

En torno a la estructura de la *República* de Platón*

Raúl Gutiérrez
Pontificia Universidad Católica del Perú

1. Tema y finalidad del diálogo

El intento de mostrar la estructura de una obra como la *República* de Platón puede desde un inicio estar condenado al fracaso si sólo se tiene en cuenta la variedad de temas que en ella son tratados. Renunciar a semejante intento en base a esa observación, implicaría, sin embargo, tanto como pensar que la obra en cuestión no es más que una mera miscelánea sin un tema y una finalidad determinados. Nada más lejano del autor que se impone a sí mismo como exigencia que todo *lógos* sea compuesto como un organismo vivo en el cual las partes se combinen adecuadamente entre sí y con el todo (Cf. *Fedro* 264c). Así pues, en la *República* podemos reconocer con facilidad que tan diversos temas como la génesis y la estructura de la pólis y del alma, las virtudes cardinales, la distinción de diversos niveles ontológicos y su correspondencia con distintos tipos de conocimiento, la hipótesis de las ideas y el Bien, las formas deficientes

* El presente trabajo forma parte de uno más amplio dedicado a la estructura de la *República* pero que aquí se restringe a sus primeros cuatro libros. En relativamente diversas versiones ha sido leído en el *VI Congreso Sudamericano de Filosofía* (Universidad Austral de Chile, Valdivia, 29/31.10.2003) y en el *XV Congreso Interamericano y II Congreso Iberoamericano de Filosofía* (Pontificia Universidad Católica del Perú, Lima 12/16.1.2004).

de gobierno y de almas, la crítica de las artes, etc., están claramente subordinados al tema de la justicia y la injusticia y su relación con la felicidad y la infelicidad. Ello no sólo es manifiesto en *República I*, donde, después de discutir las concepciones tradicionales de la justicia, se concluye con el reconocimiento de la primacía y anterioridad de la búsqueda de la definición de la justicia antes que el examen de sus efectos, búsqueda que parece llegar a su fin al final del libro IV. A continuación, en el supuesto excurso iniciado en *República V*, cuando Glaucón insiste en que Sócrates precise su posición respecto de si la pólis ideal es realizable o no, éste hace recordar que la finalidad del diálogo es establecer qué son la justicia y la injusticia, así como el hombre perfectamente justo y el perfectamente injusto, con el propósito de que, dirigiendo hacia ellos la mirada como modelos y teniendo en cuenta la felicidad o infelicidad que les corresponda, nos veamos constreñidos a convenir, respecto de nosotros mismos, que cada cual tendrá la misma suerte que aquel al cual más se asemeje (472b3-d3). Una vez concluido el “excurso” de los libros V-VII, en *República VIII*, al iniciar efectivamente el análisis de las formas deficientes de gobiernos y de almas que había sido propuesto y pospuesto al final del libro IV, y en correspondencia con lo dicho expresamente por Glaucón en 360e-361d, Sócrates insiste en que se examine cuál sería el hombre mejor y cuál el peor, a fin de que se determine si el mejor es el más feliz y el peor el más infeliz o si se da exactamente lo contrario (544a). Y unas líneas más adelante añade Sócrates una observación que establece una precisión sobre el tema central de la *República* en la medida en que, consecuentemente con lo ocurrido hasta entonces, señala que los regímenes políticos dependen de los caracteres de sus habitantes, que, como las pesas de una balanza, arrastran consigo a todos los demás (544e). De ese modo, como con la analogía entre alma y pólis, subraya la subordinación de la justicia en la pólis a la justicia en los individuos. Y, en seguida, señala que a la consideración del hombre justo y bueno debe seguirle la de los hombres inferiores, o, por implicación, injustos y malos, es decir, el amante del triunfo y del honor, el oligárquico, el democrático y el tiránico, con el propósito de establecer cuál es el más injusto y contraponerlo al más justo, de manera que “sea completo nuestro examen de cómo ha de ser la justicia extrema en relación a la injusticia extrema respecto de la felicidad y la infeli-

ciudad de quien las alcanza” y podamos decidir si seguir a Trasímaco o a Sócrates (544e, cf. 548d). Todo ello se desarrolla en los libros VIII y IX, pero incluso el X es determinado por esta temática, pues al elegir un modo de vida, hay que hacerlo distinguiendo el modo de vida mejor del peor, calificando como peor al que vuelve más injusta al alma y mejor al que la vuelve más justa; en última instancia, de esta elección depende la felicidad o infelicidad del hombre (618e y ss.). Es, pues, teniendo como guía el tema central y la finalidad de la *República* que propongo equiparar su estructura con la estructura de la alegoría de la caverna.

2. Sócrates y la *katábasis* del filósofo

El punto de partida para nuestra exégesis lo ofrece la interpretación de la puesta en escena de la *República* como *katábasis* propuesta independiente y sucesivamente por E. Voegelin,¹ T.A. Szlezák² y E. Brann.³ Un indicio de que esta interpretación comienza a crear consenso entre los estudiosos es el hecho de que en el comentario publicado bajo la dirección de M. Vegetti (1998), no se discute ya su plausibilidad sino solamente si debe entenderse al Sócrates que desciende a la caverna como alguien que desde ya dispone del saber propio del dialéctico o como alguien que recién ha de ir adquiriéndolo en base a una confrontación con la realidad que encuentra al interior de la caverna. En contraste con Vegetti, quien se apoya ante todo en la supuesta pertenencia de Platón a una determinada tradición sapiencial que culmina con Parménides, prefiero optar por la primera posición teniendo en cuenta la actitud transformadora de Platón respecto de las más diversas tradiciones. En este sentido, creo que el pasaje antes mencionado sobre la elección de los modelos de vida, que se encuentra al final del diálogo (618e), es crucial para

¹ E. Voegelin, *Ordine e storia. La filosofia politica di Platone* (original en inglés 1966), trad. italiana Boloña 1986, pp. 108-115, citado por M. Vegetti, *Katábasis*, en: Platone, *La Repubblica*, Traduzione e commento a cura di M. V. Vol. I, Libro I, Nápoles: Bibliopolis 1998, 93, n.2.

² T.A. Szlezák, *Platon und die Schriftlichkeit der Philosophie. Interpretationen zu den frühen und mittleren Dialoge*, Berlín/Nueva York: W. De Gruyter 1985, 272 y ss.

³ E. Brann, “Music of the *Republic*”, en: *The St. John's Review* XXXIX. 1989-90, numbers 1-2, y ss.

determinar el papel que desempeña Sócrates. Pues allí, refiriéndose a esa elección como el momento en que el hombre pone todo en juego, le dice Sócrates a Glaucón que, por eso mismo, por encima de todos los demás *mathémata*, cada uno debe ante todo atender a este *mathéma*: si puede aprender y descubrir quién (*tís*) lo hará capaz y entendido para discernir la vida provechosa y la miserable, y elegir siempre y en todas partes la mejor (618c). Ello coincide con lo expuesto sobre el tema y la finalidad del diálogo y con lo que efectivamente trata de hacer Sócrates durante todo su desarrollo, la puesta en práctica del arte de la conversión (*téchne tês periagògès*). Ahora bien, es claro que quien disponga de este arte ha de contar con el conocimiento del criterio de distinción de los diferentes modos de vida. El pronombre *tís* parece, pues, referirse a Sócrates como el filósofo que dispone de semejante conocimiento. Y ello explicaría por qué en la puesta en escena del diálogo es retenido, no tanto mediante la persuasión sino por la fuerza, en su ascenso desde el Pireo hacia Atenas para ser conducido a la casa de Céfalo y Polemarco para así, conforme a la ley de la pólis ideal, descender a la morada común de los otros para ocuparse y cuidar de los demás (520b y ss.). La *katábasis* del filósofo al interior de la caverna hace posible la conversión de los prisioneros y el inicio del ascenso desde el mundo de las sombras. Y ya en su primera fase nos encontramos con una referencia del mismo estilo a Sócrates, sólo que esta vez mediante un pronombre indefinido. Recuérdense ante todo que el prisionero es liberado y obligado a iniciar el proceso (515c6, e1, 6), es decir, que él no está en condiciones de iniciarlo por sí mismo. Y una vez que ha vuelto la mirada, pregunta el mismo Sócrates, qué pasaría si alguien (*tís*) que le dice que lo que hasta entonces había visto no eran más que tonterías y que ahora que ha vuelto la mirada de las sombras a los objetos que las producen, se encuentra más cerca de lo que es, vuelto hacia entes más reales y dispone de una mirada más recta (515c-d). Es evidente que sólo quien dispone de una visión de todo el proceso y del conocimiento de lo que realmente es, está en condiciones de juzgar de esta manera. Y, de este modo, Sócrates se está indudablemente refiriendo a sí mismo. Quien ponga esto en duda, no tiene más que considerar la referencia en el mismo contexto a la pregunta socrática por excelencia, la pregunta “¿qué es...?” (*ti éstin...*;) que ese “alguien” le haría en relación a los

objetos a los cuales ahora dirige su mirada. El interrogado, en cambio, caería en aporía y creería que las sombras son más verdaderas que estos últimos. Es más, añade Sócrates, si se le obligara a fijar la mirada en la luz misma, huiría volviéndose a las sombras como los únicos objetos que es capaz de ver, pues creería que son más claras que las que ahora ve (515c-e). Esta descripción de la primera fase del ascenso no sólo nos hace recordar lo que sucede en los diálogos socráticos, sino lo que ocurre sucesivamente con Céfalo, Polemarco y Trasímaco.

3. La primera fase del ascenso: la disputa en torno a las sombras

Del filósofo que desciende a la caverna nos dice el mismo Sócrates que, no estando suficientemente acostumbrado a las tinieblas circundantes, se vería forzado “a disputar, en los tribunales o en cualquier otra parte, sobre sombras de lo justo o sobre las estatuas de las cuales son sombras (*peri tôn tou dikaiou skiôn è agalmáton*) y a contender acerca del modo en que entienden estas cosas los que jamás han visto la Justicia en sí” (517d), disputa que lo expondría a convertirse en el hazmerreír o incluso a la muerte en manos de quienes pretende liberar (517a). De este modo nos ubicamos en *República* I. En la discusión que allí se da es notable el hecho de que cada uno de los interlocutores de Sócrates retorna, conforme a la descripción anterior, a su posición original. El caso de Céfalo es el que más salta a la vista. Pues, al llegar Sócrates a su casa, se dice que acababa de celebrar el sacrificio (328c) y, a pesar de haber expresado su interés por los placeres de la conversación (328d) y hasta de reprocharle a Sócrates por no descender al Pireo con mayor frecuencia (328b), abandona rápidamente la discusión con la excusa de que tiene que ocuparse de las ofrendas sagradas (331d). Ello indica que, en realidad, en contra de la regla que supuestamente rige su vida, no dice la verdad. Pero tampoco se guía por el otro aspecto de esa regla, ya que si bien cumple con el pago de sus deudas, tanto a los dioses como a los hombres, sólo lo hace para librarse del temor que, dada su avanzada edad, le causa lo que pueda suceder en el Hades (330d y ss.; 331b y ss.). Pues, como sabe por los *mythoi* de los poetas, “allá hay que rendir cuenta (*didónai díken*) de las injusticias

cometidas aquí” (330d-e, cf. 329b-330a; 331a). De este modo instrumentaliza la justicia en la medida en que, como su fortuna, le permite adquirir cierta tranquilidad. En definitiva, al igual que los *hoi polloí* sólo la valora en función de sus efectos (358a, 363a). Y no la considera “a la luz” del bien. Por eso se repliega y se aferra a lo que hasta entonces ha sido lo usual y seguro para él: las sombras de la justicia. Pues, a pesar de la distancia que parece tomar respecto de la mayoría, su actitud en general no es más que el resultado de la vejez, en la cual, como él mismo reconoce, “los apetitos cesan en su vehemencia y aflojan su tensión” (329c). Sólo así queda libre de esas “multitudes de amos enloquecidos” (329d1; 329b-c; cf. 572b) que eran los que dominaban en su vida pasada. Esa libertad, como hemos visto, despierta supuestamente su interés por la conversación, interés que, sin embargo, es negado por su propio proceder. Visto desde la perspectiva de libros posteriores, Céfalo no representa más que el paso del imperio del eros tirano (574d; 573a-d) al imperio del temor a la muerte y el castigo.⁴ Ellos son los factores determinantes de su carácter. En realidad, ni siquiera está en condiciones de formular la norma que parece sostener, pues, es más bien Sócrates quien pone en conceptos lo que él sólo describe. Podríamos decir, pues, que representa la condición de la consciencia prerreflexiva. En fin, como Sócrates pone en evidencia, la regla o norma en cuestión puede ser justa o injusta según las circunstancias (331c).

Me he detenido en Céfalo porque, como dije, su caso es el que más salta a la vista. Pero también Polemarco y Trasímaco regresan a sus posiciones iniciales. Así Polemarco menciona inicialmente la regla, atribuida por él a Simónides, según la cual “es justo devolver a cada uno lo que se le debe”; luego se ve obligado a precisarla mediante la identificación de *to opheilómenon* con *to prosekon*, lo que se le debe con lo que le corresponde a alguien, y, finalmente, dice entenderla en términos de “hacer bien a los amigos y mal a los enemigos”. Sin embargo, Sócrates le hace ver que si la justicia no ha de ser inútil en tiempos de paz, suponiendo que se comporta como una *téchne*, su utilidad ha de estar referida a los opuestos, y, por tanto, no sólo será útil para guardar dinero sino también para robarlo. Ante

⁴ Sobre el modo en que Platón juzga a quienes son dominados por el temor a la muerte véase *Fedón* 67e-68c.

semejante absurdo, que Sócrates dice que debe de haber aprendido de Homero, no le queda a Polemarco más que confesar que se halla en aporía: “Ya no sé yo mismo lo que decía” (334b), admite ante Sócrates. Aunque, de inmediato, insiste en que sigue creyendo en su posición inicial de que la justicia no es más que hacer bien a los amigos y daño a los enemigos. Así, tenemos claramente señalado el retorno a las sombras. Y ello como resultado de la pregunta acerca de qué es lo que Simónides afirma, según él, correctamente sobre la justicia (331e1-2) y qué es lo que quiere decir con lo que dice (6-7), mediante esa pregunta, Sócrates busca despertar una conciencia sobre la diferencia entre la sombra y su original. Sólo en un segundo momento, cuando Sócrates, nuevamente con el recurso a la analogía entre *areté* y *téchne*, le hace ver que infligir daño a alguien en ningún caso es función (*érgon*) del justo, sino de su contrario, el injusto, termina Polemarco asintiendo a la atribución que hace Sócrates de la autoría de la mencionada regla a los tiranos, y, entonces, se aúna al filósofo en la lucha a favor de la justicia (335e).⁵ Implícitamente está reconociendo Polemarco que esta lucha, a diferencia de la que propugna el tirano, sólo tiene sentido si tiene como propósito hacer que el adversario admita que justo sólo puede ser hacer el bien.⁶

Lo que hasta aquí sólo está implícito comienza a volverse cada vez más manifiesto mediante el contraste con la posición contraria, la de Trasímaco. Aún cuando la pregunta *ti pote légeis* (338c4-6) lo obliga a precisar la formulación inicial de su pensamiento, y después de introducir lo que podría ser un segundo intento de definición según la cual la justicia es un bien ajeno (343c), vuelve a su posición inicial: “como dije desde el principio”, le contesta a Sócrates, “lo justo es lo que conviene al más fuerte, y lo injusto lo que aprovecha y conviene a sí mismo” (344c). Como lo hace ver claramente Platón, su concepción de la justicia refleja claramente su carácter. No en vano

⁵ Que así es lo demuestra no sólo su intervención en la discusión con Trasímaco, sino también el comentario silencioso con Adimanto a comienzos del libro V que lleva a pedirle a Sócrates que no se marche (449b1-9) y a tratar la cuestión del fundamento de lo dicho hasta entonces.

⁶ De ese modo, incluso la guerra contra los bárbaros que Sócrates parece admitir (470c5-7; 375c y ss.), sólo tendría sentido con este fin, hacer el bien.

es caracterizado como una fiera que se lanza sobre los presentes para hacerlos pedazos (336b). Así pues, lo que Céfalo dice respecto al carácter, como factor determinante de la actitud de los hombres ante la vida (329d), se vuelve manifiesto en Trasímaco. Y, en ese sentido, éste encarna lo que aquél quisiera ser. Pues los apetitos que están prácticamente muertos en Céfalo siguen completamente vivos y son determinantes en Trasímaco, de manera que éste pone al descubierto lo que aquél, en verdad, aún sigue valorando. Asimismo, hemos visto que Pole-marco termina atribuyendo a los tiranos la autoría de la regla expuesta por él. En definitiva, parece ser que Platón quiere decir que la posición de Trasímaco es la que rige en el ámbito de las sombras y, como tal, podríamos concluir, constituye la sabiduría propia del mismo. En realidad, aún cuando es el más agudo de los interlocutores de Sócrates y hasta pareciera disponer de ciertos conocimientos de dialéctica (344a, 348a-d), Trasímaco no está en condiciones de dar suficientemente razón de su posición (345b-c), papel que, como abogados del diablo, les será asignado a Glaucón y Adimanto. Sócrates, por su parte, podría aceptar que lo justo es lo conveniente (339b), pero en ningún caso sólo para el más fuerte (338c) sino más bien, como se hará evidente más adelante, para todos (420b-421c). La regla de Trasímaco es, pues, sólo parcialmente válida y, por eso mismo, no es del todo inválida.

En los tres casos tenemos entonces el retorno a las posiciones iniciales que señalan con claridad el arraigo de los valores tradicionales que, sin embargo, en una Atenas en decadencia, han perdido el contexto que les es propio para ser sustituidos por la admiración al tirano y la tiranía. Tenemos también tres posiciones que pueden ser aceptadas como válidas en determinadas circunstancias o desde cierta perspectiva, pero que por eso mismo pueden ser también injustas. Ello quiere decir que, como ha hecho ver Nicholas D. Smith, corrigiendo de esa manera una posición muy difundida entre muchos intérpretes,⁷ las concepciones de la justicia expuestas sucesivamente por Céfalo, Polemarco y Trasímaco constituyen ejemplos de la condición que Platón caracteriza como *eikasía* y, como tales, le permiten

⁷ Cf. Nicholas D. Smith, "How the Prisoners in Plato's Cave are 'Like Us'", en: *Proceedings of the Boston Area Colloquium in Ancient Philosophy*, XIII, 1997, Edited by J.J. Cleary & G.M. Gurtler, S.J., Boston/Leiden/Colonia 1999, 187-204.

decir a Sócrates que los prisioneros en la caverna son “semejantes a nosotros” (515a). Pues sus concepciones constituyen imágenes de imágenes, esto es, aproximaciones a la verdad que, como tales, son menos claras o más oscuras que la realidad a la que se aproximan o se asemejan (cf. 509d8-510a10). Serían, entonces, imágenes de la concepción platónica de la justicia como “hacer cada uno lo suyo”, en primer lugar, en la pólis, que, a su vez, sin embargo, es una imagen de la armonía en el alma. Ello encaja perfectamente con la introducción en *República* II de la analogía entre la pólis y el alma indicando que había que indagar primero la justicia en los Estados y después en cada individuo, “prestando atención a la similitud (*homoióteta*) de lo más grande en la figura de lo más pequeño” (369a2-3; 368e7-369a3), modo por el cual se señala la analogía entre lo visible y lo invisible y, de esa manera, la posibilidad del tránsito de la *pístis* a la *diánoia*. Habiendo caracterizado a la justicia y la injusticia en la pólis (IV 433a y ss.), se señala el tránsito hacia el ámbito de la *diánoia* con una nueva formulación de la relación de semejanza entre la pólis y el alma, y la invitación a transponer al individuo lo que se nos mostró en la pólis (*hò oún hemín ekeí epháne, epanaphéromen eis tôn hénéa*, 434 e). A partir de allí y hasta el final de *República* IV, donde se ha alcanzado la restitución de la justicia al ámbito de la práxis interna, nos encontramos en el nivel de la *diánoia*. Pero, en lugar de proceder, quisiera hacer algunas observaciones y precisiones concernientes al ámbito de la *pístis*.

4. Las estatuas de la *pístis* y la *arché kai typos tés dikaiosynés*

Ante todo, si bien es correcto que para ser reconocidas como justas, e incluso como parcialmente justas, las concepciones tradicionales de la justicia deben tener algo en común con la concepción platónica de la justicia, antes de referirlas a su propia concepción, Platón las remite a sus fuentes originarias: los sofistas y los poetas. Pero, además, parece tener la intención de subrayar el tránsito de *República* I a *República* II como paso de la *eikasía* a la *pístis* refiriéndose a los originales de esas concepciones con la misma denominación con que nombra a las figuras que son portadas tras del muro que hay al interior de la caverna (514c): *Hósper andriánta* (361d5), le dice Sócrates a Glaucón refiriéndose a los ejemplares perfectos del

hombre justo y del injusto que este ha elaborado tan cuidadosa y enérgicamente a comienzos de *República* II. “Como estatuas” han sido pulidos esos ejemplares y, como veremos, conforme al gusto de Trasímaco y, con él, del vulgo (358a). Así la perfección del injusto radicaría en parecer justo sin serlo, al punto que disponga de la mayor reputación de justicia (361a), y la del justo en ser justo sin parecerlo en absoluto. Que esas estatuas funcionan como los originales y los modelos de la justicia tal y como los prisioneros la entienden se vuelve aún más manifiesto, si integran y dan razón de las concepciones de Céfalo y Polemarco. En efecto, si consideramos más de cerca la imagen del hombre injusto ofrecida por Glaucón, veremos que así es: “Cuando entabla una contienda en forma privada o pública, predomina y saca ventaja (*pleonekteîn*) a sus adversarios (Trasímaco, R.G.), y al obtener ventaja se enriquece y puede hacer bien a los amigos y daño a los enemigos (Polemarco, R.G.), ofrecer sacrificios y consagrar ofrendas en forma adecuada y magnífica (Céfalo, R.G.), y puede honrar mucho mejor que el justo a los dioses y a los hombres que quiera, de manera que, según las apariencias, resultará más amado de los dioses que el justo” (362b-c). Por el contrario, el justo padecerá infinidad de injusticias, razón por la cual “no hay que querer ser justo, sino parecerlo” (362a). Esta es, según Glaucón, “la verdad de las cosas” (a5). Todo ello recibe su justificación en la concepción de un “estado natural” en el cual prevalecía la tendencia del hombre a cometer injusticia y, en consecuencia, la imposición de una dinámica de cometer y padecer injusticias (358e ss.). Ello lleva a los incapaces de evitar los perjuicios y sacar las ventajas de la injusticia, a establecer un pacto social (*synthêke*) del cual surgen las convenciones y las leyes, de manera que lo justo y lo legal es identificado con lo prescrito por la ley (359a) —la justicia convencional tal y como es propuesta por Trasímaco en un primer momento. De todos modos, se mantiene la conciencia de que la ley hace violencia al estado natural. Y, por ello, el “verdadero varón” no aceptará jamás ese pacto. Estaría “loco” si así lo hiciera. Pues no seguiría a la fuerza motriz incondicionada de su naturaleza, la *epithymía*, el apetito, que está orientado a la *pleonexía* como hacia un bien (359b-c) y a actuar como un dios entre los hombres (360c), pretensión que posteriormente es atribuida al tirano (568b). Tal vez Glaucón piense que eso no es posible, pero, por eso mismo, trasto-

cando la famosa tesis socrática, subraya que nadie es justo voluntariamente, sino solamente por la fuerza (360c, 359b). Pues, si está seguro de pasar inadvertido (*lanthánein*), optará por cometer injusticia. Para demostrar esto, Glaucón narra el mito del anillo de Gyges, lo cual es una manera de reconocer el poder formativo del mito en general y su ubicación en el nivel de la *pístis*. Pero, reconociendo que no disponemos del poder de volvernos invisibles, se recurre al poder de la persuasión y la violencia (*bía*), lo cual exige de valentía y de fuerza, de amigos y fortuna (361b; 365d) como medios para imponernos sobre los demás.

Claramente podemos reconocer en el argumento de Glaucón posiciones de los sofistas que, como señala Sócrates, no enseñan otra cosa más que las opiniones del vulgo (*tà tòn pollón dógmata*), a las que atribuyen indiscriminadamente la condición de “sabiduría”, denominando ‘buenas’ a las cosas que regocijan al vulgo y ‘malas’ a las que lo oprimen (493 a-d). Resulta interesante en este sentido observar cómo coinciden en este punto sus enseñanzas con las normas tradicionales basadas en las enseñanzas de los poetas, a los que Céfalo y Polemarco se refieren como autoridades. Ello es hecho manifiesto en el discurso de Adimanto, según el cual “no sabemos ni hemos oído de la existencia de los dioses de ningún otro lado sino de los discursos y las genealogías de los poetas, los cuales dicen que los dioses pueden ser influidos y persuadidos por los sacrificios, las súplicas amables y las ofrendas” (365e). Según Adimanto, habría que creer a los poetas en ambos puntos o en ninguno. Esto último implicaría o bien la negación de la existencia de los dioses o bien su afirmación, pero de tal manera que los dioses no se ocuparían en absoluto de los asuntos humanos. En ambos casos no habría que preocuparse de ellos ni, por lo tanto, de engañarles respecto de nuestra conducta justa o injusta. Si, por el contrario, como Céfalo, creemos a los poetas, hay que cometer injusticias y luego celebrar el sacrificio con el fruto de las mismas. Ahora bien, siendo justos, no tendríamos por qué temer a los dioses, pero no disfrutaríamos de las ventajas que nos da la injusticia. Hay, pues, que ser injustos, sacar provecho de las injusticias y ofrecer el sacrificio a los dioses. Quedaría naturalmente el castigo en el Hades, pero también en este caso serían eficaces los ritos religiosos y las divinidades liberadoras, al menos según lo afirman los poetas (365c-366a). Tenemos así establecidas las

fuentes de la posición de Céfalo. Pero, además, incluso la norma mencionada por Polemarco es integrada en el discurso de Adimanto. Pues se dice que los expertos religiosos no sólo ofrecen borrar cualquier falta cometida, sino perjudicar a cualquier enemigo a cambio de dinero (364b-c). En consecuencia, los poetas que alaban la justicia no lo han hecho por la justicia en sí, sino sólo por la buena reputación –por la fama, los honores y las recompensas (366e)– que otorga entre los dioses y los hombres. Visto así, nadie será justo voluntariamente, sino porque su falta de hombría, su vejez o cualquier otra debilidad le hacen despreciar la injusticia por incapacidad para cometerla (366d).

Ahora bien, como se sabe, en la alegoría de la caverna Platón no nos dice nada acerca de los fabricantes y/o portadores de las estatuas cuyas sombras ven los prisioneros. Recién ahora estaríamos en condiciones de referirnos como tales a los sofistas y los poetas. Asumiendo sus posiciones, aunque sin identificarse con ellas, es que Glaucón y Adimanto elaboran esas estatuas como los originales de aquellas sombras. Ello se ve confirmado por el poder formativo que le atribuye Platón a los mitos, razón por la cual son precisamente *mythoi* lo primero que se le cuenta a los niños. “¿Y no sabes que el principio es lo más importante en toda obra, sobre todo para aquel joven y tierno? Porque, más que en cualquier otro momento, es entonces que se moldea y se graba en él la impronta (*typos*) con la cual se le quiera sellar” (377a). Son los mitos los que forman las opiniones de los niños sobre las cosas justas y bellas (538c6). No olvidemos entonces que los prisioneros son tales desde niños. Esta es la situación que el filósofo encuentra en la caverna. Pero su intención es educar a los prisioneros de modo que pueda implantar allí las reglas (*nómima*) concernientes a las cosas bellas, justas y buenas, que, a su vez, son imágenes de lo realmente bello, justo y bueno. Como hemos visto, lo que él pretende es poner en práctica la *téchne tês periagogês*, es decir el arte de hacer volver los ojos del alma del modo más fácil y eficaz hacia el ser verdadero (518d), esto es, mediante imágenes adecuadas de las Formas. Así entendido, las imágenes y los originales que encuentra el filósofo en la caverna son, para emplear una distinción posterior, imágenes alcanzadas mediante la *dóxa*, cuando la conversión en cuestión requiere de imágenes basadas en la *epistéme* (534c).

Precisamente en este sentido Sócrates distingue dos especies de *lógoi*, una verdadera (*alethês*) y otra falsa (*pseûdos*). A esta última pertenecen los mitos, aunque haya en ellos, precisa, algo de verdad (377a5-6). Precisión importantísima, pues es teniéndola en cuenta que los fundadores de la pólis justa —modo en que se refiere Sócrates a sí mismo, a Glaucón y Adimanto— deben seleccionar los mitos que estén bien (*kalós*) y rechazar los que no (377c); pero, además, les corresponde saber cuáles son los *typoi* conforme a los cuales deben “mitologizar” (*mythologeîn*) los poetas (379a) y que han de adquirir el carácter de leyes (*nómoi*) (383c). Hay, pues, que sustituir los mitos y modelos que no se basan en la verdad (382d1-2) y no están orientados hacia la *areté* (378e). Es de notar que el lenguaje de Sócrates en este contexto es propio de quien dispone de conocimiento. Así, respecto de las gigantomaquias u otras querellas entre los dioses y héroes, dice contundentemente: *oudè gàr alethê* —“nada de eso es verdad” (378b-c)—, por el contrario, hay que persuadir de que ni siquiera entre los ciudadanos ha habido conflicto alguno (c). O también cuando habla de los absurdos (*anoétos*) errores de Homero y de otros poetas (379c-d). Por último, en vista a una reforma de la religión pública, insiste en que hay que representar al dios tal cual es (*hoîos tunchánei ho theós ón*, 379a), negando la opinión del vulgo de que es causa de todo, incluso del mal, y atribuyéndole la propiedad de la inmutabilidad, de modo que quede excluida la creencia compartida por Céfalo en la eficacia de los ritos y plegarias y, por eso mismo, no entre en contradicción con la moral. Tenemos así uno de los *typoi* que reemplazaría a los engañosos tradicionales.

De la misma manera, una vez que ha restituido la justicia a su ámbito originario, menciona Sócrates una *archè kai typon tês dikaiosynês* que ha de sustituir las concepciones tradicionales y sofísticas de la justicia. Así se refiere Sócrates al nuevo modelo que le ha de servir como punto de partida —*archè*— para instruir a los guardianes de la pólis justa, un principio y una impronta de la justicia cuyo contenido es la correspondencia entre *phýsis* y *érgon*, entre aptitud natural y función (443b7-d1), que como hilo conductor aparece ya en *República* I y permite desarrollar la noción de la justicia como idiopragia política, y, luego, en el ámbito que “verdaderamente concierne a sí mismo y lo suyo”, el de la idiopragia psíquica. Como modelo formativo, esa *archè* y ese *typos* corresponden al nivel de la *pístis* que, por

un lado, debe ser comprensible para aquellos a quienes está dirigido y que, si ha de servir en ese proceso, ha de mantener su vigencia en los niveles superiores del proceso. En efecto, de un lado es una correspondencia basada en la analogía entre justicia y *téchne*, una analogía perfectamente aceptable por el sofista Trasímaco y los metecos Céfalo y Polemarco, que, como tales, estaban dedicados a las *téchnai*, al trabajo manual (*banausía*) y al comercio, y entendían la justicia como un conjunto de reglas útiles en la vida diaria (332d, 333c-e). De otro lado, es un nuevo *typos* que, a la vez, es calificado por Sócrates como *eidolon* de la justicia entendida ésta como el orden armónico del alma. Este orden, sin embargo, nos remite al orden *katà logón* propio del mundo inteligible, ninguno de cuyos elementos comete ni padece injusticia, sino que comportándose siempre del mismo modo, podríamos decir que cumplen su función y hacen cada uno lo suyo (500c).⁸ Aquel *typos* y *eidolon* es, pues, una imagen basada en la *epistème* y, como tal, válida en los diversos niveles epistemológicos y ontológicos.

⁸ Este orden inteligible y su referencia a la Forma del Bien son ya tema de los libros centrales de la *República* que, según nuestra interpretación, constituirían una representación de la *nóesis*. Que así es queda claramente señalado por el hecho de que es allí donde se establece la naturaleza del filósofo. Pero, además, son libros claramente demarcados. Así, en primer lugar, cabe señalar que al final del libro cuarto Sócrates dice haber ascendido (*anabebékamen*, 445c5) en el *lógos* hasta el punto desde el cual, como desde una atalaya, puede apreciar con la mayor claridad que las cosas son como las ha descrito y que hay un solo *eidós* de la *areté* e incontables *eide* de la *kakía*. Entonces correspondería pasar a la consideración de estas últimas, lo cual, sin embargo, es postergado hasta el libro VIII porque, si bien lo dicho hasta entonces es considerado correcto, carece de fundamento (*lógos deítai*, 449 c7-8). Por ello la investigación parece defectuosa (*phaulós*), deficiencia que sólo será superada si en los libros V al VII se provee el fundamento requerido. Que Platón asigna esa función a estos libros, es señalado por la afirmación de Glaucón al inicio del libro VIII de que la contemplación y el juicio de las formas deficientes de vida puede proceder conforme al fundamento (*katà lógon*), de manera que ya pueden actuar como jueces idóneos (*hikanoi kritai*, 545 c5-7). Ello quiere decir que, provistos de ese fundamento y criterio, pueden ahora retornar a la caverna y juzgar las realidades que allí encuentren. Al respecto véase mi artículo "La Lógica de la Decadencia. En torno a las formas deficientes de gobierno en la *República* de Platón", en: *Estudios de Filosofía* (Universidad de Antioquia) 2002, 43-61.