra de la justicia. Es probable que una ciudad así viva justamente, y viva en plena confianza respecto de sus propias costumbres y leyes, bajo la unidad guardiana de la razón: *“Pero la causa de todo ello es que en él cada una de sus funciones cumple el papel que le es propio, tanto en lo tocante a hacer gobernar como a ser gobernado”* La clave es que en Glaucón el hombre actúa justamente porque la justicia se entiende de dos posibles maneras: o bien extrínsecamente (en el mero mantenimiento de ciertas convenciones), o bien jerárquicamente (mediante una distribución vertical de las funciones que subordine cualquier sedición al *krátos* de una razón guardiana). Si se pregunta a Glaucón por qué el amante del dinero obra legalmente, dirá que hace lo que debe hacer porque es justo, porque así está mandado obrar o hacer. Su *práxis* es impuesta, como impuestas son las leyes que determinan esa *práxis*. La vemos así dividirse en dos facultades, pero su oposición es más bien la confirmación de una de las facultades por la otra: la que manda en detrimento de la mandada.

La justicia se identifica, por tanto, con una ley reconocida por todos los amantes del dinero mediante la superioridad hegemónica de la razón. Sin embargo, Sócrates sabe que la justicia tiene un componente reflexivo, que se halla completamente ausente en la significación de Glaucón. La reflexión determina desde dentro la relación de gobierno entre las distintas partes del alma. El paso a la reflexión desencadena entonces el único sentido en que el alma se gobierna verdaderamente a sí misma. Se trata, pues, de replantear la precomprensión glauconiana del alma. Aunque antes será preciso remontarse a la comprensión socrática de la justicia:

⁴¹⁹ REEVE (1988) 245-250

“La verdad es que la justicia es, según parece, algo de este estilo, mas no respecto a la manifestación exterior de las acciones que son propias [perì tèn éxo prâxin tôn autoû], sino respecto a la acción interior [entós], la que concierne verdaderamente a uno mismo y a lo propio [perì eautòn kai tò eautoû], al no permitir a cada una de las facultades que están en el alma actuar de una manera que les fuera ajena [tallótria], ni usurpar [polypragmoneîn] una las funciones respectivas de la otra; sino fijando bien las funciones que son propias a cada una, gobernándose a sí misma, poniendo orden, generando amor en uno mismo y armonizando las tres partes, como si se tratase de los tres términos de un acuerdo musical, entre el más alto, el bajo y el medio; y si hubiera que contar los otros términos que pudieran introducirse entre ellos, los enlazará [syndésanta] a todos y se generará así, desde la multiplicidad, unida, moderada y armónica; actuando, pues, de esta manera, ya tenga por objeto los bienes de la fortuna, los cuidados del cuerpo, cualquier asunto político o cualquier acuerdo de orden privado, en todos estos casos considerará y denominará justa y bella toda acción capaz de salvaguardar y perfeccionar con ella esta manera de ser, y sabia [sophían] el saber que presida esta acción; por el contrario, tendrá por injusta y así la denominará toda acción que disuelva [lýe] permanentemente esta manera de ser, y por ignorante [amathían] la opinión [dóxan] que la presida” (443c9-444a2).

Quizás sea éste el texto decisivo para calibrar la posición político-filosófica de Sócrates con respecto a la justicia y su diferencia decisiva con la precomprensión cívico-doxástica de Glaucón. Aquí aparecen claramente relacionados con *dikaiosýne*, los términos clave *polypragmosýne* (443d1), *symphonia* (443d4), *sophrosýne* (443e1), y la doble contraposición fundamental *syndesmós* (443e2) / *lýe* (444a1) - *sophía* (443e6) / *amathía* (444a1). Examinémoslos:

a) *Polypragmosýne* (443d1)

Vimos en la primera parte de este capítulo que la justicia en la ciudad debía pensarse como ocuparse cada cual de lo suyo y no dispersarse en múltiples ocupaciones (433a9-b1): la ciudad justa no permitía que se ejecutase lo que no corresponde, ni que sus diversos componentes interfieran mutuamente en sus asuntos, sino que asignaba a cada elemento social lo que verdaderamente le corresponde (433b7-c1). La *polypragmosýne* se producía, pues, por el intercambio (*metabolè*) entre los tres

componentes de la ciudad (434b9-c1) y provocaba su ruina cuando ocurría especialmente en los gobernantes, el elemento del que más directamente depende el funcionamiento de la ciudad (434a9-b7). En el alma es posible establecer una doctrina semejante de las facultades: el deseo (*epithymia*) hace lo que le corresponde cuando el amante del dinero contempla la justicia de comportamientos y leyes; la fogosidad (*thymós*), cuando el amante del honor estabiliza su ímpetu en un sentimiento de vergüenza al servicio de la ciudad; la razón (*logistikón*), cuando el amante del saber dispone de la medida que hace posible la copresencia armónica de las diversas facultades del alma. Lo propio tiene lugar, pues, no sólo cuando el alma contempla la justicia, la *dikaíosyne*, de leyes y comportamientos político-morales, o bien de impulsos al servicio de la razón, sino también cuando es capaz de percibir el autoligamen en que se constituyen cada una de sus facultades. Un comportamiento institucionalizado o una ley no se generan como una disposición extrínseca, tal como se genera la justicia desde una perspectiva meramente convencional, sino que se generan autoenlazándose (de manera semejante a cómo la reflexión enlaza la totalidad del alma consigo misma). Ésta es una de las claves de la doctrina socrática del alma: ni el deseo, ni la fogosidad ni la razón se encuentran mediatizadas y relacionadas con la representación pasiva de una motivación psicológica, sino, por el contrario, con la actividad reflexiva con la que cada una de estas facultades es capaz de reapropiarse de sus límites respectivos.

La justicia no se entiende, pues, como un ejercicio de autosuficiencia o de realización personal, sino como una *práxis* fundamentada en la apropiación recíproca de sus distintos componentes. Por lo tanto, cada función debe estar limitada en cierto sentido, y autolimitada en virtud de su contribución global al bien del alma: el apego a la riqueza ha de configurarse mediante una estricta regulación cognoscitiva de la acumulación privada de riqueza; la fogosidad de los auxiliares, mediante un comportamiento social orientado de manera consciente a la *phrónesis* de la ciudad (423a5-c1, 422d1-7); el entendimiento de los magistrados, mediante la restitución a la ciudad del conocimiento regulador que han aprendido de ella. ¿Cómo se genera entonces la justicia y en qué condiciones? Estas condiciones son dos: 1) Es preciso que las partes interdependientes del alma tengan una función asignable y, en consecuencia, resulten inseparables de un potencial que pueda ser satisfecho. En ese sentido, no pueden implicar ninguna identidad previa, al contrario, sólo el movimiento de apropiación de sus límites respectivos hace posible la génesis de la justicia; 2) Es

preciso, por tanto, que esas partes estén determinadas, pero por relaciones recíprocas de copresencia. Tales relaciones están sujetas a un proceso cognoscitivo estrictamente regulativo que debe co-ajustar los distintos componentes del alma (fruto también del crecimiento de la simplicidad anímica de la ciudad enferma a la complejidad real de la ciudad purificada de Glaucón). Pero esta sujeción siempre se define de manera interna, sin salir de la propia pluralidad conflictiva, ni recurrir a una instancia cognitiva que la uniformizaría⁴²⁰.

La justicia se define así como una actividad co-limitadora recíprocamente fundamentada, opuesta a la posibilidad *polypragmática* de desorden que subyace al aislamiento de cada facultad respecto de las demás (del ejercicio reflexivo de su mutua limitación) y, en consecuencia, del alma de sí misma (desajustada por la *diástasis* generada por la imposición ilimitada de ciertos fines sobre otros). Frente a esta concepción recíproca de la justicia, la *polypragmosýne*, tal como se muestra en *La república*, es el idiotismo *poiético*, desprovisto de todo límite significativo. El *polyprágmatos* particulariza su *poíesis* en un movimiento estéril, no generador, que niega la aparición de enlaces en el alma (y, por extensión, el reencuentro global del alma consigo misma) y se dispersa en la completa asemia (política y humana) de su contenido.

b) *Symphonía* (433d5; 443d4)

Sócrates caracteriza la justicia como una actividad reflexiva que se lleva a cabo desde la mutua autolimitación de sus diferentes facultades. Cada una de ellas hace lo que le es propio, pero no con el fin de subordinar las facultades “inferiores” a las “superiores”, sino para alcanzar o recibir una disposición armónica. El fin no es la

⁴²⁰ La consideración socrática de esta exterioridad es muy interesante porque nos revela, en su evaluación de la motivación que la genera, rasgos decisivos de su concepción del alma y de su relación con la ciudad. En efecto, lo que aquí se valora negativamente es la sujeción y la uniformización a la razón, hasta el punto de caracterizar como meramente extrínseca la relación jerárquica entre las distintas partes del alma. Este tipo de relación desajusta igualmente el alma en su totalidad cuando la razón rebasa su propio límite, convierte su fin en un fin impuesto naturalmente para el bienestar del alma, y pierde vista la codeterminación recíproca de las distintas posibilidades que deben armonizarse para satisfacer al máximo su *pleonexía*. Su falta de medida simplifica su función armonizadora en una función reductora-asimiladora. Y esto significa en general dos cosas: 1) Que la reapropiación global del alma pasa en Platón por el reconocimiento de una pluralidad dinámica conflictiva y la no-uniformización racional de su divergencia interna; 2) Que la tarea reguladora de la razón está a su vez sujeta a un límite y, en consecuencia, no puede imponerse como un criterio extrínseco a la propia realidad del alma, entre otras cosas, porque todavía es precisa la referencia noética al bien-en-sí como fin del alma.

asimilación de lo divergente, sino la copresencia regulada de las diferentes partes. La armonía no es pues ni concordia (la oscuridad absoluta de Empédocles) ni discordia (la unidad oculta de los opuestos en Heraclito), sino reconciliación a través de la divergencia⁴²¹. La armonía configura un paradigma político que obliga a pensar la justicia desde un modelo común pero indisociablemente diferenciado⁴²². De manera que el alma (la ciudad) se ajusta a su naturaleza verdadera (traza lazos consigo misma) cuando se ordena (443d4: *kosmésanta*) desde los intereses contrapuestos de sus diferentes facultades (facciones), puesto que los guarda en consonancia (443d4: *symphonia*), tal como subraya Sócrates con el símil de las tres notas principales de la escala musical, el tono bajo, el alto y el medio y todos los intermedios que puedan haber entre ellos (443d6-7).

La justicia es, por tanto, la consonancia (*symphonia*) entre las diferentes partes del alma. Es una consonancia y no un acuerdo u homología porque las facultades en sí mismas no son racionales. La idea crucial es que son *aloga* porque sólo pueden ser comprendidas racionalmente respecto a la excelencia global del alma. Habría que decir, por tanto, que la justicia es reflexiva porque posibilita la mutua limitación de las distintas partes del alma y, en consecuencia, les confiere a cada cual su determinación

⁴²¹ En la tradición presocrática, *armonía* sigue siendo, por supuesto, la superioridad de la paz cívica por encima de cualquier oposición, pero, en su normatividad, se pueden detectar dos líneas opuestas de pensamiento: la de Empédocles, que se esfuerza por dissociar la concordia de la discordia y, en general, por depurar la armonía de cualquier ambigüedad (fr. 27 DK); y la de Heráclito, que tematiza la discordia como enlace y fundamenta la armonía en el reconocimiento indivisible de la oposición (fr. 123 y 54 DK). El pensamiento socrático-platónico, en lugar de priorizar un sentido en lugar del otro, dota a la armonía de un significación verdaderamente política al reconciliar la dimensión heraclítica de la divergencia aparente con la dimensión empedóclea de la concordia amorosa.

⁴²² BOLLACK (1969) 134-35 recuerda que la Armonía en Empédocles es probablemente la figura más apropiada para sugerir lo que, según la vía presocrática del *lógos*, retienen las ciudades –la *philia* o, según el lenguaje de Empédocles, la *philotes*- y al mismo tiempo rechazan –el *neikos homoiōn* bajo todas sus formas. Pero así como la armonía en Empédocles asimila la diferencia y erradica del cosmos cualquier posible disonancia, en Heraclito (o Solón), por el contrario, el ajuste supone necesariamente el mantenimiento de una tensión, como si la armonía sólo pudiera manifestarse en su aparente divergencia o desencaje [Una de las mejores versiones de esta lectura la ofrece Heidegger en su *Alétheia* (episodio de un curso sobre Heráclito (Univ. de Friburgo, semestre de verano de 1943) publicado como contribución al volumen conmemorativo del 350º aniversario del Liceo Humanista de Constancia): “Quizás la *philia* del *philein* del fragmento 123 y la armonie aphanés del fragmento 54 son idénticas, suponiendo que el encaje gracias al cual el desocultamiento y el ocultamiento, girados el uno hacia el otro, encajan el uno con el otro haya de permanecer lo no aparente de toda apariencia, ya que es él a quien le corresponde el don de hacer aparecer todo aquello que aparece” (en *Vorträge und Aufsätze*, ed. cit., p. 264).] La visión socrática sobre la armonía sintetiza políticamente los dos momentos anteriores y, más allá del estrecho marco de su acepción cívica (la *philia* de una ciudad como la que cimienta la cohesión del mundo en Empédocles), la divergencia o el desencaje aparentes de la *phýsis* (como la que fundamenta la concordancia o el encaje que no se ve en Heraclito), se configura como un modelo de reconciliación en el que tendría lugar un enfrentamiento entre el acuerdo y el desacuerdo, es decir, un modelo a través del cual la ciudad sólo podría pensarse a sí misma a través de lo que la diferencia y la une como un todo.

propia. El alma sólo es justa en la medida en que es capaz de volver sobre sí, en la reflexividad que le es propia, y en este sentido siempre será lógicamente anterior a su diferenciación interna. El punto decisivo es que esa diferenciación define una unidad consonante por la identificación respectiva de sus propios límites –esa configuración que pasa mediante el *lógos* de lo múltiple asémico al unificado dotado globalmente de sentido es, en realidad, la propia acción del alma, la acción de recuperar su unidad inicial. La consonancia entre las distintas facultades duplica, por tanto, el alma en una unidad lógica, lo que la asemeja menos a una yuxtaposición de elementos disjuntos que a una totalidad. De ahí que sólo en la medida en que cada facultad contiene en sí la acción de referirse a su propia excelencia, el alma se muestre articulada en toda su complejidad.

Para poder determinar el alma como una figura lógica se requiere entonces una diferenciación ajustada entre sus distintas partes. *Ararísko* es el verbo que designa en griego el acto de ajustar, y armonía el ajuste propiamente dicho, entendido en su percepción más concreta –desde la adaptación perfecta de una clavija en un armazón hasta la articulación general de los huesos en el cuerpo. Observemos además que esta actividad es la que define propiamente la tarea del *lógos* filosófico a lo largo de *La república*: Sócrates no sólo es capaz de articular políticamente la pluralidad dinámica conflictiva, sino que tal articulación debe visualizarse en su defensa fehaciente de la justicia. Al igual que el *Laques* (188c-189a), Sócrates es un *mousikós anér* –sólo que aquí el calificativo se refiere a alguien que es capaz de alcanzar una disposición armónica entre las distintas partes del alma, de un modo perfectamente equiparable al que es capaz de componer una melodía, es decir, de articular cada *mélōs* o miembro determinado en un todo armónico⁴²³.

⁴²³ Cuando se dice que la melodía está articulada se alude fundamentalmente a que está constituida en piezas separadas (así, cada *mélōs* o, también, “frase musical”), y que esas piezas están entre sí ordenadas en determinadas relaciones y que, para producirla, han de engranarse y constituirse según determinados intervalos. Pero parece al mismo tiempo claro que a lo primariamente se alude con lo de “articulado” es al hecho de que la melodía se genera, por ejemplo, al vibrar las cuerdas de una lira siguiendo ciertas secuencias, no como corriente continua alguna, sino a golpes y por trechos, o sea por momentos discontinuos. De manera que parece como si la armonía fuese un reflejo de la articulación rítmica de ciertas melodías. No parece extraño, por otro lado, que a un griego se le presentasen ambas cosas conjuntamente. Para entender esta relación, bastaría con examinar algunas de las resonancias que se entrecruzan en la raíz misma de la articulación, esto es, en la raíz *ar-*, cuya figura griega se puede reproducir según GARCÍA CALVO (1990) 310-311 bajo cuatro rúbricas semánticas:

I. “Ajustar”, “justo”, “preciso”:

La melodía es algo que puede concebirse y retenerse por el hecho de que, independientemente de toda realización, sus niveles o tonos relativos están dispuestos en una “escala musical”, esto es, entre el medio y los extremos posibles, lo que hace la melodía capaz de infinitas posibilidades armónicas⁴²⁴. Pero, en cambio, lo que podríamos considerar la génesis de la melodía, la distribución de todo su espacio musical, no puede concebirse sin que deje de ser lo que es, una posibilidad susceptible de ser dinamizada⁴²⁵. El problema es entonces cómo generar la melodía verdaderamente excelente. Esta posibilidad es evidentemente difícil porque no basta con que el músico haga valer la cualidad de su *tekhné* –hace falta algo más para componer una melodía excelente: este plus, que no puede transmitirse mediante la enseñanza, es precisamente lo que impide, de manera análoga, configurar un saber posible de la ciudad y en la ciudad. En la ciudad bella de Glaucón, el guardián-*arkhón* seguramente encarna la figura del político. Pero al igual que el músico que busca la melodía excelente, el político requiere algo más de una *tekhné* para enlazar armónicamente la ciudad⁴²⁶. En

árare “está ajustado”; *ararein* “ajustar”, “encajar”; *arariskein* “ir ensamblando, armando”; prefijo *arti-* “con justeza”

II. “Juntura”, “miembros”, “articulación”:

harmós “juntura”; *árthron* “juntura”, “articulación”

III. “Ensamblar”, “conjunto”

arithmós “unión”; *harmé* “unión”; *ármena* “aparejos (de un barco)”

IV. “Correspondencia”, “armonía”, “agrado”

thym-eres y *thym-ares* “que sienta bien al alma” “agradable”; *arésai* “complacer”; *aréskein* “agradar”; *areté* “mérito” “buena condición de uno”; *harmósai* “unir”, “coordinar”; *harmózein* “ir enlazado”, “estar acorde”; *harmódios* “proporcionado”; *ártios* “proporcionado”, “correspondiente”

⁴²⁴ HENDERSON (1957); SACHS (1943) 46

⁴²⁵ LURI (1995) 337-38 nota al pie

⁴²⁶ No cabe desarrollar ahora la indicación que aquí ofrecemos. Pero es posible poner de relieve algunas líneas de reflexión: Una, que armonía parece representar el semantema técnico por excelencia: nótese la referencia al ajuste y ensamblamiento de los distintos componentes (recordando de paso que los experimentos avanzados de habilidad técnica con primates suelen dar cosas como ensambladura de cañas; v., p. ej. KÖHLER (1924)) o el hecho de que la palabra *tekhné*, cuyo significado originario parece encontrarse en la raíz indoeuropea *tekp-*, designe la acción de entrejuntar maderas para hacer una casa –o hilos de esparto para trenzar una sogá); Otra, que en toda operación de armonización debe aludirse necesariamente a un cierto punto de desorden: en efecto, la presencia de toda medida presupone un resto de infinitud y/o continuidad que debe suprimirse para posibilitar la ordenación de una realidad ajustada (piénsese, por ejemplo, en la práctica del ritmo como la primera forma de trato de los hombres con el tiempo: el ritmo es ahí un tiempo que es sometido a medida (a la operación de su ordenación lógica) pero también a la ausencia de medida (al tener que renovarse la alternancia de “lo uno” y “lo otro” y reafirmarse una y otra vez sobre el abismo de lo “mismo”); Un tercer punto es que en la armonía siempre se da un ensamblamiento o *symploké* entre dos momentos contradictorios: por un lado, el del desmembramiento o división en piezas, por otro, el de la construcción de las piezas o miembros en un

este punto, el paralelismo entre *La república* y el *Político* es evidente y, en particular, entre el paradigma del hombre justo (el alma armonizada consigo misma y con la ciudad) y el paradigma del político como el tejedor que se limita a garantizar la presencia armónica de las diferentes partes de la virtud y los distintos temperamentos que la componen. En ambos casos, no se aclara lo que se presupone para que el hombre justo y el político puedan ejercer respectivamente lo que les corresponde. Y tampoco se aclarará en el conjunto de la obra platónica: es una de sus aporías, porque en Platón jamás se explicita una *tekhné politiké* propiamente dicha⁴²⁷.

conjunto, que son los dos momentos que se reúnen en toda articulación posible. La técnica no hace otra cosa cuando separa los hilos que deben cruzar a lo ancho con los de la urdimbre para formar un tejido. Estas dos operaciones, que suelen distinguirse con los nombres de “análisis” y “síntesis”, son las que distinguen propiamente al *lógos*; Y en cuarto lugar, la armonía remite a la cuestión decisiva sobre si el saber podría reducirse a algo así como una estructura articulada racionalmente: el problema, como ha señalado ROSEN (1992) 93, es que el saber platónico no admite ontologización alguna por cuanto se sitúa, por la forma dramática de su exposición, en una disyunción evidente entre visión y articulación, entre síntesis comprensiva y discurso analítico (ni los elementos discursivos se autodeterminan independientemente de una visión discreta precedente, ni el enlace de todos ellos se identifica discursivamente en una totalidad noética)

⁴²⁷ Esa *tekhné* se plantea más bien en Platón como un problema. En *La república* se pregunta si hay un *tekhné* de ese tipo o si cabe pensarse en su posibilidad. ¿Puede pensarse una *tekhné politiké*? ¿O por el contrario el saber del político proviene, como se afirma irónicamente al final del *Menón*, de una *theía moira* (don divino)? ¿Cabe un *lógos* político como *lógos* susceptible de dar razón de los medios que dispone relativos a un fin útil, según el esquema técnico del saber propio de los especialistas o *tekhnités* (en sentido prometeico)? ¿O por el contrario la *areté* del político es inspirada y no puede transmitirse como enseñanza (*máthema*), ni convertirse en pauta educativa y cultura política compartida? El esquema evolutivo clásico de la filosofía política platónica (VOEGELIN (1957/2000) 195-203) se ha movido entre estos interrogantes trazando el siguiente recorrido: mientras *La república* expresa sucintamente el ideal político de Platón, la posibilidad de regenerar el pensamiento y la vida política ateniense bajo la figura del filósofo-rey, y *Las leyes* indican la conciencia (en absoluto idealizada) de una realidad política que debe conformarse con una reglamentación exhaustiva y positivizadora de la vida ciudadana, el *Político* representa una posición intermedia mediante la formulación de un saber que comienza a subrayar el hiato entre el filósofo y el hombre político. Esta versión evolutiva estaría además acompañada y protegida por las noticias biográficas de los viajes de Platón a Sicilia y las sucesivas decepciones con que irían acompañadas. Desde esta perspectiva, la presencia hipotética de una *tekhné politiké* en *La república* estaría avalada por un espacio teórico que sería la síntesis de la esfera filosófica y la política (la presencia de un poder político-filosófico puro, en el sentido de un saber que es él mismo su propio contenido). Aunque esta interpretación continúa en vigor en los estudios platónicos, lo más que se puede decir (sin poder demorarnos en esta cuestión) es lo siguiente: 1) Que ese saber constituye, en efecto, la cumplida realización de la ciudad bella de Glaucón. Lo que, sin embargo, no llega a decir Platón, dando pie a pensarlo, es que ese saber acaso pertenezca a la esencia del *noús*, tal y como esta *dýnamis* es prejuzgada por Glaucón –es decir, en la medida en que por *noús* se entiende un poder cognoscitivo idealizado, y por política la sabiduría dependiente del especialista metafísico de la razón, el filósofo-rey; 2) Que sólo una reflexión acerca del vínculo esencial entre el saber y el *noús* permite abrir desde el centro mismo de *La república* el espacio de una ciudad que es a la vez y en el mismo sentido una ciudad buena. Frente a la naturaleza meramente extrínseca del *noús* en Glaucón, la comprensión interna de esta función intelectual tendrá una doble consecuencia: primero, desplazará el paradigma del filósofo-rey presupuesto por Glaucón y, segundo, configurará la perspectiva desde la que examinar la actividad filosófica propiamente dicha, al menos tal como se despliega en la triple metáfora de la luz de los libros centrales de *La república*.

c) *Sophrosýne* (443e2):

La *sophrosýne* es autodominio, siempre que por esta expresión equívoca se entienda que en el alma hay algo mejor y algo peor, y que la relación acordada entre ambos es de soberanía de lo primero respecto de lo segundo (432a1-9; 442c10-d1). Es entonces cuando Sócrates introduce el término *homónoia*, relevado a veces por el de *homodoxía*, la identidad de parecer entre gobernantes y gobernados para que gobierne la mejor parte (433c6; 442d1). De manera que el que se tiene en algo a sí mismo debe conseguir la *homónoia* u *homodoxía* entre lo diverso a fin de determinar quién o qué debe gobernar. La *sophrosýne* es, por lo tanto, la virtud de la jerarquía, en tanto que es capaz de asegurar un reparto de dominios y un cierto control sobre ese reparto⁴²⁸. Pero nótese que esta relación de dominio no está determinada naturalmente de antemano y que la *politeía* del alma sólo es posible en la medida en que sus diferentes partes alcanzan precisamente una resolución concordante.

La idea fundamental es que la justicia está vinculada a la *sophrosýne* y a la *homónoia*, ya que todas ellas pretenden incidir sobre una diversidad que ha de ser dotada de cierta forma, es decir, de unidad⁴²⁹. La conjunción de estas tres nociones transmite una enseñanza que redefine el sentido sofístico de la *homónoia* en un marco ético y político: por un lado, es necesario situar el conflicto (la divergencia o *stásis* y no la disidencia o *diástasis*) en medio de la *politeía* para que ésta pueda configurarse globalmente y la diferencia pueda homologarse en ese movimiento de reapropiación del alma⁴³⁰; por otra parte, la *homónoia*, tal como parece explicitar el “homo” (mismidad)

⁴²⁸ CASSIN (1994) 94

⁴²⁹ De manera paradójica, el antecedente más claro de esta idea se encuentra en el *Sobre la concordia* de Antifonte, el más “sofístico” de todos los discursos según Filóstrato, del que la doxografía nos ha legado dos fragmentos claves en los que se explicita la palabra *homónoia*. El primero está tomado de una conversación entre Sócrates e Hipias, sacada de las *Memorabilia* de Jenofonte (IV, 4, 16) donde Sócrates, que ha elegido morir obedeciendo a las leyes, sostiene la tesis de que “sólo lo legal es justo” (12). Recordemos que si Grecia se distingue por algo es precisamente por la ley que prescribe a los ciudadanos hacer el juramento de *homónoia*: “En toda Grecia, una ley postula que los ciudadanos juren ponerse de acuerdo [emnumai homonoêsein], y en todos lados pronuncian este juramento”. Ahora bien, la *homónoia*, el equivalente político del gran juramento de los dioses, no se basa en compartir los mismos pareceres, sino de que “estén persuadidos por las leyes, de que las obedezcan” (16). Así pues, la *homónoia*, la condición fundamental para que una ciudad sea ciudad, y por lo tanto, esencia de lo político, es “no una unidad de identidad, sino una unidad verdaderamente formal, libre, vacante, la forma de una unidad abierta a todos los contenidos” (CASSIN, 1994, 90)

⁴³⁰ En su discurso sobre la *homónoia*, Gorgias asegura que la única manera de producirla es por medio del *lógos*. Pero, contrariamente a Platón, considera que previamente debe haberse expulsado la *stásis*. Este mismo extremo es confirmado por Plutarco, que relata el juicio de Melantios respecto del discurso *Sobre la concordia* que Gorgias habría pronunciado en Olimpia (B 8a DK, II, 287): “Él nos exhorta a la

en términos de *sýn-* (reunión), tiene el sentido de una unidad política. Dicho de otra manera, la política (*homónoia-stásis*) exige alcanzar un acuerdo desde el reconocimiento de su pluralidad conflictiva.

En este sentido, la distinción entre *homología* y *homónoia* es decisiva: si la *sophrosýne* puede entenderse como aquella situación del alma en que lo racional persuade al resto de *dýnameis* sobre quién debe gobernar, y la racionalidad, como atributo exclusivo de *tò logistikòn*, no depende necesariamente de la posesión de un saber, sino que resulta más bien el efecto de una *homología* (un acuerdo común entre las distintas partes del alma), es necesario distinguir entre lo que podríamos denominar el aspecto pasivo y el aspecto activo de la *homónoia*:

- a) La concordia es pasiva cuando no es debidamente reflexionada, es decir, cuando el alma en su globalidad se limita a recibir extrínsecamente la resolución del acuerdo. En este sentido, podría hablarse en toda regla de *homología*, que es precisamente lo que tiene lugar desde la mera sujeción legal de la parte apetitiva y/o fogosa del alma. El dominio del *noûs* bajo la forma del *nómos* no sería más que un subterfugio para evitar la dispersión del alma mediante la racionalización extrínseca de los componentes afectivos⁴³¹. Pero en ningún caso podría hablarse de *homónoia* (y probablemente tampoco de *sophrosýne*): lo que hay es un acuerdo (*homología*) impuesto desde la jerarquía de la razón.
- b) Lo segundo, por el contrario, implica la posibilidad de un acuerdo óptimo entre sus diferentes facultades⁴³². Según esta acepción, la concordia no sería

concordia, él que ni siquiera es capaz de persuadirse a sí mismo, a su mujer y a su sirvienta, tres personas particulares, para que se pongan de acuerdo". El consenso es así efecto de una operación lógica en sentido amplio, que se produce expulsando la *stásis* de adentro a fuera.

⁴³¹ Sobre la relación entre *nómos* y *noûs*, cf. *Leyes* (714a2) y Aristóteles *Político* (1287a28-32).

⁴³² A pesar de la extraordinaria similitud entre la teoría platónica de la *pleonexía* y la teoría de la pasión en Hume, la diferencia fundamental entre ambos probablemente se atisbe en este punto: para Hume, las pasiones sólo son irracionales si están fundamentadas en creencias irracionales; en Platón, por el contrario, la *pleonexía* es irracional cuando en la dinámica de las partes interdependientes del todo se puede ver la actuación de la *stásis*. La originalidad de la teoría de las pasiones consiste en el caso de Hume en presentar la pasión no como un movimiento primero, como una fuerza cuya creciente complicación tendría el filósofo que seguir, *more geometrico*, a medida que intervinieran otras facultades, sino como un movimiento simple en sí mismo, activo y global, que es racional en la medida en que es posible suponerle un proyecto, unos fines, unas intenciones, o sea, la idea de un sujeto práctico; en Platón, en cambio, la pluralidad dinámica conflictiva sólo ejerce una función obstructiva cuando impide la

estática⁴³³, pues sólo en la medida en que hay conflicto, es posible la presencia activa de un movimiento de concordia que reconstruya dinámicamente la totalidad de la ciudad y del alma⁴³⁴. La idea clave en esta distinción es que no basta con reconocer la construcción un acuerdo entre las distintas partes del alma (el *nómos* como figura cívica de la homología) sino que es necesario su interiorización mediante el ejercicio reflexivo de la *homónoia*. La *sophrosýne* no sería en este sentido tanto una virtud de la jerarquía, destinada a asegurar la manifestación eminentemente cívica de la *poiesis* individual o política (la significación probablemente atribuida por Glaucón), sino de generación compartida de un movimiento reflexivo entre las distintas partes del alma o de la ciudad.

d) *Syndesmós* (443e2) / *Lýssis* (444a1): *Sophía* (443e6) / *Amathía* (444a1)

Hemos visto cómo la actividad del alma verdaderamente justa se ejemplifica en el símil de la composición musical: se trata fundamentalmente de un enlace, de un esfuerzo de conjunción por armonizar de la mejor manera las diferentes virtudes del alma. También se ha resaltado el cometido que le compete propiamente al alma: no permitir que sus distintos componentes se separen y se relacionen entre sí extrínsecamente, como extraños, sino entretejiéndolos en una disposición interior (capaz de transformar la homología de las partes en una *homónoia* compartida). Nos hemos encontrado de esta manera con dos maneras opuestas de entender la *sophrosýne*. Para Glaucón, es una virtud vertical basada en el dominio de *tò logistikòn* (la razón asegura la distribución eficaz de los diferentes funciones al sujetar la *pleonexía* bajo su gobierno); para Sócrates, es una virtud horizontal basada en la disposición reflexiva de todas las partes a alcanzar una unidad abierta a la pluralidad. El que esta *homónoia*

inteligibilidad del todo, es decir, cuando bloquea la resolución del enfrentamiento potencial (*stásis*) mediante el predominio (*adikia*) de unas partes sobre las otras.

⁴³³ LORAUX (1997) 106-109; LURI (1998) 83-90

⁴³⁴ LORAUX (1997) 105-106:

“Si les substantifs en –sis, ces noms verbaux, expriment l’action sans la référer à aucun agent, *stásis* devient, à la limite, un processus autarcique, quelque chose comme un principe. Dire qu’il y a *stásis*, c’est placer au milieu de la cité le conflit dans la configuration qui est la sienne lorsque, à force d’être dressé d’un même mouvement, le deux se fait un. Si l’on aime reconstruire les processus, on supposera qu’il y a d’abord eu insurrection d’un côté (*stásis*) puis, par voie de conséquence, de l’autre (*stásis*); il s’est ensuivi la généralisation du conflit: *stásis*. Mais on peut aussi emprunter tout de suite le raccourci proposé et comprendre qu’il y avait état d’insurrection de la cité. Car dans la *stásis*, il y va de la cité comme tout”

devenga justa ya no depende entonces de la persuasión efectiva de la razón como de la capacidad del alma para llevar hasta al final esta disposición. En este punto, vale la pena preguntarse cuál es exactamente la función que debe desempeñar propiamente el alma en su totalidad.

Sócrates lo explica perfectamente a propósito del símil de las escalas musicales: “Y si hubiera que contar los otros términos que pudieran introducirse entre ellos, los enlazará [syndésanta] a todos y se generará así, desde la multiplicidad, unida, moderada y armónica” (443d7-e2). La clave está en que, diferenciadas las partes de sí, el alma las hace concordar consigo misma y las anuda tensándolas al máximo. Por ello, el acuerdo de las distintas partes no puede producirse sino como un acuerdo discordante, ya que cada una se enlaza a las otras en el encuentro que las pone en presencia de su límite o de su convergencia con todas. En este sentido, no hay una *philia* previa a las partes, sino una interdependencia que sólo se obtiene después de reencontrarse cada una con el límite que le es propio. Referirse entonces al *noûs* como lo hace Glaucón, es decir, como una *dýnamis* dotada de una posición en cierto modo ilimitada, supone atribuirle un sentido que no se aviene con el juego de contratensiones que, según el símil, permite generar la excelencia melódica. El alma se gobierna a sí misma en el autoligamen constitutivo de sus diferentes partes: se genera autoenlazándose, de un modo semejante a cómo la ciudad se enlaza toda ella consigo misma: un vínculo bien estrechado, o, como en el *Político*, una urdimbre bien tejida, un *syndesmós* –algo así como un enlace perfecto⁴³⁵.

Reforzado por el símil, el pasaje nos sitúa entonces ante una especificación del cometido global del alma como *syndesmós* (443e1): una tarea de reajuste y reenlace permanente, ya que el desajuste, la desatadura (444a1: *lýein*), constituye siempre el horizonte amenazador, la falla que puede dividir el alma y la ciudad. Recordemos que *lýo* es el nombre poético de la guerra civil en Alceo o Píndaro, la “desatadura”. En Platón, *lýssis* designa, pues, el deseo desatado de su juntura, roto por una disposición extrínseca del alma. Como contrapartida, lo que define Sócrates como obra del enlace es la justicia, un deseo ajustado a sí mismo por una disposición intrínseca al bien del alma.

⁴³⁵ Tratándose de la naturaleza de la política, el vínculo es una figura esencialmente platónica. Véase la analogía entre el vínculo y la carpintería en *Leyes* (793c7), el tejido en *Político* (305e) y *Leyes* (734e-735a), el uso de *symploké* (entrelazamiento) en *Político* (309e10), la oposición *sundeîn-diaspân* en *La república* 462b-c y *Leyes* 857a7, por poner algunos ejemplos.

Ahora bien, una cosa es que la justicia sea esta actividad de enlace de la pluralidad en una totalidad dinámica reflexiva, capaz de generar –según el límite que le es propio- el máximo posible de cada componente, y otra muy distinta es que esta actividad sea comprendida efectivamente por Glaucón. Nuestra tesis es que en la distinción entre la actividad interna y la actividad externa de la justicia se juega la oposición decisiva entre *máthesis* y *dóxa*: “Actuando, pues, de esta manera, ya tenga por objeto los bienes de la fortuna, los cuidados del cuerpo, cualquier asunto político o cualquier acuerdo de orden privado, en todos estos casos considerará y denominará justa y bella toda acción capaz de salvaguardar y perfeccionar con ella esta manera de ser, y sabia [sophían] el saber que presida esta acción; por el contrario, tendrá por injusta y así la denominará toda acción que disuelva [lýe] permanentemente esta manera de ser, y por ignorante [amathían] el parecer [dóxan] que la presida” (443e1-444a2)

El alma justa no puede renunciar al saber que hace de ella una disposición consonante o concordante consigo misma, pero este saber sólo aporta en Platón las condiciones bajo las cuales las partes acceden a su propia posibilidad. Bajo este aspecto, una disposición sabia (*sophía*) determina el único lugar de encuentro de las partes dialógicamente diferenciadas. Por el contrario, el alma injusta, que no cesa de desatar la pluralidad dinámica que la conforma (aislando las distintas partes o relacionándolas como si fueran extrañas entre sí), es prisionera de la *dóxa* y permanece fijada en la división negadora de toda reciprocidad. De modo que sólo una disposición ignorante (*amathía*) conduce a la *diástasis* interior del alma, el resultado ausente de todo *syndesmós* o lazo recíproco. Y obviamente, la *diástasis* marca la oposición cardinal sobre la que se establece la posibilidad de la justicia: la oposición entre *tò autò práttein* y *polypragmosýne*. Por la parte de la justicia aparece entonces la comprensión de todo lo que el hombre puede hacer (la acción emprendida recíprocamente entre las distintas partes del alma a causa de la aceptación reflexiva de su propia disposición); por la parte de la injusticia, la *amathía* que disuelve toda posible consonancia en el alma (la incapacidad de articular la pluralidad a causa de su disposición extrínseca al conflicto – y por extrínseca hay que entender aquí toda disposición *polypragmática*, esto es, fundamentada en la *dóxa*). Lo que significa sencillamente que, aunque la justicia tienda a formularse a partir de la negación pura y simple de toda *polypragmosýne*, en ningún caso puede negar su propia presencia conflictiva, la necesidad de reconducir

políticamente las diferentes disposiciones del alma y llevarlas a la armonía generadora de excelencia.

En conclusión, sólo si el alma es una y no *polypragmática*, diferenciada con arreglo a su pluralidad conflictiva pero convenientemente armonizada (*symphonia*) y enlazada (*syndesmós*) toda ella en un acuerdo reflexivo (*sophrosýne-homónoia*), puede hablarse propiamente de justicia. La sabiduría (*sophía*) que hace posible su génesis se opone frontalmente a la ignorancia (*amathía*) del alma injusta, y corrige además la representación *doxástica* de Glaucón, que sólo capta la justicia bajo la legitimación conforme *a natura* del poder de lo mejor sobre lo peor, como si la posición dominante del *sophós* sólo pudiera disponerse jerárquicamente en una gradación decreciente de facultades inconexas y contrapuestas entre sí. Nos equivocáramos, por tanto, si interpretásemos la unidad de la justicia postulada por Sócrates, como unidad de simplicidad, dada espontáneamente en la propia naturaleza, o definiéramos el *noûs* de los guardianes de la *pólis* desde una perspectiva meramente reduccionista. Estamos, en primer lugar, bajo la presencia de una unidad modulante, de partes en conflicto, cuya medida sólo puede alcanzar su sentido cuando partes contrapuestas deben reunirse conmensurabilizadas y no dispersas, disgregadas en una divisibilidad irreductible. Segundo, el *noûs* no es una parte del alma que deba considerarse de una manera abstracta por respecto a las diferencias entre las demás partes y con respecto a las oposiciones dialécticas que puedan darse entre las partes entre sí.

Por ello, la ciudad bella de Glaucón sólo puede apoyarse en la tesis implícita (y positiva, intencionalmente) de la *pleonexía* noética de los guardianes. Sobre esta tesis, Glaucón prejuzga decisivamente su visión de la sabiduría y su concepto de la justicia. Esta sería, por tanto, la oposición que se encuentra en el trasfondo de las diferencias entre Sócrates y Glaucón y que abre la problemática que subyace a la consideración del *noûs* en los Libros centrales de *La república*: un trasfondo, pues, que implica una diferencia irreductible en el plano político, con extensiones evidentes en el plano filosófico (según tendremos ocasión de ver en la segunda parte de este ensayo), y que supone, en consecuencia, una posición *doxástica*, ajena a la comprensión (*máthesis*) implicada en el uso político-reflexivo del *lógos* que Sócrates expone en sus delineamientos más generales, y que en Platón constituye el límite que recorre el

diálogo de *La república*, desde el cual el lector debe reconstruir (enlazar de nuevo) la ciudad y el alma.

La república es, en primer lugar, un diálogo platónico, la representación de una escena donde se delimita la función política del *lógos* filosófico. La pretensión que marca la totalidad de la enseñanza platónica es la representación de una defensa de la justicia. *La república* formula esta posibilidad desde el inicio mismo de la escena. Toda la acción de *La república* deriva de una situación que es la sujeción de Sócrates, la intelección interrogativa, a la *pleonexía* desatada de la facción liderada por Polemarco. La justicia no se presupone con respecto a algo ya dado, sino con respecto a la relación de poder (*adikía*) que ahí mismo, en esa misma sujeción, se está generando; el que surja la defensa de la justicia tiene que ver con un exceso *pleonético* y, a la vez inseparablemente de ello, la defensa se produce en cuanto que la *pleonexía* misma constituye el motor interno del diálogo. Esta conexión con la ambición discursiva de Glaucón comporta que la defensa de la justicia sea fundamentalmente dialógica, puesto que su posibilidad se refleja en la *pleonexía* de Glaucón, aunque también y por lo mismo, por la necesidad de orientarla política y filosóficamente.

Pese a las nobles acciones que derivan de su propio convencimiento, el hombre idealmente justo de Glaucón excluye la ciudad desde la singularidad verdadera de su alma. Anfiareo encarna el valor natural de la justicia, pero es incapaz de dotarle de un sentido político. Perdido en la vivencia de sí, pierde de vista el ámbito de significación de su propia actividad, el ámbito de referencia de su discurso sobre la justicia. No es, pues, en el alma noble donde se alcanza la actividad propia de todo hombre y de toda ciudad. Es necesario leer la justicia como una figura que relacione la ciudad y el hombre. Se trata de entenderla como una función mediadora, atendiendo precisamente al carácter limítrofe de la misma. La reconstrucción política de sus condiciones de posibilidad se plantea precisamente con este fin: la ciudad de Glaucón debe construirse como si fuera posible ajustar su *pleonexía* con arreglo a su propio límite (una *politeía pleonética* enroscada en esa zona medianera que es el diálogo entre la génesis natural de la ciudad y su indocilidad patológica).

En la ciudad natural no hay alma, sino cuerpo: el ciudadano no puede distanciarse de sus especificaciones naturales y abrir así el espacio a una potencia ideal. No hay lugar a la justicia, por lo que el ciudadano no puede actuar. Le viene dado naturalmente lo que debe hacer; y eso que debe hacer lo hace (sin la distancia que le permita pensar en las posibilidades de su acción). La verdad de la primera ciudad estriba precisamente en el desconocimiento (no saber) de la justicia que posee. La justicia sólo es posible cuando la ciudad hace todo lo que verdaderamente puede hacer. Desde el punto de vista de la inteligibilidad de su *pleonexía*, la ciudad se halla sometida a este límite. La ausencia de esta dimensión limítrofe es precisamente lo que explica la ciudad hipertrofiada de Glaucón, la indeterminación de su exceso *pleonético*. De manera que la ciudad sólo se hará inteligible desde la determinación mediadora, es decir, desde el desajuste permanente de la *pleonexía* y su inserción en una totalidad armónicamente dinamizada.

Sócrates pretende desplazar a Glaucón al reconocimiento de esta determinación mediante la orientación dialógica de su *pleonexía*. Pero la clave está en que este mismo desplazamiento constituye el movimiento de ruptura de la *dóxa*: la visibilidad de la justicia supone una perspectiva que no sólo trasciende el propio diálogo, sino que paradójicamente es ella misma el principio de contenido de su construcción, la propia figura que se construye, el límite mismo de la ciudad dialógica de *La república*. La justicia se le aparece entonces al lector como el resultado de articular dialécticamente la pluralidad dinámica que atraviesa *La república* (con-figurando esta especie de ciudad dia-lógica que estaría compuesta básicamente por Céfalo, Polemarco, Trasímaco, Glaucón, Adimanto y el mismo Sócrates). La reflexión del lector es, pues, aquí una reflexión esencialmente política, promovida desde la dimensión limítrofe del *diá-logos*. El *lógos* filosófico se desarrollaría en este lugar: un lugar que, por definición, no estaría fuera de la ciudad sino que en cierto modo constituiría su límite, *hóros*, horizonte, pero un horizonte que determina la figura en que la ciudad debe autorreconocerse. Glaucón, el construyente de la ciudad, en la relación dialógica dentro de la cual tiene sentido toda construcción justa, es incapaz de reconocer la función mediadora de la justicia porque es incapaz de reconocer la propia posibilidad dialógica de la *pleonexía*. En lugar de situarse en su límite, se encuentra dentro de ella, desplomado en el cerco de la *dóxa*, abandonado a la precomprensión de una ciudad cuya justicia se impone cívicamente

bajo la dinámica homogeneizadora y jerárquica del *noûs*). La ausencia de toda reflexión, en cuanto significativa de una posición dialógica necesaria para el hombre y la ciudad, hará prever que, si lo mencionado hasta aquí ha sido el intento de que Glaucón reconozca su propia *pleonexía*, el momento de su máxima despliegue coincida con la escenificación fantasmagórica de su *dóxa*: la ciudad felizmente gobernada por el filósofo-rey.

IV

**EL SUBLIME OBJETO DE LA *DÓXA*:
DEL FILÓSOFO-REY AL FILÓSOFO
ENAMORADO DEL BIEN**

(Comentario de *La república*: 2ª Parte)

CAPÍTULO IV

*“Mi espíritu no se pasó con el alma de los hombres,
Ni tampoco observó el mundo con ojos humanos;
La sed de su ambición no era la mía,
La razón de su existencia no era la mía;
Mis alegrías –mis pesares- mis pasiones –y mis poderes
Hicieron de mí un extraño...”*

Manfredo, Lord Byron

Tal como ha indicado Leo Strauss, el Libro quinto de *La república* comienza con una acción dramática muy similar a la del comienzo del Libro primero⁴³⁶. En la escena inicial de *La república*, Sócrates sube hacia Atenas desde el Pireo, Polemarco lo ve desde lejos y ordena a su esclavo que lo retenga para que lo espere (327b4). La relación del filósofo con la ciudad se produce, ya de entrada, en una situación determinada. Sócrates es detenido por el esclavo de Polemarco y es obligado, prácticamente por la fuerza, a la conversación. Hay ciertamente en la denodada insistencia de Adimanto y Polemarco, como en la obligación que sufre Sócrates de no volver a la ciudad, entrar en la casa de Céfalo, y comenzar a examinar la cuestión de la justicia, unos sentidos que requieren ser interpretados. También lo es que Sócrates no baja finalmente al Pireo y que no regresa a la ciudad precisamente por la mediación de Glaucón. Rosen cree que hay una relación entre la obligación a la que permanece sujeto Sócrates y la compulsión política que sufrirá como filósofo bajo la exigencia *pleonéctica* de Glaucón⁴³⁷. Pero una cosa es decir que la filosofía está subordinada a la

⁴³⁶ STRAUSS (1964) 115

⁴³⁷ ROSEN (2005) 21:

“Glaucón’s ambition is required to encourage Sócrates to articulate the “ideology” of political revolution... Erotic and brave guardians are required during the founding of the city and not merely as ingredients within it. Socrates is not delivering a lecture on political theory to a group of scholarly specialists. Regardless of whether he believes that the city is possible, it cannot be built without eros as well as thýmos (spiritedness)... In sum, there are two different aspects to the contribution of Glaucón. He is the external stimulus that moves Socrates to engage in the founding of the beautiful city, and he represents some of the essential characteristics of the guardian class within the city itself. Philosophers cannot become kings without lieutenants like Glaucón.”

ambición política, y otra muy distinta que desee una vida como la representada en la ciudad justa. Quizás el filósofo ha sucumbido finalmente a su propia *pleonexía* y cede a la fundación ideal de una ciudad justa. O bien se nos indica sencillamente que la única posibilidad de la ciudad real, la ciudad que se representa escénicamente en medio de las conspiraciones y enemistades políticas que tienen lugar en la casa de Céfalo, pasa precisamente por trabar una relación amistosa entre la *pleonexía* ideal de Glaucón y el erotismo filosófico de Sócrates. Que la defensa de la justicia sea posible puede depender en última instancia de la presencia o no de esa disposición amistosa.

Al comienzo del Libro quinto, Polemarco, que está sentado a poca distancia de Adimanto, se acerca a él estirándole del manto y, mientras Sócrates está hablando, acuerdan no permitirle marchar. Ambos quieren que Sócrates se refiera a la comunidad ideal de mujeres y niños, que mencionó de pasada en la conversación anterior, pero que finalmente no desarrolló (423e4-424a2). En todo caso, habría que recordar que cuando Sócrates hizo referencia a esta cuestión, él hablaba con Adimanto y Adimanto no tuvo entonces ninguna cuestión u objeción que hacer a su propuesta. En este sentido, no parece accidental que Sócrates esté acompañado por Glaucón en su descenso al Pireo, ni que Adimanto esté presente en la acción conspiradora de Polemarco. Tampoco lo es que Polemarco sea la parte activa en ambos pasajes. Al fin y el cabo, la tesis de Polemarco (“señor de la guerra”) de que la justicia es hacer bien a los amigos y mal a los enemigos es la tesis decisiva de *La república*. La cuestión es crucial no tanto por el hecho de que Sócrates y Polemarco puedan compartir una visión determinada de la justicia, sino por la manera que tiene el primero de modificar filosóficamente la propuesta del segundo. Sócrates está de acuerdo con Polemarco en que la justicia es hacer bien a los amigos, pero está en desacuerdo sobre la justicia de hacer mal a los enemigos. Glaucón y Adimanto, por el contrario, más sorprendidos por el *lógos* de Trasímaco que el de Polemarco, se limitan a ofrecer el retrato de las ventajas de la injusticia que Trasímaco podría haber hecho.

Es posible que Glaucón y Adimanto se preocupen de veras por las consecuencias del *lógos* de Trasímaco porque ellos no se sienten vinculados a la defensa de una *tekhné politiké* como la que aparece en el Libro primero, sino solamente a la *philothymía* y a la *epithymía*; es posible igualmente que esto se explique sobre la base de que Glaucón espera autoconvencerse de la fortaleza de su tesis mediante el *lógos* filosófico-

persuasivo de Sócrates, mientras Adimanto se limita a sentirse indignado ante la injusticia de una manera más bien convencional, sin ser consciente de su atracción hacia ella (o sencillamente, de la relación de subordinación que lo ata a los designios de Polemarco). Pero ambos, al igual que Trasímaco, diluyen su noción de justicia como un elemento integrado en un proyecto oligárquico-radical que supone de antemano los límites de la inclusión y de la exclusión, a partir de los cuales se hace bien a los amigos y mal a los enemigos. En cambio, el límite que representa Sócrates, un límite para el cual no hay lugar ni representación posible, es la traza de una ciudad que obliga a problematizar las relaciones que establece consigo misma. La *dóxa* se presenta, bajo esta perspectiva, como la seguridad en que la demarcación amigo-enemigo manifiesta exactamente el perfil de la justicia y, por tanto, la inutilidad del diálogo. El filósofo, por el contrario, problematiza la impostura de la justicia y la transforma reflexivamente en un impulso *protréptico* comunitario. Si Platón socava el microcosmos político escenificado en la casa de Céfalo, no es sólo por la exigencia radical de defender la justicia, sino por asumir el posicionamiento de aspirar a una rearticulación radical de la ciudad, es decir, la posición-límite que supone instituir la desde una relación dialógica con el lector.

Por este motivo, la lectura de *La república* debería aferrarse no a la posición desde la que (por la que) está hablando Sócrates, ni el objeto de su defensa: a pesar del énfasis puesto en la singularidad de su posición, la justicia socrática es un objeto más ambiguo de lo que parece; su posición no es simplemente filosófica, puesto que Sócrates entra en el dominio de la política al compartir el deseo de justicia; pero tampoco habla en nombre de un saber político, puesto que la fundación de la ciudad justa representa la corrupción más extrema de ese deseo⁴³⁸. Su posición-límite desplaza,

⁴³⁸ Evidentemente, hay algo erróneo en la caracterización socrática de la justicia que se nos ha presentado entre los Libros segundo y cuarto de *La república*. Sócrates no parece haberse preocupado por tratar de ofrecer una explicación satisfactoria del deseo que debe estructurar la ciudad justa y fertilizar la naturaleza pleonética de Glaucón. Probablemente, ello se deba a que no hay manera de considerar el deseo de justicia que no exija en cierto modo una disposición filosófica. En cualquier caso, es interesante observar que Sócrates se ve obligado a plantear esta cuestión ante la insistencia de dos interlocutores que sólo son aparentemente más revolucionarios que Glaucón, pero precisamente en el sentido trivial en que su *pleonexia* es políticamente mucho más convencional. La capacidad de Glaucón para suscitar dificultades reales al discurso de Sócrates es, en cambio, el aspecto positivo de su *pleonexia*. Adimanto y Polemarco sólo plantean dificultades para estimular la conversación, pero con ello no consiguen otra cosa que ralentizarla. Glaucón y Sócrates dinamizan el *lógos* porque ambos tienen muy claro que la filosofía debe cumplir una función política. El problema es que Glaucón focaliza la posibilidad del filósofo desde la fundación ideal de la ciudad justa, mientras que Sócrates, en lugar de defender el filósofo-rey, defiende el deseo filosófico.

por lo tanto, los contornos fundamentales de la justicia, lo que ésta incluye y excluye. Sócrates se incluye entre los que son naturalmente afines a la justicia, pero se excluye de quienes pretenden reducir la filosofía política a la ciudad ideal en el sentido preciso de la posibilidad del filósofo-rey⁴³⁹. En opinión de Rosen, *La república* es el reflejo de la intervención necesaria del filósofo en la vida política, pero también del peligro que supone caer en la tentación de reconstruir la ciudad sobre la fundamentación ideal de un saber:

“Who compelled Sócrates to engage in his revolutionary conversation with Glaucon, Adimantus, and the others members of his audience or, what comes to the same thing, who compelled Plato to write the Republic? Who or what compelled Plato to make repeated efforts to establish a philosophical city in Sicily at the urging of Dion and Dionisios? As I read it, the Republic forces us to reflect upon the necessity of a philosophical intervention into political life, not just for the sake of the city but also for that a philosophy itself. By bringing philosophy down from the heavens to the cities of humankind, Socrates invests it with political responsibility and thereby, far from being conservative, founds the radical Western tradition according to which justice must be pursued by doctrinal conversation. For this decisive reason, his teaching is much closer to that of the modern progressive spirit than is that of Aristotle, the true conservative. And it is the twentieth century that gives the clearest evidence of the extreme danger in the Platonic teaching. When philosophy seeks to bend the city to its will, it turns inevitably into ideology and tyranny.”⁴⁴⁰

En efecto, cuando la ciudad filosófica es tan poderosa que es capaz de curar a sus ciudadanos de la enfermedad de sus almas, se corre un serio peligro de anularlos como tales. Dicho de otra manera, la articulación de una *tekhné politiké* sólo es posible en la medida en que la ciudad deja de reflejar su enfermedad para convertirse meramente en un puro artefacto ideal⁴⁴¹. Para Rosen, este conflicto entre la filosofía y la acción política es concebido como algo interno a la filosofía, como la escisión trágica de

⁴³⁹ Sócrates está y no está entre Glaucón y Adimanto, lo que le impide formar una facción política en la conversación. En el Libro primero, un esclavo tira del manto de Sócrates. En el Libro quinto, el esclavo de Polemarco tira del manto de Adimanto. En el primer caso, se obliga a hablar a Sócrates impidiéndole el retorno a casa; en el segundo, se le permite seguir hablando siempre y cuando suprima una parte necesaria de su discurso. En el segundo pero no en el primer caso, hay una facción política contra Sócrates formada por Adimanto y Polemarco a la que pronto se unirán Glaucón y Trasímaco.

⁴⁴⁰ ROSEN (2005) 9

⁴⁴¹ Como ha observado Rosen, para toda la filosofía política platónica y nuestra lectura de *La república*, está absolutamente comprobado que la teoría platónica sobre la ciudad jamás emplea alguna construcción conceptual que delimite una zona epistémica como ciencia política. La fundación de la ciudad justa por parte de Sócrates se define y se expresa sin excesivas construcciones técnicas que la alejen de la realidad socio-política de la Atenas del siglo V. En este sentido, como señala KLEIN (1965), hay que evitar caer en la tentación de buscar una terminología platónica técnicamente precisa. Máxime si estas precisiones emplean palabras y nociones de un vocabulario filosófico muy posterior.

este saber cuando se transforma *pleonécticamente* en una *tekhné politiké*. Strauss, por el contrario, enfatiza el modo en el que Sócrates, lejos de representar a la filosofía, asume la imposibilidad misma de construir una ciudad verdaderamente justa, imposibilidad conducida cómicamente mediante una exhausta *reductio ad absurdum*, que es por lo que aparece ya como una ciudad deliberadamente injusta, excluida de cualquier coordinada política. Pese a ser *contra natura*, la ciudad ideal permite ver los límites esenciales, la naturaleza, de la ciudad: “*L’ensenyament de La república sobre la justícia pot ser vertader encara que parcial, en la mesura que la naturalesa de la justícia depèn d’una manera decisiva de la naturalesa de la ciutat –perquè fins i tot allò transpolític no pot ser comprès com a tal si hom no comprèn la ciutat- i en la mesura que la ciutat és perfectament intel·ligible perquè podem presentar els seus límits d’una manera totalment manifesta: per veure aquests límits, no és necessari haver respost la qüestió relativa al Tot; és suficient pel propòsit que es persegueix haver plantejat la qüestió respecte al Tot*”⁴⁴²

Éste es, pues, el argumento central de Strauss: la radicalidad misma de Platón (la noción de que la ciudad se sitúa en el afuera inteligible del orden político) asume en silencio que la alternativa última es la que se establece entre la degradación inevitable de las ciudades reales y su extática trasgresión inteligible. Platón sólo socava el orden político existente desde su exterioridad radical, es utópico en el sentido de asumir una posición inhabitable, una posición para la que no hay lugar en la ciudad, no *a priori*, sino únicamente en relación al modo en que la ciudad está estructurada en estos momentos, en condiciones específicas e históricamente contingentes. Pero, ¿qué hay de la opción de reconsiderar la ciudad ideal como un modelo natural susceptible de ser implantado políticamente? Nuestra tesis es que Sócrates habla en nombre de la falsa conciencia ilustrada de Glaucón. En este sentido, identificar lo que Platón defiende en *La república* con la ciudad ideal de Glaucón supone dejar escapar la verdad básica del modelo fundado por Sócrates: no hay en Platón lugar alguno para aspirar a alcanzar el afuera del orden político realmente existente, permitiendo que el límite que separa la ciudad real de la ciudad gobernada por el filósofo-rey se acorte lo máximo posible; su argumento es, antes bien, que en el escenario políticamente degradado que representa *La república* la propia ciudad ideal es una máscara que oculta el hecho de que, en

⁴⁴² STRAUSS (1964/2000) 184-185 [Traducción de Josep Galí y Josep Montserrat]

último término, no hay una ciudad buena; no hay una ciudad que sea el resultado de la manifestación exclusiva de la *pleonexía*. La ciudad ideal constituye, en realidad, un síntoma en el sentido de un mensaje codificado, una cifra, una representación desfigurada de la *pleonexía* patológica de Glaucón.

En *La república*, la *pleonexía* hay que entenderla, por supuesto, como un deseo permanente de expansión, como un constante estado de insatisfacción con lo inmediatamente dado que empuja al deseo a traspasar cualquier límite. Platón no lo caracteriza de manera negativa, pues lo que se manifiesta en ella no es otra cosa que un atributo propio de la posibilidad misma del hacer. Ésta es la característica que constituye, de hecho, al hombre *pleonético* en el tránsito de la ciudad sana a la ciudad enferma. Platón traza una sinonimia perfecta entre *pleonexía* y enfermedad, pero sólo en el sentido en que una ciudad que se niegue *pleonéticamente* no es una ciudad realmente sana, puesto que renuncia a la posibilidad de traspasar lo dado para limitarse a la inconciencia de su estar natural. Esto mismo impide cualquier transposición del discurso de Platón a Sócrates: Sócrates prefiere la ciudad natural a la ciudad *pleonética*, pero su deseo de justicia necesita una superficie reflectante que amplifique la propia dinamicidad del alma (máxime teniendo en cuenta que identificará la justicia con el bien de esta dinamicidad compartida en la reflexión).

Una característica crucial de *La república* es que los personajes están obligados a reconocerse a sí mismos, su propio *lógos*, en el otro: el otro de Sócrates nos lo ofrece el alma de Glaucón (la imagen de la ciudad enferma desde la cual es posible concebir la justicia). Pero Glaucón también tiene su doble parcial en Sócrates: la purificación de la ciudad enferma es la orientación *dialógica* de la *pleonexía* en la justicia. De manera que el acceso a la imagen reflectante de la ciudad escenificada en *La república* está fundamentada en este presupuesto: la idea crucial de que cada alma puede mirarse –y verse reflejada– en la ciudad concebida como un todo compuesto de *lógoi* interdependientes pero también radicalmente individuales. Esta individualidad es precisamente la que pone de manifiesto la literalidad de la escena: la posibilidad de que el impulso propio de cada cual se imponga (*pleonexía*) a los demás. Las relaciones *dialógicas* de *La república* se desarrollan así como una *pleonexía* dramatizada. Esta combinación de contrapunto de las distintas partes con distinta orientación, dentro de

los límites de la ciudad, sirve de fundamento para la resolución de la división y del enfrentamiento (*stásis*) potencial en armonía.

Esta combinación peculiar e irrepetible de las partes interdependientes tiene que ver con la construcción del todo. Tanto la ciudad como el alma son totalidades cuyas partes pueden dinamizar la actuación de la *stásis* o la realización de la armonía. Así que la ciudad y el alma justas se destacan por el hecho de ser comprendidas en una *pleonexía* orientada *dialógicamente*. Al llegar a este punto, el lector sitúa el conflicto de las diversas posiciones en los límites del cruce dialógico, pero esos límites no configuran la ciudad y el alma reconsideradas a la luz de la totalidad misma de la justicia. Es necesario el tránsito de la ciudad justa a la ciudad buena y ese tránsito sólo puede tener lugar a través de una búsqueda reflexiva entre la *pleonexía* de Glaucón y el *lógos* de Sócrates. En efecto, dada la analogía entre el alma y la ciudad justas, la pregunta que se impone ahora es: ¿en qué ciudad se puede vivir felizmente y por lo tanto qué alma se debe tener? Es evidente que la posibilidad de tal interrogante viene determinada por el encuentro dialógico previo entre las distintas posibilidades de la ciudad. Por esta razón, la pregunta se puede reformular de otra manera: ¿Qué tipo de ciudad podría obtenerse de transformar en bien el ideal de justicia de Glaucón? La respuesta a este interrogante es la escenificación de la *dóxa* de Glaucón bajo la imagen fantasmagórica del filósofo-rey.

La *dóxa* consiste aquí en desplazar el antagonismo político a un antagonismo entre el orden político ideal y el orden político real. La ciudad buena es ciertamente “imposible” en el sentido straussiano porque el antagonismo natural –la fuente de corrupción– está localizado en las ciudades reales. Sólo en la medida en que el lector deshaga con Sócrates este desplazamiento, podrá rehabilitar la *pleonexía* de Glaucón e inscribirla en un proyecto de descubrimiento del bien. Dicho de otra manera, sólo cuando Glaucón descubra que la manifestación expansiva de su obrar tiene su correlato, no en la luminosidad cegadora del filósofo-rey, sino en la propia luz interior construida con la ayuda –en *koiné*– del filósofo-ciudadano (Sócrates), será capaz de ver que esa luz (y el rescoldo que está alumbrando con la ayuda de Sócrates) es vicaria de otra más lejana. Pero esto mismo requiere plantear una búsqueda que transforme reflexivamente la *pleonexía* en un impulso *protréptico* comunitario. De ahí que nuestra lectura se apoye en los siguientes puntos de este itinerario:

- 1) Esta lógica del desplazamiento supone explicar fundamentalmente dos cosas: uno, en qué sentido la ciudad de Glaucón no puede convertirse en una ciudad buena; y dos, para penetrar en esta imposibilidad, el modo en que el filósofo-rey irrumpe en el marco de la fantasía política en la que se cumple y se satisface la *pleonexia* de Glaucón (471b3-474a4). La apuesta de la fantasía de Glaucón es suponer una ciudad que no esté escindida por una división antagónica, una ciudad en la que cada una de sus partes contribuye al todo de acuerdo con su función porque es la ciudad felizmente gobernada por el filósofo. El filósofo-rey es, por lo tanto, la consecuencia necesaria de la fantasía de Glaucón. Como tal, la fantasía no se ha de interpretar, hay que “atravesarla”: todo lo que tiene que hacer Glaucón es comprender que tras la ciudad ideal no hay bien posible, y que la fantasía del filósofo-rey disimula precisamente esta ausencia.
- 2) El examen de Sócrates debe deshacer por lo tanto el vínculo de Glaucón entre el filósofo-rey y la ciudad buena (474c8-484d10). Al “atravesar” la imposibilidad de la ciudad ideal, hay que identificar en el mismo movimiento la falsedad del filósofo-rey. La clave para entender el símil socrático de los durmientes y los despiertos radica precisamente en esto: Glaucón ha de reconocer en las propiedades atribuidas al falso filósofo, la verdad misma sobre el filósofo-rey. Platón deja al lector las pistas suficientes para establecer una relación de identidad entre la refutación del amante del parecer y la demostrabilidad de la falsedad del filósofo-rey. Se trata de subvertir la figura del filósofo-rey para que pueda hacerse palpable de algún modo su contrafigura, la posibilidad misma del filósofo-ciudadano, y todo ello a la luz de la caracterización alternativa que tiene la contraposición socrática entre la *dóxa* y la *gnósis*.
- 3) Para Glaucón, la ciudad justa es feliz porque el filósofo-rey es contemplado como alguien que ha divisado la idea del Bien: hay una justicia total que permite alcanzar una felicidad total tanto con respecto al individuo como con respecto a la ciudad porque se encuentra al alcance del filósofo-rey la conquista de la idea del Bien. Estamos arrastrando, por tanto, la hipótesis

introducida por Trasímaco sobre el demiurgo que posee un conocimiento perfecto: la *tekhné dikaiosýne* viene predeterminada por la visión directa de la idea del Bien. El problema es que mientras Glaucón parece identificar el Bien en sí con un bien específico, Sócrates está interesado en identificar el bien como idea (el bien como una naturaleza irreductible a la *tekhné dikaiosýne* del filósofo-rey) (502c9-506d1). Antes de mencionar el placer o la sabiduría, Sócrates menciona la necesidad de comprender (*máthesis*) su función. A diferencia de Glaucón, Sócrates no proporciona ninguna formulación sobre su opinión respecto a las diferentes tesis de lo que es más digno de elegirse: plantea en su forma más radical el carácter problemático de lo que es intrínsecamente bueno, que es la pregunta acerca del sentido final en que el bien es bien para todo lo demás. Probablemente ésta sea la razón fundamental por la que tampoco dice de manera explícita cómo concibe exactamente la idea del Bien. Para determinar su enseñanza, hay que prestar la debida atención al *ekgonos*, la imagen discursiva que se abre a la interpretación conjunta de Glaucón y Sócrates.

- 4) Lo que se presenta en el icono del sol no es una manera de conocer, sino la manera de conocer de una vez a fondo. Esto quiere decir que Glaucón se ha de retrotraer a una posición anterior a su *dóxa*, que Sócrates considera inimaginable, o quizás inefable, o, todavía mejor, que no se puede considerar directamente. Para pensar esta posición, pues, no es suficiente el intento socrático de describirla mediante un icono, porque toda imagen corre el riesgo de ser involuntaria e inmediatamente colocada en un lugar equivocado. Así que, a fin de ascender hasta la idea del Bien, Glaucón debe comprender la naturaleza del conocimiento que debe llevar a cabo con este salto atrás en su propia manera de entender el conocimiento. Esta exigencia tiene relación con el hecho absolutamente crucial de que, mientras Glaucón se relaciona *pleonécticamente* con el Bien (como si esta idea se tratase de un objeto cognoscitivo), Sócrates se dirige al Bien eróticamente, no puede evitar que esta disposición a conocer el conocimiento en su fundamento pase necesariamente dentro de su alma. La explicación más cauta de por qué Sócrates recurre a este símil para mostrar todo esto consiste precisamente en confiar que el deseo atraviese el alma *pleonéctica* de Glaucón, que sea el

mismo Glaucón el que se sienta atraído noéticamente por el fin de todo conocimiento, en una palabra, que sea él quien comprenda la contraposición entre la *dóxa* (el conocimiento mal fundado en la exclusividad de la *pleonexía*) y lo otro de la *dóxa* (el conocimiento bien fundado en su transformación reflexiva).

1. La posibilidad de la ciudad justa (471b3-474a4): El salto de Glaucón a la ciudad del filósofo-rey

Dado que la ciudad de Glaucón es esencialmente un orden político ideal, el *lógos* sobre la ciudad de Glaucón consta necesariamente de dos partes. La primera pone de manifiesto las deficiencias específicas de la ciudad enferma (368d8-374d6), y la segunda cómo debe mitigarse estas deficiencias (374d8-445e3). Pero la división de la ciudad ideal en estas dos partes apenas ha logrado mostrar la justicia como un bien en sí, tal y como Glaucón le había exigido inicialmente a Sócrates (361b8-d2; 357a5-358a6). Si la justicia es un valor incondicional, la vida de los guardianes no es suficientemente ilustrativa de la superioridad de la vida justa sobre la injusta⁴⁴³. Tampoco se le puede reprochar a Sócrates no haber podido demostrar esto. La analogía de la justicia en la ciudad y el alma suponía la elección de una motivación de orden radicalmente distinto. Aún así, es innegable que Glaucón tiene razones poderosas para exigirle a Sócrates una ampliación de la ciudad justa a la ciudad buena y obtener así una visión global de la justicia, no limitada a la vida de los guardianes. Como también es innegable que la política educativa descrita por Sócrates para el guardián-guerrero (451b9-471c2) le parece a Glaucón la mejor que pueden recibir los ciudadanos (457a3-5). Apelando al interés de Glaucón por ser superior, a su deseo de nobleza, la descripción socrática de la ciudad ideal logra ciertamente el reconocimiento espontáneo y casi gozoso por parte de Glaucón, que ve en la vida de los guardianes una situación *paidética* en la que él mismo se ve reflejado. Pero que esto sea así, no significa que Sócrates esté de acuerdo con la opinión que tiene Glaucón de la ciudad que ha presentado.

⁴⁴³ La educación de los guardianes descrita en la ciudad purificada ha sido incapaz de afrontar el reto de defender de la justicia como una realidad más benéfica que la injusticia. Primero, como señala la versión cívica de la conocida falacia formulada por SACHS (1963), la armonía entre el alma de los guardianes y la ciudad puede estar al servicio de la dominación injusta, incluso tiránica. Segundo, los mismos guardianes son justos y se abstienen de las funciones y propiedades de las otras clases, pero no porque sepan que la justicia es un bien en sí mismo, sino porque están engañados y coaccionados. Los guardianes creen que tienen un interés común en la seguridad de la ciudad (412d y 414e) y el carácter absolutamente visible e íntegramente público de sus vidas les impide transgredir cualquiera de los límites de la ciudad. Para OPHIR (1990) 81, es obvio que la salud de su alma soporta un ideal que no es el suyo y que no apunta necesariamente a su propio bien.

La opinión de Glaucón sobre la ciudad ideal se puede resumir así: la ciudad ideal es justa para el guardián, pues la vida del guardián es el género de vida más gozoso y deseable. Esta opinión se funda en la premisa básica del espíritu timocrático, según la cual el deseo de nobleza es más importante que los placeres del cuerpo o de la riqueza; en realidad, es la opinión que Glaucón ve confirmada en la ciudad ideal cuando instruye a los guardianes en la supresión continua de los deseos particulares (440a8-441e6). Si el guardián fuera necesariamente justo, la vida del guardián no se limitaría a negar la tiranía potencial de su deseo, en una palabra, no desearía jamás la tiranía⁴⁴⁴. La afirmación central de Glaucón sugiere, pues, una concepción timocrática de la justicia, la opinión de que quien posee la vida específica requerida para gobernar justamente es *eo ipso* justo. Por tanto, quien posee la vida del guardián es *eo ipso* un hombre noble⁴⁴⁵.

Respecto a la opinión de Sócrates, la cuestión no puede quedar zanjada por el hecho de que Sócrates haga suya la opinión de Glaucón según la cual la vida del guardián es la más deseable (458d8-e6). La posición diferenciada de Sócrates respecto de Glaucón nace de su actitud hacia la justicia y se daría seguramente con independencia del tema sobre el que conversan. Pero si hay un tema que puede dejar bien claras las diferencias entre Sócrates y Glaucón, éste es el tema relativo a la intención con la que se ha fundado la ciudad justa (473b3-d3). 1) Glaucón cree que la ciudad justa obedece a la decisión de Sócrates de considerarla como un objeto ideal.

⁴⁴⁴ Glaucón, de algún modo, es consciente del hecho de que los guardianes no juzgan la felicidad a partir de la apariencia externa, pues sabe que la sede de la felicidad está en el alma de los hombres. Por eso resulta sorprendente que identifique, a todos los efectos prácticos, la felicidad con el deseo de nobleza, y en último término, como insinúa abiertamente VOEGELIN (1957) 77, con el ideal de la vida tiránica. VOEGELIN no dice, sin embargo, que no sea posible la realización del ideal tiránico de Glaucón. Por el contrario, cree que Platón se toma completamente en serio el sueño de Glaucón. No considera increíble o imposible que Glaucón pueda mantener un ideal semejante al de Calicles o Trasímaco. No lo considera imposible porque todos los bienes que Platón presenta relacionados con Glaucón aparecen simplemente con un carácter instrumental. KOCHIN (1999) 414 formula esta hipótesis con toda precisión: "*Self-control as psychic health appears simply an instrumental good: with it, we can carry out our plans sensible and coherently; without it, we are driven before the mighty gusts of the emotions. Self-control would serve any plan, even the plans of real, hard-headed dream-tyrants of Calicles, Thrasy-machus and Glaucon*" La clave radica, sin embargo, en otro punto. En realidad, Glaucón no entiende el propósito general de Sócrates. No está convencido de que el guardián sea un tirano potencial. Ni probablemente esté convencido de lo contrario.

⁴⁴⁵ Desde el punto de vista de Platón, la identificación de Glaucón con la figura del guardián ideal es un reflejo irónico de la verdad socrática. Es irónico por la siguiente razón: desde el punto de vista de Platón, el guardián de la ciudad no es un gobernante en el sentido propio del término, pues quien vive gobernando en la ignorancia del sentido o límite de su función, ni gobierna ni desea realmente gobernar. Hasta Glaucón concede implícitamente que el guardián desea únicamente la nobleza que se deriva del gobierno de la ciudad justa. Pero es precisamente esta conexión necesaria entre la vida de los guardianes y la justicia lo que es puesto en cuestión por Sócrates dada la heteronomía moral del guardián.

Además, al considerar la deseabilidad de la vida de los mejores y fundamentarla sobre la guerra (471c4-d7), Glaucón está seguro de que la ciudad ideal no puede perseguir otro propósito que el de su realizabilidad (471e1-4); 2) Que sea Glaucón y no Sócrates quien plantee esta cuestión muestra que tiene en mente la transformación de una ciudad real, una que sea tan corrupta como la ciudad enferma; 3) Ahora bien, mientras la confianza de Glaucón hacia el ennoblecimiento de la ciudad realmente existente pasará a ser una confianza definitivamente reforzada por el hecho de poner al frente de ella la figura del filósofo-rey, toda la respuesta de Sócrates perseguirá el propósito concreto de disuadir a Glaucón de considerar la ciudad como un objeto ideal y de replantear la filosofía bajo la figura del filósofo-ciudadano.

1) *La reconsideración de la ciudad justa como la mejor posible (471c3-d4)*

Para provocar la reacción apasionada de Glaucón, Sócrates exagera la transformación de una práctica puramente militar como la del guardián-guerrero en una práctica educativa que busca compatibilizar la guerra con el concepto de justicia que Glaucón tiene en mente⁴⁴⁶. La argumentación de Sócrates justificaría, sin duda, que Glaucón pensara que Sócrates comparte su noción de justicia. Sin embargo, la respuesta que da Glaucón después de que Sócrates haya descrito la política educativa del guardián-guerrero desmiente esta posibilidad. Glaucón dice lo siguiente: “*Creo, Sócrates, que si se te permite seguir hablando de estas cosas, jamás te acordarás de lo que anteriormente hiciste a un lado para hablar de todo esto: si es posible que llegue a darse realmente tal organización política y de qué manera es posible. Por cierto, que de llegar a darse, se darían en la ciudad todos los bienes que has mencionado, por no*

⁴⁴⁶ Si la condición de la guerra, tal como la entiende cualquier griego, es la condición humana fundamental, los mejores de una ciudad (sean hombres o mujeres) han de ser razonablemente sus mejores guerreros. Glaucón parece entender que el modelo proporcionado por Sócrates no solamente puede ser útil para garantizar la armonía interna de la ciudad y del individuo sino también para protegerlos de la fiereza de las agresiones externas. Como sugiere BLOOM (1968) 378, si la ciudad ideal concibiera y practicara la guerra como cualquier otra ciudad griega, difícilmente podría tomarse como ejemplo de una manera de entender la justicia que estuviera desvinculada del mero deseo de reconocimiento de los guerreros. De ahí el reto lanzado por Glaucón al principio del Libro V: Glaucón quiere que su ideal de justicia (cuya versión cívica incluye el auto-control del guardián) se haga extensivo a las mujeres, lo que obliga a redefinir la relación entre la guerra y la ciudad justa (450b6-c5). Recordemos que el Libro II de *La república* fundamentaba el origen de la guerra en la *pleonexia* de la ciudad enferma, mientras que el Libro IV lo hacía en la lucha incesante de la ciudad purificada por mantenerse protegida. Gran parte del Libro V describe el intento socrático por incluir la guerra como una parte imprescindible de la práctica educativa de la ciudad justa: Sócrates hará hincapié en la nobleza militar como medio para educar a los ciudadanos en la virtud a través del esfuerzo y de la emulación. Dicho de otra manera, los guerreros de la ciudad justa se esforzarán por conseguir el honor procedente de los gobernantes de la ciudad y procurarán emular a aquellos que son dignos de semejante honor.

hablar de otros que has dejado de lado y que me propongo mencionar: en la batalla contra el enemigo, nuestros hombres serían los mejores [aristois], y jamás tendrían la menor disposición a abandonarse los unos a los otros, al reconocerse y darse los nombres de hermanos, padres e hijos; y, si las mujeres acompañasen a las expediciones militares, ya se les asignara un lugar en primera fila o bien más atrás, con el fin de aterrorizar al enemigo, y de servir de refuerzo si fuera preciso, yo estoy convencido que, de esta manera, serían completamente imbatibles. Entre los bienes que has dejado de lado, habríamos de añadir los que disfrutaban en paz. Ahora bien, yo reconozco la eventualidad de todos ellos y otros mil dependiendo de si esa organización política llega a darse o no, por lo que no hables ya más de ésta, sino intentemos convencernos nosotros mismos de si es posible y de qué manera puede alcanzarse esta posibilidad, y despedámonos del resto” (471c4-e4).

Al aplicar el concepto de justicia a la ciudad, lo primero que sobresale de la intervención de Glaucón es la equiparación de los guardianes con los “mejores” (471d1: *áristois*)⁴⁴⁷. El Glaucón de Platón es un guardián-guerrero que alaba las virtudes marciales de la ciudad ideal. Aunque habla de la justicia como la posesión más noble y magnífica, reserva su máximo elogio, no para la justicia, sino para las virtudes de los mejores⁴⁴⁸. La posición ideal de los guardianes define entonces la ciudad justa como la

⁴⁴⁷ El modo en que son presentados no contradice lo que sabemos del Glaucón histórico. Tal como se dice en *La república*, Glaucón es un valiente soldado, como su otro hermano, junto al cual se caracterizó por la defensa de Megara (368a). Es, por decirlo de alguna manera, una especie de trasunto ideal del guardián-guerrero descrito por Sócrates. Sobre este posible paralelismo, Platón seguramente debió tener en cuenta la noticia recogida, en primer lugar, por Jenofonte (*Memorabilia* 3, 6, 1ss), y después Diógenes Laercio (II, 29). El episodio es relevante: Sócrates se encuentra cierto día con él y así se entera de que Glaucón quiere hacerse político. Interesado por esta opción, Sócrates le interroga sobre los conocimientos que tiene sobre política. Muy pronto descubrirá la ignorancia absoluta de Glaucón. Jenofonte señala incluso que Sócrates fue el único que le hizo desistir de su vocación política. Pensemos, si valoramos lo que nos dice Jenofonte, que aquel que decididamente cofundó y legisla la ciudad ideal es irónicamente alguien que el propio Sócrates ha descubierto como incapaz para los asuntos políticos. Si consideramos esta cuestión con detenimiento podríamos preguntarnos con LURI (1995) 137: ¿qué significa que Platón opte por Glaucón, un guardián-guerrero, pero desprovisto de cualquier competencia política, para cofundar la mejor ciudad posible?

⁴⁴⁸ El Glaucón de Platón no solamente tiene una marcada inclinación hacia el honor; incluso dispone de una justificación filosófica de sus opiniones acerca de la importancia del honor. Lo que dice en su intervención inicial acerca de las distintas clases de bienes lo pone claramente de manifiesto (357b3-358a6). Glaucón divide todos los bienes en tres clases: lo bueno en sí, lo bueno en sí y sus consecuencias, lo bueno tan sólo de manera instrumental (lo que no posee valor independientemente). Según la opinión corriente, de la que parte Trasímaco y a la que se opone Glaucón, la justicia no es ni un bien en sí ni un bien que acariciemos por sí mismo y por los efectos que de él se derivan, sino un simple medio fundado sobre la presuposición de que lo mejor en sí sería poder querer y obtener todo aquello que a uno le viniera en gana. En el extremo opuesto, si por justicia entendemos la tesis de Glaucón lo justo debería ser idéntico a lo bueno en sí. En su opción a favor del hombre idealmente justo, Glaucón considera la justicia como un bien independientemente de sus consecuencias. Pero no dice de manera explícita cómo concibe

mejor ciudad posible. Por tanto, podemos reconocer el modelo de Glaucón identificándolo con lo que está en consonancia con la naturaleza de los mejores (455d2-e1). Viendo que el bien en sí de los guardianes es la *areté*, el bien último y completo al que Glaucón se remite en la ciudad ideal es la excelencia militar. Cabe suponer, pues, que al exaltar la función de los mejores Glaucón revela sus propias preferencias, y no las de Sócrates: es Glaucón, y no Sócrates, quien antepone la *areté* al resto de bienes mencionados por Sócrates.

De hecho, cuando Glaucón enumera los bienes que los *áristoi* pueden procurar a la ciudad ideal, advierte con placer que combatirán los mejores, bajo la cobertura natural de un solo *génos*, e incide en el temor que el natural femenino puede ejercer sobre los enemigos en las expediciones militares⁴⁴⁹. Sin embargo, no los menciona sin más, pues hay bienes que han sido omitidos sintomáticamente por Sócrates (471d6-7). Sócrates no muestra complacencia alguna en la guerra y, sin embargo, no menciona los bienes relacionados con la paz. Lo más que dice es que, tratándose de griegos, un guardián nato no debe confundir jamás *stásis* y *pólemos*. El conflicto describe la

la relación entre lo justo y lo bueno. El problema quizás se deba a que antes de mencionar la justicia, Glaucón ya ha mencionado lo bueno en sí; menciona nada más empezar el mejor bien, con lo que parece referirse a la justicia en sí, pero la justicia entendida como un bien ideal (Véase la crítica subyacente a la comprensión pre-política de la justicia de Glaucón en nuestro cap. 4 apart. 1).

⁴⁴⁹ La posible comunión militar de guardianes y mujeres resulta de esta correlación natural entre funciones e inclinaciones. Según el modelo de comunidad de Glaucón, las mujeres de los guardianes vigilarán, convivirán y harán gimnasia con los hombres (456b1-c10). Es verdad que en un primer momento Sócrates le hace creer a Glaucón que uno de los elementos cruciales de la educación común de los guardianes será proporcionarles un estímulo erótico para la virtud (lo cual se explica, según GLENN GRAY (1967) 59-79, por el uso frecuente de *phileîn* (468c2) y por todas las connotaciones socráticas implicadas en el empleo de esta forma verbal), pero un poco más adelante se deja bien claro que la satisfacción de ese estímulo no tiene un valor en sí mismo sino que está supeditado a una política eugenésica dirigida a promover el mayor número de *áristoi* posible (468c7-8). Como ha señalado CANTO (1986), Glaucón todavía considera el estímulo erótico desde la perspectiva de la función varonil del guardián-pederasta, mientras que la ciudad ideal exige resituarlo como una parte esencial del papel que debe cumplir como institución reproductiva. La ciudad debe trascender la visión pederástica del amor porque además de los hombres incluye y legisla ahora el cuerpo de la mujer. De lo que se trata es de escoger para los hombres unas mujeres con una *phýsis* que resulte lo más semejante posible, como es habitual en el caso de los animales, donde los mejores se aparejan entre sí. En lo que respecta a la formación de esta *phýsis*, la gimnasia no solamente les servirá a las mujeres guardianes como preparación para el parto, sino también para el combate, pues la legislación sexual de la ciudad ideal pretende evitar a toda costa que la ciudad no sea más que una media-ciudad, es decir, que la guerra pase a considerarse como una parte y una parcela fundamental de las actividades propias del cuidado de los jóvenes guardianes (466e4-467b1) y la reproducción de los rasgos de los *áristoi* a través de una política dirigida con fines eugenésicos (468c5-9). Pero de esta manera, la ciudad ideal pasa a duplicar el horizonte del *pónos* de las mujeres, constituyendo paradójicamente la meta extrema del modelo viril y cívico de Glaucón: las mujeres ya no se limitarán a reivindicar su parte de gloria en el sacrificio que supone todo parto, sino que, a partir de ahora, serán arrastradas al combate hoplítico, a la batalla con igualdad de armas y a la muerte plenamente asumida y conquistada. (Además de esta crítica al programa educativo de la ciudad ideal, véase la crítica explícitamente platónica del régimen intermedio de las mujeres espartanas en *Las leyes*: 804e-805b, 806a, 813e-814a).

hostilidad que tiene lugar entre griegos (que son amigos por naturaleza o congéneres), mientras que la guerra sólo tiene sentido cuando la hostilidad se entiende dirigida contra los que no forman parte de ese *génos* y, en consecuencia, son enemigos naturales (470c1-d1). Glaucón parece entender perfectamente esta distinción (470d2), pero en su intervención pone un peso considerablemente mayor en combatir a los enemigos que en la enmienda amistosa de los conflictos internos; y cuando añade esta virtud a los mejores da a entender que Sócrates tiene interés únicamente en reivindicar la cualidad protectora del guardián-guerrero ante el peligro de cualquier *stásis* (proyectada aquí hacia el exterior): “*Por ser griegos, no depredarán Grecia ni prenderán fuego a las casas, y no reconocerán a la totalidad de ciudadanos, hombres, mujeres, niños, como sus enemigos, sino, en cualquier caso, a los que, siempre pocos, son los autores de la desavenencia*” (471a9-b1).

Glaucón advierte así que Sócrates no ha mencionado las bondades de la ciudad ideal relacionadas con la paz, pero no comprende que el acento de la declaración socrática está precisamente en la conexión particularmente estrecha entre la moderación y la guerra⁴⁵⁰. Lo que Sócrates describe como una de las enseñanzas primordiales de los

⁴⁵⁰ La *sophrosýne* es una pieza relevante en la educación de la ciudad ideal porque es aquella virtud que concibe ese lado atemorizante e inquietante que explica la propensión, casi natural o espontánea, del guardián-guerrero a arruinar por exceso o defecto la posibilidad de llegar a ser lo que se es (en justo cumplimiento del *autós*). La *sophrosýne* es, pues, la virtud que guía y orienta una realidad política que es incomprensible sin la guerra. Esa virtud es un valor, ciertamente, ya que enuncia para Glaucón algo deseable; pero es un valor que debe ser aprendido por el guardián-guerrero. De ahí la importancia de relacionar la ciudad ideal con la consideración platónica de la guerra. Y de ahí la sorpresa expresada por algunos autores como HAROLD CRAIG (1994), PANGLE (1998) 377-397 y KOCHIN (1999) 403-423 ante la escasa atención que ha merecido este vínculo. Seguramente el mismo desasosiego y la propia incomodidad que genera este vínculo explica lo que por razones obvias se tiende a omitir y a olvidar: que la guerra en el mundo griego no es un estado transitorio, sino permanente (lo cual para nosotros dista de ser una evidencia ante la posibilidad –siquiera imaginaria– de concebir algo así como una paz perpetua). En su conocido ensayo sobre *La condición humana* de Hannah Arendt, PITKIN (1981) sugiere perspicazmente el siguiente apunte: “*The Greeks deliberated much about warfare; surely that is not what Arendt recommends for us*” (337). Independientemente de si Pitkin lleva razón sobre lo que debería recomendarnos H. Arendt, lo cierto es que la seguridad, más que una idea en riguroso sentido platónico o kantiano, constituye una instancia problemática sobre la que vuelve la conciencia moderna para situarse en el corazón de lo político, una latente objeción que la corroe críticamente porque la relación sobre la que se construye es una relación de autorreconocimiento a través del miedo. El Otro no es jamás un rostro deseable y, por razones diametralmente opuestas, tampoco lo es para Platón. Cuando Platón se imagina una situación sin guerra limita esa posibilidad a la ciudad inhumana de los cerdos, o, en *Las Leyes*, a los supervivientes de una catástrofe devastadora que ha puesto fin al mundo de las ciudades y de sus guerras (*Leyes* 678e-679e). Como apunta Kochin, la caracterización platónica de la paz es siempre una condición ilusoria o un momento meramente transitorio en el ciclo de las civilizaciones (*Leyes* (713a-714b) y *Político* (268d-274e). En cambio, la ciudad ideal de *La república*, según OPHIR (1990) 83, es un “*political act within an existing political order*” que sólo se puede localizar en el mundo bélico de las ciudades griegas. Si se presta máxima atención a las distintas descripciones de la ciudad ideal en *La república*, es posible descubrir tres consideraciones distintas sobre el papel crucial que desempeña la guerra en el problema de la justicia: en el Libro II, la guerra es el motor que moviliza la discusión de la

guardianes no es la victoria en la guerra como tal, sino la posibilidad de una reconciliación futura de la ciudad (lo que Sócrates caracteriza como la ciudad griega: 470c1-e2). En consecuencia, ha de suponerse que por excelencia entiende la excelencia política del guardián, la *sophrosýne* que se manifiesta en el reconocimiento prioritario de una *stásis* cuando el conflicto tiene lugar entre griegos⁴⁵¹. En cambio, cuando Glaucón asume que el guardián es excelente, por excelencia entiende básicamente la excelencia cívica, la que prioriza las cualidades ferozmente combativas del guardián contra los enemigos externos. La forma suprema de excelencia es prerrogativa de aquellos que, por sus características naturales, están destinados a la guerra. Dicho con más precisión: para Glaucón, la excelencia específica de los mejores se fundamenta más en la salvaguarda de la ciudad ideal que en la reconciliación amistosa de su unidad interna⁴⁵².

2) “Entre los bienes que has dejado de lado, habríamos de añadir los que disfrutaban en paz. Ahora bien, yo reconozco la eventualidad de todos ellos y otros mil

ciudad sana de los cerdos a la ciudad enferma de los hombres (o de una ciudad que ignora la exigencia *pleonéctica* que representa Glaucón a una ciudad que se deja arrastrar desmesuradamente por ella); en el Libro III, la segunda discusión sobre la guerra muestra el aislamiento completo del guardián-guerrero de todo deseo particular, lo que constituye una parte imprescindible de la purificación de una ciudad que reproduce con bastante fidelidad el modelo espartano (conocido por los conflictos civiles permanentes entre los guerreros, por un lado, y los ganaderos y artesanos, por el otro); por último, en el Libro V, la ciudad ideal emplea la guerra para educar a los mejores y enseñarles a no esclavizar al resto de ciudades griegas, sino a practicar con ellas el valor de la *sophrosýne*.

⁴⁵¹ Según PRITCHETT (1971-1991) 299, un paralelo evidente de este comportamiento ideal se puede encontrar en Argesilao que, tras desistir de derribar las murallas de Corintio, llegó a decir que “no era necesario esclavizar las ciudades griegas, sino moderarlas” (Jenofonte, *Vida de Argesilao*, 7.6). Siguiendo el testimonio de Aristóteles en la *Constitución de los Atenienses* (42.2), CORNFORD (1912) 257 asegura que la figura del moderador recaía habitualmente en los oficiales encargados de la educación de los efebos, los jóvenes atenienses de edad comprendida entre los dieciséis y los veinte años. Así que no es de extrañar que en la caracterización de Sócrates el guardián-guerrero se vea a sí mismo como moderador de toda Grecia: al unir moderación y nobleza, el guardián enseñará al resto de los griegos a actuar como él, a pesar de la disputa interna. Sócrates llega incluso a decir que aquellos enemigos que se resistan a ser moderados serán forzados por los guerreros de la ciudad ideal a detener la guerra en nombre de la mayoría que sufre la contienda (471b1-c5). Aunque sea necesaria la resolución bélica, no se conmemorará la ofrenda de armas a los dioses como un trofeo de guerra. De hecho, la idea de que es blasfemo dar gracias por la victoria de una guerra entre hermanos se convertirá en un lugar común en la literatura subsiguiente sobre la paz. Dos ejemplos magníficos de esta idea se ilustran en *La Paz perpetua* de Kant y el *Deber de paz* de Erasmo de Rotterdam.

⁴⁵² La ciudad de Glaucón es todo lo unitaria que es idealmente posible. Esto es lo que Glaucón indica sutilmente al mencionar la excelencia del guardián sin dejar de proyectar la *stásis* en la figura externa del enemigo. Del mismo modo que el deseo de perfección es inherente a una comunidad en la que no se percibe ningún tipo de conflicto, el deseo de visualizar el hombre perfectamente justo es de Glaucón. No es casual, por tanto, que al destacar las cualidades de la ciudad ideal, Glaucón inste a Sócrates a demostrar la posibilidad de una comunidad de este tipo. Lo que está en juego es la definición de la función del propio Glaucón en la ciudad real. Lo que Glaucón exige de Sócrates es, pues, no únicamente la demostración relativa a la posibilidad de la ciudad ideal, sino también el contenido específico de su propia función en ella.

dependiendo de si esa organización política llega a darse o no, por lo que no hables ya más de ésta, sino intentemos convencernos nosotros mismos de si es posible y de qué manera puede alcanzarse esta posibilidad, y despedámonos del resto” (471d7-e4). Glaucón parece retomar el problema de la justicia tal como lo había planteado: nada estima tanto como la excelencia verdadera del guardián justo y ahora requiere que sea apoyada por la realizabilidad de la ciudad ideal. Teniendo en cuenta la distinción socrática subsiguiente entre la justicia y el hombre justo podríamos pensar que Sócrates y Glaucón alcanzan la misma conclusión partiendo de perspectivas diferentes. Un examen más atento pone de manifiesto, sin embargo, que la distinción que hace Sócrates es ambigua: *“En el caso en que descubriéramos qué es realmente la justicia, ¿pretenderíamos que el hombre que es justo no se diferenciase en nada de ella en sí misma, sino que se volvería íntegramente tal como es ella? ¿O bien estaríamos satisfechos si se aproximase lo máximo posible a ella misma y participase de la justicia más que nadie?” (472b6-c2).* Para captar el significado de la intervención de Sócrates, hay que recordar, en primer lugar, que la distinción entre la justicia y el hombre justo se establece con arreglo a una pregunta alternativa. Y en segundo lugar, hay que conceder un peso particular al hecho de que Glaucón se pronuncie a favor de la segunda opción (472c3). La respuesta explícita de Glaucón viene a decir que sólo el hombre justo es capaz de visualizar la justicia en sí, pues sólo él puede aproximarse a su ideal perfecto. Análogamente, la respuesta de Glaucón se ha de entender simultáneamente con la realización de la ciudad ideal.

De manera que si uno acepta la opción de Glaucón de que la ciudad real se asemeje al máximo a la ciudad ideal, es fácil concluir que sólo la ciudad que realiza el paradigma de la ciudad ideal puede ser verdaderamente justa. Dado que esta conclusión se sigue de la opción de Glaucón, se puede considerar entonces como su posición decisiva. El problema radica en la comprensión del término *paradigma* (472c4) y en el modo en que Sócrates articula la relación entre la ciudad ideal y la ciudad real: *“Con miras a un modelo [paradeígmatos], pues, indagábamos la justicia misma, y el hombre justo en su perfección, suponiendo que pudiera haberlo, y lo mismo con la injusticia y a su vez con el hombre superlativamente injusto, para que, dirigiendo la mirada [apoblépontes] hacia éstos, se nos revelaran en lo que hace a la felicidad [eudaimonía] y a su contrario y nos viéramos constreñidos a convenir, respecto de nosotros mismos, que quien sea más semejante a ellos tendrá el destino más semejante al suyo. Pero no*

con la intención de probar su posible realización” (472c4-d2). Lo que supone esta recapitulación socrática para la decisión de la cuestión crucial de *La república* se vuelve evidente si consideremos los siguientes hechos: a) Que la propuesta socrática se ha de entender en términos de un paradigma o modelo, lo que permite considerarlo como un elemento auxiliar o meramente instrumental a la cuestión decisiva del diálogo; b) Que la realizabilidad de la ciudad justa es menos relevante que la presencia de un *lógos* posible sobre el bien de la ciudad justa. La comprensión de estos dos elementos es esencial:

a) Sócrates indica que la ciudad ideal es el paradigma del hombre justo. Paradigma significa modelo, ejemplo, lección. Es una palabra formada por *para-*, que quiere decir “junto a, al lado de”, y *-deigma*: “muestra, ejemplo, prueba”. La mirada orientada al paradigma ha de *inspirar* el hombre justo. Pero lo que Sócrates plantea es menos el reconocimiento de un modelo natural, que la necesidad de que el propio Glaucón eleve su mirada y juzgue en qué medida es realmente justo. La intención de Sócrates es, pues, dirigir la mirada de Glaucón a un punto de referencia distinto al que él mismo tiende a identificar como naturalmente inmediato. La cuestión es si la ciudad ideal, aun siendo justa, es necesariamente buena para el hombre. Es sobre este punto donde debe situarse la mirada de Glaucón para modificar su *dóxa*. *El ejemplo de la ciudad ideal ha de orientar la reflexión en torno a si en ella la justicia es una realidad más benéfica que la injusticia. Esta reflexión constituye el esfuerzo reclamado por Sócrates para pensar la vida buena, ya que ésta es la misión, la vocación y el compromiso del alma si el alma desea ser vivir justamente*⁴⁵³.

Lo que Glaucón deja fuera de consideración es si la ciudad ideal, además de satisfacer su *pleonexia*, es una ciudad verdaderamente útil para el hombre⁴⁵⁴. La

⁴⁵³ Sócrates nos había preparado como lectores a esta consideración a la hora de examinar la naturaleza del paradigma en un contexto muy parecido al que tiene lugar aquí (409b1-d3). Él hablaba entonces de tener dentro de nuestra alma el ejemplo de un hombre bueno y de un hombre malo, como si su sola posesión ya bastara para establecer esta distinción. Pero es evidente que este modelo sólo será comprensible en sí mismo si es capaz de emplear convenientemente la virtud en cada situación concreta. La virtud no es otra cosa que racionalidad: no es una *tekhné* conservable aunque no sea utilizada, sino que radica únicamente en su uso. Esto mismo debería bastar para mostrar que el paradigma no está hecho para girar en el espacio indeterminado de la teoría. Es relativamente fácil admitir un criterio de demarcación entre los hombres virtuosos y los no virtuosos. Pero su sola definición no es suficiente para poder activarlo en cualquier circunstancia. Al contrario, la aplicación del paradigma a una situación concreta requiere tener un buen juicio práctico. Y no hay paradigma sobre cómo juzgar convenientemente; un buen teórico no es necesariamente un buen práctico.

⁴⁵⁴ Sócrates toma suficientes precauciones antes de confundir una cosa con la otra. Un poco más tarde, admitirá haber producido en palabras un paradigma de la ciudad buena, como el pintor que retrata el

cuestión no es que haya un paradigma que modele naturalmente la felicidad del alma, sino si la propia vida justa (su utilidad real y concreta) se encuentra efectivamente modelada en el paradigma dibujado. De manera que, en lugar de la idea que tiene Glaucón de un modelo que sólo cabe abordar en su *práxis*, hay que discursivizarlo en su verdad, que es lo que Sócrates espera que Glaucón ponga efectivamente en práctica: “¿Es posible que algo se haga como se dice? ¿O no está en la naturaleza que el hacer esté contacto con la verdad menos que el decir?” (473a1-3). O por expresar el razonamiento de otra manera, el *lógos* (que trata de extraer del paradigma el sentido en que es posible al máximo) debe reconsiderar el modelo de la ciudad justa en su totalidad. En su totalidad, la ciudad justa se revelará como una ciudad problemática porque todo lo que debe pensarse se da dentro de la relación precisa entre la *pleonexia* (la condición ideal necesaria para la emergencia paradigmática de la ciudad justa) y la vida útil o buena (la condición reflexiva para la determinación suficiente de sus límites)⁴⁵⁵.

b) La línea que separa la comprensión del paradigma en Glaucón y Sócrates es muy delicada en este caso. Por un lado, se da la tentación de considerarlo como un modelo natural (el paradigma está ahí para transformar activamente las ciudades reales); por otro lado, se llega a la conclusión radical inversa de que se trata de un artificio puramente instrumental (el paradigma está ahí para transformar reflexivamente el alma de Glaucón). En este punto es donde la concesión de Glaucón debe interpretarse adecuadamente: “De manera que no me impongas la obligación de tener que mostrarte

paradigma del hombre más hermoso (472d4-e5). Es evidente, por un lado, que la pintura no es menos buena porque el hombre más hermoso no sea empíricamente posible; de la misma manera, la ciudad buena no es menos buena si no puede demostrarse su plena realizabilidad. Lo interesante de la analogía es que el hombre justo puede reproducir *miméticamente* el orden político ideal, pero este paradigma es menos la exhibición perfecta de un orden natural que un “modelo” desde el que Glaucón debe descubrir en sí y por sí su propio bien. La vida justa no se deja identificar con la ciudad construida en el discurso, sino que es preciso comprenderla con arreglo a una medida que permita determinarla en su utilidad.

⁴⁵⁵ El drama de la ciudad real es que la ausencia de su propia condición límite exige reconstruirla en el marco de una ética de la limitación. De hecho, *La república* escenifica trágicamente este drama en la figura de Glaucón: la *pleonexia* de Glaucón representa en cierto sentido esta caída en la desmesura de la *diánoia* cuando, al igual que la ciudad ideal, no le es posible discriminar la vida justa de la injusta. El criterio de evidencia natural al que recurre Glaucón acompaña tanto la vida del hombre justo como la del injusto, tanto el desarrollo lógico de la justicia como el de la injusticia, pero se encuentra desprovisto de una medida que permita aceptar semejante paradigma y tenerlo por bien razonado en cualquier situación, es decir, le falta un criterio que lo haga valer activamente en cada caso. El paradigma socrático de la vida buena sólo se podrá aplicar cuando la *pleonexia* haga experiencia de sus límites. De ahí que el paradigma sólo se pueda conocer adecuadamente en la medida en que Glaucón transforme reflexivamente la *pleonexia* en un deseo de justicia. Mientras prejuzgue el paradigma como tal, aplicándolo y reconociéndolo inmediatamente como lo útil, será incapaz de captar el sentido de una vida realmente justa.

las cosas completamente realizadas según las vamos exponiendo en el discurso; pero si llegamos tal vez a ser capaces de descubrir cómo se podría organizar una ciudad de la manera más cercanamente posible a la que hemos dicho, entonces debemos declarar que hemos descubierto la posibilidad de estas cosas, donde tú nos pides la realización. ¿No te contentarás si alcanzamos este resultado?” (473a5-b2). Exigir a este lógos una plasmación “empírica” no tiene ningún sentido, por dos motivos: primero, porque lo que comporta el paradigma no es “empírico” y, segundo, porque ningún paradigma puede plasmarse en hechos que puedan presentarlo íntegramente como tal:

a) La ciudad justa no sirve al propósito de solventar el problema del mejor orden político, sino para sacar a la luz la reflexión sobre su propio límite. La posibilidad benéfica de la ciudad justa es, pues, una expresión sumamente llamativa del problema, o del carácter problemático, de su condición originaria: la *pleonexía*⁴⁵⁶. Lo que Glaucón necesita saber no es si es posible que el hombre justo sea lo que debería ser en la ciudad ideal, sino si puede llegar a ser realmente feliz, de manera que pueda participar al máximo de la realidad benéfica de la justicia.

b) Cuando desde perspectivas popperianas se acusa a Platón de enseñar la ciudad perfecta, ello se debe, sin duda, a la identificación errónea del paradigma socrático con el de Glaucón. El paradigma, entendido en el sentido de Glaucón, necesariamente

⁴⁵⁶ En los apartados 3 y 4 del capítulo IV vimos los dos modos a través de los cuales Platón camuflaba la *pleonexía* de la ciudad ideal bajo una forma política. Sócrates establecía la conexión entre la fogosidad y la *pleonexía* del guardián guerrero al compararlo explícitamente con el filósofo-perro (375a2; 375b7; 375e10). La naturaleza del perro bien amaestrado le conducía a ser amable con los amigos y agresivo con los enemigos. En este caso, el conocimiento del perro era equivalente a su buena instrucción, que era el resultado de su educación según el paradigma bello de la ciudad ideal. La segunda modalidad venía determinada por la institucionalización del deseo en el guardián-*arkhónte*. El mito de autoctonía ennoblecía la naturaleza *pleonética* de la ciudad bajo la forma de un patriotismo cívico. Al mismo tiempo, divinizaba la génesis de la ciudad separando radicalmente los ciudadanos autóctonos de *Kallipolis* del resto de hombres, que, como ciudadanos de ciudades imperfectas o injustas, pasaban a ser considerados como enemigos (la incidencia de este mito en la caracterización de la comunidad de los mejores se puede apreciar, como hemos visto, en la importancia que Glaucón concede a la fogosidad hostil de los guardianes respecto de los que se encuentran más allá de los límites de la ciudad ideal). Pero al mito de autoctonía había que añadir la ficción de un aparato institucional que debía salvaguardar el deseo del guardián-*arkhónte* respecto de sus excesos fenicios mediante su identificación inmediata con la ley. En la superficie de la ciudad ideal podría decirse que mientras la fogosidad se regula mediante la implantación *paidética* de un comportamiento bello, la razón evita caer bajo los efectos de la pasión fenicia mediante la creación de unas condiciones sociales que la contrarrestan. Pero en ambos casos, lo que se deja bien claro es que la ciudad ni puede sobrevivir sin la fogosidad que garantiza su protección ni puede expansionarse sin el afán de incrementar el poder de su riqueza. Probablemente sea ésta la dimensión profunda de la ciudad ideal: sólo la autolimitación consciente de la *pleonexía* puede transformar la ciudad y el alma de Glaucón en una ciudad y un alma verdaderamente eróticas. El aprendizaje por parte de Glaucón de esta naturaleza erótica, que Platón caracteriza como genuinamente filosófica, constituye el meollo decisivo de *La república*.

impide al hombre justo ser incondicionalmente leal a la ciudad ideal, pues le impide ser un hombre perfectamente justo. Si el tejido social está sano, si la ciudad es perfecta de acuerdo con los criterios fundacionales aceptados por Glaucón, la necesidad y quizá incluso la legitimidad de la justicia resulta poco evidente⁴⁵⁷. En la ciudad ideal, la justicia es absurda, porque allí la realidad del hombre justo coincide en extensión con la realidad de la ley, el ciudadano es “puro ciudadano” y, por tanto, no tiene interés alguno fuera del bien de la ciudad. La razón última por la que el propio Sócrates no puede adherirse tajantemente a la ciudad ideal es, precisamente, que él es en el fondo un hombre justo y, en consecuencia, actúa sobre la ciudad haciéndole ver su propio engaño⁴⁵⁸.

En consecuencia, el tema principal de la conversación no es la realizabilidad de la ciudad ideal, sino la posibilidad de su bien. La mirada dirigida a esta posibilidad es idéntica a la pregunta de si la vida del hombre justo es preferible a la del injusto o viceversa. En la medida en que el hombre justo es reemplazado por la ciudad justa, la cuestión discutida por Sócrates se refiere en el fondo a la deseabilidad relativa de la vida

⁴⁵⁷ Como ha señalado ROSEN (1988) 113, a medida que la ciudad se aproxima a la justicia ideal, necesariamente se vuelve cada vez menos humana y, en consecuencia, cada vez más divina. Pero paradójicamente —y ésta es la idea fundamental— la filosofía se vuelve paulatinamente menos justa, y no precisamente en el sentido en que los filósofos no puede ser más que gobernantes, sino porque la justicia impartida por el filósofo debe ser necesariamente incompleta. Mientras los hombres no sean dioses, la ciudad ideal de Glaucón sólo puede ser equivalente a la ausencia del deseo de justicia: “*Men need justice for the same reason that they need philosophy: because they are men and not gods. The gods, being perfect, do not need justice, but at the most dispense it to imperfect man. Plato replaces the anthropomorphic gods of pagan religion with the inhuman, impersonal, nonconscious, perfect Ideas, to which the notion of justice is inapplicable, and which are studied by men with a method that resembles certain aspects of the mathematical method, although deviating from it in some crucial ways. The more we know the Ideas, the more we die; i.e., the less we are human, the more we are divine. The more we know the Ideas, the more we recede from the condition which is characterized by justice and injustice*”

⁴⁵⁸ Ahora comprendemos por qué un diálogo como *El Filósofo* no llegó jamás a ser escrito. La razón no estriba en una supuesta dificultad externa, a saber, en la excesiva luminosidad de las ideas con las que deslumbra a todo aquel que se acerca a él (*Sofista* 254a). Platón sabe perfectamente lo que el filósofo ve y se halla en condiciones de hacer una descripción detallada de la totalidad de determinaciones que contiene su visión. Si no lo hace es simplemente porque esta descripción no corresponde en absoluto a aquel paradigma que tiene derecho a esperar el lector de *La república*: la indisociabilidad entre la vida justa y la vida buena. Nuestra tesis es que toda la *dóxa* de Glaucón consiste en la supuesta ignorancia de esta indisociabilidad. En efecto, el problema de la Ciudad Ideal es que constituye la más perfecta y armoniosa de las ciudades posibles; en ella, los ciudadanos alcanzan el grado más elevado de identificación con las instituciones, de integración en el aparato estatal, en resumen: el grado más elevado de ciudadanía. La ciudad de Glaucón es la Ciudad Ideal: una identificación demasiado simple si tenemos en cuenta que en ella el engaño constituye un arma normal del guardián-*arkhónte*. La razón de este engaño hay que localizarla, por supuesto, en el hecho decisivo de que en la Ciudad Ideal persiste una ruptura, una distancia, una alteridad entre la vida buena y la vida justa; los ciudadanos no se reconocen de manera absoluta en la Ciudad Ideal, no identifican su vida con la de la Ciudad, en una palabra, su relación está presidida por una falta interna de armonía, y ello porque la vida buena no es un correlato puro de la vida idealmente justa.

del hombre justo o de la ciudad justa, por una parte, y de la vida del hombre injusto o de la ciudad injusta, por otra. Como quiera que pueda reformularse esta cuestión, es tan sólo una forma especial de la pregunta socrática fundamental de cómo debería vivir el hombre, o de qué género de vida es el preferible⁴⁵⁹. En el contexto de *La república*, la diferencia entre la vida justa y la injusta es presentada, pues, de dos maneras diferentes. Es presentada del modo más obvio a través de las declaraciones explícitas que hacen Glaucón y Sócrates sobre el alcance paradigmático de la ciudad justa. Sin embargo, no es de suponer que Glaucón comprenda exactamente hacia donde debe dirigir su mirada. Glaucón piensa en la realizabilidad de una ciudad utópica porque su idea de justicia, a la vez que sirve para interpretar las ciudades reales que se organizan bajo su mirada con todas sus impurezas y defectos, sirve también de guía política para su propia acción transformadora⁴⁶⁰.

La utopía de Glaucón es el límite externo con arreglo al cual se configuran valorativamente los diversos modelos políticos y se establece una orientación para la perfección de las ciudades realmente existentes bajo la guía de la ciudad modélica. La enseñanza socrática de la ciudad ideal es mucho más radical puesto que va dirigida al límite interno con arreglo al cual se puede reconstruir con sentido la pregunta por la utilidad de la vida justa. Mientras Glaucón concibe la utopía como un ideal de justicia, al cual se debe remitirse toda ciudad y todo individuo para probar su adecuación o falta de adecuación, lo que es utópico en Sócrates es el lugar de la vida buena, como lugar en el cual se hace posible toda vida justa, porque ése es precisamente el límite que debe visualizarse a través del discurso: límite que es límite de la vida justa y que, en consecuencia, no es exterior a su posible utilidad. Ese límite anula la pretensión de

⁴⁵⁹ *Gorgias* (500c-d)

⁴⁶⁰ Ahora bien, la presencia de este desajuste entre las ciudades reales y la ciudad ideal, tan obsesiva en Glaucón por su preocupación de justificar la realizabilidad de la utopía, no es tan sólo superficial a los efectos de una lectura global de *La república*, sino también, por decirlo así, taimada:

- Superficial, porque cierra en falso la cuestión del desajuste, al reducirla a una distancia entre un proyecto ideal y una realidad deficiente; lo que supone dar por supuesto un ideal de justicia independientemente de Glaucón cuando en verdad es el propio Glaucón quien está conformado por ese ideal. La ciudad justa, pues, no es tan sólo una mera idea creada por la mente alucinada de Platón, es, en cierta medida, la proyección política de la mente alucinada de Glaucón.
- Taimada, porque la ciudad de Glaucón es una idea envolvente y a la que se le reconoce inmediatamente su condición de valor (un valor que da sentido a las ciudades reales interpretándolas como realizaciones deficientes de la ciudad ideal). En Glaucón, esta idea, que sólo podría considerarse utópica porque estaría situada en algún lugar infinitamente distante de las constituciones políticas efectivas, tiene que ver con una precomprensión que ordena las ciudades distribuyéndolas en grados de perfección diferenciados. La idea de la ciudad justa resultaría entonces del desajuste de la ciudad real respecto de un límite superior y extrínseco, y no del desajuste de la ciudad real con el límite inherente a ella misma.

Glaucón de fundar inmediatamente el bien en la ciudad justa. Es un paradigma que pretende con la mirada un alzado de la ciudad ideal a sus límites internos, adquiriendo en ese alzado la referencia problemática a su utilidad real, frente al puro desplome en la *dóxa* remitida inmediatamente a un bien modélico exterior⁴⁶¹.

3) La razón entonces por la que la ciudad justa no puede reclamar la atención última de Sócrates está implícita en la idealización de este paradigma. Según esta idealización, la ciudad justa es superior idealmente a la ciudad real, razón por la que Glaucón le ha exigido a Sócrates en primera instancia su demostración fáctica⁴⁶². Al hacerlo, podría imputarse a Sócrates la opinión de que la ciudad ideal sólo es posible cuando los filósofos gobiernen las ciudades reales. Pero de Sócrates puede presumirse que piense más bien lo contrario⁴⁶³: “*A no ser que los filósofos sean reyes en las*

⁴⁶¹ La enseñanza principal va dirigida a mostrar que no existe una realidad política que corresponda a la ciudad ideal como titular hegemónica de la justicia. El paradigma socrático no parte de esa ciudad supuestamente ideal, sino de la ciudad real, la ciudad que se constituye históricamente como resultado de un proceso *pleonético* más o menos desarrollado (Cap. IV Ap. 2). Examinar la génesis de cada ciudad, sus peculiaridades y sus diferencias con otras ciudades (445c4-d4, 449a1-5), pero sin introducir en principio y *a priori* un criterio de valoración comparativa según la distancia a ese supuesto lugar ideal, es la posibilidad socrática de pensar el límite con arreglo al cual se configura, o puede configurarse realmente cualquier *politeia*. En ese alzado de la mirada al límite interno de la ciudad se encuentra, por tanto, el lugar de lo político, que es fundamentalmente el lugar en que se sitúa el *lógos* socrático, pero que Platón reconstruye en la totalidad del *diá-logo*. Lo que determina la justicia según Glaucón es esa fundación política que surge desde más allá, desde la proto-fundación paradigmática de la ciudad justa. Por el contrario, la justicia socrática brota de un *lógos* inmanente a la presencia de la ciudad y a su producirse entre las múltiples *dóxai* que la recorren (como lugares relativos a lo que las hace posible como discursos). Y Platón sugiere en ese alzado al límite la fundación del *lógos* como *lógos* capaz de sostener el *diá-logo* con el lector, preservándolo siempre de cualquier usurpación discursiva que deje de dinamizarlo políticamente y lo convierta en *dóxa*.

⁴⁶² Así pues, el deseo de Glaucón es oír de boca de Sócrates un discurso que demuestre la posibilidad de una ciudad ordenada en conformidad a lo que él considera como verdaderamente útil. Glaucón está de acuerdo entonces en presentar la copia más perfecta de la Ciudad Ideal. Que Glaucón interprete que Sócrates se referirá a una imagen de la Ciudad Ideal lo prueba el hecho de que habla de qué modo y en qué sentido se debe aproximar al máximo posible. Asimismo tan sólo porque el discurso de Sócrates trata de complacer aquí la *pleonexia* de Glaucón puede justificarse el empleo de esta estrategia para que este último desista finalmente de su demostrabilidad.

⁴⁶³ Casi parece una obviedad que el filósofo se vea obligado a asumir por naturaleza el poder político. Dado que en la Ciudad Ideal no hay las facciones que la escena reproduce fenomenológicamente de la ciudad real, es absolutamente indispensable que haya una sola enseñanza filosófica que sea permanente y homogénea sobre la ciudad. Es verdad que no se deja nada claro hasta qué punto el filósofo-ciudadano representado por Sócrates es o no integrable en la visión del filósofo-rey. Pero independientemente de esta cuestión, sí que es evidente que en la Ciudad Ideal Sócrates entiende por filósofo a todo aquel dotado de un don teórico-práctico que ha recibido un determinado tipo de educación. Habría que recordar asimismo que *philosophos* es un término relativamente tardío y que fue aparentemente acuñado por Pitágoras, para ser adoptado posteriormente por Platón y referirse así a todo aquel que aspira a la sabiduría pero que no la posee efectivamente. Aun así, los atenienses habrían tenido seguramente problemas a la hora de distinguir el filósofo del sofista, dado que el término *sophistés* designaba a todo aquel que tampoco poseía en sí mismo la sabiduría, sino que era sabio en tanto que parecía capaz de manifestarla y revelarla a los demás, de hacerla valer, incluso de imponerla. “Sofista” se podía entender, por tanto, no en el sentido peyorativo que en castellano tiene hoy la palabra (precisamente a raíz de la crítica de Platón), sino en el sentido ponderativo según el cual Esquilo, por ejemplo, pudo decir de

*ciudades (...) y que poder político y filosofía se reencuentren en una misma persona, y que se prohíba rigurosamente que marchen separadamente por cada uno de estos caminos (y el número de personas que lo hacen no es precisamente pequeño), no habrá, querido Glaucón, fin de los males para las ciudades ni tampoco, creo, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, la organización política que ahora acabamos de describir” (473c11-e5). C.D.C Reeve supone que la ciudad buena corresponde a la del filósofo-rey; mientras que la ciudad justa se refiere únicamente a la de los guerreros. De esta manera, se completa el ascenso dialéctico que componen las tres ciudades escenificadas en *La república*: la ciudad enferma (movilizada exclusivamente por el dinero), la ciudad justa (purificada por la nobleza de los guardianes) y la ciudad buena (subordinada al deseo de conocimiento del filósofo-rey)⁴⁶⁴. En vistas de esto, C.D.C Reeve concluye lo siguiente: “A polis which instantiates the good itself must not only guarantee that all philosopher-kings receive as much as posible of the pleasure of knowing the truth, it must also insure that all of them receive the same amount of it”⁴⁶⁵.*

Pese a la contundencia de la tesis, no podemos estar muy seguros de ella. Primero, hay que observar que si bien la distinción entre la ciudad justa y la ciudad buena es clara en las palabras de Sócrates, hasta el punto de considerar unitariamente la educación de los mejores guerreros y la profundización de la noción del filósofo-gobernante, el proyecto político de Platón no tiene por qué identificarse con la ciudad ideal de Glaucón. Segundo, hay que observar que la propia situación de Glaucón en el conjunto de *La república* es bien distinta según consideremos “verídica” o “irónica” la identificación de la ciudad buena con el ideal del filósofo-rey. Aunque Platón no expone abiertamente la *dóxa* de Glaucón, el lector dispone de múltiples pistas que le permiten

Prometeo que era un sofista, aunque más torpe que Zeus (en el Prometeo encadenado dice el Poder a Hefesto: “...échale la argolla [a Prometeo] para que aprenda que aunque es sofista es más torpe que Zeus”). Tampoco cabe olvidar que “sofista” se utiliza probablemente en el siglo V en un sentido cuasi-neutral como significando “profesor” o “experto”; y es en este sentido en que el concepto de sofista es lo suficientemente genérico y oblicuo como para confundirse con el concepto de filósofo (en efecto, el sofista podía ser un gramático, un retórico, sin que por ello tuviera que considerarse un filósofo). El problema es que “sofista”, desde el punto de vista sociológico en la Atenas del siglo IV, pasa a ser un concepto sumamente impreciso, y en la medida en que se presenta como un maestro de la virtud cívico-política tenderá a perder la tendencia a la unicidad propia del sabio ofreciéndose como plural, como el elemento de una clase determinada. La propuesta socrática del filósofo-rey representa aquí una inversión de esa tendencia y, en cierto modo, una materialización del sueño tiránico de la sofística (y aquí habría que subrayar “en cierto modo”, pues la sofística no está preocupada en asumir el poder político sino en ser reconocida por aquellos que lo ejercen).

⁴⁶⁴ REEVE (1988) 245-264

⁴⁶⁵ Ibid (1988) 255-256

desentrañar esa posición bajo la figura del filósofo-rey. Además, el hecho de que Sócrates plantee esta cuestión de manera hipotética es decisivo, porque subraya la diferencia que hay entre desarrollar la posición de Glaucón y aceptar la hipótesis teórica relativa al filósofo-rey. Sólo cuando se lee a esta luz, la argumentación de Sócrates dirigida a demostrar la diferencia entre el falso filósofo y el filósofo verdadero alcanza su pleno sentido (474c8-484d10).

Así que sólo en la medida en que la ciudad se identifica con la ciudad de Glaucón está obligada a configurarse según el modelo político gobernado por el filósofo. De aquí que la mejor ciudad esté en condiciones de desarrollarse política y filosóficamente sólo con arreglo a esta figura máxima⁴⁶⁶. La ciudad de Glaucón está ligada, por tanto, a la posibilidad del filósofo-rey y esa posibilidad se encuentra en el fondo del “idealismo” de Glaucón (pero también de su desdichada conciencia real⁴⁶⁷). Es aquello a lo que le arrastra su *pleonexía*, pero también la necesidad que tiene de ser convencido nuevamente por Sócrates, el filósofo que Glaucón identifica con el filósofo-

⁴⁶⁶ La magnitud de esta tercera ola es tan evidente que Sócrates y Glaucón dejarán de referirse a las dos primeras, relativas a la comunidad de mujeres y niños. Glaucón todavía las alude indirectamente cuando asegura que muchos hombres se quitarán los mantos para echarse encima de Sócrates, aunque la causa última de su ultraje sea efectivamente la doctrina del filósofo-rey. Parece claro que la eventual posibilidad de un filósofo-rey tiene un peso considerablemente mayor que todas las dificultades planteadas por la diferencia natural entre los sexos (473e6-474a4). Aún así, será Sócrates quien acuse a Glaucón de encontrarse ante semejante encrucijada (474a5), olvidándose precisamente de que fueron Polemarco y Adimanto quienes le exigieron inicialmente una explicación completa de la comunidad de mujeres y niños. La intermediación de la *pleonexía* de Glaucón será decisiva –una vez más– para que Sócrates esté dispuesto a hablar abiertamente sobre un problema tan delicado como la relación entre el filósofo y el poder (p.j 450b6-c5).

⁴⁶⁷ Cabría preguntar si esta duplicación de la conciencia que corresponde a la duplicidad en Glaucón de ciudad ideal y la ciudad real, es la que Hegel describe tan denodadamente en la parte de la Fenomenología que se titula “El espíritu extrañado de sí mismo”. Según Hegel, la conciencia hace la experiencia de un desgarramiento interno entre su pureza de conciencia incontaminada (que se proyecta sobre la ciudad ideal acorde con sus necesidades y exigencias), y la conciencia involucrada con el mundo real (en el cual se siente enajenada y extraviada, pero donde satisface su exigencia de efectividad). Es verdad que Hegel habla en realidad del desgarramiento de la conciencia ilustrada en conciencia pura (fiscalizadora y crítica respecto de la religiosidad) y conciencia real (atrapada bajo el yugo de un poder de Estado de carácter absolutista y un poder de la riqueza puramente burgués), en consonancia con la duplicación objetiva de la ciudad en comunidad ideal y sociedad real. Y es verdad que el escenario al que nos conduce Hegel con el fin de encontrar la fusión entre esa conciencia pura y esa conciencia real, o entre esa duplicación objetiva de las dos ciudades, lo constituye la Revolución Francesa. Pero es precisamente la presencia en Glaucón de una confrontación de este tipo, el desgarro entre una conciencia arrebatadoramente ideal (una ciudad y un alma convencida de la justicia soberana del filósofo) y una conciencia real (la dificultad de persuadir a la mayoría de esta posibilidad (473e6-474a1)), la que sólo puede resolverse por la vía revolucionaria. En cierta medida, la unificación real y efectiva de su *pleonexía* y la realidad pasa por una experiencia revolucionaria. Para Glaucón, la *pleonexía* sólo puede ser verdadera plasmándose políticamente, esto es, con guerreros perfectos que se encarguen fundamentalmente de ennoblecer las ciudades reales a imagen y semejanza del filósofo-rey. Ésta es la única mediación que legitima en cierto sentido la propia felicidad del indomable Glaucón. Otra cosa es que la concreción de esa *pleonexía* genere por sí solo un estado de felicidad para la ciudad. Más bien parecería lo contrario: lo que inevitablemente desencadena es el terror tiránico.

rey: *“Después de hablar así, has de pensar que se ha de echar sobre ti una muchedumbre enloquecida para nada insignificante, que, por así decirlo, se quitará sus mantos y, despojados de éstos, cogerá la primera arma que tenga a mano, dispuesta a cometer cualquier barbaridad; de modo que no debes rehuir la defensa de tu discurso y tratar de esquivar los golpes, a menos que, convirtiéndote en objeto de burla, asumas tu castigo”* (473e6-474a3).

En esta cuestión que es la cuestión de Glaucón sólo vale entonces la demostración concluyente de esta posibilidad. Sólo en esta dirección se vehicula el aliento indomable de Glaucón al lógos de Sócrates (474a6-b2), a la demostración ante los incrédulos (*apistoúsin*) de por qué el gobernante, el que posee la clase de conocimiento más noble, ha de ser capaz de enseñar lo que es mejor y, en consecuencia, poseer un conocimiento idéntico a la filosofía: *“Esto es lo que desde hace rato titubeo en decir, porque veía que era un modo de hablar paradójico; ya que es difícil percibir que la felicidad se dé en otro régimen, sea entre particulares, sea en la vida pública”* (473e3-5)⁴⁶⁸.

De esto se puede deducir que el acento que el argumento de Sócrates pone en la posibilidad del filósofo-rey conduzca, al menos de entrada, sus preferencias hacia el reconocimiento de esa posibilidad (en el sentido de una forma que cristalice la cumplida realización de la ciudad ideal). Después de todo, su demostración pertenece al recorrido de un lógos que se limita a desplegar las máximas posibilidades de la ciudad de Glaucón. Además, el alcance de esta demostración está suficientemente matizado por el carácter auxiliar de la ciudad justa, la comprensión socrática del paradigma y la

⁴⁶⁸ En la ciudad ideal no puede persistir entonces la diferencia básica entre el filósofo o gobernante que desea gobernar o de hecho lo hace, y el ciudadano-filósofo (por ejemplo, Sócrates) que no desea gobernar, sino que vive, como simple particular, su propia vida: la relación precisa entre ambas vidas (es decir, su diferencia fundamental) se esfuma porque el filósofo-rey conoce y desea lo que ya conoce. Esta implicación no carece de cierta verosimilitud por dos razones: la primera, que al explicarse lo que aquí se entiende por “filósofo” Sócrates describe, en primer lugar, a todo aquel cuya disposición se encuentra orientada naturalmente a la filosofía y al ejercicio del poder, o sea, “filósofo” es todo aquel delimita el sentido de la vida buena sobre la base de una exigencia política (474a5-c4); la segunda, que en la medida en que se configuran como dos géneros de vida absolutamente indisociables no tiene sentido hablar de un conocimiento reservado a la esfera privada del filósofo: el filósofo debería ser feliz no porque es obligado a ejercer el poder, sino porque lo desea de veras. Por lo demás, la implicación resulta simplemente irónica si se la considera a la luz del contexto del diálogo, es decir, a la identidad entre la vida del gobernante y la vida del filósofo. Y no sólo por el hecho de que Glaucón (a pesar de su conocida ambición política) jamás destacó realmente por su pericia en los asuntos gubernamentales, sino por el hecho crucial de que Sócrates, prototipo del filósofo-ciudadano platónico, jamás se declaró competente para ejercer el poder. Sin embargo, la paradoja que no se atreve a formular Sócrates es que sólo el filósofo-rey de Glaucón debería ser competente para elegir entre los dos modos de vida.

irrealizabilidad de la Ciudad Ideal. Su intención es enseñarle a Glaucón un camino conducente a la interrogación sobre los límites de la ciudad, y recorrerlo apelando, no a la inmediatez ideal de su bien, sino a la reflexión de su propia utilidad⁴⁶⁹.

Lo que está en juego entonces es lo siguiente: la pregunta de si la ciudad ideal es perfecta, de si es posible enamorarse de la ciudad ideal y si es por ello el paradigma de lo absolutamente deseado. Sócrates sabe que apelando al ejercicio reflexivo de la mirada apela en última instancia al deseo de Glaucón. El problema es que Glaucón, al identificar el bien con la justicia soberana del filósofo, depositará el sentido natural de todo su cometido en su misma posibilidad. Incluso puede decirse que el efecto que la demostración de su posibilidad surta en Glaucón se deberá, en último término, al hecho de que identifica a Sócrates con esa figura y quiere ponerlo al frente de su Ciudad. Sin duda, él interpretará el conocimiento filosófico de Sócrates con arreglo a su propia concepción ideal de la filosofía. Otra cosa es que el filósofo-rey dé realmente cuenta de la filosofía y de la naturaleza erótica contenida en ella.

⁴⁶⁹ Es posible que Glaucón no tenga otro modo de comprender el bien que la ciudad gobernada por el filósofo-rey. Al fin y al cabo, la Ciudad Ideal fundamenta todas las dimensiones de su ser: la Ciudad Ideal motiva su sentimiento de *pleonexía*, da sentido a su propia función social y justifica su propia sumisión al *lógos* filosófico de Sócrates. La *pleonexía* y la guerra son las dos vías a través de las cuales Glaucón accede a ese dominio de absoluta plenitud que es la Ciudad donde sólo reina el discurso del filósofo. De manera que sólo con que tuviera mínimamente en cuenta lo silenciado en la Ciudad Ideal no debería presuponer lo siguiente: a) Que la *pleonexía* constituye el único motor de toda aspiración utópica; b) Que la justicia es un criterio de demarcación política fundamentado en la guerra; c) Que la filosofía es una determinación puramente lógica y exenta de carencia alguna. El reproche que cabe hacerle entonces a Glaucón es el de que su utopía se sustenta finalmente en la *dóxa*: Glaucón exige la ciudad gobernada por el filósofo, pero no da el paso reclamado por Sócrates; no se atreve a mirar el paradigma porque es incapaz de asumir la verdad oculta de su propia posición, es decir, su ausencia de deseo. Su propia reflexión sobre la ciudad buena debería reflejar el deseo de justicia que el filósofo-rey parece desdeñar, porque ésa es la dimensión verdaderamente ausente en la Ciudad Ideal. El paradigma pone así de manifiesto lo que queda sin decir del alma de Glaucón.

2. La refutación platónica del filósofo-rey (474c8-484d10): La distinción socrática entre el falso filósofo y el verdadero

La tesis implicada en el capítulo precedente podría resumirse de la siguiente manera: la ciudad de Glaucón es la ciudad felizmente gobernada porque la *pleonexía* del filósofo-rey se identifica inmediatamente con el bien. Si tuviera que elegir entre la corrupción de la ciudad real y la inteligibilidad de la ciudad ideal, Glaucón preferiría ser un guerrero ideal antes que un ciudadano justo. El problema es que la ciudad de Glaucón es forzosamente utópica, lo cual significa que no tiene cabida en el *tópos* de la ciudad y el alma, en una palabra, que es la negación de toda inteligibilidad. Glaucón piensa la ciudad justa pero la piensa desde la *dóxa*, puesto que la proyecta inmediatamente en su alma y en función de ella ordena la ciudad realmente existente; puede incluso decirse que Glaucón la imagina, ya que lo propio de una imaginación libre es precisamente realizar síntesis inconcebibles. La clave seguramente está en que la oposición entre la *pleonexía*, que constituye el elemento compulsivo de su exigencia de justicia, y la realidad, en la que Glaucón halla quizás cierto asidero por la irrealizabilidad de la justicia, esa duplicación sensible-inteligible únicamente se sobrepasa y trasciende en la fantasía tiránica del filósofo-rey⁴⁷⁰.

El filósofo-rey es en cierta medida el alter ego ideal de Glaucón, la contrafigura en la que se concreta y materializa la *pleonexía* libre de cualquier impedimento. El filósofo-rey efectúa así el pasaje decisivo que el Glaucón histórico no pudo realizar, bien por falta de aptitud, como subraya la anécdota recogida por Jenofonte, bien por amoldarse históricamente a su propia ciudad devaluada, como un alma guerrera e ideal a

⁴⁷⁰ El examen de la tiranía y del tirano en el libro nueve de *La república* es, quizás, uno de los momentos determinantes del diálogo. Mientras otras figuras encuentran una relación con la alteridad que puede ser apaciguada, o pueden sugerir formas de dominación que pueden ser aceptadas, para el tirano la ciudad siempre es el *hóstis*, el enemigo que constituye para él una perpetua amenaza. El tirano reacciona y responde ejerciendo violencia sobre la ciudad en todas sus formas posibles o imaginables. De ahí que toda la ciudad sea una continua y constante amenaza en relación con el ejercicio de su poder. Para Platón, el tirano seguramente se identifica con el filósofo rey porque es el máximo solitario. Sólo una pequeña guardia pretoriana de cuerpos amaestrados, como el que representa Glaucón a través de la figura excelente del guardián-guerrero, le salvaguarda de la ciudad en su conjunto.

la espera de la utopía⁴⁷¹. Lo único que nos ofrece Platón es la imagen propia y rigurosa del objeto de su aspiración; lo único que nos ofrece es el fantasma de lo que Glaucón entiende como paradigma. La ciudad de Glaucón, excluida de toda carencia, pero también de toda finalidad o perfección, es el escenario fantasmático en el que se resuelve la falsa conciencia ilustrada de Glaucón⁴⁷².

Lo crucial es que Glaucón supone que el alma del filósofo está bien gobernada y que sólo su conocimiento puede descubrirle el paradigma en el que deben reflejarse las ciudades reales. La demostración responde así a las expectativas de Glaucón: las ciudades reales seguirán siendo corruptas mientras no se establezcan bajo la tiranía fantasmática del filósofo-rey (473b5). Esto significa dos cosas: 1) Que la filosofía le corresponde fundamentalmente el ejercicio del poder; 2) Que el parecer de la ciudad, la ley, no puede ser más que modelada y estabilizada en virtud de la soberanía cognoscitiva del filósofo⁴⁷³: el filósofo-rey está llamado a transformar el orden del ser en una virtud *demótica*.

⁴⁷¹ Entre el impulso ideal de Glaucón, apoyado en la *pleonexía*, y la corrupción real de la ciudad, aparece, como elemento intermedio, la posición socrática, crítico con la falsa conciencia de Glaucón, que se ajusta a la degradación histórica de la ciudad y el hombre ateniense. La de Sócrates no será una posición que postula desde la *pleonexía* un modelo ideal sino, sobre todo, una posición crítica que pretende denunciar cualquier forma encubierta de tiranía.

⁴⁷² En cierto sentido, ésta es el escenario en el que se despliega el “alma bella” en la Fenomenología del Espíritu. El “alma bella” lamenta incesantemente las condiciones corruptas del mundo del que es víctima, que le impide la realización de sus altos ideales. Pero lo que pasa por alto es que sus propios ideales contribuyen a la preservación de esas “condiciones” corruptas: es decir, que la ciudad ideal de Glaucón es en sí misma cómplice de la ciudad real de la que se lamenta o, como diría Hegel, la perfección propia de la ciudad ideal requiere de la imperfección permanente de la ciudad real. La ciudad ideal, cuya realización es supuestamente impedida por la ciudad real, es en realidad la precondition misma del “alma bella”. Glaucón es incapaz de reconocer la presencia de la ciudad ideal en la ciudad real: se niega a descifrar en la imperfección de su propio paradigma la verdad de su propia posición *doxástica*.

⁴⁷³ Recordemos que en los tres Libros anteriores de *La república*, la ley se había estabilizado fundamentalmente de dos maneras distintas: a) mediante el enlace amistoso que la ciudad llevaba a cabo consigo misma con arreglo a la educación del guardián-guerrero (374d8-412a8); y b) mediante la regulación de la erótica fenicia, reajustada permanentemente según la institucionalización del deseo en el guardián-*arkhónte* (412a9-417b9). La autolimitación educativa del deseo de reconocimiento en el guardián auxiliar y la ficción de un aparato institucional regulador del crecimiento de la riqueza en el guardián-*arkhónte* cumplía tres funciones decisivas: 1) moderar el deseo de alabanzas u honores que pueden llegar a amenazar la estabilidad de la ciudad de Glaucón; 2) asegurar la satisfacción óptima del deseo de los diferentes estamentos coimplicados; 3) garantizar un régimen de vida que permitiera en el guardián-*arkhónte* la identificación inmediata entre la justicia y la legalidad. La intención originaria de Sócrates era, por tanto, doble, educativa e institucional. A partir de ahora se abandonará esta doble vía y propondrá la imposición directa de las leyes proyectadas por el filósofo-rey. El filósofo será el legislador de la ciudad ideal, el encargado de transcribir los pareceres sobre lo bello, lo justo y las cosas buenas, y no precisamente porque el valor intrínseco de su función sea reconocido por todos aquellos a los que él considera ciudadanos, sino porque la ciudad no es posible sin coerción; y la coerción, constrictión o necesidad es inherente a la tarea legisladora del filósofo.

Para ver la estructura general de la crítica platónica al filósofo-rey, hay que considerar, por tanto, el alcance de la demostración de Sócrates (474c8-484d10). En este punto, debemos tener el cuidado de no confundir la posición de Glaucón con la de Sócrates. Sócrates se propone subvertir la figura del filósofo-rey por medio de su demostración, de manera que Glaucón esté en condiciones de asumir lo no pensado de su *dóxa*. Y no solamente esto: sino que mediante la presentación misma de la imposibilidad del filósofo-rey, pueda hacerse palpable su contrafigura, la posibilidad misma del filósofo. Se trata, por tanto, de pensar esta inversión reflexiva y de convertirla, en última instancia, en la clave misma de la contraposición entre la *dóxa* y la *gnósis*. A los efectos de esta refutación, el lector debe prestar atención a los siguientes momentos decisivos de la demostración: 1) la necesidad de una “erotización” del filósofo de Glaucón que le permita discriminar la belleza de la fealdad (474c8-476c1); 2) el significado de la contraposición entre la *dóxa* y la *gnósis* a la luz del simil socrático del sueño (475e5-477b10); 3) el desplazamiento de la *gnósis* a la noción epistémica de la *dýnamis*; 4) la recapitulación de la contraposición entre los amantes de la opinión y los filósofos sobre la base del modelo epistémico de conocimiento de Glaucón (478a2-480a13); y 5) la respuesta final a la pregunta de por qué los filósofos deben gobernar (484a1-484d10).

(1) *La situación erótica de Glaucón: el amante puro de los muchachos* (474c8-476c1)

Sócrates comienza la demostración con una caracterización del objeto mismo del deseo. Amar algo significa amarlo de manera íntegra (474c8-11). El primer ejemplo, el *philópais* o “amante de los muchachos” (474d5), se aplica sorprendentemente a Glaucón. Pero esta sorpresa se relativiza inmediatamente si se tiene en cuenta la pederastia de Glaucón. En la ciudad ideal, mientras las mujeres son libres para ser filósofas si poseen la naturaleza requerida para ello, el amor homosexual es la figura orientativa de la naturaleza erótica del filósofo de Glaucón⁴⁷⁴. El sentido de esta

⁴⁷⁴ ROSEN (2005) 210:

“I have suggested that pederasta is in the Platonic dialogues a sign of the detachment of eros from politics, as it most obvious in the massive fact that it cannot lead to sexual reproduction. Socrates goes to great efforts in his treatment of women to abolish the family, but he cannot suppress the necessity of sexual reproduction to the city and the preservation of familial relationships among members of different generations of guardians. The city is a family (or at least this is true of the extended guardian class). But homosexual relations are the opposite of a family; or at least they were until quite recently”

aparente paradoja está indicado por el papel distorsionador que desempeña la pederastia en los diálogos platónicos. No olvidemos que, de acuerdo con Calicles en el *Gorgias*, Sócrates aparece a los ojos del no-filósofo como un pederasta (485b7-e2), lo que confirma igualmente la revelación de Alcibiades en el *Banquete* (216d2ss, 219a5ss, 221a8ss). En *La república*, Glaucón es un *philópais*, un hombre cuya ocupación natural debería ser la política, pero que es incapaz de distinguirla de la pederastia y, en particular, de distinguir la oposición que Atenas establece entre ambas esferas⁴⁷⁵.

Aun así, el centro del interés platónico no está en la relación entre la pederastia y la política, sino en la incapacidad de Glaucón para comprender la característica del *philopaidós*, el que ama a cualquier muchacho, sea bello o feo: “No le conviene olvidar a un hombre apasionado por el amor [philópaida] que todos los que están en la flor de la juventud de algún modo aguijonean y trastornan al amante de los jóvenes, y parecen todos dignos de sus cuidados y de su ternura. ¿O no actuáis así con los jóvenes bellos? Si uno es de nariz chata, será llamado “gracioso” y tendrá vuestras alabanzas; si otro es de nariz aguileña, diréis que es “real”; y del que la tiene intermedia entre las otras, que es un “modelo de proporción”; que los morenos se ven “viriles” y los blancos “hijos de los dioses”. ¿Y no piensas que esa expresión, “amarillo como la miel”, no es

⁴⁷⁵ Bastaría recordar que la pederastia era perseguida en Atenas y, tal como sugieren las comedias de Aristófenes, era una actividad ridícula que era seguida por una pequeña proporción de la clase alta educada. Pero la clave de esta persecución e incluso de este escarnio hay que buscarlo en la significación simbólica de la pederastia en la Atenas del siglo IV y, en particular, en el hecho de que la mujer se la considera incompetente para el ejercicio de la filosofía. La mujer se sitúa en el terreno de lo que es natural, pero su función exclusivamente reproductiva no se considera erótica, ya que el *eros* no es conyugal, sino propiamente filosófico y sólo tiene lugar entre adolescentes con talentos naturales para ser conducidos a la virtud mediante la amistad (*philia*). Mientras la actividad del filósofo es erótica porque es la de un educador de jóvenes adolescentes que crea virtud (*areté*) a través de la amistad, la mujer es meramente reproductiva, negada como está para ambas cosas. Ésta es la razón por la que la propuesta socrática de una comunidad ideal de mujeres y hombres resulta revolucionaria. Toda esta propuesta obliga a pensar de nuevo la concepción pederástica del amor, hasta el punto de que la actividad *paidética* de la mujer puede hacer incluso mucho más plausible la transformación del *eros* corpóreo en un *eros* del alma. Recordemos que en el *Fedro* la erótica femenina indica el camino para una comprensión profunda de la transformación filosófica de la pederastia: el amor de la belleza masculina requiere en ese diálogo de una purificación en virtud del elemento femenino en *Eros* para convertirse en amor de un alma bella. Algo similar sucede al final del proceso *paidético* del *Banquete*, que conduce de la belleza corpórea a la belleza de las normas de conducta: ese mismo elemento facilita el descubrimiento de la belleza por excelencia, la idea del Bien. Tampoco hay que olvidar que Sócrates, que además de tener a una mujer como maestra sobre materias eróticas y declarar haber estudiado oratoria con Aspasia, se describe a sí mismo en el *Teeteto* como una partera o una mujer que asiste a los jóvenes en su esfuerzo por dar a luz progenie psíquica, lo que acentúa igualmente la dimensión femenina en el ejercicio de la pederastia correcta. En cualquier caso, e independientemente de la revolución que supone la ampliación socrática del *eros* pederástico a la mujer, Atenas no dejará de considerar la pederastia como una perversión de la vida política, habida cuenta de que, aun siendo apropiada para los jóvenes adolescentes, no lo será para los hombres maduros, sobre los que recaerá, en función de su talento, la tarea de dedicarse a la ciudad y de asegurar su propia reproducción.

otra cosa que una invención eufemística de un amante que disimula la palidez de su amado, a condición de que esté en la flor de la juventud? En una palabra, alegáis todos los pretextos y emitís todos los sonidos para no soltar a los que están en la primavera de la vida” (474d4-475a2). No es fácil admitir que los jóvenes de los que se enamora el amante de los muchachos son físicamente imperfectos, pero es excesivo pretender que, aunque sea con estas fealdades y quien sabe si precisamente por el hecho de tenerlas, pueden llegar a ser bellos –o, al menos, eso mismo parece sugerir la capacidad eufemística del amante de los muchachos para referirse a la belleza de cualquiera de ellos⁴⁷⁶.

La idea fundamental de Sócrates es que la atracción del *philópais* respecto de cualquier muchacho falsea necesariamente el significado de *eros*. El resultado es muy elocuente: nos lega la imagen patológica de un hombre deseoso de fealdad. Además, si tenemos en cuenta que el amado de Glaucón tenía un cuerpo imperfecto (402d10-e3), no es difícil convertirlo en el representante idóneo de esta imagen (475a3-4). Porque el suyo es el discurso del amante que, con cualquier pretexto, se dirige únicamente a la caza de los jóvenes, independientemente de su belleza. Glaucón es muy libre de considerar que esta acción sea erótica, pero si se decanta por una definición pederástica de *eros*, tendrá que ajustarse a las reglas de la *homophilía*, en lugar del *homoerotismo*. Glaucón no es una naturaleza erótica en el sentido que de que viva la tensión de la belleza, sino que, sin necesidad de reanudar el vínculo que enlaza amistosamente Eros y belleza, se desea a sí mismo como egoísmo abierto a la caza de cualquier amado. En la medida en que el amor es ser amante, preferir el amor a la belleza equivale a preferirse a uno mismo frente a los otros. Tal como lo presenta Platón, Glaucón es la erótica que persigue la autosatisfacción satisfaciéndose con cualquier amado.

Glaucón, que podría haber sido inducido por su fogosidad a preferir la belleza, se convierte platónicamente en un narcisista puro. Es verdad que Sócrates jamás llega a decir que Glaucón considera la erotomanía del *philópais* como una posición preferible a la belleza. Pero deja entrever la incapacidad de Glaucón a la hora de reconocer la forma potencialmente tiránica de su *eros*. Sócrates subraya además esta posibilidad al

⁴⁷⁶ Evidentemente, el amante de los muchachos conoce el significado real de las palabras empleadas, pero eso no solamente no le impide enamorarse de los jóvenes feos, sino que le lleva a metamorfosearlos gracias al extraño y milagroso “bautismo estético” que lleva a cabo el lenguaje. Lo que está en juego es, por supuesto, la capacidad del *philopaidós* para encubrir su deseo de cazar a cualquier joven.

establecer el siguiente paralelismo entre el *philópais* y el *philósophos*: “...cuando nosotros decimos que alguien ama [*phileîn*] cualquier cosa, si empleamos el lenguaje correctamente, debe quedar bien claro que no está amando [*philoûnta*] de la cosa en cuestión, una parte sí y otra parte no, sino que está repleto de deseo [*stérgonta*] por el todo” (474c8-11). La clave del paralelismo se encuentra, por supuesto, en la dualidad *phileîn-stérgonta*. Por su propio carácter comprensivo, la atracción del (*stérgein*) filósofo presentado por Sócrates resulta prácticamente indistinguible de la afición (*philia*) compulsiva de Glaucón. Pero la atracción filosófica se convierte en una potencia tan indiscriminada e insaciable que la protesta de Glaucón es perfectamente razonable (475d1-e1). Lamentablemente, Glaucón no ve en la fogosidad tiránica del filósofo lo que tampoco es capaz de visualizar en sí mismo.

Sea como fuere, la objeción es razonable y está sugerida por el uso desproporcionadamente amplio que ha hecho Sócrates de la figura del filósofo, lo que podría dar cabida a posibles impostores, como los amantes de las visiones y de las audiciones (475d1-e1). Sócrates admite el peligro de que los *philothéámones* (“amantes de los espectáculos”) y los *philékooi* (“amantes de las audiciones”) puedan confundirse con los filósofos de verdad (475e2). Pero es remarcable que la clave de su distinción se encuentre en la interposición de un objeto visible diferente. Así como el amante puro se autosatisface dirigiéndose fogosamente a cualquier muchacho, el filósofo de Glaucón se distingue del falso filósofo reflejándose a sí mismo en su visión de la verdad⁴⁷⁷ (475e4).

⁴⁷⁷ El problema radica obviamente en tratar de entender qué se quiere decir cuando se dice que el filósofo de Glaucón ve la verdad. Los *philothéámones* ven colores, formas e ideas, de manera separada y en relaciones muy diversas. Pero es obvio que la verdad no es una entidad visible que pueda añadirse como las demás, como si pudiera estar separada o relacionada con semejantes entidades, y de alguna manera completarla. Ésta es, sin embargo, la primera aclaración de Sócrates: la diferencia entre pensar las cosas que se ven y pensar la verdad es una diferencia inherente a la imagen filosófica de Glaucón. La clave del razonamiento estará en desplazar esta diferencia, demostrando que su lugar no está donde lo pone Glaucón. Para Glaucón, se trata de una diferencia entre la apariencia contradictoria y la verdad que persiste en su identidad consigo misma (la “verdad” que coincide con la “visibilidad completa” del pensar). Para Sócrates, por el contrario, el pasaje desde las cosas que se ven o se oyen (lo parcialmente pensado) a lo que es “visto de un modo global” (el pensamiento de la verdad) de ningún modo se corresponde con el pasaje desde una apariencia engañosa a su más-allá-verdadero, sino, por el contrario, consiste en la visión de lo que la conciencia toma como verdadero (ésta es, de hecho, la crítica de Heidegger, continuada por Derrida y otros, contra cualquier forma de preferencia platónica por la “presencia” o la visibilidad completa” frente a la “ausencia” y toda una serie de nociones relacionadas con la “invisibilidad parcial”). En un sentido, “todo está en la conciencia”: el error de Glaucón es confundir la “verdad misma” con la visión externa que lleva a ella. En este punto asume todo su peso la categoría del “aspecto formal” (“*das Formelle*”) de la introducción a la *Fenomenología del Espíritu*: la verdad debe buscarse en su misma forma, en el modo en que la conciencia llega a ella. En consecuencia, el enfoque de Glaucón concibe la verdad como una especie de fetiche, como un objeto cuya presencia *oculta su propia visión*.

Para Glaucón seguramente tendría que darse una inclinación bella en esa visión, si no fuera porque su amor ya es “verdad” y no tiene necesidad de enamorarse volviéndose “verdadero”⁴⁷⁸. “Entonces, ¿a quiénes llamas “verdaderamente filósofos”, le pregunta Glaucón a Sócrates: “A quienes aman el espectáculo de la verdad” (475e3-4). El filósofo al que se refiere Sócrates, el filósofo devoto, es el filósofo malenamorado de Glaucón⁴⁷⁹.

2) *El simul del sueño: significado de la contraposición entre dóxa y gnosis (475e5-477b10)*

Aunque la verdad se refleje visualmente (475e4: *philothéamonas*), se puede presumir que la diferencia característica entre el filósofo y los amantes de las visiones y los sonidos se manifiesta en la diferencia entre la verdad y la apariencia. El filósofo que ya posee en sí mismo la verdad jamás se deja engañar por las apariencias. Su pensamiento es tan poderoso que se dirige directamente a cada una de las formas. La afirmación decisiva de Sócrates de que sólo Glaucón se encuentra en condiciones de reconocer esta diferencia sugiere así que el filósofo que va a describir Sócrates

⁴⁷⁸ En su clasificación sobre los distintos tipos de *philia* que aparecen en *La república*, CRAIG (1986) 42-57 ha llamado la atención sobre un hecho que habitualmente pasa desapercibido, no ya en este diálogo sino en todo el corpus platónico: la ausencia del amor a la verdad (*philaltheia*). A CRAIG (1986) 52 tampoco se le escapa que la naturaleza del filósofo es descrita como “*deseando [stérgein] la verdad*” (mientras odia positivamente cualquier cosa falsa: 485c, 535d-e, 490d, 485d, 413a). Si se quiere prestar atención a la clase de amor que se identifica en el filósofo habrá que considerar cualquier referencia en la que pueda afiliarse con eros, que su naturaleza verdadera. Lo curioso de esta tentativa, señala CRAIG (1986) 54, es que toda referencia en la que están implicadas *philia* y *sophia* conlleva una *desublimación de eros*: “*This seems implicit, for example, in his asking Adeimantos whether those so instinctively and violently opposed to the very idea of making a philosopher their king would not be persuaded by his explaining what kind of person a philosopher is: “For how will they be able to dispute it? Will they the lovers of wisdom [philosophoi] are not the lovers [erastai] of that which is and of truth?” (501d). Ignoring his ironic naïveté for the moment, notice that the philosopher’s choice of terms for expressing the character of his love for reality and truth is reinforced by the erotic imagery he subsequently uses in portraying the high reaches of philosophical activity”*

⁴⁷⁹ Para ser más precisos, habría que decir que esta figura es la inversión crucial de lo que Hegel identifica como sabiduría. En la introducción a la *Fenomenología del Espíritu* encontramos esta formulación citada con frecuencia, y con mayor frecuencia mal comprendida. Hegel dice que sería vano que el sujeto tratara de captar la Verdad si la Verdad no estuviera ya en nosotros y no quisiera estar en y para-sí ya en nosotros. Lo que está en juego no es el concepto de que la Verdad está (siempre) con nosotros, y menos aún la idea de que, por medio de una síntesis final (la reconciliación), llegará a estar con nosotros, sino la experiencia de que *siempre-ya estaba* con nosotros. El deseo interpuesto entre nosotros (el sujeto) y la Verdad es precisamente el modo en que la Verdad está ya con nosotros. Así es como se produce el pasaje de la reflexión “externa” a la reflexión “determinada”. La Verdad sólo tiene sentido en cuanto el deseo del sujeto está ya allí. El sabio no internaliza el ser-en-sí de la verdad, sino que toma conocimiento del hecho crucial de que la Verdad es en-sí *para él*. En este sentido, el filósofo de Glaucón es la inversión platónica del sabio hegeliano: el filósofo de Glaucón está malenamorado porque excluye la aparición misma de la Verdad como una aparición “para la conciencia”, excluye el deseo porque el deseo es el modo en que la Verdad se dirige al filósofo.

corresponde en realidad al filósofo devoto de Glaucón (475e6-7). El filósofo que ve la verdad tiene claro lo siguiente: 1) si la belleza es lo contrario u opuesto de la fealdad, lo uno y lo otro son dos cosas (475e9); 2) en la medida en que son dos, cada cual es una (476a2); 3) cada una de las formas de lo bello y lo feo, lo justo y lo injusto, lo bueno y lo malo, es una en sí misma, pero en comunión (*koinonía*) con acciones (*práxeis*), cuerpos (*sómata*) y unas con otras⁴⁸⁰, se presenta de manera múltiple (476a4-7)⁴⁸¹. Sócrates distingue entonces el filósofo al que se asemejan los *philotheámones*, que ansía los colores, las formas y los sonidos bellos, y los verdaderos filósofos, que ansían la belleza en sí misma (476a9-b2). Previa a esta distinción, establece la siguiente base común: todos los filósofos están enamorados de algún tipo de aprendizaje, pero mientras los *philotheámones* son amantes de las visiones y los sonidos bellos, los filósofos verdaderos siguen lo que les guía hacia su conocimiento (476c1-3).

En el argumento de Sócrates, hay que destacar los siguientes momentos:

- (1) Sócrates toma como ejemplos de pares de contrarios bello/feo, justo/injusto, bueno/malo, que se distinguen de otros por hallarse en una relación creciente o decreciente, lo que determina los diferentes grados de una escala⁴⁸².

⁴⁸⁰ La interpretación de *allélon koinonía* (476a5-6) es difícil. Kahn asegura que la expresión se refiere más a la co-presencia de formas en los sensibles que a la participación de unas formas en otras.

⁴⁸¹ Platón presenta en este punto el célebre problema de la unidad y de la multiplicidad, que se describirá en el Filebo de una manera más precisa y abstracta. El *eídos* es una unidad, una manera de ser uno en la multiplicidad. Lo Uno y lo Múltiple, como quiera que se complementen, proporcionan un ejemplo o figura que se explica en cada caso mediante su actuación conjunta. La cuestión radica, obviamente, en plantearse la relación entre lo Uno y lo Múltiple y lo que se presenta como resultado de esta acción. Explicar esto nos desviaríamos mucho de nuestro estudio. De todas maneras, parece claro que ciertos tipos de formas son mixtos de Unidad y Multiplicidad. En consecuencia, lo único que sugerirá Sócrates es que los que aman los sonidos y las visiones aman las múltiples maneras bajo las que se presenta la justicia, la belleza y el bien.

⁴⁸² En la relación de contrarios se pueden plantear dos casos según la contradictoriedad de sus propiedades: 1) En el caso de propiedades crecientes o decrecientes, los contrarios determinan los grados separados de una misma escala, como se da en los ejemplos citados por Sócrates, así como un término medio entre ambos extremos (Aristóteles emplea el término medio *aná méson* en *Categorías* 10, 11b38-12a25); 2) En el caso de propiedades no crecientes, como vida/muerte, dormir/despertar, verdad/no verdad, no hay un término medio semejante y los contrarios se limitan a aplicar a un dominio objetivo determinado el par de propiedades irreconcilables (*Categorías* 10, 11b38-12a25). Esta distinción se revelará de vital importancia cuando el razonamiento se complete con el símil del sueño. Que en el paralelismo trazado por Sócrates Glaucón no problematice en ningún momento la relación entre los dos tipos de contrarios es una señal que nos remite inequívocamente a su *dóxa*.

- (2) La estructuración de estas propiedades en una *scala naturae* obliga a divisar una forma –lo bello, lo justo, lo bueno- en la que se reúnan todas las cualidades derivadas de la singularidad de su modo de ser o *phýsis*⁴⁸³
- (3) La contemplación de la verdad es la base para la unidad de la forma única: como la forma es un universal predicable genéricamente de muchos, unificación de todos los aspectos de una multiplicidad, el *eídos* es este proceso de manifestación y de unidad de la forma en la multiplicidad⁴⁸⁴.

El encadenamiento de estos tres momentos conduce el argumento a la siguiente conclusión: mientras el filósofo es capaz de divisar la singularidad real de la belleza, la percepción de los *philothéámones* no puede conducir más que a una manifestación multiforme, pluralmente discursiva de la belleza, dicho de otra manera, es incapaz de reconocer lo que se presenta diversamente como bello⁴⁸⁵. Hay aquí, por lo tanto, dos

⁴⁸³ Sócrates contrasta la aparición de la forma de la belleza en el pensamiento con la belleza que se presenta a la visión de los *philothéámones*. Pero en el juego de la contraposición, lo que el filósofo contempla no se le llama idea, sino *phýsis*. Lo bello se presenta en la especificidad de su modo de ser o *phýsis*, contrapuesto a la relación que establece en él lo contrario, tal como se afirma en el *Banquete* a propósito de la naturaleza de la belleza y sus atributos: “Primero, [una naturaleza maravillosamente bella] es siempre, no nace, ni muere, ni aumenta, ni decrece; después, no es en una parte bella y en la otra fea, ni en un momento sí y en otro no. Ni en un aspecto bello ni en otro feo, ni bello para unos ni feo para otros; su belleza no se mostrará a aquel que la contempla ni en la forma, por ejemplo de un rostro ni de unas manos ni de ninguna de las cosas que forman el cuerpo, ni tampoco como un discurso ni como un saber ni como nada que se encuentre en otro, es decir, en un ser vivo, ya sea en la tierra o en el cielo, o en cualquier otra cosa; sino como una forma única [monoeidès] que es siempre por sí misma y en ella misma, mientras que las otras cosas bellas participan [metékhonta] de esta belleza de una manera tal, que el hecho de que las otras nazcan o mueran, no le afecta a ella en absoluto, ni por eso es más ni menos” (210e-211b). En el razonamiento de Sócrates, por tanto, lo que es verdaderamente bello jamás está separado de su singularidad real. El filósofo de Glaucón ni abstrae ideas ni las universaliza de ningún modo, sino que las posee y las ve bien concretas.

⁴⁸⁴ Sólo desde una apreciación nula del contexto dialogal, la pretensión de uniformizar una teoría de las ideas en el *Corpus Platonicum* explica la tendencia de ciertos intérpretes a limitar su alcance exclusivo a las formas concebidas a raíz de los pares opuestos. Pero lo cierto es que ni hay una razón filosófica para vincular la versión primitiva de la teoría de las ideas a las formas derivadas de los contrarios sensibles, ni hay en el *Corpus platonicum* una razón textual sólida para afirmar tajantemente la presencia de una teoría de las ideas en general, aunque sólo sea por el hecho de que en Platón no hay ninguna evidencia de algo así como un conjunto uniforme de entidades configurado teóricamente [ROSEN (1968/1987) 337-339], o el motivo más evidente, pero no por ello menos importante, de que Platón escribe diálogos y no tratados filosóficos.

⁴⁸⁵ En el amante de las visiones y los sonidos, los significados, los sentidos que expresan espontáneamente lo bello son contrarios entre sí; la belleza se opone a la belleza, se contradice en sus manifestaciones porque está modelada sobre la visión y el amor de las cosas bellas. El *philothéámon* está enamorado de la belleza pero lo desconoce. El filósofo, por el contrario, se encuentra tan fogosamente determinado por su devoción a la belleza, que su conocimiento natural sublima la posibilidad de desearla. En una palabra, el filósofo está provisto de un don de videncia análogo al de los maestros de la verdad (la célebre expresión acuñada por DETIENNE (1967/2004) y aplicada por COLLI (1975/1997) al mundo propio de los *sóphoi*); está provisto, en suma, de esta capacidad natural de la que carecen los *philothéámones*. Pero lo que tienen en común ambas figuras es la sublimación de la potencia erótica. Éste

capacidades naturales contrapuestas, separadas mediante una posesión y una ausencia, una contemplación de la belleza en la simplicidad de su modo de ser y una vivencia fenoménica de su multiplicidad. El razonamiento discrimina así la visión del filósofo y la de los amantes de sonidos y audiciones. Pero lo que encontramos es una discriminación más fundamental: la contraposición creencia (*dóxa*) - conocimiento (*gnósis*), expresada en el símil a partir de la contraposición entre el sueño y la vigilia:

- (i) *“El que conviene que hay cosas bellas, pero no conviene que haya una belleza que sea en sí misma [autò dè kállos] ni, en el caso en que se le guiase [hegêtai] hacia su conocimiento, es capaz [dynámenos] de seguirla, ¿crees que su vida es un sueño, o una vida real [hýpar]? Examina. ¿No consiste el soñar en que, tanto en el estado durmiente como el de vigilia, se toma lo semejante a cualquier cosa, no por semejante a lo que se parece, sino por idéntica a ella?*
- (ii) *El que, a la inversa, cree que hay una belleza que no es más que ella misma, que es capaz [dynámenos] de mirarla [kathorân], y que no hay más que esta belleza que es bella y cada una de las cosas que participan de ella; que ni cree las cosas que participan [metékhonta] de la belleza como si fuesen la belleza, ni la belleza como las cosas que participan de ella, ¿crees que su vida es una vida real, o bien un sueño?*
- (iii) *Y el pensamiento [diánoian] de este último, ¿no diremos correctamente que, en cuanto conoce, es “conocimiento” [gnómen], mientras que el del otro es parecer [dóxan], en cuanto cree?” (476c2-d6)*

Desde el punto de vista del símil, las relaciones entre el filósofo y el falso filósofo pueden describirse con arreglo a la siguiente serie de opuestos: (1) el hombre que duerme (el que practica y conviene sobre las cosas bellas (476c2: *kalà mèn*

es el componente que el filósofo-ciudadano de *La república* debe reconstruir dialécticamente: Ni *Eros* es puro deseo (como carencia o persecución de un objeto que se supone manifestado siempre de manera espontánea) ni puro conocimiento (es decir, la mera pacificación descansada y satisfecha de su impulso mediante la posesión contemplativa del objeto de su deseo).

prágmata nomízon), pero que es incapaz, incluso si alguien le guía (476c3: *hegêtai*), de atenerse al conocimiento de la belleza) / el hombre que está despierto (el que cree [476c9: *hegoúmenós*] contemplar algo que no tiene más realidad que su belleza); (2) el hombre que intercambia la belleza y las cosas bellas (el que toma lo semejante a la belleza por lo idéntico) / el hombre que reconoce la diferencia entre la belleza y las cosas bellas (el que es capaz de describir algo bello en sí mismo, lo bello en sí y las cosas que participan de él, y no confundir la belleza con las cosas que participan de ella); (3) el hombre que es capaz de *dóxa* (el que cree que conoce porque las cosas que cree conocer no son semejantes sino que son idénticas a ellas mismas) / el hombre que es capaz de conocimiento (el que conoce que no cree porque las cosas que conoce son realmente idénticas a ellas mismas). A primera vista, el juego de oposiciones es límpido. El filósofo de Glaucón no solamente permanece atento a la realidad *monoeidética* de la belleza, sino que es capaz de discriminar su manifestación *plurifenoménica* en virtud de su capacidad cognoscitiva; el *philothéamon*, por el contrario, no solamente permanece ajeno a la singularidad real de lo bello, sino que la confunde con la indeterminación de aspectos, verdaderos y falsos al mismo tiempo, que se presentan a su capacidad *doxástica*. Pero si se mira la contraposición desde más de cerca, es decir, desde la perspectiva del símil, la enseñanza que se puede extraer de ella revela un aspecto completamente distinto.

En la precomprensión de Glaucón, las distintas capacidades del filósofo y del falso filósofo se encuentran orientadas naturalmente a dominios visibles diferenciados. Pero lo que caracteriza la pareja de contrarios del símil (realidad-sueño), distinguiéndola de las empleadas anteriormente por Sócrates, es el hecho de que la presencia/ausencia de conocimiento está determinada todavía por una oposición más fundamental: la oposición verdad / no verdad. Esta oposición se había explicitado como punto de partida de la distinción entre el filósofo ideal de Glaucón y el falso filósofo (475e3). Pero ahora se trata de establecer entre el filósofo y el falso filósofo una relación del tipo de la que se da entre el despierto y el durmiente. Dicho de otra manera, el símil socrático contrapone la disposición filosófica del despierto a la falta de aptitud cognoscitiva del durmiente. La idea fundamental es que si hay conocimiento verdadero lo hay en la medida en que se encuentra determinado, no por la contemplación *a priori* de la verdad, sino precisamente por el deseo de alcanzarla. *Alétheia* es la dimensión comprensiva en la que se despliega socráticamente el juego de presencias y ausencias que contrapone

el filósofo y el falso filósofo. De ahí que en el símil no se hable tanto de una visión inmaculada de la verdad, como de la presencia/ausencia de una disposición generadora de conocimiento verdadero. En consecuencia, el símil sugiere situar la distinción no en la diferenciación objetiva de la visión, sino en la discriminación de dos funciones cognoscitivas irreductibles. Y en este nuevo plano es donde Glaucón debería situar la contraposición filosófica *dóxa-gnósis*.

Dos elementos abonan esta lectura: a) una breve consideración del fragmento 1 del Libro de Heraclito, a título de ilustración sobre el sentido general que guía la contraposición entre los durmientes y los despiertos; b) una comprensión del símil a la luz de la relación del filósofo y del falso filósofo con el todo:

a) La lectura del fragmento 1 de Heraclito no sólo anticipa algunos requisitos sobre los que se configura la contraposición *dóxa-gnósis*, sino que, al desarrollar en unos términos relativamente parecidos la pareja de contrarios durmiente-despierto, podría constituir perfectamente una fuente de inspiración platónica⁴⁸⁶. Recordemos que Heraclito contrapone allí el sabio (*to sophón*) a los *axýnetoi*, los que no prestan atención al *lógos* mismo. La causa de esta contraposición se atribuye precisamente a su incapacidad para comprender en qué consiste el sentido propio del *lógos*. Pero el problema no es que los *axýnetoi* reduzcan el conocimiento a la percepción sensible del mundo fenoménico, sino que separan las cosas mismas de su *lógos*: perciben efectivamente lo que se dice según el *lógos*, pero son incapaces percibir el decir mismo⁴⁸⁷. El sabio, por el contrario, capta el sentido propio del *lógos* porque anuda en todo momento lo que se dice con el decir mismo⁴⁸⁸.

⁴⁸⁶ Esta breve incursión en Heraclito tiene como antecedente el intento de BOSSI (2002) 117-131 por establecer en el *lógos* de Heraclito el origen de algunas doctrinas platónicas, aunque discrepo abiertamente del enfoque general del ensayo.

⁴⁸⁷ Por tanto, tienen y no tienen una experiencia del *lógos*: tienen una experiencia del *lógos* en la medida en que los *axýnetoi* tienen experiencia de lo que a través de él se va diciendo (o, al menos, son capaces de reconocer efectivamente las cosas que se dicen). Pero no se tiene experiencia del *lógos* en la medida en que pasa desapercibido o se olvida lo que el discurso muestra en cada momento. Como señala GARCÍA CALVO (1985) 36:

"La relación de los hombres con su lenguaje [es] ambigua, puesto que el lenguaje es de todos, en cuanto que no es de nadie en particular, pero de tal modo que cada uno y "los más" están condenados a no ser conscientes de ello, de la gramática y la lógica de su lengua, justamente para que vivan en la ilusión de que la Realidad de que hablan es independiente de y exterior a su lenguaje..."

⁴⁸⁸ Así, la incapacidad de los *axýnetoi*, citados principalmente en el fragmento 34 y, en el marco general de su contraposición con *to sophón* en el fragmento 1, no se refiere a la incapacidad para captar lo que se dice según el *lógos*, sino la relación que a cada paso el *lógos* formula entre las cosas y el *lógos* que las determina. Heraclito habla propiamente de la actividad lógica que enlaza las cosas entre ellas. Se trata,

A diferencia del sabio, la relación de los hombres con el *lógos* es una relación de inconciencia sobre lo que hacen despiertos y de olvido cuando caen en sueños. Dentro de los *axýnetoi*, Heraclito contrapone en el fragmento 1 las dos formas verbales, *lanthánei* para los despiertos (“se les oculta”, “les pasa desapercibido”, “escapa a la conciencia” o algo así) y para los durmientes *epilanthárontai*, que es propiamente la Voz media del mismo verbo y, por ende, “se olvidan”: en el primer caso, todo aquello que los despiertos hacen con el *lógos* lo desconocen porque al *lógos* mismo le es inherente esa condición⁴⁸⁹, mientras que en el segundo todo aquello que los durmientes hacen con el *lógos* creen saberlo, pues separan conscientemente las cosas del *lógos*, olvidando la relación que el *lógos* formula continuamente entre sí mismo y las cosas. Sea como sea, lo revelador aquí de la contraposición verbal es que Heraclito la refiere menos al contenido del sueño que al diferente tipo de desentendimiento de los durmientes y los despiertos respecto al todo: el olvido describe el deambular del durmiente por el aspecto de cada cosa (creyéndolo conocer en su totalidad); la ocultación es la condición necesaria para la posibilidad de comprensión del despierto⁴⁹⁰. Al igual que el hombre despierto descrito por Heraclito, el filósofo está obligado a ser consciente de su posibilidad cognoscitiva. El filósofo no sabe como el sabio heraclíteo, sino únicamente en la comprensión despierta de su propia disposición, contrapuesta irreductiblemente a la *dóxa* del durmiente.

pues, de hacer inteligible el todo, aquello que el *lógos* muestra a cada caso, en tanto que lazo en que se anuda la presencia misma de las cosas: “*La séparation des hommes est dans la nature du dire. Preocupes par les significations, ils vivent avec les mots et ne perçoivent pas l'écart que constamment ils produisent en signifiant, et quand même ils le perçoivent, ils s'en éloignent ("l'oublie") aussitôt. "Inintelligents" avant d'avoir écouté, comme après avoir écouté, chaque fois que l'événement unique a eu lieu, sans suite, ils ne sont pas moins emportés dans le devenir (ginontai), qui, suivant l'écart du dire (kata ton logon tonde), sépare du discours, comme il détache toute chose de ses liens (ginomenôn gar pantôn) pour la rendre à elle-même*” [BOLLACK (1971) 63].

⁴⁸⁹ Como señala GARCÍA CALVO (1985) 34-35, no hace falta que el comienzo del fragmento se entienda como construcción de genitivo absoluto (“Siendo este *lógos* siempre”) porque la propia dependencia del Genitivo de los verbos “oír”, para los que ese régimen es normal en griego, y del *axýnetoi*, “ininteligibles”, “incapaces de entender”, que como Adjetivo verbal también puede tener ese régimen, ya ilustra que al *lógos* mismo le corresponde la cualidad de no ser percibido. Aunque se oigan palabras o se empleen solamente como las que alguien “expone discerniendo según *lógos*”, oír esa exposición es “oír y, sin embargo, no oír”. Parafraseando a Heidegger: se tiene experiencia del *lógos* en cuanto se vuelve imperceptible.

⁴⁹⁰ Un reforzamiento de esta tesis debería atender igualmente al empleo que hace Heraclito en el fr. 16 del verbo *àn láthoi*, que puede traducirse igualmente como “escondérsele” o “permanecer oculto”: “A lo que no se pone nunca, ¿cómo va a escondérsele uno?” [traducción de A. García Calvo], el mismo precisamente que se emplea al final del fragmento 1, pero en una situación invertida: porque allí el *lógos* tiene que pasar desapercibido a los hombres en general (recuérdese: se tiene y no se tiene una experiencia del *lógos*), mientras que la locución neutra *tò mè dýnon* (“lo que no se pone”) se identifica, obviamente, con *lógos*, que aquí no puede pasar desapercibido para nadie.

b) Desde la ejemplificación heraclitiana del durmiente y del despierto, la *gnósis* y la *dóxa* socráticas se entienden entonces como dos funciones contrapuestas. La ausencia de capacidad cognoscitiva es la imagen socrática del sueño, la realidad fluida del *philotheámon* que pasa por todos los perfiles o formas de las cosas bellas confundiéndolos con la belleza en su totalidad. Mientras el *philotheámon* actúa como el durmiente de Heraclito y su percepción de la belleza es tan genérica que se dispersa en múltiples aspectos contradictorios, el filósofo actúa como el despierto que debe divisar de nuevo la totalidad real de la belleza y discriminarla dentro de esa multiplicidad. Este es el argumento crucial del símil: no hay una determinación previa que separe de forma natural las aptitudes contrapuestas de los *philotheámones* y de los filósofos, sino una disposición a problematizar la propia realidad de la belleza, que por sí misma se manifiesta en significados confusos y contradictorios. La ausencia de esta disposición tiene una consecuencia que se expresa con toda obviedad: el *philotheámon* sueña porque cree percibir directamente la belleza (476b7, b10, d1: *orân*) cuando en realidad se ha olvidado de ella, confundiéndola con la indefinición de las cosas bellas.

*Así, desde la perspectiva abierta por el símil, la función platónica de la dóxa se define menos refiriéndola a un dominio diferenciado que a la ausencia real de toda capacidad cognoscitiva*⁴⁹¹. La dóxa no es la configuración excluyente de una multiplicidad fenoménica y sensible (como habitualmente se entiende desde una teoría de los dos mundos) sino la percepción confusa de una realidad singular con sus captaciones fenomenológicamente dispares. Esto se vuelve aún más evidente por el otro lado del símil: el filósofo, que tiene capacidad para conocer la realidad *monoeidética* de la belleza, no la intuye parmenídiamente sino que, a diferencia del *philotheámon*, reúne, divide y estructura sus diferentes aspectos. La belleza sería, respecto al flujo indeterminado de los amantes de los colores y los sonidos, una configuración que

⁴⁹¹ EBERT (1974) comenta que no hay reconciliación posible entre estas dos aptitudes dado que el sueño de la *dóxa* excluye la exigencia de reanudar la belleza singular desde la diferenciación de sus múltiples significaciones. Esta exclusión se encontraría sugerida por la propia imagen platónica del sueño: por un lado, la suspensión de toda posibilidad cognoscitiva en la confusión del todo con la parte; pero también, y necesariamente, la propia in-conciencia de esta suspensión desde la creencia en el todo que se muestra. La exclusión que presupone la *dóxa* implicaría, por tanto, un doble plano interrelacionado: la plenitud de un todo que se muestra a-problemáticamente, sin ausencias que obliguen a pensarlo de nuevo; la interposición de una apariencia que reproduce la realidad del durmiente sobre sí mismo, sin posibilidad alguna de que se muestre la verdad. La negación de esta falsa plenitud y de esta ausencia de verdad equivaldría a negar la *dóxa* del durmiente.

requiere unidad (*tò autó*) en la multiplicidad (*tà metakhónta*) desde el ejercicio permanentemente despierto del conocimiento o *gnósis*. Desde este punto de vista, las formas serían menos la realidad autosuficiente e independiente del filósofo parmenídeo de Glaucón, que el momento heraclíteo de un proceso cognoscitivo en el que el filósofo debe anudar: realidad y verdad, unidad y multiplicidad, separación y participación. Independientemente de si el recuerdo de Heraclito está o no presente en el símil, lo cierto es que, al aceptarse esta tensión entre los opuestos co-existentes, el filósofo parmenídeo de Glaucón se ve obligado a aceptar lo que él mismo debería reconocer como un desafío heraclíteo.

3) *El desplazamiento de la gnósis a la noción epistémica de la dýnamis* (477c1-478a1)

Así como el filósofo de Glaucón está irremediabilmente unido a su forma y es incapaz de discriminarse como tal, parece que el examen socrático del filósofo verdadero es un ejercicio destinado precisamente a separarlo. El sueño se centra en la relación cognoscitiva del filósofo con la singularidad real de la forma, mientras que Glaucón parece subordinar claramente su comprensión a la fogosidad intelectual del filósofo. Podría decirse entonces que el filósofo de Glaucón es filósofo porque ya posee en virtud del objeto ideal de su conocimiento su propia realidad *eidética*. Pero el filósofo de Glaucón, en la medida en que se mantiene en el ámbito parmenídeo del conocimiento, es indistinguible como tal del amante del parecer⁴⁹². Si se admite que el amante del parecer se enojará presumiblemente cuando Sócrates le diga que no conoce sino que cree, con más razón será necesario apaciguar al filósofo de Glaucón y convencerle de la diferencia entre el falso filósofo y el verdadero (476d8-e2). De ahí que Glaucón, que a partir de ahora se colocará significativamente en el lugar del amante

⁴⁹² Glaucón interpreta que aquella capacidad en virtud de la cual se denuncia la falsedad de los *philotheámones* no es otra cosa que el conocimiento, y que esta capacidad se encuentra perfectamente definida en el filósofo-rey. La idea crucial es que Glaucón no tiene necesidad de problematizar el conocimiento porque el filósofo-rey se define previamente por su capacidad cognoscitiva ideal; el conocimiento viene a ser, por tanto, el límite que define en última instancia la identidad lógica del filósofo-rey: el filósofo es lo que es en la medida en que no puede conocer otra cosa que el todo. Pero lo que viene a mostrar precisamente el símil del sueño es que al incluir en sí mismo el conocimiento de toda forma, sin posibilidad alguna de pensarla respecto de ninguna otra cosa, es imposible distinguir la posición del filósofo de Glaucón de la del amante del parecer porque la mirada cree estar dirigiéndose al todo.

de la opinión (476e7-8), articule con Sócrates su propia precomprensión ideal del filósofo con arreglo al siguiente argumento ontológico:

- 1) Según la hipótesis aceptada por Glaucón, el filósofo reconoce perfectamente *lo que es* porque *es* perfectamente cognoscible (476e9). El conocimiento (*gnósis*) encierra aquí la noción parmenídea de “identificar (algo o alguien) como algo definido o determinado”⁴⁹³. De manera que la correlación de Glaucón puede glosarse parmenídicamente como “no podrá determinarse la naturaleza de lo que carezca de toda determinación” (477a1). Pues el “ser” del filósofo de Glaucón es algo determinado y definido, y conocer algo es identificarlo perfectamente como lo que es: de ahí que, según el argumento de Sócrates, no sea factible conocer algo que carezca toda determinación (477a2-4)⁴⁹⁴.

- 2) En consecuencia, Sócrates supone que, a la inversa, la forma negativa de la expresión “reconocer o identificar algo como lo que no es” debe corresponder a una forma de conocimiento completamente inconcebible e imperfecta, razón por la que “conocer (algo) como lo que no es” se presta en el argumento a ser entendido tanto en el sentido en que “lo que no es nada”, o el más trivial “lo que no es tal cosa”, como en el de lo que resulta ignorado o perfectamente incognoscible⁴⁹⁵. De lo que sigue que el amante del parecer conoce

⁴⁹³ El significado de conocimiento difícilmente difiere del que se expresa de una manera más natural y más precisa en el lenguaje arcaico y prefilosófico. En Homero, formulaciones como *gignoskein tina tôn eónta* se entienden clara y regularmente en el sentido de “identificar a alguien” o “descubrir su verdadera identidad”, “conocerlo o reconocerlo como aquel que es”, o “darse cuenta de que era él”.

⁴⁹⁴ Plotino, tras esforzarse por rastrear en Platón los antecedentes de su propia doctrina de las hipótesis dice: “Y por cierto que antes de Platón también Parménides se adhirió a esta opinión, en tanto que reducía a lo mismo lo que es y la inteligencia, y no puso lo que es en las cosas sensibles”. Aunque sería ciertamente abusivo atribuir a Parménides y su diosa cualquier noción de un ser puramente inteligible nada importa suponer que ésta se entienda en el sentido ideal de ciertas enseñanzas heredadas de la escuela eleática, que Platón emplea sin duda aquí para caracterizar la posición *doxástica* del filósofo de Glaucón.

⁴⁹⁵ Pero en este contexto, a diferencia del Poema de Parménides, y a pesar de la terrible ambigüedad que para cualquier griego se da entre el no-ser absoluto y el no-ser relativo, el “no ser” debe entenderse sencillamente como la negación de “algo determinado”, es decir, “algo en particular”, y no como el nombre de una misteriosa no-entidad metafísica. Incluso en diálogos como el *Sofista*, que contiene un análisis más desarrollado del problema del “no-ser”, Platón se mantiene afín a Parménides y, con arreglo al organigrama lingüístico que ambos comparten, evita referirse a un “no-ser” en absoluto (*to mēdasmōs on*) al interpretar “no” como un término diferenciado, más próximo a la comprensión aristotélica de la negación, identificada platónicamente con el “Otro”.

perfectamente lo que es perfecto y no puede reconocer o identificar (*agnoston* como lo opuesto a *gnostón*) algo como lo que no es (477a3-4).

- 3) Pero Sócrates sugiere incluso que pueda haber algo que permanezca entre lo que es y lo que no es (477a6-7). Mientras el conocimiento cubre el ámbito de coincidencia de algo con lo que es, y la ignorancia el de algo que no es nada con lo que no es, la cuestión decisiva radica en saber si otro poder o capacidad (*dýnamis*) cubre el ámbito de no-coincidencia de algo con lo que es en su perfección (477a6-b1).

En el argumento queda aparentemente claro que la fusión del conocimiento (477a9: *gnósis*) y la ignorancia (477a9: *áгноia*) resulta del todo incompatible con el filósofo de Glaucón, para quien el ser y el no-ser se hallan íntimamente separados, uno frente al otro, así como sus poderes o dominios, limpiamente repartidos en unas cosas y en otras. La consideración idénticamente cognoscible de todo el ser se opone a la incognoscibilidad de algo indefinido que es el no-ser. El filósofo de Glaucón admite que el criterio necesario y suficiente de la verdad se basa en la capacidad cognoscitiva de lo real y del ser. Implica y presupone una concepción de la verdad según la cual la capacidad cognoscitiva coincide siempre y en todas partes con el dominio objetivo del ser. En consecuencia, el filósofo posee efectivamente la verdad tan pronto como la reconoce e identifica como tal; por el contrario, la deja de poseer cuando se halla ausente este conocimiento.

De ahí que para comprender el alcance problemático que plantea la *dóxa* (el dominio entre el ser y el no-ser), Sócrates analice un poco más de cerca la noción de capacidad. Si por capacidad entendemos la tesis de todo lo que debe tener un dominio y un producto determinados, la consideración sobre el hecho de que el conocimiento y la opinión difieran esencialmente en sus dominios y productos se impone como una conclusión inevitable para Glaucón. La tesis de la capacidad rezaría de la siguiente manera: “la capacidad cognoscitiva, que apunta o se refiere a lo que es, produce un conocimiento infalible; la capacidad *doxástica*, que apunta o se refiere tanto a lo que es como lo que no es, produce un conocimiento falible”. Por tanto, podría reconsiderarse la tesis de Sócrates identificando la capacidad cognoscitiva con lo que está en consonancia con el ser y la infalibilidad que se deriva de su conocimiento, y la capacidad *doxástica*

con lo que está consonancia con el ser y el no ser y la falibilidad que se deriva de su conocimiento. La importancia de esta tesis para la comprensión de la contraposición *dóxa-gnósis* requiere de una atención suplementaria, para lo cual: a) trataremos de dilucidar el falso dilema sobre el que se ha construido esta contraposición; b) y una vez aclarados sus límites, ofreceremos nuestra propia lectura.

a) Fine y Gonzalez ante un falso dilema: ¿proposiciones u objetos?

Gail Fine ha sido considerada como una representante primordial de la tendencia analítica en la actualidad de los estudios platónicos. Sus dos ensayos más importantes “Knowledge and belief in Rep. V”, de 1978, y “Knowledge and Belief in Republic V-VII”, de 1990, dan la imagen de esta línea de estudio. Si el conocimiento sólo puede ser pensable en el marco de unas relaciones lógico-formales, la relación entre pensamientos debe plantearse a un nivel puramente proposicional. Por descontado, Fine se muestra muy crítica contra el *locus classicus* de la interpretación que correlaciona el conocimiento y la creencia con estados cognitivos relacionados directamente con objetos, y especialmente restringidos a ciertos tipos de objetos. A esta interpretación, le reprocha tres debilidades centrales:

- (1) *La separación gnoseológica mundo sensible-mundo inteligible* (con la correlativa determinación objetual opinión-conocimiento), porque nada impide que tanto la creencia como el conocimiento puedan establecerse sobre un contenido proposicional idéntico, ya sean formas o realidades sensibles (1978) 124⁴⁹⁶;
- (2) *Los grados de existencia* implicados en la significación ontológica de la pareja *dóxa-epistème*, porque presupone para los amantes de las visiones y los sonidos un principio difícilmente comprensible, y para nada obvio e incontrovertible a nivel metafísico (véase la crítica de Fine a la

⁴⁹⁶ FINE (1990) 85-86 dirige su crítica fundamentalmente a VLASTOS (1973) 16 por restringir el conocimiento platónico a las verdades necesarias. Toda su argumentación va dirigida precisamente a mostrar que en Platón es perfectamente posible admitir un conocimiento de propiedades sensibles, con el presupuesto razonable de que algunas de las verdades cognoscibles sean contingentes.

presuposición de que puedan darse objetos medio-existentes en el dominio de la *dóxa*: 1990, 89)⁴⁹⁷; y

- (3) *La participación gradual de los objetos en la verdad*, que especifica respectivamente la verdad / no verdad de los objetos sensiblemente percibidos y la verdad del conocimiento inteligible, cuando lo que realmente se discute es el valor de verdad de los tipos proposicionales implicados (el de la creencia, que es disyuntivamente verdadero y falso; y el del conocimiento, que es verdadero en todos los casos posibles (1978) 126; (1990) 89-90)⁴⁹⁸.

Esta teoría platónica de los dos mundos, condicionada al estatuto ontológico de la pareja *dóxa-epistème* e igualmente ajena a la contradictoriedad de los valores de verdad, es opuesta por Fine a una interpretación analítica que comprende la opinión y el conocimiento no como objetos sino como proposiciones. Independientemente de la identidad del contenido proposicional, esto es, de que las proposiciones se establezcan indistintamente sobre formas o realidades sensibles, la diferencia *dóxa-epistème* atañe

⁴⁹⁷ La interpretación de los “grados de existencia” ha sido defendida, entre otros, por CROSS/WOOZLEY (1964) 145-146, 162, GRUBE (1970) 136 n15 y STOKES (1992). La réplica de Fine va dirigida a mostrar la dificultad que supone aceptar para el argumento en general de que los objetos de la opinión pertenezcan al dominio de la “media existencia” (1978) 125: “*But why should the sightlovers agree at the outset that every object of belief to the realm of “half-existent”*” Como enseguida se verá, la clave de su deficiente argumentación radica precisamente en el empleo de expresiones como “*at the outset*”, y la inevitable cosificación del ser que denuncia GONZALEZ (1996) 250-51 en convivencia con HINTIKKA (1967) 6 y KAHN (1981) 112. Primero, predicar mediante el verbo ser no implica la existencia óptica, extramental, de un algo en absoluto; y segundo, fuera de la mente (“*at the outset*”), sólo pueden existir entidades absolutas y singulares según los presupuestos axiomáticos que son generales a partir del siglo XI. De ahí que la crítica de Fine, aunque certera respecto de los “grados de existencia”, es errónea porque no tiene en cuenta, según Gonzalez, la dimensión noética y predicamental propia del verbo ser en Platón y, en general, del pensamiento griego.

⁴⁹⁸ Sin lugar a dudas, éste es el argumento decisivo de la lectura de FINE (1978/1990). La intención de Platón no es acotar el conocimiento o la creencia a una clase específica de objetos, sino asignarles diferentes contenidos: juicios verdaderos en el primer caso, y juicios verdaderos o falsos en el segundo. La razón de tal asignación se encontraría en la aclaración de Sócrates sobre cómo entenderse la diferencia proposicional entre el conocimiento y la creencia: dado que el conocimiento es infalible, los juicios que se realicen con arreglo a la *epistème* sólo pueden ser verdaderos; dado que la creencia es falible, los juicios que se realicen con arreglo a la *dóxa* pueden ser verdaderos o falsos (1978, 128-129; 1990, 90-91). Además, lo que pretende derrumbar esta distinción entre el conocimiento y la creencia es la falsa idea de que el conocimiento sólo puede ser verdadero, mientras que la creencia sólo puede ser falsa (1978) 139. La idea crucial es que nada se puede decir sobre sus objetos. Lo más que se puede decir es que mientras los *philothéámones* pueden tener creencias verdaderas sobre las cosas bellas, su creencia sobre lo que es la belleza en sí es falsa. Es así cómo Fine se propone romper la clásica correlación forma-conocimiento realidad sensible-*dóxa*: “*To say that knowledge is set over forms is shorthand for the claim that all knowledge requires knowledge of forms; to say that belief is set over the many Fs is shorthand for the claim that if one is restricted to sensibles, the most one can achieve is belief*” (1990) 94

fundamentalmente a la formalización de estos contenidos: mientras la creencia establece la posibilidad de incluir proposiciones falsas, el conocimiento opera desde la selección infalible de proposiciones verdaderas.

Pese a algunos desacuerdos, J.C Gosling efectúa una crítica muy parecida al “platonismo”⁴⁹⁹, y la posición final de Terence Irwin, igualmente analítica, también confirma la línea de ataque defendida por Fine, lo que ha motivado una amplísima discusión sobre las posiciones de su estudio. Toda esta literatura a menudo muy sutil, pero también terriblemente bizantina, se ha movido en general entre dos posibilidades: defender la interpretación analítica de la teoría platónica de la *dóxa* frente a los reproches académicos del platonismo más estandarizado o bien revisar los fundamentos que motivan estos reproches sobre la base de una reinterpretación objetualista. Entre los partidarios de la segunda opción, la posición más sobresaliente de todas ha sido, sin duda, la de Francisco J. Gonzalez *Propositions and Objects? A Critique of Gail Fine on Knowledge and Belief in Republic V* (1996), que hace una severísima crítica al interpretación analítica de Fine, que ha prolongado en el capítulo 8 de su *Dialectic and Dialogue: Plato's Practique of Philosophical Inquiry*, a propósito de la interpretación que hace Fine de los libros VI y VII de *La república*⁵⁰⁰.

Gonzalez se ocupa, obviamente, de la lectura analítica de Gail Fine, y lo hace dentro del interrogante: “Propositions or Objects?”. Con el fin de atacar la cuestión, Gonzalez aísla dentro del texto platónico (476e7-479e1) los presupuestos que Fine considera no atribuibles o que son sencillamente controvertibles en la argumentación. La noción de controvertibilidad se utiliza en el estudio de Fine para designar el presupuesto que los destinatarios del argumento, los amantes de la visión y de los

⁴⁹⁹ La crítica a la perspectiva de que el argumento de Sócrates asigna el conocimiento y la creencia a “dos mundos”, el “inteligible” y el “sensible”, tiene su antecedente más obvio en GOSLING (1968) 119-130 y en autores como ANNAS (1981) 209-15 y REEVE (1988) 58-71. Para una crítica a la interpretación de Gosling, es especialmente interesante WHITE (1976) 106 n.9

⁵⁰⁰ El libro de Gonzalez es remarcable en muchos aspectos. Según IBAÑEZ (1999) 228-237, el más relevante es haber desarrollado una alternativa hermenéutica a las lecturas escéptica y doctrinal de Platón. Centrado en la forma literaria del diálogo, el libro sitúa el eje de la enseñanza platónica en una cierta concepción de la investigación filosófica como investigación de la verdad. La justificación de esta tercera vía enlaza, pues, con una doble consideración de la dialéctica: una consideración reflexiva, dada la inseparabilidad entre el objeto filosófico y el autoconocimiento; pero, sobre todo, práctica, al ofrecer una forma de conocimiento independiente del conocimiento analítico.

sonidos, no tienen por qué aceptar⁵⁰¹. Fine se refiere a la separación predicativo-existencial de los objetos desde la oposición polar *dóxa/epistémē*: “Both readings, according to Fine, make the argument assume a sharp separation between the objects of knowledge and belief (1978, 125; 1990, 88). The predicative assumes that what both is and is not *F* can only be the object of belief. Why would the lovers of sights and sounds grant this? The existential reading “consigns the objects of belief to the realm of “half-existence” (1978, 125); “But why should the sightlovers agree at the outset that every object of belief only half-exists?”⁵⁰² La posible compatibilidad de esta lectura con el argumento de Sócrates define no sólo la estrategia de Gonzalez⁵⁰³, sino también el motivo para explicar por qué la lectura de Fine desatiende la propia situación dramática del argumento. En contraste con la posición de Fine, Gonzalez cita tres pasajes cruciales del argumento: (1) 477c6-d6: la premisa mayor de que las capacidades que producen cosas distintas y se aplican sobre objetos distintos no pueden ser la misma; (2) 477e6-478a2: la premisa menor de que el conocimiento y la creencia no son capacidades idénticas porque son infalibles y falibles respectivamente; (3) 478a3-b2: la conclusión de que el conocimiento y la creencia tienen que producir distintas cosas y establecerse sobre objetos diferentes.

⁵⁰¹ Este principio hermenéutico, que es una consecuencia obvia de la lectura analítica de Fine, es igualmente decisivo en la interpretación de GOSLING (1968) 121 como en la de STOKES (1992) 109. Pero STOKES conduce este principio a un punto en el que Fine ya no puede seguirle: si las premisas del argumento se han escogido de acuerdo con lo que es aceptable a los *philothéamones*, ¿por qué asumir incluso que Platón esté realmente comprometido con ellas? Será Stokes quien argumente entonces contra Fine que estas premisas son las que apoyan una teoría de los dos mundos. De un modo similar, EBERT (1974) 107-9, 121, 130 considera que el argumento de Sócrates no representa la posición genuinamente platónica, sino una estrategia para poner de manifiesto las creencias de sus interlocutores. Mi propia lectura del argumento no pretende situarse fuera de esta interpretación dialéctica, aunque rechazo las razones que STOKES propone como premisas inválidas para Platón (120-1, 123, 130) y la dimensión exclusivamente refutativa del argumento que pretende sugerir EBERT a propósito de la posición *doxástica* de Glaucón.

⁵⁰² GONZALEZ (1996) 250

⁵⁰³ Gonzalez tiene muy claro de que Platón es, ante todo, un filósofo sapiencial del *arkhé* y de la *phýsis* griega. Cuando Sócrates desarrolla el modelo parmenídeo del filósofo de Glaucón a nadie le queda duda alguna de que el ser genuinamente griego es el canon discriminatorio fundamental entre la capacidad perceptiva de la inteligencia y la ausencia de esta capacidad. En Grecia, “ver”, “decir”, “ser” son caras de una misma moneda, de manera que sólo se puede decir lo que se ve y sólo se ve lo que realmente es. Como ha señalado HINTIKKA (1967) 6, resulta perfectamente razonable para un filósofo griego “to think knowledge in terms of some sort of direct acquaintance with objects of knowledge, e.g. in terms of seeing or of witnessing them”. Se trata obviamente de una interpretación sensata, perfectamente adecuada al contexto en el que GONZALEZ (1996) lee el argumento de Sócrates: “If we regard the structure of knowing as parallel to that of perceiving, it is natural to assume that one can no more know what does not exist than one can see what does not exist” (251). En efecto, para un filósofo del gran siglo griego jamás podría quedar fuera precisamente de la capacidad intelectual la totalidad necesaria de la realidad, y aún menos hacer transparente el mismo *arkhé* de esa totalidad, poniéndolo y sacándolo a la vez como visto y no visto por el intelecto, como sucede en el neoplatonismo tardío de Juan Escoto Eriúgena.

Lo que es obvio para Fine (1978) es que ambas capacidades, aunque les corresponda contenidos no co-extensivos, establecen posibilidades lógico-formales distintas. Su forma de presentar el argumento considera sobre todo que en la contraposición *dóxa-epistéme* se examinan proposiciones diferentes. Al establecer una diferencia entre un poder cognoscitivo infalible, del que se derivan de proposiciones verdaderas, y un poder *doxástico* falible, capaz de establecer proposiciones falsas, y hacer depender esa diferencia de las posibilidades de fijar unas proposiciones u otras, se ve obligada a reconducir la contraposición *dóxa/epistéme* a una contraposición entre propiedades lógicas excluyentes, lo cual se explica por la exigencia de asociar el ser a la verdad y el no-ser a la falsedad. Por tanto, Fine lee el argumento desde el contraste entre la falibilidad y la infalibilidad de las proposiciones formalmente establecidas. Y este contraste lo hace naturalmente extensivo a la significación verdadera del ser y a la significación falsa del no-ser, lo que problematiza, según González, la posición intermedia de la *dóxa*, caracterizada por el argumento como “lo que es y no es”, “lo que significa verdad pero también falsedad”. La presencia de la *dóxa* tiene que convertirse para Fine en una dificultad, primeramente porque no es nada fácil ver: a) el sentido de su posición dentro a la estrategia general del argumento de Sócrates; y porque b) cuesta ver de manera no problemática la relación entre la opinión y la ignorancia:

- (a) Según Fine, la opinión se manifestaría en *La república* configurando los dominios del conocimiento y de la ignorancia mediante la apariencia de sus posibilidades formales. Esta apariencia, generada por la propia exigencia lógica de que una proposición dada pueda ser objeto de conocimiento o de *dóxa*, consistiría en afirmar que esta proposición puede ser una creencia cuando es falible, y un conocimiento particular cuando es infalible (1978, 129-30). Ahora bien, la objeción fundamental de Gonzalez es que, aun tratándose de posibilidades formales distintas, la falibilidad y la infalibilidad de una proposición determinada describen propiedades lógicamente excluyentes. Según Gonzalez, es esta relación de mutua exclusión lo que resulta incompatible con el argumento de Sócrates, donde se enfatiza el carácter intermedio de la opinión, situada como un tercero entre el conocimiento y la ignorancia. Si los que conocen saben (los filósofos verdaderos) y los que ignoran no tienen noticia alguna de su no saber (los falsos filósofos), ¿en qué consiste esta posición intermedia en la que se da el ser y el no ser? (478e1-2)

Y sobre todo, ¿qué valor de verdad se le puede atribuir formalmente? (476c9-d3)⁵⁰⁴.

- (b) La aceptación por parte de Fine de la doctrina proposicional de la creencia y el conocimiento platónicos contradice además su propio esfuerzo por fundamentar la separación entre la creencia y la ignorancia. Gonzalez parece seguir a Fine al hacerse eco de su objeción a la interpretación clásica de los grados de verdad. De acuerdo con su lectura, Fine debería considerar en este punto la distinción entre la ignorancia (el no ser o el reconocimiento o identificación falsos de algo como lo que no es) y la creencia (la posibilidad de ser o no ser al juzgar algo como lo que no es). La distinción sería lógicamente impecable⁵⁰⁵ si no fuera, según Gonzalez, por la relación de equivalencia que Fine establece entre el no ser y la falsedad. La clave radica, efectivamente, en que *“Socrates says not simply that what is believed is other than what is not, but that it is impossible (478b6, 478b9: adýnaton) to believe what is not, since this would be equivalent to believing nothing. This claim places Fine in a terrible bind: if she reads “what is not” as meaning “what is false”, as she must for the sake of consistency, then Socrates is claiming that is impossible to believe what is false, i.e, that all beliefs are true. But if all beliefs are necessarily true, then the only distinction Fine recognizes between belief and knowledge is collapsed”*⁵⁰⁶

Como se ve, la interpretación de Fine está expuesta a una objeción muy fuerte⁵⁰⁷. Gonzalez no insiste en el hecho de que la distinción entre la opinión

⁵⁰⁴ GONZALEZ (1996):

“The claim that “what is and is not” participates in both being and not-being implies that it differs from both and therefore cannot be their mere combination. This characterization of that over which belief is set as a third thing is of course incompatible with Fine’s account. If “what is” means “what is true” and “what is not” means “what is false”, what is this third thing that only participates in both and is therefore distinct from both? The answer cannot be “partial truth”, because Fine rejects this notion.” (268)

⁵⁰⁵ Aunque ciertamente no se puede reconocer o identificar algo como lo que no es (y esto mismo es lo que Sócrates caracteriza como *áгноia*), sí es posible pensarlo (*dókein*) como tal. Más o menos del mismo modo que en nuestro idioma suena a disparate decir que en tal individuo que vi he reconocido a no-Juan, o que lo he identificado como a quien no es el señor López, mientras que nada impide decir que creo (juzgo, infiero) que no es la persona en cuestión.

⁵⁰⁶ GONZALEZ (1996) 268-69

⁵⁰⁷ A esta consideración, GONZALEZ (1996) añade la siguiente: *“In being totally ignorant of the form of beauty, the object of my ignorance is not the form of beauty –it is not object for me at all- but nothing. If knowledge, like seeing, is a direct cognitive relation to some object, then ignorance, like blindness, is*

y la ignorancia se apoye finalmente sobre una capacidad que discrimina entre creencias moderadamente falsas y creencias muy falsas (1978, 131). La misma formulación parece repeler el sentido general del argumento de Sócrates. Y ésta es probablemente la crítica decisiva de Gonzalez: la interpretación proposicional de Fine compromete la corrección que ella misma le exige al argumento. Dicho de otra manera, no hay un equivalente en la filosofía analítica moderna a aquello que se pretende hacer entender a los amantes de la visión y del sonido. Gonzalez no niega que el argumento trate efectivamente de proposiciones, pero sólo y en la medida en que son expresión de la *pseudosabiduría* de ciertos interlocutores, como los amantes del parecer⁵⁰⁸.

¿Qué es lo que sucede finalmente cuando compatibilizamos la lectura predicativo-existencial con la totalidad del argumento? Mientras que para Fine estaríamos ante una interpretación que omite la eficacia funcional de dos tipos proposicionales distintos (el conocimiento y la opinión) y genera una teoría objetual controvertible e innecesaria, Gonzalez ve las cosas de otro modo. Y las ve de manera distinta porque, en primer lugar, reconduce la lectura predicativo-existencial del argumento hacia un modelo objetivo redefinido desde unas certezas ontológicas y epistemológicas presumiblemente más próximas al imaginario platónico (el uso predicativo-verificacional del verbo ser en la lectura ontológica de Kahn⁵⁰⁹ o la revalorización de la fenomenología del conocimiento en Hintikka⁵¹⁰), y en segundo lugar porque examina las potencialidades de ambas capacidades con el fin de explicar la función global del argumento, en particular, plantea la oposición entre dos potencias dirigidas a una forma-objeto: una disposición cognitiva extrínseca, capaz de distinguir

simple the absence of Duch a relation or, stated differently, a relation to nothing" (251). En una línea semejante, pero a propósito del *Teeteto* (188e-189b), COOPER (1986) 234 deduce de la imposibilidad socrática de ver, oír o tocar lo que no es, la imposibilidad misma de creer lo que no es. Si el argumento aquí examinado establece esta imposibilidad (478b6-c6), hay razones suficientes para asumir que la misma analogía explicitada por Sócrates en el *Teeteto* se encuentra implicada en el pasaje en cuestión.

⁵⁰⁸ GONZALEZ (1996) sentencia irónicamente: "*Can we really believe that when Socrates speaks of "pure being" and "absolute not-being", the lovers of sights and sounds would naturally take him to mean "the set of only true prepositions" and "the set of very false propositions"? When Socrates asserts that what is believed is other than what is, could the lovers of sights and sounds understand him to mean, "what is believed is not only what is true but also what is false"? When Socrates argues that it is impossible to believe "what is not", would they be likely to realize that he means only that we cannot believe what is very false, though we can believe what is moderately false?" Only an audience of modern analytical philosophers, if anyone at all, could read into what Socrates says all that Fine's interpretation requires*" (269-270)

⁵⁰⁹ KAHN (1981)

⁵¹⁰ HINTIKKA (1967)

la forma-objeto de sus imitaciones, y una disposición cognitiva intrínseca, capaz de confundir las imitaciones con la forma-objeto reflejada en ellas. La primera se caracterizaría por su relación directa con la forma cognoscible; la segunda, en cambio, por su relación indirecta⁵¹¹.

Mientras la *gnósis* es la comprensión alcanzada únicamente sobre la base del reconocimiento directo de la forma-objeto, la *dóxa* es la comprensión defectuosamente alcanzada sobre la base del reconocimiento sensible de sus objetos⁵¹². De esta manera, la controversia Fine-Gonzalez nos permite, muy someramente, apreciar tres problemas decisivos:

- (1) *Tendríamos un marco de perspectivas opuestas para leer el argumento de Sócrates, tal como hemos visto en la propuesta proposicional de Fine y objetual de Gonzalez.*
- (2) *Tendríamos una ruptura de la totalidad del argumento en una doble serie de oposiciones: la de Fine, que es un intento de superar la doctrina metafísico-idealista de los dos mundos, y la de Gonzalez, que es un intento*

⁵¹¹ GONZALEZ (1996):

“What Socrates’ argument maintains is that the deficiency of doxa, what makes it inferior to, and not simply different from, episteme, is its failure to distinguish the form imitated by the sensibles from these sensibles themselves, with the result that its cognition is not set over the form –since the form is not even a distinct object for it-, but is confined to the sensibles. The characterization of doxa as a dream-state unable to distinguish the forms from their likenesses (476c2-8) both confines doxa to these likenesses and allows it to preserve an indirect relation to the forms –its deficiency is precisely the indirectness” (272).

⁵¹² SMITH (1979) argumenta que *“we must contrive Plato’s concept of episteme to be a blend of knowledge by acquaintance and knowledge what” (282)*. Según Smith, la *episteme* platónica presupone reconocimiento (*acquaintance*) porque tiene un conocimiento directo. Pero a la hora de distinguir este conocimiento (*acquaintance*) de su forma proposicional (*knowledge what*), Smith acaba limitándolo a un tipo proposicional concreto: el que tiene que ver con la esencia verdadera de la cosa conocida. Para GONZALEZ (1996) 258n24, la explicación de Smith acerca de la relación específica entre conocer algo (*knowledge what*) y reconocer algo (*acquaintance*) es más bien confusa, porque no hay razón alguna para considerar como proposicional lo que Smith denomina *“knowledge by acquaintance”*. Una de las tesis centrales de GONZALEZ (1998) 1-18 es que conviene comprender en qué consiste para Platón conocer algo y por qué no puede justificarse a sí mismo de forma lógica. Podemos entender el conocimiento del filósofo como la búsqueda de algo en tanto que ese algo es echado de menos, como una necesidad de poner delante una ausencia que reclama continuamente nuestra atención: sería el reconocimiento de que eso que se ha puesto delante es lo que se aviene con el deseo que motiva la búsqueda, esto es, la propia disposición a problematizar el todo. En este sentido, habría un encaje perfecto entre el conocimiento (*knowledge what*) y el reconocimiento (*acquaintance*): si algo es reconocido es porque su identificación satisface una disposición cognoscitiva previa. En cualquier caso, esta capacidad de encaje entre el conocimiento y el reconocimiento constituye uno de los problemas decisivos de la teoría platónica del conocimiento.

de revalorizar la forma-objeto, como eje predicativo-existencial sobre el que reconstruir una teoría platónica de la dóxa:

G. FINE (1978/1990)

philósophos/philothéámon = despierto/durmiente

conocimiento/creencia = *dýnamis* infalible/*dýnamis* falible

proposiciones verdaderas/posibilidad de proposiciones falsas =

FILOSOFÍA / FALSA FILOSOFÍA

F.J GONZALEZ (1996)

philósophos/philothéámon = despierto/durmiente

conocimiento / creencia = *dýnamis* infalible/*dýnamis* falible

reconocimiento directo / conocimiento indirecta del objeto =

ser de la forma pura / ser y no ser de la forma sensible =

FILOSOFÍA/FALSA FILOSOFÍA

3) De acuerdo con el argumento de Sócrates, *¿cabría hablar entonces de una teoría platónica de la dóxa?* Y si es así, *¿con qué elementos?* *¿Cómo se articulan entre ellos?* *¿En el marco de una oposición entre potencias cognoscitivas irreconciliables?* *¿Mediante la asignación de dominios ontológicos diferenciados?* *¿Cuál sería entonces el núcleo de esta doctrina?* *¿Y la historia de su transmisión?* *¿Es realmente una crítica a la concepción eleática de la Dóxa y la Alétheia?* Y en caso de serlo, *¿cuál es su sentido?* *¿Por qué aquí?*

b) *La reconstrucción de la condición cognoscitiva del filósofo*

Nuestra lectura del argumento no pretende determinar una teoría platónica de la dóxa que incluya la posibilidad formal de una proposición falible (independientemente de su contenido, ya sean formas u objetos) o identifique la creencia y el conocimiento, según los diversos niveles cognitivos de la forma-objeto. Se trata, más bien, de corregir esta doble perspectiva desde la propia evidencia del argumento, porque, como habrá de verse en su conclusión, la dóxa no es proposicional, ni ontológica, ni tiene como objeto

“sensibles”. *El argumento de Sócrates plantea menos una doctrina platónica de la dóxa en contraposición al conocimiento ideal del filósofo-rey que la necesidad de reconstruir las condiciones que hacen posible el ejercicio del conocimiento*⁵¹³. Creemos que la refutación de los amantes del parecer responde a la necesidad de pensar el filósofo a partir de una disposición propiamente cognoscitiva. Nuestra tesis es que Platón, en franca oposición al falso filósofo representado por la posición parmenídea de Glaucón, se propone mostrarnos la condición problemática de la *dýnamis* filosófica.

Estas consideraciones nos llevan a centralizar la tesis socrática sobre la *dýnamis*. Esto significa que para captar el razonamiento de Sócrates sobre la contraposición *dóxa/gnósis*, en tanto que distinta de cómo la percibe Glaucón, hay que considerar el modo como está dispuesto el argumento y, en particular, toda una serie de movimientos estratégicos que conviene no pasar por alto. Fundamentalmente, hay que estar atentos a estos dos momentos: a) la digresión abierta por Sócrates sobre la definición de la *dýnamis* (477c1-d5); b) el significado del acuerdo (477d1: *homología*) alcanzado entre Sócrates y Glaucón.

a) *La definición socrática de la dýnamis* (477c1-d5)

Recordemos que el interrogatorio sobre la apariencia cognoscitiva de los amantes del parecer se hace conjuntamente con Glaucón, el interlocutor socrático más apto de *La república*. Glaucón es autorizado por Sócrates para responder a sus preguntas en nombre de los amantes del parecer. Pero este desplazamiento del interlocutor estructura automáticamente el argumento de Sócrates en una doble dirección: por un lado, Sócrates se propone refutar la falsa sabiduría de los amantes del parecer; pero, por otro lado, nada impide suponer que las premisas esenciales de la refutación expliciten la precomprensión de la *dýnamis* que tiene Glaucón. Hasta aquí,

⁵¹³ Para EBERT (1974), la delimitación objetiva conocimiento-ser ignorancia-no ser es un modelo insuficiente porque nos muestra la predisposición de Glaucón a pensar la *dóxa* y la *epistème* como capacidades distintas, mientras que el intento platónico consiste en pensarlas rigurosamente como atribuciones contrapuestas fenomenológicamente: “*Glaukon beachtet also nicht, dass bei der Unterscheidung von Wissen und Meinung, wie sie von Sokrates 476b-d entwickelt und von Glaukon dort auch angenommen worden war, zumindest eine Überschneidung der respektiven Gegensatzbereiche impliziert ist (d1-2). Sokrates soll [...] an die Gegenmöglichkeit erinnern Doxa und Episteme nicht als verschiedene Vermögen, sondern als unterschiedliche Zustände desselben Vermögens zu denken. Sie verhalten sich zueinander wie jenes Können und Nicht-können, das erst auf dem Boden eines Vermögens möglich ist und das wir als Fähigkeit und Unfähigkeit unterscheiden*” (126)

Glaucón está bien seguro de haber entendido el criterio ontológico con el que Sócrates ha demarcado la *áгноia*, la *dóxa* y la *gnósis*. La resonancia parmenídea del argumento ha satisfecho en un primer momento las funciones diversas de la *dóxa* (477b3-4) y de la *epistéme* (dependiente de *gnósis* según b5-6) y Glaucón apenas ha titubeado sobre la distinción entre ambas capacidades; tanto es así que, de haber continuado el argumento en esta dirección, seguramente las habría separado con arreglo a la determinación analógica de sus dominios respectivos (b7-8); es decir, relacionando el conocimiento con el ser, y la *dóxa* con el ser y el no ser. Con esto, sólo aparentemente, Glaucón cree haber refutado a los amantes de la opinión. Pero para llevar la refutación hasta al final, debe prestar atención a la definición socrática de la *dýnamis*:

“Decimos de las capacidades [dynaméis] que son un cierto género [génos] de realidades [tôn ónton], gracias a las cuales nosotros tenemos la capacidad de hacer [dynamétha] lo que somos capaces [dynamétha], nosotros mismos y todo lo que es capaz de algo: de esta manera digo que la visión y la audición se encuentran entre las capacidades, suponiendo -claro está- que comprendas [mantháneis] lo que quiero decir con esta forma [tò eídos]

Escucha lo que me parece respecto a ellas. Pues en una capacidad no veo ni color ni figura alguna ni nada que sea análogo a cuanto vemos en muchas otras cosas, porque lo que es yo, dirigiendo simplemente la mirada hacia estas cualidades, ni siquiera puedo decidir [dioríxomai] lo que es una capacidad y lo que es otra cosa; al contrario, en una capacidad sólo debo mirar [mónon blépo] aquello a lo que se refiere y aquello que produce, y es así como las denomino a cada una de ellas, capacidad, y llamo idéntica [tèn autèn] a la que está dispuesta hacia la misma cosa y produce el mismo efecto, y diferente [tèn állen] la que está dispuesta hacia otra cosa y produce otro efecto” (477c1-d5)

¿Cómo piensa Sócrates la *dýnamis*? La propia disposición de la definición, estructurada en dos partes claramente diferenciadas, permite distinguir dos momentos esenciales: 1) lo que podríamos describir como la situación genérica de toda disposición (477c1-4); 2) lo que constituye los criterios propios de la *dýnamis* como forma cognoscible (477c6-d5). Lo primero que llama la atención es la descripción de la

dýnamis como una realidad que hace posible los efectos de una disposición humana⁵¹⁴: “un cierto género [génos] de realidades [tôn ónton], gracias a las cuales nosotros tenemos la capacidad de hacer [dynámetha] lo que somos capaces [dynámetha]”. Parece que *dýnamis* es una realidad con arreglo a la cual el hombre es capaz de producir algo determinado. De esta manera, la realidad de las capacidades humanas es la realidad de la diversidad de los efectos que se derivan de ellas. La observación de estas capacidades se realiza aquí en un sentido preteórico, puesto que se limita a constatar la condición que hace posible el ejercicio simple de una capacidad. En este nivel, la capacidad se observa como un juego de disposiciones posibles, efectivamente presente en las mismas condiciones de objetualidad con las que se puede contemplar una montaña o escuchar un recital épico⁵¹⁵. Este juego muestra a primera vista tanta diversidad que cualquier griego estaría obligado a suponer en ella tantas capacidades como efectos directamente asociados al ejercicio de éstas⁵¹⁶.

⁵¹⁴ La explícita referencia al “nosotros” (477c2: *hemeis*) confiere a la totalidad de estas posibilidades un carácter social de enorme importancia: explícita la importancia que Platón otorga a la dimensión humana de las operaciones cognoscitivas. Esta breve reflexión sobre el carácter constituido de las capacidades, humanas y solo humanas, no pasará inadvertida a la tradición neoaristotélica y neoplatónica (en particular, a pensadores como Averroes y Al-Farabi). Tal como sugiere MERLAN (1969), “*the neoplatonic and neoaristotelian tradition professes the doctrine of monopsychism and the doctrine of the unity of the human race in the sense in which the incessant intelligizing of the productive intelligente is equated with the thinking of the human race in its totality –and by totality Averroes and Al Farabi means totality in space and time*” (53 n1).

⁵¹⁵ El organigrama lingüístico de Platón no es, obviamente, el de Kant. La configuración kantiana de la capacidad es ciertamente una realidad observable. Pero aunque sea observable como un *factum*, el conocimiento de las capacidades del sujeto humano queda fuera del naturalismo científico de la psicología. Lo que constituye la capacidad como tal es una posibilidad de actuación, que se pone de manifiesto en su propio ejercicio, no en la constatación psicológica o en el reconocimiento constitutivo de su uso. En Platón, por el contrario, la capacidad jamás es una instancia activa, estrictamente hablando (al menos en el sentido en que se configura el sujeto kantiano). La función de la capacidad es justamente la de poner en escena una serie de disposiciones posibles y de hacerlo en unas condiciones de factualidad sumamente evidentes para cualquier griego. La capacidad jamás evoca la acción positiva de generación de un efecto, sólo le es permitida una acción dispositiva, propiciatoria, de la manifestación real del efecto. Mientras la realidad kantiana está sujeta al esclarecimiento de las capacidades o fuerzas cognoscitivas del hombre, el efecto producido por la capacidad en Platón puede indicarse con la misma segura ingenuidad con la que cualquier griego constata la evidencia real sensible.

⁵¹⁶ Lo que resulta especialmente llamativo de esta descripción es que, más allá de lo que se entienda preteóricamente por *dýnamis*, de los múltiples ejemplos de los que se podría haber servido Sócrates para ilustrar esta noción a simple vista elija los que son propios y específicos de los amantes del parecer, como el ver y el oír (477c3). ¿Es que la caracterización del conocimiento y de la creencia como capacidades presenta una estructura que sólo puede ser análoga a las capacidades que son propias de los amantes de la opinión? STOKES (1992) 120 ha llamado la atención sobre este interrogante al comprobar perspicazmente que las dos condiciones que Sócrates establecerá para distinguir las diferentes *dýnameis* – esto es, que produzcan efectos distintos y se apliquen a dominios separados- también son eficazmente cumplidas por las *dýnameis* relacionadas con los amantes del parecer: “*Now, sight, hearing and the other senses are capacities each distinguished from the others by both province and effect. Notoriously you cannot see sounds, smell colours, hear tastes, touch smells; each sense has in that way its own province... Of course, their effects are different too: to see is not same as to hear, and so on. Once we met Socrates’ point in its original context of an argument against the sight-lovers, it becomes clear*”

Así que Sócrates no está diciendo nada que no sea evidente de suyo: hay una diversidad real de posibles disposiciones que se da como una situación necesariamente previa a que la capacidad sea pensable como noción. De ahí que teorice su conocimiento con arreglo a los siguientes términos: “*En una capacidad no veo ni color ni figura alguna ni nada que sea análogo a cuanto vemos en muchas otras cosas...*” (477c6-7). Éste es uno de los puntos de dificultad más obvios, pues la diversidad de capacidades no se presenta unificada por ningún criterio que no se encuentre ya en la propia capacidad: “*En una capacidad sólo debo mirar [μόνον βλέπο] aquello a lo que se refiere y aquello que produce...*”. (477d1-2). La capacidad no tiene un criterio distintivo fuera de ella misma, lo que significa dos cosas: en primer lugar, Sócrates deja claro que la identificación de la capacidad presupone algún tipo de conocimiento, un acto de discernimiento o juicio (477c8: *dioríxomai*), en la que debe distinguirse la identificación propiamente cognoscitiva de la visual; segundo, los dos criterios que fundamentan la capacidad (el único ámbito (477d1: *μόνον*) al que debe orientarse la mirada), además de señalar los rasgos constitutivos de su forma cognoscitiva, plantea la necesidad de disponer de un dominio propio y de producir algo en el mismo⁵¹⁷.

b) *El significado de la homología propuesta por Sócrates (477d6-478a1)*

La unidad de toda capacidad se configura socráticamente con arreglo a dos criterios: a) el *érgon* u obra producida y b) la transitividad de toda capacidad. Glaucón concede muy fácilmente que la capacidad es a) capacidad de alguna cosa producida por ella y b) capacidad de aquello hacia lo cual se dispone (477d1-2). Según este doble criterio, la capacidad no sólo es una disposición de algo en función de la cual se produce algo, sino de un dominio al que la disposición, como “acto intencional” –en expresión de Husserl-, se refiere por sí sola. Los sustantivos “conocimiento” y “creencia” designan dominios exclusivos, y los verbos “conocer” y “creer” productos exclusivos, al igual precisamente que las distintas capacidades perceptivas propias de los amantes del

⁵¹⁷ En la filosofía platónica conviene no confundirse, como hace GOSLING (1968) cuando niega que las *dýnameis* que aparecen en el libro V de *La república* sean disposiciones en el sentido propio del término. Dejando de lado los ya sabidos inconvenientes que comporta la referencia evolutiva en el tratamiento global de la enseñanza platónica, y aquí la necesidad de reconciliar las distintas observaciones contenidas en el *Menón* y *La república*, hay que decir que *dýnamis* jamás es una palabra que deje de significar lo que significa en el *Corpus Platonicum*: la posibilidad con arreglo a algo y productora de algo, que es la operación transitiva o relativa propia de cualquier capacidad.

parecer⁵¹⁸. Según Sócrates, ésta es la tesis que resume la fundamentación epistémica de la *dýnamis*. Pero la conclusión de que el conocimiento y la opinión son diferentes por la exclusividad de sus dominios y productos respectivos sólo resulta obvia para Glaucón, que tiene en mente un modelo epistémico de conocimiento:

“Volvamos atrás, entonces, mi excelente amigo. ¿Dices que el conocimiento es una capacidad, o en qué género de realidades lo situas?”

“En ése: es la más poderosa [erromenestáten] de todas las capacidades”

“¿Y la opinión, qué? ¿La dirigiremos hacia el género de las capacidades o bien hacia otra?”

“De ningún modo, porque aquello por lo cual podemos opinar es la opinión”

“Pero hace apenas un momento acordaste que el conocimiento y la opinión no son lo mismo.

“¿Y cómo alguien que reflexionase admitiría que es lo mismo lo que es falible e infalible?”

“Muy bien –asentí-. Es manifiesto que estamos de acuerdo [hómologeítai] en distinguir la opinión del conocimiento” (477d6-e5)

Glaucón no presta atención a la consideración de si las capacidades se encuentran entre las cosas perfectamente cognoscibles, ni en virtud de qué capacidad las unifica Sócrates en una forma cognoscitiva⁵¹⁹. Recordemos que estas dificultades ya fueron omitidas en la precomprensión parmenídea del filósofo de Glaucón porque la capacidad para distinguir diurnamente entre las formas y las cosas que participan de las formas requería de una disposición que problematizase el vínculo entre la unidad y la multiplicidad de cada cosa. Glaucón precisaba entonces de la capacidad cognoscitiva como una disposición posible. En este sentido, la caracterización del conocimiento como la más vigorosa de las capacidades subrayaría, aun más si cabe, la incapacidad del propio Glaucón para identificar el conocimiento como capacidad (477d9)⁵²⁰. La

⁵¹⁸ STOKES (1992) se niega razonablemente a atribuirle a Platón la tesis de que las capacidades propias de los *philotheámones* sean análogas a las de la creencia y el conocimiento, pero asegura que “*what is true for Plato is irrelevant in an argument designed to convince the sightlovers*” (123). En una línea semejante, MORGAN (1983) considera que el objeto de la *dýnamis* responde a una preocupación propia de los amantes de la opinión y, en consecuencia, no debe “*entended as a rule Plato is committed to*”.

⁵¹⁹ BENARDETE (1989) 137

⁵²⁰ A la pregunta de Sócrates sobre si el conocimiento se encuentra en la especie o género de las capacidades que se encuentran realmente, la respuesta de Glaucón no lo menciona propiamente como una capacidad: menciona nada más empezar la capacidad “más poderosa”, con lo que desde luego no parece

pregunta de Sócrates sobre la forma distintiva de la capacidad cognoscitiva más que buscar o forjar una capacidad –la más vigorosa- que reúna en ella todas las cualidades derivadas de su ser modelo de cualquier otra capacidad, abre el conocimiento a la posibilidad de concebirlo de una manera no necesariamente epistémico. De manera que si por conocimiento se entiende lo que Sócrates había expresado metafóricamente en el símil del sueño, la capacidad de distinguir las formas de las cosas que participan de las formas, el filósofo de Glaucón, a pesar de la soberanía epistémica de su capacidad, continúa en la esfera de la *dóxa*.

Ésta es, de hecho, la conclusión que se impone según el símil del sueño, pero no según las premisas que caracterizan epistémicamente la *dýnamis*: si el conocimiento abarcase únicamente las formas y la opinión las cosas que participan de las formas, el filósofo conocería tan poco de lo primero como el amante del parecer de lo segundo. Y sin embargo es esencial a la distinción entre el filósofo y el falso filósofo la capacidad de diferenciar una cosa de la otra. Esta capacidad demarca no solamente la contraposición decisiva entre el filósofo y el amante del parecer, sino también el sentido en que se contraponen toda posibilidad cognoscitiva a su imposibilidad⁵²¹. Aunque Sócrates emplee un símil para explicar cómo concibe exactamente la relación entre la capacidad cognoscitiva y la capacidad *doxástica*, es obvio que el alcance de su acuerdo con Glaucón se limita a reconocer únicamente que se trata de dos capacidades diferentes (477e8-478a1): si para Glaucón el conocimiento es la capacidad de conocer infaliblemente lo que es infalible (y en este sentido está separada de la capacidad falible del parecer, situado en el dominio intermedio del ser y el no-ser), para Sócrates el

referirse a la forma cognoscitiva empleada por Sócrates. Lo único que deja bien claro es la primordialidad jerárquica de la capacidad cognoscitiva y, en virtud de la infalibilidad que se deriva de su propia posición, su diferenciación con la capacidad *doxástica* (477e6-7).

⁵²¹ En la situación del amante del parecer, “no posible” quiere decir “no capaz” en la medida en que se ignora que se ignora. Luego, el conocimiento al que se refieren los *philothéâmones* no es, por descontado, una concepción del saber que incluya conscientemente el no-saber; no participa de su posibilidad, como lo hace en cambio el esclavo del *Menón*, cuyo sueño sitúa su posición cognoscitiva a medio camino entre la ignorancia y el saber. El amante del parecer cree conocer la totalidad: parte de un conocimiento que descansa sobre sí, sin ninguna brecha que permita romper la sola posibilidad de su autopresencia. El amante del parecer no se opone, por tanto, al filósofo parmenídeo de Glaucón, de la misma manera que los *philothéâmones* que aparecen en el prólogo del *Cármides* no se oponen a la *sophrosýne* ideal de Critias. Lo que les une a ambos es la negación de toda posibilidad cognoscitiva. El poseer ya previamente lo conocido se manifiesta rotundamente en Platón en contraposición al conocimiento, en cuanto que la función de éste es justamente la de la posibilidad de su ejercicio desde la problematización del todo. Por tanto, el sentido de la tesis socrática sólo puede ser éste: la capacidad y la no-capacidad deben pensarse conjuntamente como una posible determinación de las condiciones de la *máthesis*. Es así como toda posibilidad cognoscitiva se significa sobre la indisposición cognoscible de la *dóxa*.

conocimiento es sencillamente una capacidad diferenciada de la creencia⁵²². La base de la discrepancia profunda entre la postura de Sócrates y la de Glaucón sería entonces la siguiente: Sócrates diferencia el conocimiento de la *dóxa* a partir de una contraposición irreductible, mientras que Glaucón se limita a separarlos como capacidades naturales, fruto de un mismo principio unificador: la efectiva independencia de sus dominios ontológicos diferenciados (478a3-8).

4) *La recapitulación del argumento a la luz de la homología alcanzada* (478a2-480a13)

En este punto, el lector de *La república* debe estar alerta: lo que está en juego en la tematización de la diferencia socrática (y a la que se limitan los términos del acuerdo) es la posibilidad de concebir una disposición totalmente abierta al conocimiento. Pero es Glaucón quien desatiende esta dirección argumentativa al interpretar la diferencia entre el conocimiento y la *dóxa* como una distribución natural de capacidades con arreglo a dominios cognoscitivos excluyentes⁵²³. La noción de capacidad se prejuzga como una determinación ontológica separada. Glaucón se limita a la *homología* ya alcanzada sin atender a otra razón que a la exclusión ontológica de dominios separados y a la operatividad diferenciada naturalmente del conocimiento y de la opinión (478a-b). A la pregunta de Sócrates: “¿Y se cree la misma cosa que conoce el saber? ¿Y lo cognoscible y lo creíble serán la misma cosa, o es más bien imposible esto?” (478a10-11), Glaucón opone la respuesta más obvia según las premisas del acuerdo alcanzado anteriormente (478a12; 477e8-478a1); pero obviando lo que la pregunta permite reconsiderar, a saber: que para estar en condiciones de conocer (para que pueda haber algo cognoscible) hay que problematizar la misma totalidad que el amante del parecer cree conocer.

⁵²² A simple vista, podría parecer que la analogía entre conocer y percibir es incompatible con la caracterización infalible del conocimiento que hace Glaucón. STOKES (1992) justifica el desplazamiento de la *gnósis* a la *epistémē* en el desarrollo de la argumentación para introducir la exigencia de infalibilidad del conocimiento filosófico de Glaucón. “‘Knowledge’ (sic) is discernment, realisation, recognition, and there is nothing obviously infallible about any of these” (115). Aun así, nada impide imaginar que Platón conciba la visión infalible de las formas en un sentido equivalente al de la infalibilidad del despierto respecto del durmiente. Dicho de otra manera, no hay razones para asumir que la infalibilidad se reduzca meramente a una infalibilidad lógica u objetiva. Lo que Platón propone como propiamente infalible cuando el conocimiento se examina a sí mismo es la certeza de la oposición radical entre la *gnosis* y la *dóxa*, reflejada como tal en la contraposición del durmiente y del despierto, es decir, en la presencia/ausencia de dos disposiciones radicalmente enfrentadas.

⁵²³ EBERT (1974) 125

Esto es lo que permite reconsiderar el interrogante: “¿es la misma cosa lo creíble que lo cognoscible?”: no hay nada cognoscible que sea creíble, puesto que lo creíble como tal surge de una perspectiva parcial que está marcada por su confusión con el todo. En este punto es donde también Glaucón se excede de la *homología* alcanzada: cuando insiste en la rigurosa frontera entre lo cognoscible y lo creíble concede demasiado: concretamente, que el que cree (478b3-4, 478b10 y 478b12-c1) ni puede pensar sobre lo que es ni sobre lo que no es (478c6) (la *dóxa*, que no es ni conocimiento ni ignorancia, yacería entre ambos), mientras que el que conoce sólo puede conocer lo que es. Según esta concesión, el filósofo ve la totalidad tal y como realmente es (en su identidad), mientras que el amante del parecer la ve de manera múltiple⁵²⁴.

Ahora bien, esto no supone en absoluto que, aunque el cognoscente conozca la unidad específica de la forma, el argumento de Sócrates reconozca como inmediatamente obvio que la multiplicidad sea el aspecto distintivo de la creencia. Habría que pensar que es la propia consecuencia del modelo epistémico aceptado por Glaucón el que se encarga de mostrar esto, es decir, que la naturaleza absolutamente ideal del ser idéntico excluye de su dominio cualquier realidad múltiple⁵²⁵. Dicho de otro modo, la *dóxa*, a diferencia del conocimiento, es incapaz de percibir unívocamente la presencia de la forma porque los opuestos están en verdad cada uno presentes en el otro: “Cada una de las multiplicidades contiene siempre a ambos opuestos”. Mientras el

⁵²⁴ En efecto, una vez que la creencia se ha identificado con el dominio del ser y del no-ser, es fácil determinar su contenido con arreglo al lenguaje parmenídeo del filósofo de Glaucón: “Admitido esto, podré decir que me hable y responda aquel valiente que no cree que haya algo bello en sí, ni una idea de la belleza que se comporta siempre del mismo modo, sino muchas cosas bellas” (479a1-5). La creencia en que las cosas bellas son múltiples (479a3) genera las múltiples creencias de la multitud acerca de lo bello, lo justo y lo bueno (479d3-5).

⁵²⁵ Este principio de identidad, acogido por Glaucón en su versión ontológica, es precisamente problematizado por el propio Platón en un conocido pasaje de *El Sofista* (254dss), donde se expone la contradicción según la cual lo mismo (lo idéntico) es tanto lo que permanece en reposo (incluyendo aquí al estado estacionario), como lo que consiste en un movimiento cambiante (ni siquiera en un flujo estacionario): la identidad, es decir, “lo mismo” cubriría tanto al ser inmóvil de Parménides como al río en perpetuo movimiento de Heraclito. En este sentido, tampoco parece desencaminado el intento de interpretar los principales debates en torno al principio de identidad (desde Suárez hasta Hegel, o también desde Heidegger hasta Deleuze) desde la paradoja platónica del ser ideal de Glaucón, si es que estos debates giran, fundamentalmente, en torno a la cuestión de si el principio de identidad enunciado en toda su generalidad (es decir, aplicados a formas que quieren designar una totalidad real y necesaria) tiene, por sí mismo, algún tipo de sentido (como afirma Hegel, *Lógica*, Lib. III, II, A nota 2: “el principio A=A no es más que la expresión de una vacua tautología”). La paradoja de Platón sugiere que la idea de identidad es, en su generalidad, excesiva como totalidad; por consiguiente, que sólo reinterpreta ese principio en términos de diferencia (lo que significaría anular la pluralidad fenoménica en la singularidad real de la forma) cabe devolverle algún sentido. La irreconciliabilidad parmenídea en Glaucón entre el ser y el no-ser debería ser, por tanto, suficiente advertencia para no mentar la identidad a secas.

filósofo de Glaucón conoce la presencia singular de la belleza, el amante del parecer fragmenta su unidad y la dispersa en una multiplicidad de sentidos en que la belleza y la no-belleza se dan al mismo tiempo.

Para Glaucón, la belleza es pura belleza y nada más que eso, y la fealdad es pura fealdad. En la precomprensión del ser ninguna de las formas puede adentrarse en los dominios de la otra; cada una permanece invulnerada en su propia identidad porque no hay en verdad más oposición privativa que la del ser y el no-ser. Entre los opuestos que la creencia obliga a tratar como si fueran verdaderos no cabe, por el contrario, oposición excluyente, sino únicamente la ambigüedad del sentido⁵²⁶. Cada predicado está flanqueado por su contrario, y su síntesis produce una reverberación donde se mezclan lo oscuro y lo luminoso, lo verdadero y lo falso (479b1-c5). Si la creencia es ambivalente es, por lo tanto, por constituir el medio en que se oponen los opuestos, el movimiento y el juego que los relacionan mutuamente, que los vuelve y los hace pasar de uno a otro. Es a partir de ese juego o de ese movimiento como los opuestos o diferentes vagan por un dominio intermedio (479c6-d1). La *dóxa* según Glaucón es este movimiento o juego que tiene en reserva, en su sombra y vigilia indecisas, a las determinaciones contrarias que son tomadas por la realidad.

El amante del parecer cree percibir entonces la totalidad real de la forma, pero en realidad dispersa lo que es unitario consigo mismo. Esta división que cuarteja la identidad de la forma, generando una multiplicidad de predicados contrarios entre sí, no es otra cosa que *dóxa*, la misma capacidad que falsea necesariamente lo que cree conocer y hace ser lo que no era. De esta falsificación radical nace según el modelo epistémico de Glaucón toda la realidad engañosa que instituye la *dóxa*, el ser y el no ser ficticios de todo lo que a cada paso se conviene y se deja convenir: todo esto que es lo que es sólo de nombre, en virtud de la idea o forma que fija su identidad, y que los amantes del parecer creen que es verdad tomándolo como el todo: “*Así pues, de*

⁵²⁶ Cuando Sócrates quiere precisar la naturaleza de su sentido, recurre a la siguiente comparación: “*Se asemejan a las conversaciones de doble sentido que tienen en la mesa, y al enigma infantil del eunuco que golpea al murciélago, donde se le hace adivinar con qué y sobre qué ha golpeado*” (479b11-c5). Estas cosas intermedias, a la vez, “*luminosas y oscuras*”, están hechas a imagen del enigma siguiente: “*Un hombre que no es hombre, viendo y no viendo un pájaro que no era pájaro, encaramado en una rama que no era rama, arrojó y no arrojó una piedra que no era una piedra*”. El amante del parecer aparece desde este punto de vista solidario con otro tipo de lógica que no establece un corte tan tajante entre el ser y el no ser: la lógica de los *rétores*, la lógica sofística que otorga un lugar a la ambigüedad, a la construcción de los *dissoi logoi*, que, en su oposición, se dominan unos a otros alternativamente.

aquellos que son espectadores de una multiplicidad de cosas bellas, pero no ven lo bello en sí ni son capaces de seguir a aquel que los conduzca hacia él, o son espectadores de múltiples cosas justas pero no ven lo justo en sí, diremos que opinan acerca de todo pero que no conocen nada de aquellas realidades sobre las cuales tienen estas opiniones” (479e1-5).

Parecería, pues, que la diferencia característica entre el conocimiento y la opinión, entre el filósofo y el falso filósofo, se manifiesta en los objetos de cada uno de ellos y no en la índole de esas mismas capacidades. Mientras la identidad de la forma designaría el dominio objetivo de la capacidad cognoscitiva del filósofo, la multiplicidad de sus captaciones fenomenológicas delimitaría el dominio objetivo de la capacidad *doxástica* del falso filósofo (479e10-480a4; 480a11-12). Lo que podría esquematizarse del siguiente modo:

EL MODELO EPISTÉMICO DEL CONOCIMIENTO SEGÚN GLAUCÓN

	CAPACIDAD NATURAL	DOMINIO ONTOLÓGICO
EL FILÓSOFO VERDADERO	CONOCIMIENTO	IDENTIDAD IDEAL DE LA FORMA (SER)
EL FALSO FILÓSOFO	CREENCIA	MULTIPLICIDAD FENOMÉNICA (SER Y NO SER)
EL NO-FILÓSOFO	IGNORANCIA	INDETERMINACIÓN ABSOLUTA (NO SER)

Con todo, no es casual que Sócrates utilice aquí toda una serie de formulaciones muy similares a las empleadas en el símil del sueño. A éstas debe añadirse la paradoja que supone aplicar exhaustivamente el modelo de Glaucón: aquello por lo cual los múltiples aspectos bajo los cuales se manifiesta la belleza son múltiples manifestaciones de lo bello consiste en que los amantes del parecer imponen, sin saberlo, sentidos opuestos; o, lo que es lo mismo, designan como cosas separadas lo que se manifiesta de manera múltiple. Pero esto sólo puede significar (corroborando lo que ya se decía en el símil del sueño) que el amante del parecer es incapaz de reconocer al mismo tiempo, como cosas distintas, la realidad singular de la forma y el sentido múltiple de sus manifestaciones. Se puede presumir, por tanto, que la diferencia característica entre el

filósofo y el falso filósofo se manifiesta de algún modo en estas dos cosas: por un lado, la capacidad de anudar lo uno (la forma globalmente cognoscible) y lo múltiple (la pluralidad fenoménica) y, por otro, la ausencia de esta capacidad en el amante del parecer (la fragmentación de la forma en una multiplicidad de predicados que se consideran a sí mismos de manera global). Así lo confirma el propio Sócrates (479e1-3 y 480a1-4), al retomar la distinción efectuada en el símil del sueño (476c2-4 y 476b4-8).

Como el sentido de esta diferencia es indicado por Sócrates en el símil del durmiente y el despierto (476c1-d6), creemos que el acuerdo sobre el significado epistémico de la *dýnamis* (477c1-d5) y la tripartición ontológica de sus dominios (478a12-d4) se limita a mostrar la tesis de Glaucón según la cual el conocimiento y la creencia se distinguen únicamente por sus aptitudes naturales diferenciadas. Esta idea se basaría en la premisa general aceptada por Sócrates de que el conocimiento y la creencia son fundamentalmente diferentes entre sí (477e8-478a1), de suerte que el criterio distintivo del filósofo y el falso filósofo estaría guiado por consideraciones relativas al objeto de sus capacidades separadas, y no por consideraciones relativas a la forma de la *dýnamis* como tal y de la posibilidad que se deriva realmente de su ejercicio⁵²⁷. Suponiendo que este último fuese el punto de vista de Platón, correspondería al lector reconstruir el verdadero filósofo percibiendo hasta qué punto el amante del parecer y el filósofo ideal de Glaucón están en verdad, como predicados contrarios, cada uno presentes en el otro.

En esta presencia de lo ausente se halla enunciada la razón fundamental de la dialéctica: la única manera que tiene Glaucón de redescubrir al filósofo pasa por reconocer la identidad contradictoria de su tesis; pasa por reconocer que tanto el amante del parecer como el filósofo ideal niegan toda posibilidad cognoscitiva al creerse instalados en la plenitud de sus objetos respectivos. Así como una descripción verdadera de la forma en sí, en el sentido parmenídeo de la palabra, no es ni siquiera asequible a un filósofo divino (y si acaso lo fuera jamás podría articularse partiendo de la pluralidad fenomenológica), una creencia sobre el todo sólo podría alcanzarse con arreglo a la

⁵²⁷ Ésta es, sin lugar a dudas, la gran contribución de EBERT (1974) 124 a su lectura del argumento general de Sócrates cuando caracteriza la creencia y el conocimiento como dos capacidades diferenciadas. Su tesis fundamental es que la *dóxa* es la ausencia (Mangel) de la capacidad constitutiva del conocimiento.

autosuficiencia ignorante de un amante del parecer⁵²⁸. En virtud de este apego excesivo al todo, la co-presencia implícita de contrarios en la tesis de Glaucón omitiría en realidad toda referencia problemática a la *dóxa*. El descubrimiento problemático de esta capacidad y su diferencia esencial con el conocimiento equivaldría platónicamente al descubrimiento del verdadero filósofo en detrimento del filósofo-rey de Glaucón.

5) *La conclusión del argumento: la diferencia entre los filósofos y los no-filósofos (484a1-484d10)*

El argumento de Sócrates sobre la caracterización distintiva del filósofo ha probado abundantemente la diferencia fundamental entre el conocimiento y la creencia. Para entender esa diferencia se ha partido de la índole de cada capacidad. Pero Glaucón la ha identificado inmediatamente con la separación de sus dominios objetivos. La diferencia entre el filósofo y el no-filósofo será, por tanto, una diferencia entre el conocimiento de la unidad y la creencia de la multiplicidad (484b2-7). Cuando el filósofo levanta la vista en busca del orden eterno del ser, todas las cosas humanas y todos los comportamientos humanos se le han de revelar como susceptibles de ser traducidos con arreglo a su conocimiento paradigmático⁵²⁹ (484d2). El filósofo ideal de

⁵²⁸ Es obvio que, de acuerdo con el modelo epistemológico de Glaucón, la capacidad del amante del parecer (478e7-479a8) recaiga sobre el objeto de la *dóxa* y que, lejos de estar dominada por la oposición privativa ser-no ser, inaugure su doble posibilidad interna sin dejarse comprender en ella: la *dóxa*, por una parte, es 1) indisposición relativa a lo que es realmente la belleza; pero también 2) disposición no cognoscitiva referida a una belleza ficticia (o convenida) que se hace pasar por real. Por tanto, la *dóxa*, según la entiende Glaucón, no es, porque está indispuesta como capacidad a la belleza realmente singular. Pero tampoco es un simple no-ser: su deslizamiento, hurtado a la alternativa simple ser-no ser, produce el juego de la apariencia a favor del cual la pluralidad fenomenológica se hace pasar por la realidad. STOKES (1992) cree que Glaucón no entiende que la ausencia de poder cognoscitivo en los amantes del parecer corresponda más al dominio de la ignorancia que al dominio de la *dóxa*: "*The question was one of ability, not unwillingness, early in the argument. Unwillingness enters only with the sightlover's refusal at 479a4 and 480a4 to countenance the view that the F itself exists. How their unwillingness to put up with this relates to their inability to follow it is not clear*". Pero lo que Stokes no parece entender es precisamente lo que se intenta explicar aquí: mientras el modelo tripartito expone la premisa general de la tesis de Glaucón (la separación del conocimiento y la creencia como capacidades o *abilings*), el símil del sueño y la necesidad de que Glaucón piense el significado de la capacidad describe la diferencia constitutiva del conocimiento y la creencia como disposiciones o *willings* (la comprensión como posibilidad cognoscitiva frente a la *amathía* o ausencia de toda posible comprensión).

⁵²⁹ Ésta es, sin lugar a dudas, la visión del filósofo que tiene Adimanto. Él es el que está llamado a trasladar el orden del ser a una virtud demótica (500d4-8). De hecho, en el momento en que Sócrates describe la manera en que el filósofo debería gobernar se da una confusión entre el retrato pictórico-filosófico de la ciudad y su gobierno (501b1-c2). Desde la perspectiva de Adimanto se pretende dejar bien claro que el filósofo emplea un paradigma divino (500e3), donde: a) toma la ciudad y los rasgos actuales de los hombres como una tableta pintada; b) escribe o pinta leyes (501a6); c) mira hacia lo que por naturaleza es justo, bello y todo lo que es de esa índole (501b5); d) intenta representar conductas humanas agradables a los dioses. Pero la confusión entre el símil y la realidad es tan brutal que Adimanto llega incluso a asegurar que esta pintura (o escritura) sería la más bella de todas (501c3). A diferencia de

Glaucón, al ser el hombre de más amplias miras, es el único que puede ser descrito verdaderamente como *megalopraxios* (486a8). O, como indica Sócrates, el filósofo es el único hombre que, preocupado sobre todo por los seres eternos, las “ideas”, y por tanto también por la “idea” de hombre, es capaz de vigilar las leyes de la ciudad (484b9-c1). En consecuencia, *“puesto que son filósofos los que son capaces de entrar en contacto con lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo, mientras que no son filósofos los que, en lugar de ser capaces de eso, oscilan en medio de la múltiple diversidad de sus estados, ¿a cuál de estas dos clases de hombres se debería entregar la conducción de la ciudad? A los se revelen capaces de vigilar las leyes de la ciudad y sus costumbres, a los guardianes”* (484b2-7).

El apego del filósofo a la ciudad y su deseo de transformarla en un orden político real es una consecuencia obvia que surge de la caracterización ideal del filósofo de Glaucón y de su intento por plasmar las formas que constituyen el orden eterno de las cosas⁵³⁰. Sócrates destaca reiteradamente esta propensión del filósofo-rey por el orden eterno, que debería ser, al menos a primera vista, su explicación de por qué el filósofo debe gobernar en la ciudad ideal de Glaucón. Pero no hay ni una sola referencia a cómo ese orden se refleja en las almas de los hombres. Un alma que estuviera en buen estado o sana lo reflejaría en mayor grado que un alma caótica o enferma. Y sería razonable esperar que el filósofo de Glaucón, que ha tenido un atisbo del orden eterno (pues tal

Glaucón, no necesita para nada de la realidad porque la filosofía y la ciudad se constituyen con arreglo a dos órdenes de naturaleza diferenciada: el orden político, que sólo se apoya en el dogmatismo de la creencia, y el orden filosófico, cuya naturaleza verdadera es susceptible ser corrompida por la ciudad. Por un lado, Adimanto está plenamente convencido de que el dogmatismo de la ciudad sólo puede apoyarse en una sabiduría igualmente dogmática como la representada por la sofística. Tanto es así que distingue con Sócrates entre dos tipos de sofistas: la ciudad en sí misma (lo que podría entenderse genéricamente como “la gente”); y lo que la gente llama sofistas. Mientras la ciudad deja a un lado creencias sobre la belleza, la justicia y el bien (creencias sobre las que debería conformarse la ciudad), los sofistas así denominados manipulan los deseos de la ciudad mediante discursos que no son más que el eco de las opiniones de la ciudad (499d11-500a8). Frente a la naturaleza sofística de la ciudad, el filósofo de Adimanto no sería más que un noble sabio incapaz de persuadir a la multitud de la distinción verdadera entre el conocimiento y la creencia, pero con suficientes cualidades naturales como para gobernar realmente las ciudades.

⁵³⁰ El filósofo de Glaucón está esencialmente apegado a la política. Este apego probablemente esté en el fondo de su deseo de gobernar a seres humanos, o de su ambición, porque el apego del filósofo a los comportamientos del hombre mismo parece una consecuencia obvia cuando se conoce idealmente lo que es justo, bello y bueno. El filósofo de Glaucón es consumido así por la fogosidad del gobernante, que dirige su *pleonexia* no por este o aquel ser humano, o por unos pocos, sino por la ciudad. Hay, en consecuencia, un apego natural del filósofo-rey por la ciudad, pero sólo en la medida en que ésta se caracteriza como la plasmación política de su orden cognoscitivo ideal. Si ésta es la relación que la filosofía mantiene con la política, la ciudad, en tanto que obra del filósofo, sólo puede entenderse como el *érgon* específico de su conocimiento. Para Glaucón, no hay otra delimitación posible que la predeterminada por la función demiúrgico-cognoscitiva del filósofo-rey.

atisbo está implicado en la determinación natural de su capacidad), fuese particularmente sensible a la diferencia entre las almas humanas. Él debería saber obviamente qué es un alma sana o bien ordenada; y precisamente porque ha alcanzado un atisbo del orden eterno, no podría evitar que le agradase intensamente el aspecto de un alma sana, ni que le desagradase intensamente el aspecto de un alma enferma o caótica. Por consiguiente, no debería poder evitar estar apegado a hombres de alma bien ordenada: tendría que desear “estar junto” a tales hombres todo el tiempo y admirar a esos hombres, no por la función que él les pueda prestar, sino simplemente porque son lo que son, hombres que llevan consigo una vida justa.

Al concluir el argumento, Sócrates admitirá precisamente que la diferencia entre filósofos y no-filósofos podría haberse revelado aún mejor si éste hubiera sido el único tema posible (484a5-6). En efecto, muchas cosas se han dejado de detallar en el argumento para advertir en qué se diferencia la vida del justo de la del injusto (484a6-b1). Pero si la vida filosófica puede determinarse con arreglo a otras vías que podrían ser más difíciles y largas, ¿por qué admitir entonces que la vida del filósofo es idéntica a la vida del hombre justo? ¿Cómo es que Sócrates, que aseguraba que la estructura del alma sólo podía comprenderse análogamente a la luz del orden político, no hace ahora ningún tipo de mención al alma humana? ¿Por qué Sócrates, que antes establecía una correlación entre la autolimitación reflexiva de la ciudad y del alma, ofrece ahora una caracterización de la vida filosófica tan radicalmente desapegada respecto de los asuntos humanos? ¿No será que se ha sustituido subrepticamente al filósofo-ciudadano por el filósofo-rey de Glaucón? Si la filosofía es la defensa de la justicia, la capacidad de pensar las relaciones que los ciudadanos deben establecer entre sí, es evidente que la separación que el filósofo ideal establece entre ambos órdenes es un hecho absolutamente decisivo. Al darnos cuenta de que Glaucón cree conocer la cosa más importante, el lector debería darse cuenta al mismo tiempo de que la cosa más importante, o la única cosa necesaria, es la búsqueda del conocimiento del alma, que es aquello de lo que carece precisamente el filósofo-rey.

La omisión de cualquier referencia al alma es, pues, un dato clave en la argumentación de Sócrates. El alma había desaparecido, de hecho, antes de la tercera ola (458a7) y a lo largo de todo el argumento sobre la diferencia entre el filósofo y el falso filósofo no se había hablado para nada de intelección (476a10); Glaucón parece

haber sido el primero en emplear el verbo *noeîn* al destacar la imposibilidad de fijar una significación unívoca en los juegos de doble sentido como el del eunuco o el murciélago (479c4). Pero Glaucón desconoce obviamente las implicaciones de este conocimiento⁵³¹. Y ni siquiera lo necesita porque es indudable que Glaucón, el guerrero ideal, se ve a sí mismo salvaguardando la ciudad ideal del filósofo. Glaucón cree que su posibilidad ha sido finalmente probada: cree que el conocimiento infalible de lo que es perfecto es suficiente para gobernar. Con todo, Sócrates demuestra que la ciudad ideal no se basta a sí misma para asegurar que el alma de la ciudad pueda hacerse semejante al orden eterno de las ideas. Es necesario algo más que el propio reconocimiento del filósofo⁵³². Pues hacerse reconocer por la ciudad sin inspirarle deseo es tener meramente autoridad a sus ojos, pero no un valor eminentemente humano. Y es preciso darse cuenta de esta obviedad para poder distinguir el filósofo verdadero del falso. Como Glaucón es incapaz de advertir esta diferencia, Sócrates se verá forzado a explicar la relación entre el alma y la idea del Bien apelando al deseo de conocimiento de Glaucón, o a la propia experiencia de que cualquier hombre con alma es capaz de responder y de hacer inteligible ese deseo.

En el argumento de Sócrates puede que se haya mostrado la diferencia entre el filósofo ideal de Glaucón y el que no lo es (y se hace pasar por él), pero no se explica en

⁵³¹ Como indica oportunamente VON FRITZ (1943), mientras *gignóskein* “designates specifically the recognition of this object as something definite”, *noeîn* “signifies a further step in the recognition of the object: the realization, for instance, that this brown match is not only a human being but an enemy lying in ambush. This latter realization is, of course, a purely act mental out and does not belong to sensual perception proper”. La clave radicaría, por tanto, en que *noeîn* indica, frente a *gignóskein*, un paso ulterior a la reflexión, un “acto puramente mental”, como conviene a los conocimientos negativos.

⁵³² En su crítica a la lectura straussiana del *Hierón* de Jenofonte, KOJEVE (1961/2005) señala lo siguiente: “Adquirir autoridad a ojos de alguien es hacer que él reconozca tal autoridad. Ahora bien, la autoridad de un hombre es reconocida por otro cuando los consejos o las órdenes de aquél son seguidas o ejecutadas por éste, no porque no tenga más remedio (físicamente, o por miedo, o a causa de cualquier otra pasión) sino porque considera espontáneamente estos órdenes o consejos como dignos de ser seguidos, y no porque él reconozca por sí mismo su valor intrínseco, sino únicamente por la índole de quien da el consejo o la orden (como si se tratara de un oráculo), es decir, precisamente porque reconoce la autoridad de quien los imparte” (180). Así podemos admitir que el filósofo-rey, como todo político mal enamorado, sólo puede procurar activamente la tiranía porque querría (conscientemente o no) imponer su autoridad exclusiva a la ciudad. Podemos creer a Glaucón, por tanto, en su deseo de que la ciudad sea justa bajo el mando del filósofo. Pero la justicia no le preocupa más que en la medida en que permita el reconocimiento del filósofo. Dicho de otro modo, la ciudad ideal no es para el filósofo-rey más que un medio para imponer su autoridad cognoscitiva, y no un fin en sí. Esto mismo muestra que la actitud de Glaucón no es muy distinta: el guerrero ideal es justo porque reconoce la autoridad del filósofo y ansía que la ciudad le obedezca como él mismo le obedece: sin coacción, sólo en virtud de una autoridad que la ciudad debería reconocerle espontáneamente.

ningún momento por qué el filósofo siente el vivo deseo de conocer el alma humana. Se presupone que este deseo está constantemente alimentado por el conocimiento genuino de las cosas eternas y la posibilidad de que, en virtud de él, el alma pueda llegar a estar tan bien ordenada como la ciudad ideal. Al igual que el amante de los muchachos, que se enamora de cualquiera (sea o no sea bello) porque en el fondo está enamorado de sí mismo, el filósofo de Glaucón es la pura autosatisfacción que se satisface en la plasmación política de su ideal (sea o no sea justo). Hegel dice que el político obra en función del deseo de reconocimiento y que no puede estar completamente satisfecho a menos que haya satisfecho completamente este deseo. Ahora bien, este deseo es por definición la *pleonexia* del filósofo de Glaucón: si se admite que la ciudad justa es la realización del ideal político supremo del filósofo-rey, el filósofo-rey no estará plenamente satisfecho hasta que su ciudad no se haya plasmado definitivamente.

Glaucón cree en esta relación porque hace depender toda posibilidad de transformación política del conocimiento ideal del filósofo. Pero, contrariamente a lo que el argumento de Sócrates parece dar a entender, no hay una relación necesaria entre el conocimiento del filósofo y la actividad que podría hacer o dejar de hacer para contribuir al establecimiento de la mejor ciudad posible. La identificación de Glaucón con el amante del parecer, el símil del sueño, el intento de Sócrates de aclarar el significado epistémico de la *dýnamis*, el alcance del acuerdo entre Sócrates y Glaucón, la insistencia en que la creencia y el conocimiento son capacidades diferentes y la reaparición en el tramo final de la argumentación de formulaciones equivalentes a las empleadas en el símil del sueño son señales que apuntan en la totalidad del argumento el sentido último de la intención platónica: tratar de ofrecer una caracterización del conocimiento que pretende refutar el modelo epistémico de Glaucón. En consecuencia:

a) La *dóxa* se expone en contraposición a la *gnósis* en una ilustración de la dualidad entre la ausencia y la presencia de una determinada disposición cognoscitiva (*dýnamis*). El sentido restrictivo de las figuras del durmiente y del despierto esboza claramente esta intención. Con esto salvaguardamos la advertencia de Theodor Ebert que obliga a discernir entre una enseñanza socrático-platónica de la *gnósis* y una teoría epistémica de la *dýnamis* que debemos identificar con la *dóxa* de Glaucón. La *gnósis* del despierto se contrapone a la *dóxa* del durmiente para contrarrestar la aptitud natural del filósofo ideal de Glaucón; esto se realiza mediante la imagen del que se despierta a la

realidad, lo cual nos obliga a replantear la capacidad cognoscitiva con arreglo a sus propias condiciones de posibilidad, y no como un atributo conferido de antemano al filósofo-rey, en virtud del cual despliega el conocimiento que posee con arreglo a la verdad. El momento decisivo del símil revaloriza la conciencia que el despierto tiene en todo momento del sueño. La intención de este momento del diálogo es, pues, llevar a Glaucón a la reconsideración de la posibilidad cognoscitiva implicada en la oposición entre sueño y realidad.

b) El contenido parmenídeo de la *dýnamis* y su delimitación meramente epistémica van unidos a un modelo bien determinado: el conocimiento ideal del filósofo-rey, cuyas claves parecen ser: la autonomía objetiva de los efectos producidos por las diferentes capacidades; y la separación de las distintas capacidades con arreglo a la oposición ser-no ser. El resultado de la aplicación de los dos puntos reseñados es la representación de un modelo de capacidades objetivado en el marco de una tripartición ontológica que nivela el conocimiento, la creencia y la ignorancia como disposiciones operativamente separadas.

c) Pero todo el argumento descansa menos sobre el modelo epistémico de Glaucón que sobre la posibilidad misma de concebir el conocimiento. El conocimiento como una mediación entre la totalidad real de la forma y sus múltiples manifestaciones es el tema decisivo del argumento. Platón no cifra la relación *dóxa-gnósis* situándola en la contraposición entre dos tipos proposicionales (falibles o infalibles) o entre dos clases de objetos (formas o realidades sensibles): intenta pensar el conocimiento como una posible disposición orientada al todo⁵³³. Esta noción es una consecuencia del símil. Pero es, sobre todo, consecuencia de una actitud problematizadora respecto al todo. Esto no sólo se debe a que hace falta un esfuerzo cognoscitivo para buscar en la totalidad real de la forma su singularidad sin negar ninguna de sus manifestaciones en una reducción

⁵³³ Ésta es la dimensión que se pasa por alto tanto en la interpretación objetiva de Gonzalez como en la interpretación analítica de Fine. Ambas lecturas son simplemente la transposición moderna de este símil. En efecto, podemos pensar en el conocimiento como una relación entre proposiciones, y por tanto en la justificación verdadera o posiblemente verdadera. O podemos considerar el conocimiento como una relación privilegiada con el objeto de dichas proposiciones, y, por tanto, según las diferencias de certeza que deben corresponder a la imposición directa o indirecta del objeto conocido en el alma. Si leemos el argumento de la primera manera, es obvio que ni el filósofo ni el amante del parecer están obligados a tener un procedimiento que relacione de manera evidente la receptividad de las formas con la construcción de las proposiciones. Si concebimos el argumento de la segunda manera, tampoco es obvio que puedan establecerse distinciones entre clases de representaciones internas, dependientes de la imposición directa o indirecta del objeto conocido.

imposible. Antes bien, se debe a que la filosofía tiene una naturaleza erótica, cuya acción mediadora es decisiva para la captura de la sabiduría. Sólo en la medida en que la fogosidad del filósofo no se transforme en plena entrega a la búsqueda de la sabiduría y a los efectos que tiene esa acción en el buen orden para su alma, no llegará a ser verdadero filósofo.

d) La tentación del argumento sería explicar entonces cómo y por qué no se produce esta transformación en el filósofo-rey. Pero lo que silencia el argumento es tan elocuente como lo que efectivamente dice: el filósofo-rey es una naturaleza fogosa y sin *eros*. Es decir, el filósofo ideal de Glaucón no está motivado por un *eros* auténtico o socrático, pues no sabe (ni tiene necesidad de saber) qué es el alma. El filósofo ideal de Glaucón conoce el orden eterno del ser, y nada impide que sea atraído por él; pero la capacidad de enamorarse, o la capacidad propia de quien se deja atraer por el todo, está mutilada; por tanto no puede suscitar más que una sombra o una imitación del genuino amor. El filósofo de Glaucón está dominado en realidad por el amor que se basa en la necesidad en el sentido lógico de necesidad, o por la fogosidad. En el lenguaje de Kojève, el filósofo de Glaucón sólo se puede interesar por la ciudad porque le interesa que su obra sea reconocida por ella misma. Esto explicaría, de paso, por qué las indicaciones que da el argumento acerca del *eros* filosófico son tan llamativamente ausentes; el propósito de Sócrates en su exposición de la idea del Bien exigirá que se complemente esta fogosidad ideal, al igual que exigirá que el conocimiento del filósofo se transforme en vida filosófica.