

“El más piadoso de todos los animales”: en torno a las motivaciones religiosas del descenso a la caverna en *República*

CARLO JESÚS ORELLANO QUIJANO
Pontificia Universidad Católica del Perú

Resumen: El punto central de análisis del trabajo es la *katábasis* o descenso del filósofo a la caverna como parte de la alegoría presentada en *República* VII. Frente a tres interpretaciones alternativas que serán mencionadas, se expondrá una interpretación que, sin entrar en conflicto con las anteriores, podría complementarlas por cuanto toma en cuenta el aspecto religioso inherente a la comprensión platónica de la filosofía: la *homoíōsis theōi*. Para ello, se analizarán pasajes del diálogo mencionado a la luz de otros provenientes del *Timeo* y de *Leyes* X, lo que implicará un análisis intertextual de la obra platónica.

Palabras clave: *katábasis*, alegoría de la caverna, Platón, *República*, dios

Abstract: “The most god-fearing of all animals”. On the possibility of a religious ground for the *katabasis* in Plato’s *Republic*. The following paper has, as its focus of analysis, the *katabasis* or return to the cave in Plato’s *Republic*. Besides describing some of the most accepted explanations for it, and without contradicting them, this work shall offer an alternative that might be compatible to them due to the fact that it takes into account the importance of religion in Plato’s philosophy. Intertextuality will turn out to be a requirement, for the *Thymaeus* and the *Laws* will help us shed light on the matter.

Keywords: *katábasis*, Allegory of the Cave, Plato, *Republic*, god

El presente trabajo tiene como objetivo mostrar que el descenso a la caverna tiene, entre otras razones, una motivación religiosa. Para lograr esto, analizaremos, en un primer apartado, algunas de las posturas en torno a las motivaciones que tendría el filósofo o filósofa para descender, una de las cuales se conectaría directamente con la dimensión religiosa propia del hombre de acuerdo con la antropología filosófica platónica. Tras esto, en una segunda sección, procederemos a aclarar cómo hemos de entender el pensamiento religioso de Platón, tomando en cuenta las reapropiaciones y críticas que hizo de la religiosidad de su época, particularmente del orfismo.

Una tercera sección se hará necesaria, por cuanto, como mostraremos dirigiéndonos al *Timeo*, la palabra “dios” está lejos de tener un único significado para el filósofo en cuestión¹. Finalmente, en una cuarta sección, analizaremos el descenso a la caverna en *República VII*, tomando en cuenta, para ello, los significados que las imágenes dentro de la alegoría podrían tomar y sus vínculos con Empédocles, los cuales, como se verá, estarían justificados por la relación entre este último y los movimientos órficos. Resta decir que, para el presente trabajo, no tomaremos los diálogos como unidades aisladas, sino que haremos análisis intertextuales cuando la interpretación de determinados pasajes así lo demande.

SI.

Tras la primera parte de la alegoría de la caverna, en la cual se nos expone el proceso de ascenso hacia el exterior, Platón pone en boca de Sócrates

1 Si bien desde una concepción prescriptivista de la lengua, podría requerirse el empleo de la palabra “dios” con una mayúscula inicial, recurriremos a su uso en minúsculas para evitar traer a colación matices propios de religiones monoteístas, los cuales no necesariamente concordarían con el pensamiento teológico de Platón. Como señala Bettini, el uso de la palabra con una mayúscula inicial respondería, más bien, a visiones monoteístas que encontrarían en el término una suerte de nombre propio, tal como este autor enfatiza al citar lo expresado por Mauricio Félix, apologeta de los siglos II-III de nuestra era: “No busques un nombre para ‘dios’, el nombre es ‘dios’. Los nombres sirven allí donde, dentro de una multitud, es necesario distinguir a cada persona haciendo que cada una de ellas sea reconocible a través de nombres propios; pero para ‘dios’, que es el único, el nombre ‘dios’ es todo lo que hace falta” (Bettini 2016, 71). En el caso de las citas cuya fuente se encontrase en castellano o cuya traducción sea nuestra, se ha respetado el uso de las minúsculas o las mayúsculas del autor o traductor original.

la idea de que el filósofo o filósofa² que haya alcanzado lo anterior deba, posteriormente, retornar y “sentarse en el mismo asiento” en el que se encontraba antes de su liberación (516e)³. Esto se vincularía con la propuesta platónica, señalada en *República V*, en torno al gobierno de los filósofos; sin embargo, despierta un problema en torno al porqué de dicho retorno. En efecto, Glaucón, uno de los interlocutores principales de Sócrates, a lo largo del diálogo en cuestión, pondrá el asunto de relieve de la siguiente manera:

Sócrates: ¿Y qué? ¿No es verosímil y, a partir de lo que se ha dicho hasta aquí, forzoso que nunca puedan encargarse del gobierno de una ciudad de manera adecuada ni los que carecen de educación y experiencia de la verdad, ni tampoco aquellos a los que se permite pasarse el tiempo estudiando (*ἐν παιδείᾳ ἐωμένους*) continuamente? Los unos porque no tienen en la vida un solo objetivo apuntando al cual deban hacer todo lo que hacen en el ámbito privado y en el público, y los otros porque no emprenderán nada de buen grado, por considerarse establecidos ya en vida en las islas de los felices (*ἐν μακάρων νήσοις*).

Glaucón: Es verdad.

Sócrates: Por lo tanto, es tarea nuestra, de los fundadores, obligar (*ἀναγκάσαι*) a las mejores naturalezas a que alcancen aquel conocimiento que antes decíamos que era el más importante, y a que vean el Bien y realicen aquella ascensión, y a que, *una vez que hayan ascendido y hayan visto adecuadamente, no se les permita lo que ahora se les permite*.

Glaucón: ¿El qué?

Sócrates: *Que se queden allí y no estén dispuestos a volver a bajar* junto a aquellos prisioneros ni a compartir sus esfuerzos y sus honores, ya sean estos de muy poca monta o de mayor fuste.

Glaucón: ¿Entonces vamos a *tratarlos injustamente* haciendo que vivan peor cuando tienen la posibilidad de vivir mejor? (519b-d; cursivas añadidas).

2 El no recurrir al uso del género masculino como género neutro no responde únicamente a una posición crítica sobre el lenguaje, cuestión que podría, por sí sola, atribuir anacrónicamente a Platón ideas que él no habría defendido; por el contrario, esta decisión halla sustento en lo que el filósofo mismo expone en *República V* respecto de la igualdad de funciones entre varones y mujeres, especialmente en lo que respecta a la filosofía y al gobierno de la *pólis* ideal. A esto, vale añadir que, a partir de los testimonios de Diógenes Laercio, Clemente de Alejandría y Temistio, podemos saber que Platón habría tenido por lo menos dos discípulas: Lastenia de Mantinea y Axiotea de Fliasia (Ménage 2009, 77). Finalmente, aun cuando, como sostiene Vlastos (1994), Platón hubiese tenido un giro conservador conforme avanzaba en edad, el cual estaría reflejado en *Leyes*, las tesis expuestas en *República V* podrían bastar para no descartar la veracidad de los anteriores testimonios, así como para no excluir la posibilidad de que hubiese más discípulas en la Academia cuya existencia no haya quedado registrada.

3 Todas las citas de *República* procederán de la traducción de Rosa María Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero (Platón 2009).

La extrañeza, entonces, de la necesidad del descenso que Platón mismo habría percibido ha tenido efecto entre intérpretes contemporáneos, al punto de ver en esto lo que Aronson bautizó como “el problema del filósofo feliz” (Smith 2010, 84; la traducción es nuestra). Este problema surgiría del hecho de que, en apariencia, el descenso a la caverna iría en contra de los propios intereses del filósofo o filósofa liberados.

Un primer punto con el cual podría intentar solucionarse el problema es recurriendo a lo que el mismo Sócrates señala tras la intervención de Glaucón:

Te has olvidado, amigo mío, de que a la ley no le importa que a una determinada clase en la ciudad le vayan especialmente bien las cosas, sino que se las ingenia para que eso ocurra en la ciudad en conjunto, cohesionando a los ciudadanos por medio de la persuasión y la coacción, haciendo que compartan unos con otros los beneficios que cada grupo es capaz de proporcionar a la comunidad y creando ella misma hombres así en la ciudad, no para dejar que cada uno tome la dirección que quiera, sino para servirse ella de ellos con vistas a la cohesión de la ciudad (519e-520a).

Las palabras anteriores están en consonancia con lo expuesto en *República* IV, en donde se nos dice que “no estamos construyendo la ciudad con el objetivo de que uno solo de nuestros grupos sea especialmente feliz, sino para que lo sea la ciudad en su conjunto tanto como sea posible” (420b) y en donde, además, se nos señala que solo es propiamente una ciudad aquella en cuyas partes cumplen sus funciones respectivas y conforman una unidad armónica, mientras que, en los demás casos, “cada (ciudad) es muchas ciudades, no una ciudad (...). Como mínimo, dos, enemigas entre sí, la de los pobres y la de los ricos; y en cada una de ellas hay muchas más ciudades” (422e-423a). No obstante, es necesario contrastar el sentido de estas palabras con aquellas expuestas en *República* VII.

En efecto, en el séptimo libro, no solo está presente la idea del cumplimiento de la función propia, sino también la idea del cumplimiento de la reciprocidad:

Pues bien, observa, Glaucón, que no vamos a tratar injustamente a los filósofos que surjan entre nosotros, sino que les diremos justas razones,

obligándoles a ocuparse de los demás y a protegerlos. Les diremos, en efecto, que los hombres como ellos que hay en las demás ciudades tienen motivos para no tomar parte en los esfuerzos que se desarrollan en ellas, *porque surgen por sí solos (αὐτόματοι) aunque no quiera el sistema político de cada una, y es de justicia que lo que surge por sí solo sin deberle a nadie su crianza tampoco esté dispuesto a devolverle a nadie los gastos de crianza*. Pero nosotros os hemos creado a vosotros, igual que en las colmenas, como guías y reyes en vuestro propio beneficio y en el del resto de la ciudad, y mejor y más completamente educados que los otros y más capaces de participar de ambas facetas (la política y la filosófica). Por lo tanto, cada uno de vosotros debe bajar por turno a vivir con los demás y debe habituarse a contemplar la oscuridad (520a-c; cursivas añadidas).

A partir de la cita anterior, uno podría verse inclinado a pensar, entonces, que no siempre quien es liberado de sus ataduras y llega a conocer la idea del Bien tendría que retornar, por cuanto habría casos en los que el filósofo o filósofa no acarrearía una deuda hacia sus conciudadanos en lo referente a su liberación y, por lo tanto, no tendría por qué reconocer algún tipo de reciprocidad para con ellos. Esto podría verse apoyado, más aun, por el hecho de que el texto parece tener implícita la idea de que conocer la idea del Bien no conduce inmediatamente al reconocimiento de la necesidad de retornar a la caverna, sino que, como hemos visto previamente, es necesario *obligar* a los filósofos a ocuparse de los demás (Smith 2010, 95). Esta misma idea, finalmente, está presente en boca de Sócrates en *República VI* y parece cuestionar la idea de que el retorno a las sombras de la caverna sea necesario:

En consecuencia, Adimanto, nos queda una cantidad pequeñísima de individuos que tratan a la filosofía como ella merece: a lo mejor un carácter noble de buena crianza que haya quedado prisionero del destierro y que por falta de quienes pudieran corromperlo ha permanecido fiel a ella por su naturaleza, o tal vez cuando en una ciudad pequeña crece un alma grande y *desprecia los asuntos de la ciudad por considerarlos sin valor*, y quizá haya también un reducido número de hombres bien dotados por naturaleza que pueda llegar a ella desde otras artes por considerarlas por justicia sin valor. (...) Bueno, pues los que están entre esos pocos y han probado qué agradable y dichosa es esa posesión y, por otro lado, ven suficientemente la locura de la gente, y que nadie hace nada sano, por decirlo así, a propósito de los asuntos de la ciudad, ni hay ningún aliado con el que pueda acudir en socorro de lo justo y mantenerse a salvo, sino que, como un hombre que ha caído en medio de fieras y, por no querer colaborar en sus crímenes ni ser capaz él solo de oponerse a

todas esas bestias salvajes, moriría antes de ser provechoso a la ciudad o a los amigos y así habría sido inútil para sí mismo y para los demás. Al reflexionar y comprender todas esas cosas, *ese hombre no se mete en nada y se ocupa de sus propios asuntos, como quien se refugia al amparo de un muro en medio de una tormenta* en la que los vientos arrastran polvo y fuerte lluvia; y viendo que los demás están repletos de desprecio por la ley, se da por contento si de algún modo él puede vivir su vida de aquí limpio de injusticia y de acciones sacrílegas, y librarse de ella alegre y bien dispuesto, con buenas esperanzas (496b-e; cursivas añadidas).

En este punto, sin embargo, es necesario distinguir qué tipo de reciprocidad es la que parecería funcionar en todos los casos y cuál otra, no. Como el texto mismo señala, habría un tipo de reciprocidad que no siempre se cumple: aquella según la cual el filósofo, por haber recibido la educación y los cuidados correspondientes a su naturaleza por parte de la ciudad, tendría que devolver a esta sus favores a través de la atención de los asuntos políticos. El hecho de que este tipo particular de reciprocidad no siempre se cumpla no implica, evidentemente, que no haya otras formas de reciprocidad a las cuales el filósofo o filósofa liberados tendrían que hacer frente.

En efecto, como Kraut señala, la reciprocidad estaría acorde a la armonía que habría entre las relaciones humanas no sopesándolas a todas por igual, sino tomando en cuenta los beneficios que cada una puede dar y recibir de acuerdo con sus propios talentos, necesidades y, en fin, su naturaleza (1999, 247). Esto, de acuerdo con este mismo autor, va de la mano con el hecho de que la meta del filósofo o filósofa es imitar el orden inteligible, cuestión que encontramos más enfáticamente en *República VI*:

Por lo tanto, el filósofo que tiene trato con lo divino y equilibrado se hace equilibrado y divino en lo posible para un hombre (...). Entonces, si hay alguna fuerza que le obliga a preocuparse por introducir lo que ve allí (en el ámbito inteligible) en los comportamientos privados y públicos de los hombres y no limitarse a moldearse a sí mismo, ¿acaso piensas que será un mal artífice (*δημιουργὸν*) de la moderación, de la justicia y de todo el conjunto de virtudes públicas? (500d)⁴.

4 La idea de que siempre habría un cierto grado de reciprocidad con los conciudadanos, además, podría obtener mayor sustento en *República II*, en donde se señala el carácter eminentemente social del ser humano. Así, vemos a Sócrates decir: "Pues bien, pienso que una ciudad nace porque ninguno de nosotros es autosuficiente (*αὐτάρκης*), sino que necesita de muchos otros. (...) Por lo tanto, de este modo, tomando a alguien para satisfacer una necesidad y a

Por un lado, entonces, vemos que el descenso implica que, previamente, el filósofo o filósofa se haya hecho "equilibrado y divino". Este punto, más aun, puede ser también aquel que demuestre que el descenso mismo no va en contra de sus propios intereses. Tal es la conclusión a la que llega Smith al señalar que "quienes vuelven, de hecho, sí se benefician –en armonía psíquica y felicidad– al retornar a la caverna" (2010, 94; la traducción es nuestra) y que, efectivamente, el hecho de que tenga que obligárseles a descender se debe a que es necesario hacerles notar que la idea de mantener una ininterrumpida contemplación del orden inteligible, aunque deseable, no es más que la primera "sombra de la justicia" a la que ellos se ven enfrentados (Smith 2010, 97).

La afirmación anterior es congruente con el texto, en tanto vemos a Sócrates decir, en *República* VII, que no es asombroso "que los que han llegado tan lejos no quieran ocuparse de los asuntos humanos, sino que sus almas ansían pasarse el tiempo siempre allá arriba. En efecto, en cierto modo es lógico que sea así, si es que esto también sucede de acuerdo con la imagen (*εἰκόνα*) antedicha" (517c-d). Es significativo que se introduzca este razonamiento como proveniente de una imagen o *εἰκόνα*, por cuanto, al haber sido expuesto al final del libro anterior el símil de la línea, podemos trazar una conexión con ella y ubicar, como resultado, la idea de que los filósofos deban mantenerse únicamente en la contemplación como algo carente de fundamento y perteneciente únicamente al ámbito de la *εἰκασία*.

Esta idea recibe mayor sustento si consideramos que la "contemplación permanente, sin embargo, solo es propia de los dioses (...). Pretender lo contrario es una forma de desmesura también basada en el desconocimiento de sí" (Gutiérrez 2008, 20). Este desconocimiento de uno mismo implica, pues, no estar en mayor ventaja de las personas encadenadas al fondo de la caverna, quienes no "pueden haber visto de sí mismos y de los demás, algo

otro para satisfacer otra, como necesitamos muchas cosas hemos ido reuniendo a muchos en un mismo lugar en calidad de asociados y auxiliares, y a esa comunidad hemos impuesto el nombre de ciudad" (369b-c). Como miembros de una ciudad, entonces, los filósofos habrían recibido la satisfacción de ciertas necesidades gracias a algunos de sus conciudadanos y, por lo tanto, aun cuando no les deben la educación que les permitiese alcanzar la contemplación del Bien, sí tendrían cierta deuda con ellos.

más que las sombras proyectadas por el fuego” (515a). Consecuentemente, el descenso a la caverna, aunque sea una necesidad, no implicaría ninguna clase de sacrificio, por cuando estaría en función del propio interés del filósofo o filósofa: el de realizar plenamente su propia naturaleza (Gutiérrez 2008, 19).

La cuestión de la naturaleza propia, por otra parte, aparece en distintos momentos de *República*. La encontramos en el libro IV, cuando se nos señalan los tres estamentos que habrían de coexistir en la ciudad perfecta, a la vez que aparece en el mito de los tres metales narrado en el libro III. Sin embargo, es posible vislumbrarla ya desde el libro I, cuando, en los momentos finales de su discusión con Trasímaco, Sócrates introduce la cuestión relativa a la tarea o función propias que realizaría cada objeto o ser viviente:

Sócrates: Dime, ¿te parece que hay alguna tarea propia del caballo?

Trasímaco: Yo creo que sí.

Sócrates: ¿Establecerías acaso que la tarea propia (ἔργον) o de cualquier otro ser es aquella que puede ser hecha sólo o de la mejor manera por él?

Trasímaco: No entiendo.

Sócrates: Se trata de lo siguiente: ¿podrías ver con otra cosa que no fueran los ojos?

Trasímaco: ¡Claro que no!

Sócrates: ¿Y qué más? ¿Podrías oír con algo que no fueran los oídos?

Trasímaco: De ninguna manera.

Sócrates: Por lo tanto, decíamos propiamente que esas son tareas propias de ellos.

Trasímaco: Por supuesto.

Sócrates: ¿Y qué más? ¿Podrías cortar un sarmiento de vid con un cuchillo, con una chaira y con muchas otras cosas?

Trasímaco: ¿Cómo no?

Sócrates: Pero, ciertamente, con ningún otro objeto tan bien, creo, como con la podadora destinada a cumplir esa tarea.

Trasímaco: En efecto.

Sócrates: ¿No estableceremos, entonces, que esa es su tarea?

Trasímaco: Lo estableceremos, sí (352d-353a).

Como líneas más adelante Sócrates señalará, el cumplimiento de esta tarea o función propias conduce a la virtud o excelencia (ἀρετή, 353d). Esto, sin embargo, tiene mayor implicancia en el pensamiento de Platón, por cuanto, para este, la ἀρετή y la esencia o οὐσία de algo vienen estrechamente

emparentadas y son las que distinguen cualitativamente a dicho objeto de todos los demás (Adán 1999, 32).

La acotación anterior resulta importante si la colocamos a la luz de lo que Platón pone en boca del Ateniense en el décimo libro de *Leyes*. En este, podemos encontrar las siguientes afirmaciones:

Ateniense: ¿Los asuntos humanos, al menos, no participan al mismo tiempo de la naturaleza animada y no es el hombre propiamente *el más piadoso* (θεοσεβέστατον) de todos los animales?

Clinias: En todo caso, lo parece.

Ateniense: Asimismo, opinamos que todos los animales mortales son propiedad de los dioses, entre los que se cuenta el conjunto del universo.

Clinias: ¿Cómo no lo serían? (902b-c; cursivas añadidas)⁵.

Como podemos ver, el hombre es caracterizado no simplemente como un "animal piadoso", sino que se recurre al superlativo para señalar que es el animal que lo es en mayor medida. Esto resulta particularmente relevante para nuestro trabajo si lo conectamos con la cita proveniente de *República I*: la función propia de algo es o bien aquello que únicamente ese objeto puede realizar, o bien aquello que varios objetos pueden realizar, pero que solo el objeto en cuestión puede realizar de la mejor manera. Nos enfrentamos, entonces, nuevamente al caso de un superlativo.

Ante esto, podemos inferir, como resultado de estos últimos párrafos, que es parte esencial del ser humano el hecho de ser piadoso y, por lo tanto, de poseer determinada conexión con la divinidad. Esto, al ser vinculado con los análisis precedentes, nos da como resultado que, si el descenso a la caverna consistía en la realización plena de la naturaleza del filósofo o filósofa, esta realización no podría dejar de lado un componente religioso. Llegados a este punto, es necesario que nos preguntamos en qué podría consistir dicho componente religioso y cómo se habría manifestado en el pensamiento de Platón; estas serán, precisamente, las ideas que guiarán el desarrollo de nuestro siguiente apartado.

5 Traducción de Francisco Lisi (Platón 1999).

§II.

Vale comenzar haciendo hincapié en el hecho de que el rol de la religión en el pensamiento de Platón no tendría por qué entrar en conflicto con sus posturas metafísicas o epistemológicas; por el contrario, en tanto estas habrían tenido, entre sus objetivos, alcanzar a conocer el lugar del hombre en el cosmos, religión y filosofía habrían partido de intereses comunes en nuestro autor (Morgan 1990, 2). Dicho rol habría sido importante y se vería reflejado, por ejemplo, en el hecho de que fuese este autor quien acuñase el término con el que hasta hoy denominamos a la indagación en torno a los dioses: *theología*, término que haría su aparición por primera vez en *República II* (Burkert 2007, 406).

En efecto, en dicho libro encontramos una serie de afirmaciones en torno a la divinidad y el rechazo que, en consecuencia, debería mostrar quien piensa con rectitud en torno a ellos frente a quienes les atribuyen cosas contrarias; concretamente, los poetas de la época, quienes, hasta la aparición de la filosofía, habían mantenido el privilegio exclusivo para hablar sobre el asunto (Burkert 2007, 406):

Sócrates: Y la divinidad, ¿no es esencia buena y así hay que contarla?

Adimanto: ¿Y qué más?

Sócrates: Sin duda nada bueno es dañino, ¿cierto?

Adimanto: Me parece que no lo es.

Sócrates: ¿Acaso lo que no es dañino daña?

Adimanto: De ninguna manera.

Sócrates: ¿Y lo que no es dañino produce algún mal?

Adimanto: Tampoco.

Sócrates: Lo que no produce ningún mal, ¿puede ser causa de algún mal?

Adimanto: ¿Cómo va a serlo?

Sócrates: ¿Y qué? ¿Es beneficioso lo bueno?

Adimanto: Sí.

Sócrates: ¿Es, por tanto, causa de que se actúe bien?

Adimanto: Sí.

Sócrates: Luego lo bueno no es causa de todo, sino de lo que está bien, y no es causa de lo malo.

Adimanto: Totalmente cierto.

Sócrates: Entonces, dado que es buena, tampoco la divinidad puede ser causa de todo, como dice la mayoría, sino que es causa de pocas cosas para los hombres y no es causa de muchas. Porque entre nosotros hay muchos menos bienes que males, y a los bienes no hay que buscarles

ninguna otra causa sino la divinidad, mientras que para los males es preciso buscar cualesquiera otras causas, pero no la divinidad.

Adimanto: Me parece que es muy cierto lo que dices.

Sócrates: Entonces no hay que aceptarle a Homero ni a otro poeta ese error que insensatamente comete con respecto a los dioses cuando dice "porque dos tinajas hay colocadas en el umbral de Zeus llenas de destinos, la una de buenos destinos y la otra, de desgraciados" (...). Ni tampoco hay que aceptar que para nosotros Zeus administrador "es de bienes y males" (379b-e).

De esta forma, vemos que Platón manifiesta una postura crítica frente a la concepción religiosa tradicional, plasmada en la visión homérica de "dioses soberanos y distantes" (Burkert 2007, 408). Esta visión, sin embargo, no se restringía a adjudicar ciertas características a los dioses y diosas, sino que sería expresión de una manera particular de comprender la relación entre aquellos y los mortales.

Así, en primer lugar, debemos tomar en cuenta las dificultades que trae consigo el hecho de hablar de una "religión" griega, por cuanto el pensamiento en torno a la divinidad carecía de dogmas, textos sagrados y no se basaba en una revelación, como sí lo hacen el judaísmo, el cristianismo y el islam. Burkert sintetiza dicha dificultad de la siguiente manera:

(...) incluso dentro de estos límites (geográficos) surge un problema: ¿hasta qué punto se puede hablar efectivamente de "religión griega" *tout court*? Cada estirpe, cada territorio, cada ciudad posee su propia tradición tenazmente defendida. Además, registramos la difusión de "movimientos" religiosos y finalmente, la religión, con la aparición de la filosofía, entra en crisis: ¿sería más exacto hablar de una pluralidad de "religiones griegas"? Frente a este hecho hay que tener en cuenta el vínculo que representa el uso de una lengua común, al que se añade, desde el siglo VIII (a. e. c.), una cultura literaria común, dominada por la poesía homérica; al mismo tiempo, algunos santuarios, como Delfos y Olimpia, adquirieron un significado panhelénico y precisamente en esa época se desarrolla también, a pesar de algunas particularidades locales, el típico estilo del arte figurativo griego, que en seguida dominará toda la cuenca mediterránea. Además, considerando las diversas características locales y sectarias, las manifestaciones religiosas de los griegos son consideradas por los propios griegos sustancialmente compatibles, como una diversidad de prácticas en la devoción a los mismos dioses, dentro del marco de un único mundo. Que los dioses pertenecían a este mundo no lo puso en duda ni siquiera la propia filosofía griega (2007, 14-15).

Dentro de la diversidad de concepciones, entonces, habría ciertos elementos, tales como la lengua o los santuarios y el panteón, comunes, que permitirían encontrar también ideas comunes acerca de la divinidad. Esta es la postura que adopta Morgan, quien señala que, para el pensar tradicional, habría “una decisiva brecha entre el poder, el conocimiento y la inmortalidad divinas, por un lado, y la fragilidad humana, por el otro” (1990, 10; la traducción es nuestra). De acuerdo con este autor, es así como debe ser leída la famosa frase del oráculo de Delfos, “conócete a ti mismo”. Esta, pues, expresaría un “abismo” entre lo divino y lo humano, idea que habría sido común a las *poleis* griegas y que podría constituir lo que este autor, recogiendo las ideas de Burkert, denomina una “teología délfica”:

una postura teológica común, sucintamente esquematizada por las sentencias asociadas a la pitia, el oráculo de Delfos: “nada en demasía” y “conócete a ti mismo”. Lo que ambas máximas significaban era que los seres humanos debían reconocer sus limitaciones con respecto de los dioses: estos dioses eran inmortales, perfectos en conocimiento y poderosos por encima de los hombres; los humanos eran mortales y limitados en cuando a su poder y conocimiento. No debían desear más de lo que, como seres humanos, debían desear; no debían sobreestimar su conocimiento o sus capacidades, ni debían confundir quiénes eran ellos con quiénes eran los dioses. Subyacente al mundo religioso de la *polis*, entonces, estaba esta actitud teológica de separación entre lo divino y lo humano, de discontinuidad, de límites humanos y, por lo tanto, de tentación a una autovaloración ilícita y a la soberbia (*hybris*) (Morgan 1992, 231; la traducción es nuestra).

A decir de este autor, dicha separación radical entre lo divino y lo humano habría comenzado a ser cuestionada por Sócrates, para quien la diferencia no habría sido cualitativa, sino que habría consistido en una diferencia de grado o en un *continuum* (Morgan 1990, 12). Este no sería un hecho aislado, sino que sería coherente con los cambios que la religiosidad griega habría sufrido durante las últimas décadas del s. V a.e.c. (Morgan 1990, 15), los cuales incluían la aparición de cultos místicos. Esta clase de cultos, entre los que se cuentan tanto los institucionalizados rituales eleusinos de Atenas como las agrupaciones báquicas, órficas y pitagóricas de carácter privado, incluían la introducción de una serie de ideas extrañas para la religiosidad ateniense tradicional, por lo que implicaban no simplemente la asimilación de nuevas divinidades, como Asclepio, Bendis y Cibele, sino también un

cambio significativo del "esquema cósmico" en el que el hombre entendía su relación con los dioses (Morgan 1990, 19-20).

Entre estas ideas nuevas encontraríamos, por un lado, la posibilidad de la asimilación o identificación del hombre con la divinidad a través de la realización de determinados ritos, mientras que, por otro lado, incluiría también la noción de inmortalidad del alma. Esta última, en particular, habría encontrado fuertes reticencias entre los siglos V y IV a.e.c., en tanto entraba en conflicto con las ideas homéricas del alma como "hálito" (*pneuma*) o "humo" (*kaphós*) "que carece de consistencia al desaparecer del cuerpo y se retira para siempre a la lóbrega morada del Hades" (Casadesús 2009, 1241).

A decir de Casadesús, Platón habría recogido "la noción de inmortalidad del alma hasta convertirla en núcleo y motor de su pensamiento ético y epistemológico" (2009, 1240), por cuanto serían el alma y su parentesco con lo divino e imperecedero lo que daría sentido al hecho de pensar en el ámbito sensible como fundamentado y conectado a través de dicha fundamentación con el ámbito inteligible:

Platón conocía este marco de creencias órfico, aunque le dio un extraordinario giro filosófico al trasladar la noción de inmortalidad del alma y la terminología órfica que la rodeaba hacia un ámbito epistemológico que, a su vez, condicionó decisivamente su pensamiento ético. Así, la afirmación de que el alma es inmortal le sirvió para establecer un nexo entre el mundo suprasensible de las Formas y el mundo de los seres terrenales (Casadesús 2009, 1248)⁶.

Vale señalar que este "giro filosófico" del que Casadesús hace mención se encuentra en consonancia con el término "transposición" utilizado por Diès para "definir el modo en que Platón altera los esquemas heredados para adaptarlos a su propia doctrina" (Bernabé 2011, 10). Tanto en un caso como en el otro, lo importante es destacar que Platón no se inserta sin más en la tradición órfica, sino que lo hace dándole un nuevo significado y criticando

⁶ Vale señalar que hemos respetado la mención de "mundo de las Formas" y "mundo terrenal" por parte del autor, si bien consideramos más adecuado hablar de "ámbitos", por cuanto ambos habrían de conformar dos niveles diferentes de un mismo y único mundo.

las prácticas de su época. Esta crítica es resumida por él mismo en *República II* a través de Adimanto:

Vagabundos y adivinos se llegan a las puertas de los ricos y los convencen de que hay en ellos un poder que los dioses les han concedido para, mediante sacrificios y encantamientos, reparar entre placeres y fiestas cualquier mala acción que hayan cometido ellos o sus antepasados. Y si alguien desea causar dolor a un enemigo, afirman que por poco dinero lo dañarán, da igual que sea justo o injusto, recurriendo a ciertos conjuros (...), porque convencen a los dioses, según dicen, para que se pongan a su servicio. (...) Y presentan una turbamulta de libros de Museo y Orfeo, descendientes, según dicen, de la Luna y de las Musas, de acuerdo con los cuales realizan sus sacrificios, convenciendo no solo a los particulares sino incluso a las ciudades de que existen por naturaleza liberaciones y purificaciones de las malas acciones por medio de sacrificios y juegos placenteros cuando aún se está vivo, y de que también existen después de muertos los llamados ritos místéricos, que nos liberan de los males del más allá, mientras que a quienes no los celebran aguardan cosas terribles (364a-365a).

Esta crítica encuentra mayor apoyo si tomamos en cuenta su personificación en *República I* a través de Céfalo, quien, pese a haber sido juzgado mayormente en términos positivos por los intérpretes, actúa únicamente por temor a los castigos que podrían esperarle en el Hades, al punto de abandonar la conversación “para dedicarse a los asuntos sagrados que precisamente acaba de atender” (Gutiérrez 2017, 49-50). A través de esta caricaturización, se hace aún más evidente el rechazo de Platón hacia aquella forma de entender la religión, según la cual el favor de los dioses podría ser ganado a través de ritos y que, a decir del ya citado libro X de *Leyes*, constituiría una forma de ateísmo (885b) y, consecuentemente, una “enfermedad” (888b).

Esta crítica, sin embargo, no debe impedirnos ver la ya señalada reapropiación y resignificación que Platón hiciese de los elementos órficos, incluido el lenguaje propio de los movimientos místéricos (Burkert 2007, 428). Entre estos elementos, como se ha señalado previamente, vemos el tema de la inmortalidad del alma; sin embargo, es posible identificar también otro elemento que habría llegado a la filosofía de Platón gracias a los movimientos místéricos: la posibilidad de asimilarse o identificarse con los dioses.

Esta idea puede ser hallada de forma explícita en el *Teeteto*, cuando Sócrates responde a Teodoro:

Sin embargo, Teodoro, los males no pueden desaparecer, pues es necesario que exista siempre algo contrario al bien. Los males no habitan entre los dioses, pero están necesariamente ligados a la naturaleza mortal y a este mundo (*τόπον*)⁷ de aquí. Por esa razón es menester huir de él hacia allá con la mayor celeridad, y la huida consiste en *hacerse uno tan semejante a la divinidad como sea posible*, semejanza que se alcanza por medio de la inteligencia con la justicia y la piedad (176a-b; cursivas añadidas).

El pasaje anterior será la fuente de la famosa *homoíōsis theōi* que, hasta tiempo de los romanos, sería vista como el objetivo último de toda la filosofía platónica (Sedley 1999, 309). Para efectos de nuestro estudio, sin embargo, resulta particularmente relevante por tres motivos. En primer lugar, muestra el vínculo que tendría el pensamiento de Platón con los movimientos órficos: mientras que estos plantean la posibilidad de asimilarse o identificarse con la divinidad a través de rituales extáticos, Platón también asimilaría la idea de la unión con lo divino, pero haría reposar su posibilidad en el ejercicio de la filosofía⁸.

En segundo lugar, tendríamos que el hecho de mencionar que esta unión se dará en la medida "como sea posible" indica que, aun cuando podamos acceder al contacto con lo divino, este contacto se dará dentro de los límites de nuestra condición humana. De esta manera, veríamos que Platón también estaría bebiendo de aquella "teología délfica" que hemos mencionado previamente, con lo cual se hace patente la síntesis que el filósofo estaría llevando a cabo de las dos corrientes religiosas que coexistían en su época.

7 Es significativo el peso interpretativo que el traductor pone en la palabra "mundo" al utilizarla como equivalente de *τόπος*. Esta palabra, de forma más directa, podría ser traducida por "lugar". El hecho de traducirla como "mundo", como señalamos en la nota 5, hace pensar en la tradicional interpretación de Platón, según la cual su pensamiento plantearía la existencia de un "mundo de las formas" absolutamente separado del mundo sensible.

8 Tal es, finalmente, una de las formas como puede ser leído el *Fedón*, diálogo en cuyos momentos iniciales se nos dice que la filosofía no es más que una preparación para la muerte y, por lo tanto, para el encuentro con la divinidad.

El tercer y último punto que tendríamos que señalar es que dicha asimilación a la divinidad estaría también presente en *República*:

Rectas y bellas son las Formas inteligibles en la medida en que cada una está perfectamente determinada y permanece siempre idéntica consigo misma. Recto y bello es el orden inteligible. Semejante a él es el mundo sensible en el que el Demiurgo ha plasmado su modelo inteligible y eterno. En general, recta y bella es toda entidad estructurada de modo tal que cada parte cumple en ella la función que le corresponde por naturaleza. Tales pueden ser también la comunidad política y el individuo, y en general todo aquello que es hecho tomando al ser inmutable como modelo. Pero mientras que en el mundo inteligible el Bien determina directamente a las Formas inteligibles, la justicia en la polis y en el alma requieren de la acción del filósofo como un *demiurgo*. De este se dice que no es mezquino y por eso hace al mundo lo más semejante posible consigo mismo. Lo mismo vale para el filósofo (Gutiérrez 2008, 19).

Vemos, entonces, que la acción demiúrgica del filósofo o filósofa sobre sí mismos y sobre sus ciudades los lleva a asemejarse lo más posible al Demiurgo cósmico, el cual aparece en *Timeo*. Resulta, alcanzado este punto, necesario remitirnos a este texto para indagar en torno a la divinidad que tendría dicha entidad y cabrá, como veremos, hacernos la pregunta de si el Demiurgo es el único ser que recibe el calificativo de “dios” para Platón.

§III.

De manera contraria a lo que la imagen del Demiurgo reseñada anteriormente podría hacernos pensar, la respuesta a la pregunta de qué es un dios para Platón y cuántos sean estos queda lejos de ser evidente. Así lo reconoció ya Cicerón, filósofo romano tres siglos posterior a aquel, quien, en su obra *De natura deorum*, sostiene:

Resultaría ya prolijo hablar sobre la falta de rigor de Platón, quien dice en el *Timeo* que no se le puede asignar un nombre al padre de este mundo, mientras que en los libros de las *Leyes* considera inconveniente cualquier tipo de investigación sobre qué es la divinidad. Pero que pretenda que exista un dios sin cuerpo alguno (*asómatos*, como dicen los griegos), eso no se comprende cómo puede ser, porque necesariamente carecería de sensación e incluso de sabiduría, de placeres, de todo aquello que consideramos indisoluble de la noción de dioses. También es Platón

quien dice, tanto en el *Timeo* como en las *Leyes*, que el mundo es un dios, al igual que el cielo, los astros, la tierra, nuestro espíritu y aquellos de los que hemos llegado a saber gracias a las tradiciones de nuestros mayores. Estas cosas, como es evidente, son falsas en sí mismas, y se contradicen vivamente entre sí (I, 12)⁹.

Razones no le faltaban a Cicerón para señalar tantas interrogantes y para percibir una aparente contradicción en cuanto al pensamiento teológico de Platón. En efecto, en el *Timeo*, encontramos que la palabra “dios” (*θεός*) se usa, en un primer momento, para designar al Demiurgo o “Creador”:

Digamos ahora cuál fue la causa que llevó al Creador a crear el devenir y este universo. Era bueno, y en un ser bueno nunca habita una maldad sobre ninguna cosa. Al estar exento de cualquier maldad, quería que todo llegase a ser semejante a Él. (...) Ya que el *dios* (ὁ θεός) quiso que todo fuese bueno y que nada fuese, en la medida de lo posible, mezquino, tomó todo cuanto era visible que no producía tranquilidad (...) y lo condujo desde el desorden hasta el orden, entendiendo que este era mucho mejor que aquel. (...) De esta manera, es preciso decir que, según el discurso verosímil, este universo se tornó en verdad en un ser viviente con alma e inteligencia gracias al buen juicio *del dios* (τοῦ θεοῦ) (29d-30b)¹⁰.

Vemos acá, entonces, una primera entidad que es calificada como dios: el Demiurgo. Podría uno concluir, a partir de la cita anterior, que es a esta divinidad a la que el filósofo o filósofa debe asemejarse, tal como vimos al final de la sección anterior. Sin embargo, afirmar ello categóricamente podría resultar problemático, por cuanto no será el Demiurgo el único que será nombrado “dios” en el texto. Así, vemos más adelante:

El hecho de que el *dios* (*θεοῦ*) siempre existiese le hizo reflexionar sobre el *dios* (*θεόν*) que habría de ser en alguna ocasión. Este pensamiento hizo que su cuerpo fuese liso, completamente plano, igual desde el centro, entero, completo a partir de cuerpos enteros. Puso el alma en el centro de su cuerpo y la extendió por todas partes y cubrió con ella el cuerpo por fuera, formó un solo universo circular que giraba sobre sí mismo, y gracias a esta virtud puede relacionarse consigo mismo y no necesitaba de ningún otro, conocido y amigo para consigo mismo suficientemente.

9 Traducción de Ángel Escobar (Cicerón, 1999). Debo la idea de la cita a Van Riel (2013, 1).
10 Todas las citas del *Timeo* procederán de la traducción de José María Pérez Martel (Platón 2004).

Por todas estas cosas lo engendró como un dios feliz (εὐδαίμονα θεὸν) (34a-b; cursivas añadidas).

A partir de la cita anterior, comprendemos que el término “dios” no está aplicándose a una misma entidad: por un lado, se aplica al Demiurgo, por cuanto es Este quien “engendra” el mundo, mientras que, por otro lado, se señala que es dios también aquello que el Demiurgo engendra. Tendríamos, entonces, al menos dos significados distintos para el término “dios”. Ahora bien, el asunto no se mantendrá en este punto, sino que se complica aún más conforme se avanza en la lectura del texto:

Cuando el padre y engendrador vio que la imagen que había nacido de los dioses eternos (τῶν ἀδιίων θεῶν) se movía por sí misma y tenía vida, se maravilló y, contento, se propuso hacerla más semejante al modelo (παράδειγμα) (37c-d; cursivas añadidas).

En este momento del texto, entonces, es posible identificar tres tipos distintos de divinidad: por un lado, dios es el Demiurgo o “padre”; por otro lado, dios es también el mundo engendrado por este. Sin embargo, hace aparición un tercer tipo de “dioses”, los cuales funcionarían como “modelo” para la generación del mundo-dios.

Este modelo o “paradigma” podría identificarse con las Ideas, por cuanto a estas Platón, en otros textos, aplicará las mismas calificaciones que tradicionalmente se atribuyen a los dioses, tales como el hecho de participar del Bien o de ser inmutables, al punto de que “para Platón, la noción mítica de ‘Dios’ corresponde en el pensamiento mítico al sentido y a la función que la noción filosófica de ‘Idea’ tiene en el discurso filosófico” (Alves 2011, 82; la traducción es nuestra). A estos tres tipos distintos de divinidad, empero, se añadirá una cuarta, conformada por “la especie divina del cielo (οὐράνιον θεῶν)” (39e):

La mayor parte de la especie divina la realizó de fuego para que fuese la más brillante y más hermosa de ver, y la hizo bien redondeada, de formas parecidas al universo; la puso en el espíritu de lo más noble, para que lo acompañase, repartiéndola en círculo por todo el cielo para que fuese para él un auténtico adorno en su totalidad. Le añadió dos movimientos a cada uno: el uno en lo mismo y según lo mismo, para que pensara para sí lo mismo siempre acerca de las mismas cosas; el otro, el que va delante,

poseído por el movimiento de lo mismo y lo semejante; inmóvil y quieto en cuanto a los cinco movimientos, para que cada uno de ellos llegase a ser el mejor. Por esta razón se originaron de los astros las estrellas fijas, *animales divinos y eternos* (ζῶα θεῖα ὄντα καὶ αἰδία) que permanecen siempre girando según lo mismo en lo mismo (40a-b; cursivas añadidas).

Como dijimos, a los anteriores tres tipos de divinidad señalados por el texto, se sumará un cuarto tipo conformado por las estrellas fijas. En las líneas precedentes, finalmente, el discurso continuará hablando de los astros "errantes", entre los cuales se contará la tierra, calificada como "la primera y más vieja de los dioses del universo", y otros "dioses visibles" que no llega a enumerar, pero que podemos inferir, gracias al hecho de que se nos hable de sus movimientos en "órbitas" y de su carácter "visible y engendrado" (40c-d).

El texto continuará versando sobre el tema en las líneas siguientes e integrará, a las divinidades anteriormente señaladas, las divinidades tradicionales del panteón griego, no sin cierta reserva por cuanto sería un asunto "muy elevado" (40d). Para nuestra investigación, no obstante, basta con destacar el hecho de que Platón reconozca, a través de este relato, las siguientes divinidades:

- | | | |
|--|---|------------------------------|
| <ul style="list-style-type: none"> - El Demiurgo o "Creador" - El modelo o "paradigma"¹¹ | } | Dioses eternos/inengendrados |
| <ul style="list-style-type: none"> - El mundo o "universo" - Los astros o estrellas fijas - Los astros errantes | } | Dioses engendrados |

Esta multiplicidad de dioses es objeto de debate, dentro del cual se destacan dos visiones predominantes: la "cosmológica", que admitiría que Platón haya visto como dioses a los astros y al mundo, mientras que, en el lado opuesto, estaría la interpretación "metafísica", que consideraría

11 Sin entrar en detalles, por no ser el objetivo de la presente investigación, hacemos mención del debate existente entre la relación que habría entre estas dos primeras divinidades: ¿se identifican Demiurgo e Ideas, de forma que aquel crea el mundo viéndose a sí mismo, o, por el contrario, se trata de dos entidades distintas?

únicamente como diosas platónicas a las Ideas y, en particular, a la idea del Bien (Van Riel 2013, 2). De acuerdo con los pasajes del *Timeo*, la primera de las interpretaciones daría la impresión de ser más fiel a lo escrito por Platón, lo cual, por supuesto, no quita la posibilidad de que, dentro de su pensamiento teológico, haya habido una jerarquía entre las divinidades. Por el contrario, como hemos podido ver en las citas precedentes, dicha jerarquía se hace patente por el hecho de que habría dioses inengendrados y dioses que habrían sido engendrados y que, por lo tanto, dependerían en cierta medida de la acción de los primeros. El *Timeo* es particularmente elocuente en este punto, ya que nos presenta al demiurgo dirigiéndose a todas las divinidades engendradas de la siguiente manera:

Dioses de dioses (*θεοι θεῶν*), aquello de lo que yo soy el Demiurgo y padre es indivisible mientras yo no quiera lo contrario. Todo lo atado puede, en efecto, ser desatado; sin embargo, querer desatar lo que está bellamente construido y en buen estado, solo lo desearía un ser malo. No sois de ninguna manera inmortales e indivisibles en virtud de vuestro nacimiento, pero no vais a ser disueltos ni obtendréis como destino la muerte, pues habéis recibido la atadura de mi voluntad, todavía mayor y más importante que aquellos con quienes fuisteis atados en el momento de nacer (41a-b).

De esta forma, parecería que, en medio de las dos corrientes interpretativas señaladas, podríamos tener una tercera que integrase ambas de acuerdo con la jerarquía de divinidades que el pasaje precedente hace explícita. Sin embargo, para nuestros fines, basta con que nos fijemos en las últimas divinidades de nuestra lista: los astros errantes. Entre estos hemos de contar al Sol, figura central de los símiles medulares de la *República*. Lo que esto pueda echar luces sobre la interpretación del descenso del filósofo o filósofa será, pues, la última cuestión que hemos de indagar.

SIV.

Comencemos leyendo parte del ascenso desde el interior de la caverna hasta el exterior:

Sócrates: Y si se le obligara (a la persona liberada) a mirar hacia la luz misma (del fuego), ¿no piensas que le dolerían los ojos y que escaparía

volviéndose hacia aquello que es capaz de contemplar, y que creería que eso es en realidad más claro que lo que se le acaba de mostrar?

Glaucón: Así es.

Sócrates: Y si alguien lo arrastrara de allí a la fuerza conduciéndolo por la áspera y empinada subida y no lo soltara antes de haberlo llevado a rastras hasta la luz del sol, ¿no se dolería y se enfadaría por haber sido arrastrado? Y una vez que llegara hasta la luz, ¿sería capaz, por tener los ojos llenos de resplandor, de ver siquiera una sola de las cosas que ahora llamamos verdaderas?

Glaucón: Pues no sería capaz, al menos así, de pronto.

Sócrates: Entonces, pienso, para ver lo de arriba debería acostumbrarse. En primer lugar contemplaría (las sombras) con mucha facilidad, después las imágenes de los hombres y las demás cosas reflejadas en el agua y luego las cosas mismas. A continuación, dirigiendo su mirada hacia la luz de las estrellas y de la luna, lo que hay en el cielo y el propio cielo lo vería *de noche* con más facilidad que durante el día el sol y su luz.

Glaucón: ¿Cómo no?

Sócrates: Finalmente, pienso, vería el sol; pero no en imágenes suyas en el agua ni en un lugar ajeno a él, sino que sería capaz de ver y contemplar el propio sol tal y como es en sí y en su propio ámbito.

Glaucón: Necesariamente.

Sócrates: Y, después de eso, ya deduciría a propósito del sol que él es quien procura las estaciones y los ciclos anuales, rige todo lo que hay en *el mundo visible* y es en cierto modo causante de todo lo que ellos veían.

Glaucón: Está claro que llegaría a esas conclusiones después de eso (515e-516c; cursivas añadidas).

El pasaje anterior, en primera instancia, deja claro que el ascenso hacia la contemplación del Bien es gradual, cuestión que había comenzado a ser abordada en el símil de la línea a finales de *República* VI. Un detalle interesante, sin embargo, sobre el cual no muchos intérpretes se han pronunciado es el hecho de que se haga mención de la "noche" en esta alegoría¹².

La extrañeza que dicha mención puede despertar se fundamenta en el hecho de que, como una primera lectura del texto da a entender, el exterior de la caverna sería una representación del ámbito inteligible, mientras que el interior, del sensible. Surge, entonces, la duda de por qué en el ámbito inteligible, en el cual deberíamos encontrar con aquello que es inmutable

¹² La interpretación tradicional, no obstante, señala que la noche haría referencia a la *diánoia*, tercer segmento de la línea, y los astros y la luna equivaldrían, consecuentemente, a los objetos matemáticos. Nuestra postura no busca rebatir esta, sino, por el contrario, mostrar otros matices que podrían estar implicados en la imagen de la noche.

y eterno, se nos habla de cambios, procesos cíclicos como el anochecer y, más adelante, de “estaciones y ciclos anuales”.

Una posible solución a lo anterior puede encontrarse en la ambivalencia que la imagen del Sol cumple a lo largo de los tres símiles centrales de *República*. En efecto, su rol en el primero de los símiles, el denominado símil del Sol, queda claro desde el inicio, por cuanto se nos señala explícitamente que este no se identifica con la idea del Bien, sino que es su “hijo” o “vástago” (506e). Aquel énfasis inicial se vería luego complementado con una acotación final, en la cual se explicita el hecho de que el Bien y el Sol “son dos, y que uno reina en la clase y ámbito de lo inteligible, y el otro, a su vez, en el de lo visible” (509d).

En el caso de la alegoría de la caverna, por el contrario, el rol que cumple el Sol no es mencionado desde un inicio, sino que es mencionado aún al final:

Pues bien, esta imagen, querido Glaucón, hay que aplicarla toda ella a lo que decíamos antes, equiparando el espacio que se ve por medio de los ojos con esa morada que es una prisión, y la luz del fuego que hay en ella con la fuerza del sol; y si comparas la subida hacia arriba y la contemplación de lo que allí hay con la ascensión del alma hacia el mundo inteligible, no defraudarás lo que yo espero, puesto que es lo que estás deseando escuchar. ¡Quizá la divinidad sepa si es verdad! En todo caso, lo que a mí me parece, me parece que es así: en el ámbito de lo cognoscible, lo último en verse, y a duras penas, es la idea del Bien; pero, una vez contemplada, debe deducirse que ella es causa para todos de todo lo recto y lo bello, es la que en el ámbito visible ha engendrado la luz y al soberano de esta y en el inteligible es la soberana que ha proporcionado verdad e inteligencia, y que tiene que verla quien vaya a obrar con sensatez, sea en lo privado, sea en lo público (517b-c).

Sobre la base de lo anterior, podríamos preguntarnos si es casual el hecho de que las aclaraciones acerca del significado de cada imagen dentro de la alegoría sean dadas luego de narrado el ascenso. Como vimos en la primera cita, en el símil del Sol se nos hace mención explícita del “mundo visible” y del obrar del Sol como causa de los cambios en este; sin embargo, en la alegoría de la caverna, parecía claro que el Sol estaba representando a la idea del Bien, por cuanto el fuego estaba ya funcionando como representación

del Sol. Si bien esto, por supuesto, no genera ambivalencias en torno a la distinción entre el Sol y el Bien, sí parece expresar una ambivalencia en torno a las imágenes que podría llevarnos a cuestionarnos, como dijimos anteriormente, qué otros matices podría tener la mención de la noche dentro de la mencionada alegoría.

Para interpretar aquello, nuestra propuesta consiste en recurrir a un filósofo que no habría resultado extraño para Platón: Empédocles. Respecto a la relación entre ambos, Kingsley señala que "(e)l propio Platón conocía demasiado bien la poesía de Empédocles como para no reconocerla más allá de la simple interpretación alegórica, y el público ateniense estaba lo suficientemente familiarizado con (sus) versos" (2018, 167). Esto recibe mayor apoyo si tomamos en cuenta que Empédocles habría tenido como referente doctrinal la tradición órfica (Megino 2009, 1106), con la cual, como ha sido ya expuesto, Platón estaba familiarizado. Este último, entonces, pudo no solo conocer los versos del primero, sino compartir esquemas religiosos con aquel.

Estos esquemas religiosos no solo habrían tenido que ver con las nociones fundamentales del orfismo y de los movimientos místéricos en general, incluido el pitagorismo, sino que habrían tenido expresiones concretas en los dioses visibles de los que Platón hablase en el *Timeo*, uno de los cuales, podemos inferir, es el Sol. Así, en otra de sus obras, Kingsley hace notar que:

Para nosotros, el sol está en lo alto, rodeado de luz, no tiene nada que ver con la oscuridad o la muerte. Pero eso no es así porque ahora seamos más sabios o porque hayamos conseguido dejar atrás el mundo del mito; eso sería tan fácil como dejar atrás nuestra propia muerte. El motivo de que nos suene extraño es porque hemos perdido todo contacto con el inframundo.

El inframundo no es solo un lugar de oscuridad y muerte. Lo parece solo desde lejos. En realidad, es el lugar supremo de la paradoja, allí donde se encuentran todos los opuestos. En las raíces mismas de la mitología oriental y occidental se halla la idea de que *el sol sale del inframundo y vuelve a él todas las noches*. Pertenece al inframundo, allí es donde tiene

su hogar, de ahí vienen sus hijos. La fuente de la luz mora en la oscuridad (2017, 69; cursivas añadidas)¹³.

Estas ideas estarían presentes en Empédocles, para quien “el fuego que, al elevarse, acabó convirtiéndose en el Sol tuvo su origen en las entrañas de la tierra” y “da a entender que la fuente de la luz del día y de la luz en general deriva en definitiva de las oscuras profundidades del mundo subterráneo. La paradoja en este caso es ciertamente notable: concuerda con la tendencia general en las descripciones de la creación del hombre tanto de Parménides como de Empédocles” (Kingsley 2018, 86). Si bien nuestro conocimiento de Empédocles es fragmentario, vemos que, efectivamente, algunos de los versos que han llegado hasta nosotros permitirían ver en ellos la idea de que el Sol provino del subsuelo: “con grandes raíces provino de la tierra”, nos dice el fragmento B54 sin especificar el elemento del cual habla, mientras que el B52 es explícito al decir que “múltiples fuegos arden bajo el suelo”¹⁴.

Las consecuencias que esto puede traer para nuestra lectura de la alegoría de la caverna y, en particular, para el descenso deben ser ahora precisadas. Cabe aclarar que no se trata, en absoluto, de invertir el modelo platónico y plantear descabelladamente que la idea del Bien habría tenido su origen en el mundo sensible de la misma forma como el Sol habría tenido su origen en las profundidades del suelo. De lo que sí puede tratarse, no obstante, es de replantearnos cómo pudo haber percibido el filósofo o filósofa su necesidad de descender.

Más allá de imitar la acción del Demiurgo, cuestión que es plenamente compatible con nuestra postura, el descenso podría haber sido percibido como un retorno al lugar de origen no para pagar deudas, cuestión que, como vimos anteriormente, es hasta cierto punto debatible, sino como una

13 Vale señalar que, si bien Kingsley no hace referencia de doctrinas orientales específicas, no todas ellas tendrían como elemento común el hecho de que el Sol regresase a su morada al momento de ponerse. En ese sentido, queda pendiente de investigación cuáles serían estas fuentes orientales que, de acuerdo con el intérprete señalado, habrían influenciado en Parménides y Empédocles y sobre las cuales, en última instancia, estamos apoyando nuestras actuales conclusiones.

14 Traducciones de Alberto Bernabé (Bernabé 2008).

revalorización de aquel lugar en el que el filósofo o filósofa nació, creció y, a partir del cual, a fin de cuentas, pudo iniciar toda su travesía hasta la contemplación del Bien mismo.

En este sentido, se trataría, pues, no solo de imitar la acción demiúrgica del gran dios inengendrado, sino también de imitar la acción, más cercana y acaso más humilde, del dios visible y engendrado, el Sol, que regresa a su lugar de origen en un movimiento perpetuo sin que ello le reste su dignidad. Tal es, pues, la acción de Sócrates en *República* I, a quien vemos descender no como un gran fundador de justicia en la ciudad, aunque en potencia lo sea, sino como un espectador más de las festividades en honor a una diosa, y tal podría ser, pues, otra expresión que la *homoíōsis theōi* pudo haber encontrado para Platón.

Recibido: 18/02/2020
Aceptado: 08/05/2020

Bibliografía

- Adán, Oscar, 1999. Κατά τὴν τῆς γενέσεως. *Areté* como eficacia del tránsito ontológico en Platón. *Areté* 11 (1-2), 31-56.
- Alves, J. 2011. A noção mítica de *Theós*, ‘Deus(es)’, na *República* de Platão. En: *A República de Platão*, eds. García, D. y Cornelli, G. San Paulo: Edições Loyola.
- Bernabé, Alberto, 2008. *Fragmentos presocráticos. De Tales a Demócrito*. Madrid: Alianza.
- 2011. *Platón y el orfismo. Diálogos entre religión y filosofía*. Madrid: Abada.
- Bettini, Maurizio, 2016. *Elogio del politeísmo. Lo que podemos aprender hoy de las religiones antiguas*. Madrid: Alianza.
- Burkert, Walter, 2007. *Religión griega. Arcaica y clásica*. Madrid: Abada.
- Casadesús, Francesc, 2009. Orfeo y el orfismo en Platón. En: *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, eds. Alberto Bernabé y Francesc Casadesús. Madrid: Akal.
- Cicerón, Marco Tulio, 1999. *Sobre la naturaleza de los dioses*. Traducción de Ángel Escobar. Madrid: Gredos.
- Gutiérrez, Raúl, 2008. ¿Por qué leer a Platón hoy?. En: *¿Por qué leer filosofía hoy?*, eds. Miguel Giusti y Elvis Mejía. Lima: Fondo Editorial PUCP.

- 2017. *El arte de la conversión. Un estudio sobre la República de Platón*. Lima: Fondo Editorial PUCP.
- Kingsley, Peter, 2017. *En los oscuros lugares del saber*. Girona: Atalanta.
- 2018. *Filosofía antigua, misterios y magia*. Girona: Atalanta.
- Kraut, Richard, 1999. Return to the cave: *Republic* 519-521. En: *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*, ed. Gail Fine. Oxford: Oxford University Press.
- Megino, Carlos, 2009. Empédocles y el orfismo. En: *Orfeo y la tradición órfica. Un reencuentro*, eds. Alberto Bernabé y Francesc Casadesús. Madrid: Akal.
- Ménage, Gilles, 2009. *Historia de las mujeres filósofas*. Barcelona: Herder.
- Morgan, Michael, 1990. *Platonic piety*. Londres: Yale University Press.
- 1992. Plato and Greek Religion. En: *The Cambridge Companion to Plato*, ed. Richard Kraut. Cambridge: Cambridge University Press.
- Platón, 1999. *Diálogos IX: Leyes (libros VII-XII)*. Traducción de Francisco Lisi. Madrid: Gredos.
- 2004. *Íón. Timeo. Critias*. Traducción de José María Pérez Martel. Madrid: Alianza.
- 2009. *La República*. Traducción de Rosa María Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero. Madrid: Akal.
- Sedley, David, 1999. The ideal of godlikeness. En: *Plato 2. Ethics, Politics, Religion and the Soul*, ed. Gail Fine. Oxford: Oxford University Press.
- Smith, Nicholas, 2010. Return to the cave. En: *Plato's Republic. A critical guide*, ed. Mark McPherran. Cambridge: Cambridge University Press.
- Van Riel, Gerd, 2013. *Plato's Gods*. Londres: Routledge.
- Vlastos, Gregory, 1994. Was Plato a feminist?. En: *Feminist interpretations of Plato*, ed. Nancy Tuana. Pennsylvania: The Pennsylvania State University Press.