

**UNIVERSIDAD NACIONAL
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

**FACULTAD DE ESTUDIOS SUPERIORES
ACATLÁN.**

**LA EDUCACIÓN MORAL Y LA FILOSOFÍA EN LA REPÚBLICA DE
PLATÓN: UN ESTUDIO SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA VIRTUD, LA
FELICIDAD Y LA VERDAD.**

TESIS

**QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE
LICENCIADO EN FILOSOFÍA**

PRESENTA:

JOSÉ GERARDO VALERO CANO.

ASESOR: DR. ANTONIO LUIS MARINO LÓPEZ.

Noviembre 2006



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos.

A mis maestros:

Al profesor Marino. Porque usted es una muestra indudable de que la vida más noble es la del filósofo; por habernos inspirado con jovialidad el amor por el saber, amor despojado de presunción y banalidad; por habernos llevado al maravilloso estudio de ese mundo griego, por el gozoso y paciente intento de sacarnos del Pireo como un Platón o un Sócrates. Le agradezco, maestro, por el *amigable diálogo* en que he comprendido que lo mejor que pueden hacer dos hombres cuando charlan es buscar el bien, la verdad y la belleza, enseñanza que tanto me ha ayudado a ver para poder vivir. ¿Cómo agradecer la magnanimidad? Gracias infinitamente, Maestro.

A Luis Antonio Velasco. Por la fineza en su trato; por ofrecerme su apoyo en tiempos enloquecidos y su plática en otros más cuerdos; por esas palabras que inspiraron en mí el hambre de la filosofía política.

A las profesoras Sara Luz Alvarado, Blanca Estela Aranda, Luz María Álvarez y al profesor Roberto Estrada que gentilmente tuvieron la paciencia y dedicación para leer este escrito que contiene algunas de las cosas más importantes que he descubierto en este camino.

A mi amada UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO; AL ENTRAÑABLE COLEGIO DE CIENCIAS Y HUMANIDADES VALLEJO Y A LA ACOGEDORA ENEP ACATLÁN.

Dedicatorias y otros agradecimientos:

A mi familia:

A mi madre. Por sobre todo y todos; por tu inefable amor y dedicación; por tu belleza innegable y tu ejemplar bondad; por tu presencia constante y firme en mi vida; por levantarme siempre que voy a dar al suelo; por tus oraciones; porque lo poco bueno en mí fue forjado por ti: porque todo lo que haces es con amor; por tu amor, por tu gran, gran amor...

A mi padre. Por enseñarme la maravilla del que camina con pasos firmes y alegres, con un espíritu incansable por conocer “gentes, pueblos y lugares”; por aquellas canciones de caballos entre carreteras “que suben, que bajan, que llegan hasta el plan...” y que tanto me enseñaron a amar a este México nuestro que nos comemos en una memela de haba. ¡Viva Tenancingo!

A mi Carola. Porque verte es llenarse de alegría, ternura y esperanza, por todo ese tiempo en que no sé qué sería de mí sin tus amorosos cuidados y tus palabras justas; por las cenas, el cobijo y los besos antes de dormir, porque nada hubiera sido igual sin ti, porque eres lo mejor que pudo haber tenido cualquiera de los niños que hemos tenido la gran dicha de estar a tu lado.

A mi tía Lucía. Porque siempre estás dispuesta a darte por nosotros, aunque no lo merezcamos; porque tus guisos, a veces algo insípidos, alimentan nuestro corazón. ¿Sabes a qué saben? A amor; porque verte es ver a mi querida abuelita...

A mi Cecilia. Por ser mi hermana; por esa rara ternura tuya que tanto te gusta esconder y que tanto brilla cuando la muestras.

A mi primo Arturo. Porque no sabes que tú me llevaste a esto de las letras y las preguntas; y sí, por esos ríos de tinto con canciones de amores lejanos.

A mi primo Juan. Por ese silencio tuyo que guarda el enorme amor que esconde; por la bella familia que nos has compartido.

A mi primo Jorge. Por abrirme las puertas de tu casa; por saber que eres una de esas raras personas con quien uno puede contar.

A mi Chiva. Por tus chistes bobos; no, por tus cuidados, y sí, por tus chistes bobos.

A Jorge y Diego. Porque son mis pequeños hermanos; porque cada vez que los veo mi corazón se renueva, lleno de sus risas; por haberme dejado jugar con ellos.

A mi tío José. Por que yo, y todos los Cano, contamos con usted.

A mis primos yucas Nubia, Daniel y Pepe.

A mis tíos Felipe, Alfredo y Pilar.

A los próximos:

A mi Zoquete. No sólo por su gran ayuda literaria en esta tesis, sino por esos ojos chuecos y llenos de alegría; por tantas y tantas sonrisas; por ser el refugio en que me salvo y deleito y la prisión de que a veces escapo. Por tu persistente amor; por ser mi compañera; por haberme dado tanto en estos últimos años; por las pastas, las noches estrelladas, la poesía y Carpentier; por estar allí, siempre que necesito que estés allí; por ser “TU MUJER”, porque TE AMO.

A mi Inútil. Por haberme dejado amarte alguna vez y ahora nuevamente, mejor, como las almas hermanas y gemelas que somos; por haberme llevado a “El Mesías”; por los consejos, las pláticas, los ratos agradables y las enseñanzas; por las risas y las lágrimas compartidas.

A Dianita Paola. Aporque algún día sabrás que te profeso un inmenso amor y que daría mi vida por ti. Quiero agradecerte la inefable alegría que me has dado, porque nunca es tan hermoso ser *feito* como cuando tú lo dices. Eres lo más bello que he conocido, por eso te has robado mi corazón en tan poco tiempo. “Only you can make the darkness bright. Only you...”

A mis amigos. A **Octavio (alias el Champi)** por las pláticas y las maravillosas rutas; a **Robert (Alias el Chiquillo)** por las pláticas, las bicis y los trenes; a **Roberto Florin**, por la genialidad y las ironías, a **Roberto Fragoso**, por el sincero afecto. A ellos, porque la vida de un hombre sin amigos es vacía de aventuras, enseñanzas, risas, lealtad... porque me han aceptado con mis malos chistes y sabihondas palabras.

A la heroica banda. Los Manitos: Panzón, Máico, Cristóbal, Pascual, Marianita. A la demás banda: Orlando, Heavy, Carlos Naxit, y los demás: “hongo, tequila y mezcal...”

A Balderas, a quien allí Vive y a quienes viven alrededor suyo. Gracias por la esperanza.

-¡Pero qué! Cuando se acordara de su primera morada, de la sabiduría que allí se tiene y de sus antiguos compañeros de cautividad, ¿no crees que se felicitaría, él por su parte, del cambio y que tendría lástima de ellos?

-Ciertamente

-Pues en cuanto a los honores y alabanzas que en aquél tiempo pudieran darse los unos a los otros, y a las recompensas a aquel que tuviera la vista más penetrante para discernir las sombras que pasaban, que recordara cuál después o junto aquéllas, y que por esto fuese el más hábil para pronosticar lo que iba a suceder, ¿crees tú que nuestro hombre tendría nostalgia de todo ello, o que envidiaría a los que, allá entre ellos, recibirían honores y poder? ¿O no más bien experimentaría lo que dice Homero, es decir, que preferiría resueltamente “trabajar la tierra como asalariado al servicio de un pobre labrador”, y sufrir lo que fuera antes que volver a pensar como allá abajo y a vivir de aquella manera?

-Por mí, al menos, respondió, estimo que preferiría resueltamente sufrirlo todo antes que vivir de aquél modo.

(La República, 516 c-e)

ÍNDICE.

Prefacio. Acerca de Ítaca.....	5
INTRODUCCIÓN	7
CAPÍTULO I LIBRO I. LA EDUCACIÓN Y LA JUSTICIA EN EL LIBRO I DE LA REPÚBLICA DE PLATÓN	9
I Introducción.....	9
II Notas Preliminares a la lectura del Libro I. La pregunta filosófica.....	10
II.I La escena inicial: “Ayer bajé al Pireo”. El anuncio de la <i>anámnesis</i>	11
II.II El Pireo. Los principios políticos y la posible educación filosófica.....	11
II.III La diosa Bendis. Elementos de la educación del filósofo.....	12
III.I La presentación de Polemarcos.....	14
III.II La casa de Céfalos. El cosmos político.....	15
III.III Céfalos. La relación justicia - riqueza.....	16
III.IV Polemarcos. La justicia del oligarca.....	20
III.V Trasímaco. La querrela entre sofística y filosofía.....	23
III.VI Glaucón. La relación educación – dinero.....	27
III.VII Trasímaco. La justicia del más fuerte.....	28
III.VIII Trasímaco, Sócrates y Glaucón. La posibilidad de la justicia y la educación.....	30
III.IX El segundo argumento de Trasímaco. La injusticia perfecta.....	32
IV. Conclusión.....	33
CAPÍTULO II LIBRO II. LA PRIORIDAD DE LA VIRTUD. LA JUSTICIA VISTA A TRAVÉS DE LA EDUCACIÓN POLÍTICA Y FILOSÓFICA	34
I. Introducción.....	34
II.I La génesis de la justicia según Glaucón.....	35
II.II Gyges, paradigma del hombre injusto.....	37
II.III Adimantos. La percepción pública de la injusticia.....	41
II.IV Sócrates. La defensa de la justicia.....	43
II.IV.I La <i>Polis</i> en Palabras.....	44
II.IV.II Glaucón. La degeneración de la <i>polis</i> justa.....	47
II.IV.III La formación del espíritu guerrero.....	48
II.IV.III.I La educación de los guardianes. La relación entre piedad, educación y filosofía.....	49
III Conclusión.....	55
CAPÍTULO III LIBRO III: EL IDEAL HUMANO Y POLÍTICO COMO PARADIGMAS DEL HOMBRE ACTUAL. La educación política y la filosófica	58
I Introducción.....	58
II La nueva mitología basada en la virtud como el objeto de la educación.....	58
II.I El Hades. El papel de la valentía y la templanza en la educación del hombre y el miedo a la muerte.....	59
II.II Los Héroes: Paradigma del hombre virtuoso. Las virtudes del aristócrata.....	61
II.III La didáctica poética en la formación de la virtud.....	65
II.IV La educación musical. La formación del hombre virtuoso y el control del erotismo.....	72
II.V La educación gimnástica. La formación en la templanza.....	75
II.VI La educación en la nueva <i>polis</i> . La mentira noble.....	78
III Conclusión.....	81
CAPÍTULO IV LIBRO IV. LA HYDRA Y LA REVOLUCIÓN DEL ALMA. REFLEXIÓN SOBRE LA MORAL, LA FILOSOFÍA Y LA EDUCACIÓN	83
I Introducción.....	83
II.I La acusación de Adimantos. El problema de la felicidad, la justicia y la necesidad de estudiar el alma humana.....	83
II.II La apología de Sócrates. La paradoja de la educación en la ciudad en palabras y la educación individual como única oportunidad de la felicidad.....	86
II.III La virtud y la Hydra. Crítica al idealismo político y la posibilidad de la educación del individuo.....	89
II.IV La virtud, la Hydra y el autoconocimiento.....	91
II.V La justicia y el alma humana. La ética como fundamento de la educación política y	

filosófica.....	96
II.V.I El punto de partida de la ética: El estudio del alma.....	97
II.VI La fuerza erótica de la razón. La amoralidad de la filosofía y la revolución de Glaucón....	100
III Conclusión.....	104
CAPÍTULO V LIBRO V. EL OCASO DE LA <i>POLIS</i> EN PALABRAS Y EL AMANECER DE GLAUCÓN A LA FILOSOFÍA. REFLEXIÓN SOBRE LOS LÍMITES DE LA POLÍTICA Y EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA..	105
I Introducción.....	105
II La detención de Sócrates. Reflexión sobre el erotismo sexual y el amor filial. La imposibilidad del comunismo.....	105
III La cuestión femenina: implicaciones éticas y políticas del cuerpo.....	109
IV Las tres oleadas. El ocaso de la ciudad y el amanecer de la filosofía.....	114
IV.I La primera ola: erotismo, mujer y comunismo.....	114
IV.II La segunda ola: La comunidad de las mujeres. El amor como límite de la planeación política.....	116
IV.III La Guerra. El despertar de Glaucón a la filosofía.....	121
IV.IV La tercera ola: El filósofo Rey. La exclusión de saber y poder.....	123
V Conclusión.....	126
CAPÍTULO VI. LIBRO VI. EL ASENSO DE GLAUCÓN DESDE EL PIREO HACIA LO INTELIGIBLE. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA Y DEL FILÓSOFO, Y SOBRE EL DESARROLLO DE GLAUCÓN COMO FILÓSOFO EN CIERNES.....	127
I Introducción.....	127
II El espíritu del filósofo y su reflejo en el alma de Glaucón.....	127
III Adimantos: El juicio popular a la filosofía. La inutilidad y utilidad política de la filosofía....	131
IV La perversión del filósofo. El poder erótico del filósofo y su mala formación.....	134
V El sofista y el filósofo. La naturaleza de la búsqueda de la verdad y su diferencia con otros erotismos emparentados a ella.....	135
VI El dilema de Adimantos: la última acometida contra la filosofía y el descubrimiento de la patria del filósofo.....	140
VII El centro de <i>La República</i> . La educación del filósofo y la transformación de Glaucón.....	145
VIII La línea dividida. Lo cognoscible, el alma y la posibilidad de la verdad. La incursión de Glaucón en la filosofía.....	148
IX Conclusión.....	157
CAPÍTULO VII. LIBRO VII. LA FUGA DEL PIREO Y EL REGRESO A LA CAVERNA UNA REFLEXIÓN SOBRE LA EDUCACIÓN FILOSÓFICA, LA BÚSQUEDA DE LA VERDAD Y LA POSICIÓN POLÍTICA DEL FILÓSOFO NOVEL.....	158
I Introducción.....	158
II La línea de la caverna: la relación entre los Libros VI y VII.....	158
III La caverna: la relación entre la <i>polis</i> y el conocimiento.....	159
III.I El rapto del ciudadano: el camino desde la oscuridad de lo visible a la luminosidad de lo invisible.....	161
IV El ascenso del Hades al mundo divino: la pregunta por las causas últimas del cosmos.....	167
V La Dialéctica: El camino a la verdad.....	176
VI El fin del filósofo-rey: idealismo político y filosofía.....	180
VII Conclusión.....	184
CAPÍTULO VIII. LIBRO VIII. ETHOS Y <i>POLIS</i>. UNA REFLEXIÓN SOBRE LA NATURALEZA DE LOS RÉGIMENES POLÍTICOS; LA CORRUPCIÓN, LA VIRTUD, LA FELICIDAD Y LA FILOSOFÍA EN ELLOS.....	185
I Introducción.....	185
II Consideraciones Preliminares. El origen de los argumentos del Libro VIII.....	185
III La descomposición de la <i>Polis</i> Perfecta. El número áureo, un galimatías bien pensado.....	186
IV La Timocracia. El régimen del honor.....	190
V La Oligarquía. El régimen de la codicia y la lascivia.....	193
VI La Democracia. La ciudad inundada de libertad.....	195
VII La Tiranía. La más cruel y amarga esclavitud.....	198
VIII Adimantos. El juicio del conservador.....	200

IX Conclusión.....	201
CAPÍTULO IX LIBRO IX. EL TRIUNFO DE LA FILOSOFÍA SOBRE LA TIRANÍA. LA CONCLUSIÓN DE LA FORMACIÓN DEL ALMA DE GLAUCÓN.	202
I Introducción.....	202
II El Libro IX como término de la educación de Glaucón.....	202
III El Hombre Tiránico.....	206
III.I La esclavitud del erotismo.....	206
III.II Glaucón. El veredicto sobre el tirano y la primera prueba de su infelicidad.....	206
III.III La segunda prueba. El filósofo como el hombre más experimentado.....	209
III. IV La tercera prueba. La verdad como paradigma del placer.....	210
IV El Fantasma de Trasímaco. La derrota de la filosofía sobre la tiranía. La cúspide en la educación de Glaucón.....	213
V Una reflexión a modo de conclusión. El fantasma de Céfalos. La cuestión de la prudencia.....	215
CAPÍTULO X LIBRO X. EL DESCRÉDITO DE LA REPÚBLICA O EL INICIO DE LA FILOSOFÍA. UNA REFLEXIÓN SOBRE EL LIBRO X COMO CONCLUSIÓN DE LA EDUCACIÓN POLÍTICA Y FILOSÓFICA DE GLAUCÓN Y EL LECTOR DE LA REPÚBLICA.	217
I Introducción.....	217
II Consideraciones preliminares al libro X.....	217
III Libro X. La querrela entre la filosofía y la poesía.....	218
IV La necesidad de un alma inmortal.....	232
V Er. La paradoja de la educación filosófica y la política.....	236
VI Conclusión.....	245
CONCLUSIONES FINALES	246
BIBLIOGRAFÍA	249
ÍNDICE	250

**LA EDUCACIÓN MORAL Y LA FILOSOFÍA EN LA REPÚBLICA DE
PLATÓN: UN ESTUDIO SOBRE LA RELACIÓN ENTRE LA VIRTUD, LA
FELICIDAD Y LA VERDAD.**

Por José Gerardo Valero Cano.

Prefacio. Acerca de Ítaca.

Amigable lector. Antes de que comiences a regalarme de tu tiempo leyendo este escrito sobre la virtud, la felicidad y la verdad, seré franco contigo: al principio no sabía lo que fueran y sólo supuse que la filosofía me ayudaría a entenderlas. Esto no es una broma, una argucia retórica y menos una pedantería intelectual, fue la razón por la cual me acerqué a Platón para pensar sobre ellas, pues mi anhelo es conocer el significado de la excelencia en el ciudadano, el maestro y el hombre. Si hallé algo, ya lo verás.

Pero sé que preguntarás -¿por qué Platón?- Bien, Petrarca decía estudiar el mundo antiguo porque el actual le desagradaba siempre. Y así seguirían otros rigurosos cuestionamientos: de dónde quiero partir, hacia dónde y cómo lo haría. Digo que carecía de una ruta -soy viajero, no turista- y quise ver el camino andándolo.

Como en las más apasionantes aventuras, quise llegar a un fin cuyo rumbo no había caminado, mas sólo preveía; si confundí los caminos no pude sino preguntar a quien *yo* creí podría darme orientaciones -no direcciones, pues no quise ser esclavo ni ciego- para tomar las que *yo* consideré acertadas, por que nadie anda un camino que sus pies no han hecho, como nadie sabe nada que por sí no vea. Corrí el riesgo del extravío, que nunca es uno ni otro. No cabe compunción alguna porque esta es la maravilla de la travesía y del pensar. Tal vez sucedió como advirtiera Séneca en *De vita beata*:

Hay que decidir, pues, a dónde nos dirijamos y por dónde, no sin ayuda de algún hombre experto que haya explorado el camino por dónde avanzar, ya que aquí la situación no es como en los demás viajes; en estos hay algún sendero, y los habitantes a quienes se pregunta no permiten extraviarse; pero aquí el camino más frecuentado y más famoso es el que más engaña. Nada importa, pues, más que no seguir, como ovejas, el rebaño de los que nos preceden, yendo así, no a donde hay que ir, sino a donde se va.

Pues bien, elegí como ese hombre experimentado a Platón, mas tuve un problema: no pude platicar con él sino como habla quien añora a un amigo que le escribe desde lejos lo que ha visto, incitándole a ir donde él. Con esa amable cercanía, planeé visitarlo y tomé por Ítaca la afamada *República*, ahí donde el hijo de una partera, un tal Sócrates, habla de los senderos por los que habría que andar para dar con el tesoro máspreciado y pocas veces visto: la felicidad. Entonces surgió otra gran desconfianza,

pues leía el relato de un camino escrito por la mano de un poeta muerto, de quien, para colmo, muchos hablan, tantos que me aturdí, así que preferí casi no escucharlos. Por eso debía, por mi parte, ser cauteloso, y ahora pedirte, por la tuya, paciencia: soy un caminante empeñado en seguir sus pasos para no repetir las pisadas de otros, menos de algunos cuyas huellas han sido tan desvirtuadas por los vientos y los pies de muchos impertinentes que se han parado sobre ellas, yo sólo espero no haber sido uno más. La cuestión es esta: ese viejo Sócrates ya es extinto, así que me esforcé, ávido, en comprender su no menos antigua bitácora al tiempo que hacía nueva la mía.

Pero si para dar con Ítaca es necesario suponer que Ítaca existe, entonces, respondiendo a tus inquietudes -pues sé que contarte mis ímpetus no las satisface-, te diré que tuve dos *vagas referencias, suposiciones, quizás hipótesis*, en un mapa trazado con tenue tinta. Como tales, estaban en el simple nivel de la creencia, eran *mis* creencias, que quise examinar para rechazarlas o convertirlas en conocimientos, pues es éste el beneficio de la aventura y del pensamiento. Mis creencias eran estas: educar es lograr que un hombre llegue a ser feliz, para lo cual habría de ser virtuoso e inteligente, noble y gentil, tal vez, piadoso, es decir, justo, bello, sensato y alegre. Pero luego me pregunté cómo saber la forma de conseguirlo sino pensando en el mismo hombre, en lo que es bueno para él, ¿cómo saberlo sino buscando la esencia del hombre y del bien que por principio ignoro?

Como ves, mi Ítaca se veía apenas un pueblito en lontananza, así que si esto no te desalienta, acompáñame, quizás descubramos algo. Y si llegando al final ves que no dimos con Ítaca, ¿qué te diré? Alegres sabremos el camino equivocado. Pero si llegamos, entonces de igual manera brindaremos juntos, con el silencio visionario que se guarda mientras se cavila una nueva ruta hacia Ítaca o mejor... sí, una nueva Ítaca.

I Introducción.

La tesis que presento es un estudio sobre los conceptos de educación, justicia y filosofía en *La República* de Platón, en particular sobre la educación de uno de sus personajes: Glaucón. La investigación analizará la educación de Glaucón por parte de Sócrates. A través de ella, intentaré exponer que existen dos clases de educación en *La República*: la educación política, cuya finalidad es la virtud; y la filosófica, cuyo objetivo es la verdad. A lo largo de esta reflexión buscaré mostrar cómo la primera es un medio para alcanzar la segunda, es decir, cómo el estudio de lo político conducirá a Glaucón a la filosofía, siempre que él tenga un espíritu interesado en la verdad. Todo esto en la idea de que, quizás, la vida del filósofo sea la más propiamente humana y feliz, cosa que intentaré argumentar y concluir. Dos, pues, serán los niveles de la educación que fungirán como hilos trenzados que conduzcan esta tesis.

La intención de hacerlo parecerá ser muy simple y ruda, sin embargo es radical en mi propia vida: ignoro cuál sea la mejor vida del hombre, si acaso la hedonista, la prudente, la religiosa o la filosófica. Esto me resulta de un vacío mayor: no sé con claridad qué es el hombre ni qué soy yo. Responder es necesario al menos en tres sentidos: primero, porque mi vida está en juego, mi búsqueda de la felicidad; segundo, porque mi condición “social” como “filósofo” está orientada a educar a otros, incluso a los que puedan ser mi propia carne; tercero, porque algo en mí como “filósofo” me dice que las preguntas más importantes son aquellas sobre el hombre, el bien y la verdad, ya que en ellas está contenido el universo de lo que somos, de lo que será mejor de acuerdo con ello y de lo que podamos conocer; de esta suerte, son cuestiones necesarias para educar, a otros y a uno mismo. Así pues, el fin ulterior de esta tesis es comprender por qué razón el alma, el bien y el ser a mi juicio, son los tres principales problemas de la filosofía, sin pretender, claro está, que al final quedarán aclarados para siempre.

Por último, procederé de la siguiente forma. Mi experiencia en la lectura de Platón me ha mostrado que es imposible mirar de soslayo los “detalles” en sus obras porque en ellos está revelado su sentido. Así pues, no puedo analizar lo referente a la educación de Glaucón en *La República* sino observándola con el mayor cuidado. Por ello la tesis tendrá el tono de *comentario al texto platónico*. La minuciosidad estará justificada en la medida en que explique que la educación de Glaucón consiste en el abandono de múltiples prejuicios mientras indaga sobre el bien, el hombre, la felicidad y finalmente, la necesidad de la reflexión filosófica en esos ámbitos. Ahora, como *La República* es el relato de tal *trabajo* de Sócrates en Glaucón, es inevitable pensarlo con

detalle pues se realiza en toda la obra. Por ello la tesis constará de tantos capítulos como libros tiene nuestro diálogo. Cada uno de ellos tendrá incisos correspondientes a los cambios dramáticos en el mismo -por ejemplo, las intervenciones de interlocutores inesperados-, o bien a los giros temáticos -como en el pasaje de la *Caverna*- . Todo ello con base en una fuerte intuición: al leer a Platón uno *siente* de continuo que no dice nada sin propósito, así que esto obliga a escudriñar lo escrito *entre líneas*; el aspecto dramático del diálogo hace necesario reparar en “detalles” cuya comprensión dependerá la fineza de la lectura; que esto sea o no un prejuicio de autoridad, dependerá del acierto en la interpretación y la solidez argumental. Imagino los diálogos platónicos como un concierto, una confluencia de participaciones y silencios, de intensidades, escenas, repeticiones y variaciones temáticas, de modo que si se atiende solo la melodía se tendrá la apreciación superficial de un oído inculto o perezoso, inarmónico, o de otro que padece el vicio opuesto, perderse en los elementos desmembrando la ópera. Pues bien, mi intención es reparar en las partes para ver la totalidad en unidad.

No sobra aducir a otra al respecto de la escritura comentada. ¿Por qué razón pensadores como Tomás de Aquino, Agustín, Averroes y otros contemporáneos como el afamado Martin Heidegger emplean esta forma de escribir cuando estudian a otros? ¿Se trata de un estilo literario sin más o es que el estilo lo define la finalidad? ¿Cuál es la finalidad del comentario? El objeto evidente del comentario es la comprensión de la estructura de una obra. La ventaja, al mismo tiempo que el reto, del análisis estructural es que obliga a la reflexión sobre las ideas que organizan la composición unitaria. Pero esto exige al estudioso paciencia y escurpulosidad, lo que nace del deseo por aclarar ideas que uno trata de entender con oportunidad de otro. En este sentido, los textos platónicos son particularmente aptos para el ejercicio filosófico por antonomasia: Platón nos hace pensar, así que puedo afirmar con seguridad que la mejor forma de leerlo es comentándolo. Uno no puede comentar un libro de geometría analítica o un manual de instrucciones, pero sí lo que no es unidimensional ni exacto: lo espiritual. El estilo de mi trabajo se basa en ello. Nosotros, modernos y científicos, preferimos leer manuales (¡los hay incluso de ética!) pues vivimos impacientes de respuestas *concretas* para problemas *prácticos*, pero ¿es apto lo humano de esta exactitud? No. Por esto, considere el lector que la profundidad de los asuntos principales de *La República*: la virtud, la felicidad y la verdad, requerirían muchas más páginas que las de esta tesis y seguramente más profusas.

Ahora procedamos a aprender de la más sublime obra de Platón.

CAPÍTULO I.
LIBRO I. LA EDUCACIÓN Y LA JUSTICIA EN EL LIBRO I DE LA
REPÚBLICA DE PLATÓN.

El planteamiento del asunto en la obra.

I Introducción.

El presente escrito es una interpretación del libro primero de *La República* de Platón. Considero que ésta es el intento de Sócrates por rescatar a Glaucón, su principal dialogante, del Pireo, puerto que es símbolo de las opiniones y el utilitarismo que rigen el mundo político. Tal empresa, con Glaucón y otro cualquiera, dependerá de la comprensión de las motivaciones humanas, de entender la naturaleza humana para luego pensar cómo es mejor vivir. Así, la obra tratará sobre la educación filosófica de Glaucón, esto será el hilo de mi interpretación. Intentaré mostrar que el libro I contiene las condiciones necesarias de tal educación, mismas que trataré de elucidar.

Mi propósito es mostrar que la educación filosófica exige la consideración de las comprensiones usuales de justicia que sustentan la moral de todo régimen, para así formar la propia. Por ello tendremos que reflexionar sobre la relación entre política y filosofía.¹

En cuanto al cuidado en la lectura, debe notarse que Sócrates hará todo por rescatar a Glaucón, incluso valerse de la retórica². No se extrañe el lector si leyere “retórica socrática” en lugar de “mayéutica”. Así, lucharemos por no ser engañados pues buscamos aprender; en última instancia ¿quién nos asegura que Platón y Sócrates no nos toman el pelo? Sin confiar a ciegas solamente queda estudiarlos con cautela.

II Notas Preliminares a la lectura del Libro I. La pregunta filosófica.

Los *Diálogos* de Platón son las obras más bellas en los anales de la filosofía. Platón y Sócrates supieron que el saber es el intento apasionado por hallar respuestas; como una pasión, las preguntas que lo motivan son trascendentales en la comprensión de la vida humana, porque nada es más importante que ella. Descubrimos las preguntas más importantes cuando reflexionamos sobre la existencia; por esto, el filósofo busca con afán lo que es importante para la vida. En los *Diálogos* de Platón encontramos una oportunidad de preguntar cosas importantes sobre nosotros mismos.

¹ Debo advertir al lector que no intentaré realizar este estudio evitando una idea previa de justicia, antes bien mi intención es descubrirla.

² En el *Fedón*, Sócrates es apodado el “pez torpedo”, un animal que aturdiría a sus presas.

Platón y Sócrates no fueron maestros en el sentido pedagógico moderno, como quienes, convencidos de su sabiduría, creen deber prodigarla a sus alumnos, cual si mostrasen objetos lustrosos en el contradictoriamente llamado “mercado educativo”, verdades útiles y aptas en favor del progreso y de la buena apariencia, de la vanidad. Estos fueron y son los sofistas. Sócrates y su discípulo Platón, en lugar de cosechar respuestas sembraron preguntas importantes para quien considere que aún existen asuntos tales en qué pensar, o más bien olvidados, que siempre están presentes para quien le sean insoslayables. Es por esto que el núcleo de los diálogos platónicos es la pregunta, que siendo de tal envergadura no será un simple cuestionamiento que exhiba opiniones comunes o datos aprendidos, en ese caso no existen preguntas auténticas pues no persiguen el saber sino el acierto. Las preguntas en un diálogo platónico son dirigidas por Platón hacia un fin, y al mismo tiempo emanan de los espíritus que las plantean. Por ello los asuntos que tratan no son fútiles; aunque el dialogante dramático lo sea, es probable que Platón, Sócrates y el lector sí quieran saber de ellos mismos. Las preguntas filosóficas surgen de uno mismo, se alumbran desde uno y con el fin de aprender de sí. Esto conduce a la *anámnesis*, que en sentido lato es poner de nuevo en la mente algo olvidado: ¿estamos seguros, como hombres del siglo XXI, de lo que somos?

En este sentido, me parece importante pensar en las características literarias del diálogo. Si un drama representa el habla y la circunstancia en que se manifiesta, y si el habla es la expresión de un espíritu, entonces será preciso atender el ánimo de los personajes y la situación en que se revela el sentido de sus palabras. Leeremos espíritus y veremos problemas importantes por su autenticidad existencial; debemos saber qué sucede en el alma de los personajes. Entonces, necesitamos imaginación, atención y deseo de aprender de nosotros comprendiendo el drama, despojándolo de la actuación para que cobre vida. Descubriremos el preguntar filosófico con oportunidad del diálogo.

En este tenor haré algunas reflexiones sobre la escena inicial.

II.I La escena inicial: “Ayer bajé al Pireo”. El anuncio de la *anámnesis*.

El primer enunciado del diálogo: “ayer bajé al Pireo” (327 a)³, nos da cuenta de quién habla, a quién y todo lo que narrará, es la presentación del diálogo y su totalidad. Así, será necesario pensar las implicaciones filosóficas de *bajar al Pireo* y lo reciente

³ En lo sucesivo el lector encontrará con frecuencia citas tomadas de *La República*, mismas que estarán indicadas con la numeración lineal en que se encuentran dentro de un párrafo. En lo referente a *La República* baso mi lectura en las versiones en lengua inglesa de Allan Bloom y Benjamín Jowett, y en castellano en las de Antonio Gómez Robledo, García Gual y de Manuel Fernández-Galiano.

del viaje. Primero haré una observación sobre el estilo del inicio, pues considero que anuncia la *anámnesis* al hacer que pesemos problemas universales.

Si reparamos en las palabras, descubrimos que el diálogo está escrito en primera persona del singular (“bajé”) y que se realiza cada vez que se lee (sucedió “ayer”). Con relación al primer punto, Sócrates parece dirigirse a nosotros, así que no leemos un diálogo sino su narración. Esto nos coloca en una situación compleja. Por un lado, Sócrates nos involucra en el diálogo, si lo seguimos con atención haremos nuestros problemas que, por otra parte, no habíamos pensado, reviviremos lo que no vivimos y de un modo más complicado que los interlocutores “reales”, pues atenderemos al pensamiento de todos y al propio. Al pensar los problemas, no de otros, sino que otros ya consideraron, los actualizaremos, haciendo nuestra la búsqueda del saber. Nos conoceremos por medio del relato de Sócrates. Nuestra situación como dialogantes y lectores nos hace experimentar la *anámnesis*, porque Sócrates espera que volvamos a pensar, por interés propio, problemas olvidados e intentemos responderlos.

Esto se confirma si pensamos en que la afirmación de haber ido “ayer” al Pireo implica tal actualización, porque nosotros siempre leemos *La República* en el presente aunque sucedió ayer. Sócrates relatará problemas intemporales, pues ni se platicaron el día anterior a éste, ni otro hace dos mil cuatrocientos años. Mientras pensamos en los discursos, estamos suspendidos en un tiempo anterior volviendo a nuestro presente, a cada instante y con mayor énfasis al final. Esta aparente paradoja sólo sucede cuando pensamos en lo universal. Así, la intemporalidad del relato confirma la *anámnesis*.

Como consecuencia, el problema de la educación se presenta como la vuelta a la consideración de lo intemporal. En el trayecto descubriremos la reflexión filosófica, por lo que probablemente seamos educados filosóficamente.

II.II El Pireo. Los principios políticos y la posible educación filosófica.

Las anotaciones recientes se completan si consideramos el simbolismo de *bajar al Pireo*. El Pireo fue un rico puerto comercial que se unía con Atenas, cruzando el río Cephisus y cuya población era mayoritariamente tracia⁴. Como todo puerto, el Pireo era un centro de multiplicidad cultural, confluían en él comerciantes de diversas partes; por eso también era un sitio apto para enterarse de los asuntos políticos. Simbólicamente es el lugar donde la vida se rige por la utilidad del sentido común y por las opiniones.

⁴ Bury, J. B. “History of Greece” Modern Library. New York, 1913. pp 358-360

Por otra parte, según Eva Brann, el Pireo daba a los griegos el sentido de “la tierra del más allá”⁵; era el lugar más allá del río Cephisus. Su interpretación sugiere que bajar al Pireo alude a descender al Hades, por la peculiaridad de *cruzar el río* y porque la fecha de composición del diálogo es posterior al fallecimiento de Céfalos y cercana a la muerte de Polemarcos. Si recordamos que todo el diálogo transcurre en casa de Céfalos, podríamos decir que sucede entre los muertos⁶.

Ahora bien, si la presentación del diálogo nos fuerza a la *anámnesis*, es preciso pensar en el significado de ser conducidos por Sócrates al mundo de los muertos. ¿Qué aprendemos desde la muerte? Sócrates desciende al Hades acompañado de Glaucón, así que hay algo allí que le interesa conozca el joven y nosotros también. Intentaré ensayar que la respuesta es la salida del mundo de la opinión a otro del que aún no es posible decir mucho por ahora: el de la visión del bien por medio del estudio de la justicia.

Debemos tener siempre en mente que el diálogo implica un continuo avance desde el Pireo hacia el hoy; hemos puesto en suspenso la vida para considerarla y regresar a ella desde la muerte. Así, Sócrates hará lo posible por sacarnos de nuestro estado mortuorio. No puedo decir más sobre la muerte, pues lo que sepamos de ella lo haremos escapando de ella. No obstante, vemos que el asunto es de suma importancia, pues si pensar en la muerte tiene sentido sólo si nos enseña a vivir, aprenderemos sobre el significado de la vida y el de la vida justa. Pensar en la mejor manera de vivir es una de las razones por las cuales el diálogo versa sobre la justicia, Sócrates intentará educarnos en ella. Así que si logramos saber de la justicia saldremos vivos de la casa de Céfalos. Esta es la posibilidad de la educación filosófica.

II.III La diosa Bendis. Elementos de la educación del filósofo.

Sócrates nos lleva al Hades por una finalidad explícita: orar a Bendis y de paso gozar con su celebración. Enterémonos de quién era Bendis, por sus atributos que nos cuenta Hesíodo en el *Himno a Hécate*, pues Bendis era la diosa Hécate de los tracios.

El autor de la teogonía griega nos explica que Bendis era una Diosa favorecida por Zeus. Entre sus dones se cuentan el de ser partícipe en la tierra y el mar estéril,

⁵ Eva Brann. “The Music of the Republic”, Paul Dry Books. Philadelphia, 2004. pp. 118.

⁶ “estamos en la ciudad de las sombras” (Brann. Idem). Brann refuerza su interpretación aludiendo al frecuente juramento de Sócrates: “¡Por el Perro!”, para referirse al animal mítico intermedio entre el bajo mundo y los dioses para los cultos egipcios; su nombre era Anubis, deidad equivalente a Hermes para los griegos. La doctora deriva de la analogía entre Anubis y Hermes, tanto como de *cruzar el río*, la interpretación de Hermes como guía de Heracles, quien en su castigo de descender al Hades, rescata a Teseo. Según ella, Sócrates será a Heracles como Glaucón a Teseo. Por mi parte, ensayo una interpretación similar estudiando los atributos de la diosa Bendis.

conceder honor en certámenes y guerras, prosperidad a pastores y pescadores, buen juicio y poder de convencimiento en el ágora⁷; pero el más importante para nosotros fue que: “El Crónida la hizo criadora de los jóvenes, que después de ella vieron la luz de la Aurora que a muchos alumbró. Y así, desde siempre, es criadora de la juventud...”⁸. En resumen, Bendis era la diosa de la prosperidad, el honor, la victoria y la educación, pero Hesíodo es claro: todo favor suyo depende absolutamente de su voluntad.

Los atributos de Hécate nos llevan a considerarla desde dos perspectivas: como la diosa popular apreciada por los comerciantes y los habitantes del Pireo y como la diosa de la educación a la que Sócrates y Glaucón, extranjeros del puerto, visitan. Consideremos cada una y veamos sus implicaciones para la educación.

Hécate, Como interventora en la mar, protege las empresas riesgosas, por ello es favorita de los navegantes, y como dadora de la prosperidad su presencia se justifica a plenitud en el Pireo. Muchos hombres que habitaban allí eran devotos suyos. En el fondo, Hécate es la diosa en cuyas manos estaría la felicidad humana, pues el común de los hombres ambiciona sus dádivas, valorándolas como los fines de su trabajo y de su piedad, como su felicidad. Esta vulgar humanidad no pide a Hécate verdad sino bienestar; sus súplicas son hechas para satisfacer sus ambiciones, pero pocos aprecian el buen juicio, virtud sin la cual la felicidad pretendida es endeble.

En comparación, suponemos que Sócrates no va donde Bendis para ser poderoso sino por salir del Hades adquiriendo sabiduría. Para él, como guía nuestro y de Glaucón, son necesarias dos de las gracias de Hécate: su don de buen juicio y convencimiento, y su especial dedicación a la crianza de los jóvenes. Sócrates nos ha llevado al Pireo, nuestra salida, como la de Glaucón, depende de la claridad en los planteamientos sobre la justicia, porque la buena crianza, la educación⁹, parecen darse en la visión del mejor modo de vivir: la justicia y el convencimiento de su ejercicio. Para hacerlo es menester buen juicio y poder de persuasión. Así, Sócrates imploraría que los dones del buen maestro se cumplan en el discípulo.

Ahora, si pensamos que la salida del Hades es un don que Hécate otorga según su voluntad, veremos que la educación es el esfuerzo de ciertos espíritus ávidos por

⁷ Hesíodo. “Obras y fragmentos”. Ed. Gredos. Madrid. 2000. P. 29., versos 414, ss.

⁸ Ibid. p. 30. Versos 450-455.

⁹ Las raíces etimológicas de educación son: *educere*, de “Llevar hacia fuera, hacer salir, dejar brotar, propiciar el parto, hacer nacer, favorecer la salida del huevo o la apertura del capullo para que aparezca la flor”... y de *educare*: “amamantar, cuidar párvulos, para que se desarrollen en las mejores condiciones...”. En García Olvera, Francisco. “Reflexiones sobre Política y Cultura” SCSISA. México. 1997. pp. 6,7.

saber para qué vivir, es decir, por saber sobre el bien, asunto en que raras veces piensan los hombres y menos aún profundizan.

En síntesis, la presencia de Bendis nos enseña que si pensamos la educación en los términos recién descritos, entenderemos que quienes oren a ella por sus gracias económicas y políticas, sin reparar en la justicia, no encontrarán objeto a preguntar sobre sí, porque ellos se han convencido, sin chistar, de que el fin de la vida es tener la felicidad del ciudadano próspero y admirado por sus semejantes¹⁰. Aún sin saber qué sea lo justo ellos creerán, como Trasímaco, Menón o Hierón, que consiste en disfrutar de los placeres dados por la riqueza y el poder. Todos ellos se unen a la procesión en honor a Bendis y no es extraño, los regímenes políticos generalmente buscan honores, poder, placer y riqueza, como consecuencia natural de los deseos de los hombres.

Pero esto no sugiere que la filosofía sea el remedio a los males políticos. Como veremos, para Platón la educación filosófica no es la salvación de las comunidades, sino el triunfo de quienes dejan el Pireo desconfiando de los fundamentos de la misma *polis*: la opinión y la conveniencia. Vista así, la educación filosófica, no la cívica, será una formación personal, no colectiva.

III.I La presentación de Polemarcos.

Como narración de un diálogo, *La República* inicia en el primer intercambio de palabras entre el esclavo de Polemarcos y Sócrates. La presencia de este esclavo tiene un significado especial, muestra el alcance de la voluntad del rico. Ni Polemarcos ni Adimantos se apresuraron para llegara donde Sócrates; en lugar de ello lo que primero sabemos de aquél es que antepone su poder para que se cumpla su voluntad, pues ordena al esclavo que ordene a Sócrates aguarde por ellos (327 b). Esta imagen nos introduce al problema político de la filosofía en su relación con el dinero.

Sócrates se disponía a salir del Pireo cuando fue detenido; su prisa, su negativa a participar en la procesión a Bendis, al innovador festival de la cabalgata con antorchas y a la celebración en que abundarían jóvenes ansiosos por divertirse, nos habla de su nula inclinación por las riquezas y los placeres de los hombres del mercado, pues esto era el Pireo real. Él carece de la fascinación de Polemarcos y Adimantos, antes bien se apresura por salir. Empero, él acepta permanecer por su amistad con Polemarcos y la

¹⁰ Aún no estamos en condición de afirmar lo opuesto.

consecuente inconveniencia de retirarse, y por la decidida resolución de Glaucón por quedarse. La escena tiene una implicación política y otra educativa.

En cuanto a la política, cuando Polemarcos alcanza a Sócrates, su saludo se caracteriza por una pedantería juguetona y amigable. Polemarcos amenaza a Sócrates de forzarlo a permanecer en el Pireo, pues le supera en número (327 c). El ateniense, por su parte, intenta disuadirlo, mas él cierra la posibilidad diciéndole que no es persuasible quien no pretende escuchar. La riqueza y negativa de Polemarcos revelan que pertenece a una clase de demócratas enriquecidos, cuya amabilidad puede volverse peligrosa. Si Polemarcos era cercano a Sócrates, sabía de su escasa deferencia con la democracia. Esta escena anticipa la relación entre democracia y filosofía. Sócrates sabe que no es conveniente hacerse de enemistades poderosas, porque el filósofo carece del poder político que el rico ostenta. Lo que es más, el saludo se vuelve un mal augurio si recordamos que Sócrates fue condenado por el poder de la democracia pudiente. Sócrates fue obligado a beber cicuta por corromper a los jóvenes, alejándolos, precisamente, de los ideales de la democracia, él hacía ver malo lo bueno. Su impiedad se debió a que su crítica de los fundamentos morales del régimen, el poder, la riqueza y los placeres simples, alcanzaba a dioses como Bendis. La gravedad de la broma no muestra enemistad entre el filósofo y la *polis*, sino la posible ruptura de la amabilidad.

Esto trasciende a la educación, pues somos advertidos del idealismo de que la filosofía es la actividad de contemplar, sin problemas, la belleza del cosmos. Lejos de esto, el filósofo está en la *polis* cuya constitución lo rige. Empero, si la filosofía es la búsqueda del sentido de la existencia humana, dudando del que la ciudad ofrece, la tarea del filósofo será peligrosa, destructiva e impía para ella; así que pone en riesgo su existencia, prosperidad y prestigio. Pero, como dijo Polemarcos, quien no quiera arriesgarse no será persuadido a buscar la verdad. Hasta aquí vemos la presentación de dos problemas: la relación filosofía-*polis* y la educación del filósofo en ciernes.

III.II La casa de Céfalos. El cosmos político.

El diálogo comienza a tratar la relación entre educación y justicia cuando Sócrates y Glaucón son llevados a casa de Céfalos. Es importante notar que quienes están en ella son los miembros representativos del cosmos político de todos los tiempos,

de suerte que es el mejor escenario para pensar cómo es mejor vivir. Junto con Glaucón tendremos oportunidad de conocer la totalidad de lo político.¹¹

Los personajes nos dan una visión completa de los regímenes políticos emanados de sus intereses: la voluntad general del demócrata, el poder y ambición del tirano, la inteligencia y riqueza del aristócrata, y la riqueza avalada por la legalidad del oligarca. Este escenario nos hace pensar que la justicia política es una práctica ciudadana específica, y que lo justo para un tipo régimen no lo es para el otro. Esto obliga a preguntar si existe una justicia o si es multívoca.

Por otra parte, la posibilidad de la reunión de tan diversos intereses se debe a la doble razón de que estamos *entre los muertos*, fuera de Atenas y en un puerto, lugar que se presta a la multiplicidad, un sitio donde todo puede decirse. La educación filosófica no podría darse si estuviésemos en casa de algún acérrimo partidario de tales regímenes, o si nosotros mismos los abrazáramos. Así, podemos inferir que la justicia y la educación, los pilares de la moralidad y la política, solamente pueden ser estudiados a espaldas de la *polis*, dado que la filosofía tiene una naturaleza cosmopolita en tanto que duda de las comprensiones parciales de justicia de cada régimen.

III.III Céfalos. La relación justicia - riqueza.

Antes de examinar la definición de justicia de Céfalos, debo aclarar que nuestro interés está en la duda, así que por muy real que pueda parecernos su comprensión de justicia, debemos examinarla con miras descubrir el mejor modo de vivir. Valga la advertencia para el análisis de las definiciones de justicia según Polemarcos y Trasímaco. Además, Sócrates no refuta ninguna sino que las cuestiona sutilmente. La intención de hacerlo es *aturdir* a algunos de sus interlocutores para que piensen por sí mismos qué es el bien. Ahora veamos el argumento de Céfalos.

¹¹ Los personajes pueden agruparse en conjuntos bien definidos, según sabemos por sus datos biográficos. El primer grupo está formado por Céfalos y sus hijos, Polemarcos, Lysias y Eutidemo. El padre fue un hombre de trabajo quien heredó a su hijo mayor el negocio de la venta de escudos. Una familia rica, aunque sin mayor poder político, pues eran metecos, que poseía una ideología demócrata que llevó a Polemarcos a la muerte y a Lysias al exilio durante la Tiranía de los Treinta (Bury. op. cit. p. 492.). Su papel en el diálogo depende de su posición: la justicia es lo que sirve al rico. El segundo grupo, quizás el más peligroso, es el liderado por el iracundo sofista Trasímaco y sus dos amigos y discípulos: Clitofonte y Carmántides (Platón. *La República*. Alianza, México. 1998. Fernández Galiano. p. 58). Todos ellos estaban empeñados en aumentar su riqueza por medio de la palabra. Consideran que lo justo es lo que beneficia al fuerte, por lo cual eran partidarios de los regímenes tiránicos. Un tercer grupo es el de los hermanos de Platón, Glaucón y Adimantos, hijos de Aristón (*el mejor*), hombre rico e inteligente de quien se espera sus hijos igualen. Su posición se muestra por sus compañías: a ambos les son gratos Polemarcos –el rico– y Sócrates –el pensador. Su comprensión de la justicia no es de fácil identificación. Finalmente tenemos a Nicerato de Nicias, quien según fue “de visión oligárquica, no amistoso con la democracia, ni amigo de la injusticia e ilegalidad” (Bury. Ibid.).

Imaginemos a Céfalos: un hombre viejo, coronado por sus recientes sacrificios a Bendis y sentado en un mullido sillón, frente a él todos se reúnen para escucharlo, es visto como un hombre sabio y es honrado así a causa de su longevidad y experiencia, él es respetado por su capacidad de ser anfitrión. Céfalos es ejemplo del destino más deseado en la vejez: la honorabilidad, el confort y riqueza necesaria para pasarla bien.

Escuchamos que al final de su vida, Céfalos da cuenta de sí mismo como un hombre cuya debilidad le quita la preocupación por los placeres físicos, dejándole los de la conversación. Así, aprendemos de él y los de su tiempo que el hombre generalmente vive para satisfacer sus placeres, y sólo si después es afortunado, y envejece, pensará sobre la vida. La visión *cefálica* de la vida se complementa con otra nota: la templanza. Nuestro anfitrión se dice fuerte opositor a la tiranía del deseo sexual, puesto que es un amo salvaje y furioso (329 c). Inferimos de sus palabras que en lugar de preocuparse por los placeres sexuales, el hombre debe asegurarse un futuro cómodo, trabajar para hacerse rico, pues un día faltará la fuerza y habrá que sujetarse a la voluntad de los parientes. Así, podría colegirse que la riqueza es el único medio para ser libre si la finalidad de la vida del hombre es la comodidad y la autosuficiencia, que son fáciles de perder por el amor o la pobreza. ¿Es falso? Podemos ver que sus ideas no son extrañas y en realidad no es fácil disentir de él, pues nos enseña que trabajar es previsión y que el deseo sexual lleva al peligro de esclavizarse por la desmesura. Céfalos parece razonable.

Además, Céfalos es un hombre temeroso: temió al erotismo, a la deslealtad de amigos y parientes (piensa que todo hombre es ambicioso) y ahora teme a la muerte. Es por ello que su única garantía de vida es la riqueza, con ella pretende evitar la traición. Cuando Sócrates lo provoca a decir si su bienestar se debe a ella o a su prudencia, molesto le responde que, si bien no se es feliz sin la riqueza, tampoco lo será el rico insensato (330 a). Por lo que se ve, al parecer del rico, el filósofo está condenado a ser infeliz. Esto deja a cualquier hombre no acaudalado en una situación triste, pues pasará su vida dejado a la mano de la amistad poco fiable de ambiciosos y de enamorados.

De esta suerte, Céfalos deriva su idea de justicia de la riqueza y el temor. Para él lo justo es dar a cada quien lo suyo. Como meteco, ha cumplido con sus deberes, y el gobierno, tanto como su administración, le han permitido llegar a viejo con no poco caudal; como padre, sus hijos lo respetan, dejando él a cada uno, como hiciera su abuelo con su padre Lysanias, una fortuna no despreciable para que no le guarden el mal juicio que él mismo tuvo con su pródigo progenitor (330 b); por último, como vecino no debe nada a nadie, por lo que tampoco tiene enemigos. Todo indica que tiene razón. Sin

embargo, la sola retribución no es un principio de vida muy confiable, porque los simples contratos nunca protegen de la ambición que provoca la riqueza ni salvan de tiranos, parientes ingratos y falsas amistades. Así, la felicidad del rico es endeble sin leyes oligárquicas, amor y amistad, pero él mismo ve que las primeras no están del todo en su poder y que los otros son idealismos o lujos peligrosos.

A su vez, estos temores constituyen la base de la piedad de Céfalos. Él ha visto que mientras fue joven pudo ocuparse de los negocios que fueron su vida, mas ahora está desprotegido; así, su relación con los dioses es otro negocio más para implorar por su cuidado: “la posesión de dinero contribuye a no partir a ese otro lugar temeroso porque uno debe algunos sacrificios a un dios o dinero a un ser humano” (331 b). Céfalos piensa que puede comprarlo todo, tanto el favor de los hombres como el de los dioses, queriendo ser retribuido en tal proporción. Sin embargo, la piedad de Céfalos parece tan vana como su confianza en los hombres, pues para él la esencia de la amistad y del sacrificio radica en la cantidad de lo dado, pero no exime la posibilidad de obtener lo indeseable dada la codicia de los hombres y la indiferencia de los dioses ante la riqueza. Si bien el mullido sillón, ser anfitrión y el respeto que familiares y amigos guardan a Céfalos hacen que su definición de justicia parezca verdadera, no se sigue de ello que tenga solidez, que le proteja del infortunio, de los cambios políticos o de los malos hombres. Si bien Céfalos parece sensato, su noción de justicia es cuestionable.

En éste sentido Sócrates objeta retóricamente¹² tal idea partiendo de que el hombre fuera de juicio, el insensato, puede hacer de lo suyo su propio daño. Esto lo hace de una manera habilísima con el ejemplo del hombre enloquecido que pide a su amigo le devuelva sus armas, es decir que se le dé lo suyo. El ejemplo nos obliga a admitir que no es justo darle a cada quien lo que le pertenece, si ello trae consecuencias funestas, o sea, sin prudencia.

Pero debemos preguntar qué tanto afecta al sabio anciano esta objeción si Céfalos no hizo con lo suyo su daño, sino su prosperidad. ¿Caemos en una contradicción cuando recientemente decimos que su idea no es tan sensata? La respuesta puede ensayarse desde dos sentidos. En primer lugar, la previsión de Céfalos está sujeta a factores que no puede controlar, si dar a cada quien lo suyo puede ser práctica común

¹² Debo aclarar que empleo el término *retórica* en el sentido didáctico del discurso que busca confundir al interlocutor para guiarle, a él o a otros posibles dialogantes, hacia la comprensión de sus opiniones, al discurso que derrumba lo que se dice conocido sin ser estudiado, para dudar de su certeza y llevar al aturdido al pensamiento profundo sobre lo mismo, a la filosofía. No se trata de la retórica comúnmente entendida como engaño en provecho del orador; si el lector lo prefiere, puede sustituir el término por *didáctica*, pero lo prefiero mientras ayude a evitar el prejuicio de ver en Sócrates un héroe y creer sus palabras como si fueran sentencias y no orientaciones.

en su vida, existen múltiples sucesos fuera de su conocimiento y de su alcance que podrían afectarle, de manera que es poco fiable. Aún se objetare que la sensatez le previene de hacer negocios con hombres injustos, nada le protege de los traidores o de los más poderosos, muestra de ello es que ni Polemarcos ni Lisias corrieron la misma suerte que su padre, y luego de heredar su riqueza y su idea democrática de justicia fueron muertos por quienes ambicionaban la primera y se oponían a la segunda.

En cuanto a la segunda respuesta, si Céfalos tiene razón, en todo caso no es él quien debe ser educado, son los jóvenes como Glaucón quienes habrán de estimar los convenientes e inconvenientes del ejemplo de vida de su anfitrión. Al final, la alegoría de las armas del loco es entendida por el anciano, sin embargo él ha logrado llegar al umbral de la muerte, donde ya no interesa cuestionar la vida, así que decide retirarse a cumplir con sus votos piadosos.

Parece que Sócrates no cambió en nada la idea de justicia en Céfalos, mas consiguió llevarnos a reconocer el problema de pensar en el bien para clarificar la justicia. Recordemos que el interés principal de Sócrates es Glaucón y no Céfalos, así que si la experiencia parece respaldar al plutócrata, no lo hacen las hipótesis, y si no olvidamos el temor de Céfalos ni la muerte de sus hijos, tampoco la experiencia. Sócrates utilizó con Glaucón una retórica filosófica para guiarlo a esta consideración, porque en realidad nunca afirmó que fuera injusto dar a cada quien lo suyo, solamente lo cuestionó. La finalidad de hacerlo fue que Glaucón piense en el bien.

No obstante, si reconocemos que la riqueza no es un medio seguro para vivir con justicia, en cambio sí lo parece la sensatez, cualidad que no siempre va de la mano del ambicioso, como muestran las vanas aspiraciones plutócratas de felicidad. Note el lector que aprendemos una idea más que Sócrates tampoco refutó: el deseo sexual es un tirano que nos imposibilita ser felices, al igual que la insensatez y la pobreza. Esto concede la razón a Céfalos, pero sólo parcialmente, porque también aprendemos que la ambición enmascarada de justicia lleva al temor confiado en una endeble protección, cosa que finalmente hace a la vida del rico peligrosa.

Finalmente, la aparente conclusión de Sócrates de que “no es la definición de justicia decir la verdad ni devolver lo que uno toma” (331 d) es abrupta y no se sigue necesariamente de lo dicho, además se vuelve literalmente paradójica, ninguno de nosotros quiere ser engañado ni robado, así que no es extraño el asombro de Polemarcos. Pero el objeto de su falta de sustento es llevarnos a pensar, con base en nuestro temor de la injusticia, si la justicia consiste en ser invariablemente veraz y

honrado, o si se sujeta a un principio mayor: el bien. La primera alternativa ha sido desechada por imprudente, así que la educación en la justicia debe tener por objeto clarificar nuestros juicios sobre el bien. Esta es la intención retórica de Sócrates al llevarnos a una idea tan fuera de sentido: conducirnos a filosofía. En este momento es bueno observar que aún no sabemos qué es la justicia, pero al menos comenzamos a entender los problemas que traen las consideraciones usuales de la misma.

III.IV Polemarcos. La justicia del oligarca.

Polemarcos es el heredero de Céfalos, lo es también de la visión plutócrata de la vida y la justicia, él tampoco se ha preguntado sobre la bondad y la justicia. Para comprender la perspectiva de Polemarcos debemos reflexionar sobre su hábito de heredero. Él ya es un hombre rico y por la moral paterna se considera justo. Cree que puede y debe, por ejemplo, detener a Sócrates sólo por deleitarse. Así que es factible que estemos frente a una clase rica con aspiraciones de poder. Polemarcos es un demócrata con deseos de oligarca, pues rinde reverencia a la familia y a la riqueza ya que de ambas le viene su poder. Pero esta plutocracia se caracteriza por su amabilidad. Polemarcos retiene a Sócrates y cita a Simónides¹³; junto con ello no se encoleriza por ver refutada su idea de justicia por un ateniense pobre, aunque inteligente. El hijo de Céfalos tiene el espíritu de un rico sin traza de injusticia.

Con Polemarcos la definición de justicia cobra una variación particular. Dice Simónides, por boca del joven rico, que la justicia es dar a cada quien lo suyo. Existe una diferencia por la dirección que da Sócrates al argumento, ahora la define como dar a cada uno *lo que es debido* (331 e). La definición parece tan sensata como la de Céfalos; sin embargo, la retórica socrática inicia justo aquí. No significa lo mismo retribuir que distribuir; lo primero debe hacerse sin cortapisas, pero lo segundo requiere de buen sentido, implica la idea del mérito, lo que hace necesario saber del bien.

La reflexión de Polemarcos sobre el bien es eminentemente política, pues sienta las bases para la unidad de la *polis*. Para Polemarcos, lo debido es beneficiar a los amigos porque lo merecen. Ahora bien, sin amistad hay discordia y no habrá ciudad, así que su idea no parece equívoca si consideramos a la amistad como la ayuda mutua de quienes comparten fines. Pero, de nuevo Sócrates causa confusión cuando hace que Polemarcos dirija su concepto hacia los de su clase. La idea sugiere que si el pobre no

¹³ Simónides también fue detenido por el tirano Hierón en el diálogo de Jenofonte.

tiene mucho qué dar, sólo el rico podría hacer el bien y tener amigos, lo cual es falso. Empero, tal definición de justicia se vuelve bélica dada la natural enemistad entre ricos y pobres: el rico sólo será justo con los ricos, por lo cual habrá de temer siempre a su opuesto. Además, si la confianza en el amigo esta basada en lo que pueda dar y si los negociantes buscan la mayor ventaja de cada uno, el rico temerá doblemente cuando advierta la posibilidad de la traición, porque el fin no es el bien mutuo sino siempre el personal. Una consecuencia grave es que el poder del rico es débil si no se vuelve desconfiado, lo cual lo deja sin amigos, o peor aún, si no muta en tirano, ya que todos serán sus enemigos. La idea de justicia de Polemarcos no es tan sólida como aparentaba.

El problema no está en que sea bueno beneficiar al amigo, nadie lo duda, incluso Polemarcos parece ser amigo de Adimantos y Sócrates, quien tampoco lo refuta; es más, ninguna ciudad podría subsistir sin tal principio. La dificultad en la que nos involucra Sócrates es que si las amistades no son buenas y si confundimos el bien y la amistad, podríamos beneficiar a malos amigos o a traidores. Su argumento surtió efecto.

Junto con ello, Sócrates pregunta si debe, en justicia, darse al enemigo lo suyo y que Polemarcos tiene claro: el daño (332 b). Polemarcos representa la potencia guerrera que significa su nombre. Él piensa que si la riqueza sirve de algo, es para hacer alianzas políticas con los mismos ricos, pues todos los hombres, sean ricos o pobres, temen a sus enemigos. Así, Sócrates termina por completar la aporía: dañar al enemigo lo hará peor, y con la poca confiabilidad del amigo, la felicidad del oligarca es riesgosa.

Antes de lograr esta conclusión, Sócrates dirige la atención de Polemarcos al cuidado de la salud, el placer y la vida, por medio de ejemplificar *lo debido* con las artes del médico, del cocinero y del piloto. Ahora bien, si pensamos estos asuntos a la luz del recién descrito temor del rico, entendemos que se diga que la justicia es útil para hacer la guerra e inútil en tiempo de paz. Durante la paz, lo justo sería lo que mantenga y aumente la riqueza: cuidar la agricultura, la producción y el comercio. En la paz, la única utilidad de la justicia, al decir de Polemarcos, es la cualidad del honesto para que los ricos hagan contratos. Vista así, la justicia es un instrumento necesario para la sociedad en conjunto y en particular para las ambiciones del rico. Es verdadero que la amistad es buena para lograr prosperidad en la paz y salvar la vida en la guerra.

En este sentido, Sócrates nos lleva a otra paradoja al pensar que, si en tiempos de paz el rico se dedica al ocio, aumentando su riqueza, comprando caballos, participando en los juegos, erigiendo edificios y gozando de las artes, para todas estas actividades el justo es inservible. De esta suerte, a él le queda como posibilidad de supervivencia su

capacidad para conservar el dinero, pues suponemos que si es justo no es un ladrón. Sin embargo, Polemarcos ha cimentado la justicia en la amistad, pero también en la ambición como característica inherente del hombre, así que si el justo es su amigo, nada garantiza que no le vuelva un revés como hacen los peleadores o los ladrones hábiles. No es Polemarcos, sino Sócrates, quien parece dejarnos sin amigos.

La consecuencia cierta de todo esto es que la justicia sólo existe mientras el rico ambicione con mesura y el codicioso sea respetuoso de lo que codicia, lo cual es contradictorio. Desde donde se mire, la justicia es inútil en una *polis* ambiciosa y no tiene existencia ni valor *per se*, por mucho que se confíe en la amistad y sea provechosa, al menos mientras se respeten los tratos. La justicia encontrará su límite en la ambición. Además, los codiciosos también existen en tiempos de paz, y si los traidores y desleales son tales en ellos, con más facilidad lo será en tiempos de guerra. Junto con Glaucón aprendemos que la herencia de Polemarcos es verdaderamente peligrosa; si su efectividad era ostensible en el confort de Céfalos, ahora se torna premonitoria del asesinato de su propio hijo. En última instancia, la justicia del rico tendrá que sostenerse con violencia, no amistad, y aunque se objetare que Polemarcos concuerda con esto y que debe hacerse violencia al enemigo, él mismo aceptó que no es la mejor solución.

Al parecer el rescate del Pireo comienza a establecer la ruta, pues somos conducidos a pensar que la falsa piedad y la riqueza, no son las mejores alternativas de vida, pues su estabilidad es azarosa sin sensatez, mas como ésta no es un bien que pueda comprarse a Simónides ni a Sócrates, el sabio puede hacer poco por el ambicioso. En el *Hierón* de Jenofonte, el tirano, pese a su poder, acaba solo, temeroso, sin obtener del sabio el consuelo esperado, sino el conocimiento trágico de que su única esperanza es dejar de ser él mismo. El codicioso sólo será justo si deja de ser tal y es sabio, de ahí la separación de justicia, amistad y opulencia.

Sócrates lleva a Polemarcos a un nuevo inicio. Ciertamente es grato y conveniente beneficiar a los amigos, pero como hemos dicho, la victoria dependerá de la bondad propia y la del amigo. Entonces la búsqueda del bien como paradigma de la justicia salta de nuevo a escena. Esto porque la lealtad no se prorratea, pese a que así lo piense el ambicioso. El argumento de Sócrates nos conduce a la pregunta por el bien, pues si el mal no consigue lealtad, entonces debemos indagar por la virtud según la cual el hombre es noble. Siguiendo el diálogo (335 b), en analogía con los caballos y los perros, el poder y la lealtad serán asequibles al hombre cuando sea gobernado por un buen principio, cuál sea, lo ignoramos, por ello la pregunta por la justicia permanece.

En cualquier caso sí podemos arribar a la siguiente conclusión: “entonces, no es el trabajo del hombre justo dañar, a un amigo ni a cualquiera otro” (335 d). Polemarcos termina por aceptarla; ahora comenzará a diferenciar las causas de Simónides, Bias o Pítaco (335 e), en lugar de aquellas del líder guerrero. Lo que fue una certeza política, deja de serlo individualmente. El rico hijo de Céfalos podría aprender de Simónides la necesidad de distinguir el bien, de conocerlo en lugar de ver su apariencia.

En conclusión, Sócrates no nos ha hecho dudar que sea bueno ayudar a los amigos, cultivar la amistad en tiempos de paz y ayudarse en tiempos de guerra; no obstante, el beneficio dependerá de la prudencia, saber que implica el conocimiento del bien. Para llegar a esta idea, el filósofo nos hace caer en perplejidades que se desprenden de aceptar las definiciones usuales de justicia sin considerarlas, sin pensar en un paradigma de bien que las sustente. Por ello, esta retórica o confusión didáctica tiene por finalidad la consideración del bien. Su eficacia en Polemarcos denota la falta de claridad del joven rico en la comprensión del bien. Así, la búsqueda es inicio de la educación filosófica, porque las opiniones versan sobre lo bueno, no sobre el bien. Esta es la finalidad de discurrir con Polemarcos en beneficio de la educación de alguno de los demás convidados, entre ellos Glaucón y nosotros.

III.V Trasímaco. La querrela entre sofística y filosofía.

Antes de estudiar el discurso de Trasímaco reflexionemos en el juicio sobre él como un sofista. Usualmente se piensa que la herencia griega del saber se halla en sus poetas y filósofos. La tradición del pensamiento filosófico clásico, influido por el gran peso del platonismo, ha determinado que los sofistas son maestros del engaño, es común pensar con ligereza que quienes no fueron discípulos de Sócrates, entonces eran sofistas. En su tiempo eran ellos quienes detentaban la imagen pública del conocimiento y de la educación. No debemos errar al considerarlos simples farsantes, muchos no lo eran, principalmente porque en sus manos estaba la educación, que era en verdad apreciada entre los griegos nobles. Quizás en nuestra época sea difícil entender el valor de esta educación, pues al masificarla la hemos vulgarizado, la hemos hecho demasiado común, no un signo de belleza y distinción, de civilización, sino un instrumento del poder. La educación era una actividad de la clase más distinguida de una sociedad, clase que hacía

en ella la cultura y decidía el buen y el mal gusto, lo moral e inmoral, que establecía la diferencia entre el libre y el esclavo, el hombre civilizado y el bárbaro¹⁴.

Por otro lado, debemos entender la mala fama de los sofistas. Muchos en la *polis* apreciaba a estos expertos en retórica y oratoria, tanto que los enriquecían; pero la educación sofística respondía esencialmente a la ambición de los jóvenes ricos, hecho que Trasímaco expondrá en seguida. Finalmente, es en él en quien debemos concentrarnos (pues el drama así lo requiere) y con él veremos que pagar por la educación es un problema que debe estudiarse a la luz del utilitarismo, de las pretensiones de riqueza, honor y poder. Pensemos que no es fortuita su amistad con la casa de Céfalos y quizás menos aún gratuita. Trasímaco también tiene mucho por qué orar a Bendis.

La idea de justicia de Trasímaco es presentada a la luz de tres aspectos dramáticos: la violencia de su irrupción, la acusación y defensa de Sócrates, y la censura y castigo del sabio.

a) LA VIOLENCIA DE TRASÍMACO.

Cuenta Sócrates (336 b-c) que mientras discurría con Polemarcos, Trasímaco, molesto, había intentado varias veces irrumpir desde su sitio. Luego, una vez que se acordó el problema del bien como principio de la justicia y que Polemarcos aceptó luchar del lado de Sócrates, el Calcedonio no pudo contenerse y con bestial ira se lanzó contra ellos. Por su parte, el ateniense había previsto el ataque, no obstante continuó el diálogo. La confrontación de Sócrates con los sofistas es extensamente descrita en los *Diálogos*, no nos extraña la cólera de Trasímaco. Pero ¿qué la motivó? Responder será importante en la medida que explique la posición de la sofística con respecto a la justicia, la educación y la filosofía.

¹⁴ Me gustaría transcribir una imagen que quizás nos de luces sobre este punto:

“...en un Kýlix (copa) con figuras en rojo proveniente de Cerveteri, del siglo V -a. de C.-) aparece la famosa escena de una “escuela de música”. En el lado derecho un joven estudiante de poesía (es decir, de dicción y de canto) está de pie entre dos maestros sentados; el de la derecha marca el ritmo con un largo bastón, en tanto que el de la izquierda sostiene entre sus manos un papiro con el texto de la lección. En el lado izquierdo de la escena se encuentran sentados frente a frente un maestro y su alumno, ambos sostienen la lira heptacordio con su respectivo plectro atado con un cordel al instrumento. Es obvio que el alumno repite en su lira lo que está tocando el instructor...” (Chuaqui, Carmen. “Musicología Griega”. UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas. México 2000. p. 31).

La descripción nos da la idea de un cuidado esmerado en la adquisición de la técnica para aprender el gusto público. No es una educación masificada o popular, sino esmerada: tres maestros para un alumno. De manera análoga podemos imaginar nuestra vasija con el sofista enseñando al joven la técnica política. Ahora vemos que para Glaucón y su hermano Adimantos, no es tan sencillo renunciar a la educación que ofrece Trasímaco; no es nada tan intrascendente como hoy, que “escogemos” entre un maestro y otro, sino entre un modo de vida u otro.

Trasímaco estaba predispuesto contra Sócrates, durante su charla con Polemarcos, él aumentaba su disgusto. En primer lugar, él mismo nos dice que ya había advertido a sus compañeros sobre la farsa socrática (337 a), así que debemos tener en mente que si Sócrates confundió a Polemarcos, entonces empleó esa especie de retórica, que no obstante tuviese un objeto didáctico, a Trasímaco no deja de parecerle un embuste; es esta confusión la que lo enfurece. Pero, en retribución debemos también conceder que la enemistad entre ambos predispone al violento a disputar, no a dialogar. El saber, la violencia y la impaciencia se excluyen mutuamente, pues no existe diálogo en ausencia de la amistad. En segundo lugar, Trasímaco se muestra impaciente, pues considera que la reflexión filosófica es inútil frente a lo obvio, que para él son las opiniones; en ello basará su acusación. Por último, el iracundo no pudo soportar que Polemarcos dudase de sus amistades, pues quizá esto pondría en riesgo sus servicios. Todo esto revela que a Trasímaco no le interesan sino las opiniones. Pero en el centro del arrobamiento de Trasímaco se haya la acusación contra Sócrates.

b) LA ACUSACIÓN DE TRASÍMACO.

Para Trasímaco Sócrates estaba poseído desde hace tiempo por el sinsentido, por la tontería de estar negando verdades claras, como las dichas por sus ricos anfitriones. Esta locura es insufrible para él, hombre sensato que no pierde el tiempo. Sócrates le parece un hombre que hace de la verdad un absurdo y parece tener razón. Según Trasímaco, el saber no es tanto la formulación de preguntas como la exposición de respuestas, pues las primeras obnubilan la mente, ocultando lo que es evidente: el conocimiento es una respuesta (336 c), no su búsqueda; carece de sentido indagar lo obvio. Así, juzga a Sócrates como un demente que enloquece a los jóvenes cuando hace que olviden lo que, sin dudar, conocían.

La impaciencia de Trasímaco esconde la visión práctica del saber. Para este espíritu de concreción el saber no es algo que deba construirse, no es el resultado de hacer *anámnesis* y *autognosis*, sino que ya está hecho, lo tienen los maestros y el alumno debe aprender sus verdades, pues ¿para qué perder el tiempo? Se espera de un maestro que sepa y enseñe, para que el aprendiz *aprenda* cómo hacer ¿A caso nos extraña? La idea de Trasímaco es más actual de lo que imaginamos, parte de que el conocimiento es la posesión de enunciados indubitables y útiles, porque el fin del saber es el poder. Ahora bien, esta indubitabilidad no deviene de un concienzudo esfuerzo, sino de la opinión común. Para él, la verdad depende de lo que la gente piense, saber usarla es su arte. La educación se vuelve una adquisición de técnicas, pues sólo así es

justificable invertir en ella. Nada que sea inútil es pagable, pues la medida del valor radica en la potencia de lo aprendido para acrecentar el poder, la riqueza o el honor, es decir, el bienestar. Desde esta perspectiva, la filosofía parece tener una naturaleza políticamente inútil pues no fomenta el “avance social”, y será juzgada así mientras no se vulgarice en la sofística, que es la técnica política, el arte de manipular la admiración de los tontos y los simples.

c) DEFENSA DE SÓCRATES.

Sócrates calma a este hombre de aspecto leonino, alimentando su vanidad al disculparse públicamente por haber cometido “errores involuntarios” (336 d). Sin embargo, Sócrates responde que su búsqueda es de mayor valía que el oro. Si recordamos que él parece haber confundido al hijo de Céfalos, el juicio de Trasímaco será verdadero frente a la *polis*, pero falso para la filosofía, pues también reconocemos que su retórica tuvo por objeto sentar las bases para que los jóvenes buscasen por sí mismos el bien y fueran educados por él, lo cual ciertamente es áureo.

Así, vimos a la comprensión de la justicia mutar de seguridad en problema, pues en vez de una respuesta, quedaron dos preguntas: qué es el bien y qué es la justicia. Sócrates nos aturdió con su retórica filosófica; así que en la búsqueda de estos dos conceptos se desenvolverá la verdadera defensa y utilidad de sus preguntas.

d) CENSURA Y CASTIGO DE TRASÍMACO.

Trasímaco juzga a Sócrates de ser un “sicofante”, pues así se ha comportado con Polemarcos y para mayor prueba aduce a un ejemplo achacándole la definición de la justicia como lo provechoso, lo útil, lo necesario, lo benéfico o lo ventajoso (336 c). Trasímaco acusa de sofística a la filosofía, con lo cual toma el puesto de apologista de la educación. El experto en materia política determinará lo que se debe enseñar para evitar desvaríos poco provechosos, por ello impide a Sócrates dar tales respuestas. En tal furor, Trasímaco nunca permitirá se enseñe aquello que el juicio popular tema ni lo que arriesgue la perpetuación del poderoso, pues eso sería contradecir lo que los ciudadanos consideran verdadero. Trasímaco es la voz del pensamiento de que el saber debe ser claro y sobre todo *aplicable*. Para quien así piense, la filosofía deberá estar al margen de la *polis*, por ser engañosa, peligrosa o simplemente ociosa; este es su castigo.

Empero, la reacción de Trasímaco es calculada por Sócrates. En respuesta, el filósofo establece la posibilidad de la intolerancia, porque, dice, ¿quién querría responder a un hombre con tales amenazas? (337 b). El problema no es baladí, se trata del juicio público que respalda al sofista confrontado con las enseñanzas del filósofo,

quien de no estar consiente del peligro, acabará por no pensar, por satisfacer al pueblo, por caer en la ignominia, o peor aún, por morir.

En un nivel menos popular, tal conciencia supone la diferencia entre palabrería y saber. No es igual la sinonimia de Trasímaco ofrece sobre la justicia, que las formas de factorizar el número doce (337 b). El primer caso carece de la claridad que el propio Trasímaco exigía para que las opiniones fueran claras. En oposición, el ejemplo de Sócrates sugiere que una forma de entender un asunto es descomponerlo en sus partes exactas, aún sean distintas las maneras de hacerlo. Si esto es correcto, la verdad aparece como la unidad de lo múltiple y su exposición como la forma en que lo múltiple hace a lo uno. Sócrates parece defender que debe existir una idea sobre el bien que subyazca a sus diferentes manifestaciones. Pero ¿es posible? Si intentamos responder por nosotros qué es la justicia veremos que las ideas más comunes nos llevan a tales palabras, lo cual nos hace dudar que sea apta de una delimitación exacta. Esto hace pensar que quizás la justicia tenga múltiples modos de ser y que buscar *la unidad subyacente* a la diversidad, si es que existe, es complejo o imposible. Aclarar este punto exige investigar el bien.

En este sentido, el contraste entre el filósofo y el sofista es que uno quiere conocer la naturaleza del mundo (como la manera en que puede entenderse el número), mientras que el segundo intenta dar al mundo una naturaleza adecuada a sus deseos, por lo cual para él no hay verdad sino discursos convenientes. Aunque aquí parezca lo contrario y los interlocutores de Sócrates digan la verdad, o al menos den cuenta de la percepción común de la realidad, cada uno interpreta el mundo desde su posición, hablando de una clase de justicia conveniente a ella. Esta es la visión del relativismo y del utilitarismo del saber, mas aún queda preguntar si es posible que sea de otra manera. De no ser así no tendría ningún sentido preguntarse qué es el bien ni cualquier otra cosa.

Por su parte, Trasímaco tiene razón: Sócrates obnubila la mente de los jóvenes, pero la diferencia entre el sofista y el filósofo es que el primero *educa* apoyado en la sabiduría popular y por beneficio propio, mientras que el segundo lo hace con la intención de que el perplejo dude e intente conocer por sí mismo. Pero la respuesta es insatisfactoria, y mientras no haya más indicios, avanzaremos en el orden del drama.

III.VI Glaucón. La relación educación–dinero.

Entre la disputa de Trasímaco y Sócrates está Glaucón. Él enfrenta el dilema de la utilidad o inutilidad de la filosofía, el cual resolverá de modo diferente según piense que el conocimiento es una búsqueda o una técnica discursiva. Esto implica optar por el

deshonor y la pobreza o por el dinero y el reconocimiento público. En este sentido, cabe hacer un paréntesis y preguntar por la relación entre riqueza y saber.

Glaucón es un aristócrata. La riqueza y educación de su familia le salva de dos grandes impedimentos para el saber: el trabajo y la vulgaridad. Es fácil ver que el hombre que desee pensar requiere de tiempo. La filosofía se revela como una actividad más allá de la cotidianidad, pues supone la superación de las necesidades físicas.

Por la otra parte, es también claro que quien crezca en un ambiente donde la belleza y el saber ni siquiera son considerados, difícilmente podrá fomentar deseos de conocerlos. Por supuesto, no se sigue de esto que el dinero nos haga sabios o bellos, eso depende del alma y su formación. Sin embargo, Glaucón tiene oportunidad de conocer ambas posturas al respecto del saber y la virtud, la del sofista y la del filósofo, para luego tomar partido por la que más persuade a su espíritu. Por ahora su dinero nos permite incluso entrar en casa de Céfalos y escuchar a Trasímaco, así que de alguna manera él ha pagado por nuestra educación, aprovechemos y escuchemos a Trasímaco.

III.VII Trasímaco. La justicia del más fuerte.

Trasímaco define la justicia como lo que favorece al más fuerte. Al respecto, es común pensar con ligereza y decir que esta afirmación es el principio de todo régimen violento, pues, cual Sócrates ejemplifica con el pancratista, asociamos la idea de la fuerza con la coacción física. Según Bloom, la palabra *kreitton*, que se traduce como fuerza: “también abarcaba toda suerte de superioridad, y finalmente podría incluso significar bondad o excelencia”¹⁵. Si esto es así, podremos entender que la justicia:

- 1- es la práctica política de quienes detentan el poder, con virtud o sin ella;
- 2- es la propiciación de los gobiernos en manos de los más ricos o de los más violentos;
- 3- es la propiciación de la virtud en el individuo y en la *polis*.

Trasímaco se inclina por la primera opción. Así, nos dice que la justicia es el paradigma por el cual una clase gobernante ordena la vida política con el objeto de mantener e incrementar lo que considere mejor para ella. Ahora bien, esta definición parece verdadera si consideramos que se basa en la naturaleza, la vida silvestre fundaría la vida social, además de que reúne lo uno de los múltiples regímenes. Si buscáramos una definición con tales principios, ¿cuál sería el problema con ésta si tampoco

¹⁵ Bloom. Op. Cit. p. 444

contraviene a la realidad?, ¿dónde radica la falacia del sofista? La tesis de Trasímaco es de gran actualidad política y moral, pues se basa en el hecho de que la voluntad tiende a lo que considera bueno y en tal medida lo procura, no importando si en realidad lo es.

Sin embargo, debemos someter a examen la idea de Trasímaco, pues buscamos la mejor vida posible, debemos educarnos en la consideración del bien.

Con la objeción de Sócrates basada en la posibilidad de error de los gobernantes entramos a la reflexión sobre el bien: si los fuertes yerran serán injustos con ellos mismos. El argumento tiene doble filo, si bien no ampara al fuerte, tampoco permitirá la justicia, ya que si todos somos propensos a errar, solamente los dioses serían justos.

Esto lleva a Trasímaco a delimitar su argumento diciendo que el fuerte lo es siempre que no se equivoque, de manera que quien causa su propio daño no es fuerte ni justo. Pese a que aún no sepamos a plenitud qué sea lo bueno, estamos frente a una disyuntiva: o la justicia no existe y siendo una ilusión es mejor volverse tirano, o debemos buscar otro camino para comprenderla. Si el diálogo terminase aquí, seríamos más fácilmente persuadidos por Trasímaco; si se esfuma la posibilidad de hacer y conocer el bien, el hombre estará en posición de hacer lo que convenga a sus deseos.

Demos otro paso. Sócrates objeta a Trasímaco argumentando que todo arte tiene como fin el bien de su materia, lo cual le lleva a concluir que el de gobernar debe procurar el bien de los gobernados, o sea los débiles, bajo el supuesto de que los fuertes, según Trasímaco, son los gobernantes. Pese a todo, y aunque como Herácles esquiló al león con sus propias garras, la retórica de Sócrates hace lo mismo con Trasímaco en esta réplica y finalmente este hombre lanza su verdadera idea de justicia: "...la justicia y lo justo son realmente el bien de otro, la ventaja del hombre quien es más fuerte y gobierna, y un daño personal al hombre que obedece y sirve" (343 c). Su fría afirmación no se sustenta en el deber sino en una percepción real, efectiva. El injusto, si es hábil, que no prudente, obtiene mayor ganancia. Esta es una experiencia cotidiana que revela no importar ya si se sabe o intuye un dejo de bondad, un dictado de conciencia, pues para el injusto ésta es inexistente o acallada. El descaro de las enseñanzas de Trasímaco radica en que él sabe que lo bueno para la comunidad es el beneficio público; pero esto no importa, pues según la naturaleza el débil debe servir al fuerte y eso será lo justo, el primero no merece lo "bueno" en tanto que es inferior.

El diálogo adquiere ahora una gravedad mayor, pues rebasa las pretensiones del análisis político para alcanzar otras de tipo existencial: la pedagogía. De alguna forma, aunque sea muy primaria, distinguimos lo bueno y lo injusto; así que decidimos por

vivir de un modo u otro depende de nuestras inclinaciones; si es nuestra intención obtener lo que deseamos, habremos menester riqueza y poder, y para ello una retórica hábil y resuelta. No obstante, si nuestro deseo es hallar la verdadera definición de bondad y vivir conforme a ella, es posible que sea rescatable la tercera alternativa de las anteriores: el imperio de la virtud, que es la causa final de la educación. Si nuestro deseo de justicia o injusticia es nulo, entonces no tendremos por qué preguntar nada y mejor conformarnos con vivir la vida del ciudadano común. La ética sería fútil.

III.VIII Trasímaco, Sócrates y Glaucón. La posibilidad de la justicia y la educación.

El problema que deja Trasímaco es el verdadero motivo de *La República*, puesto que plantea tres opciones de vida: ser justo, injusto o indiferente. Este es el inicio del problema de la educación. Para Trasímaco, el justo lo es por pusilánime, ya que es incapaz de imponer su voluntad, mostrando con ello su debilidad y cobardía, lo cual lo hace apto de ser sometido. Aceptar esta idea implicaría que la justicia es una ilusión, una mentira para que el vulgo viva seguro, pero una idea que, al mismo tiempo, no creen el poderoso, el violento, el rico o quien sea más astuto y más decidido¹⁶.

Pero ¿es Trasímaco un cínico o un realista? Responder es posible si pensamos tanto en nosotros mismos como en *lo mejor*. Trasímaco nos pondrá en condición de hacer anámnisis sobre la naturaleza humana, desde ahora iniciaremos nuestra educación en la justicia, pero hagámoslo con plena conciencia de que Trasímaco, cual dice Sócrates, nos ha dado un “baño de agua fría” (344 d) y un “amargo bocado” (235 b) de realidad. Trasímaco nos cura de la predisposición para exaltar la justicia sin saber siquiera lo que es. Quisiera ser enfático, a Trasímaco lo respalda la experiencia común, mientras que a Sócrates un argumento de apariencias retóricas. En esto radica la dificultad de la educación de Glaucón y la nuestra. Así, ¿por qué no pensar que nuestra decisión por la justicia no es otro más de nuestros prejuicios de hombres débiles?

Antes se mencionaron tres formas de entender la justicia como ventaja del más fuerte. Trasímaco optó por las dos primeras que juntas se sintetizan en la tiranía. Falta aún explicar el sentido de *kreitton* como superioridad en virtud.

¹⁶ Este problema será desarrollado con mayor amplitud en el libro II con el discurso de Adimantos; por ahora basta con reconocer que surge del núcleo de la educación: formarse bajo la convicción del mejor modo de vida, lo que implica la investigación sobre el bien.

Sócrates realista sus garras para intentar esquilar, por tercera vez, a Trasímaco con el siguiente argumento (396 b- 347 a):

1. Todo arte se dirige a su fin.
2. El arte de hacer dinero es distinto de los otros.
3. Por ende, el arte del gobierno no persigue las riquezas.

Por su parte, Trasímaco afirma tener certeza de que el espíritu altruista del razonamiento es ilusorio (348 c). Con ello nos enfrentamos al problema del idealismo y del realismo político, la diferencia entre el deber ser y del ser de lo político. No está en juego una simple discusión sino la educación de dos futuros políticos, Glaucón y Adimantos. Hasta aquí tenemos la posibilidad de gobernarnos por el bien, que aún desconocemos, según Sócrates, o por los sobrados y conocidos beneficios del injusto.

En respuesta, Sócrates argumenta que, dada la evidencia de que no todos los hombres son buenos, aquél quien gobierne lo hará impelido por una especie de deber cívico, ya que sabe que los demás, injustos todos, acabarían por destruir la vida pública. Así, para que el gobernante sea justo deberá ser noble, carente del egoísmo del vulgo. Pese a ello, Sócrates nunca afirma la existencia de este hombre justo, mas aún si fuese posible, si los demás hombres son injustos, ¿cómo lo reconocerían?, y si lo hicieren, ¿lo querrían?, y si llegase al poder ¿sería largo su reinado sin el uso de la fuerza?, ¿cambiaría el alma del injusto o éste esperaría cualquier momento para derrocarlo? Todo parece favorecer a Trasímaco: el gobernante absolutamente justo es imposible, en teoría y en la práctica, porque el hombre siempre busca ganancias personales, sin importar la cualidad de sus actos, de manera que el bien intrínseco a las artes no es un argumento del todo sólido.

Con base en esto, Sócrates está estancado, y en realidad el león no pudo ser esquilado. Empero, la solución al problema de la preferibilidad de la justicia se anuncia. Ante su poco éxito, Sócrates pide a Glaucón que escoja él mismo el principio que ha de gobernarle, optando él por la justicia, pese a los sufrimientos que conlleva. Pero ¿por qué lo hace si aún no sabe qué sea el bien? Glaucón es un aristócrata, educado para su futura participación política. Su decisión revela su buena intención, su tendencia a la nobleza y lejanía de la codicia. Sócrates tiene el principio de la educación de su parte: la disposición para buscar lo mejor, que tal vez sea también la oportunidad para que se realice la justicia. La educación parte de la bondad del alma que quiere educarse.

Esto nos enseña, además, que la educación filosófica, vista hasta aquí como la búsqueda del bien, no es para todos, sino para quienes tengan un espíritu dispuesto a la bondad. Al mismo tiempo, el argumento nos conduce a seguir indagando por la justicia.

III.IX El segundo argumento de Trasímaco. La injusticia perfecta.

Trasímaco defiende su idea de la preferencia de la injusticia perfecta: la tiranía, la verdadera y decidida forma de gobierno del más fuerte. Paradójicamente, la *virtud* del tirano, dice, será la discreción, puesto que ella evita la comisión de errores. Pero ¿puede ser discreto y prudente un hombre absolutamente ambicioso?, ¿puede, además, ejercer un control absoluto de los otros? Una probable respuesta es que sea *inteligente y astuto*. En este punto Sócrates intenta por última vez esquilar al león. El defecto en el argumento de Trasímaco es expuesto como sigue: si la pasión dominante del tirano es la ambición, por naturaleza su impaciencia le llevará al arrebató, de manera que difícilmente tendrá buen juicio. Solamente si dejara de ambicionar con desmesura, perdiendo así el origen de su injusticia, podría lograr prudencia y subsistir; si no, de no volverse suficientemente cruel, tarde o temprano causará su ruina. En ninguna forma puede ser discreto sino salvaje, naturalmente destructor. El tirano, pese a su voluntad resuelta, e incluso a su astucia, no es, en cuanto tal, virtuoso ni prudente, porque su deseo no conoce límites. Así, Glaucón ve la improbable existencia de un tirano sabio¹⁷. Si Glaucón quiere saber qué es el bien, deberá renunciar a sus apetitos tiránicos, como ya lo ha hecho, aun que sea en teoría, Trasímaco parece tener la batalla perdida. En cuanto a la educación de Glaucón, él entiende que el saber no es un medio del poder.

En este sentido, haciendo caso de las ambiciones políticas de los jóvenes aristócratas, Sócrates despliega un último argumento. Para este momento, Trasímaco ya contesta “como a las viejas que nos cuentan cuentos” (350 e), sin el menor interés. La idea de Sócrates parece ser que la injusticia es la total desmesura, de manera que ninguna relación social es posible si ella es una condición humana; si todos fuésemos injustos, viviríamos en un continuo estado de guerra, pero tanto las relaciones sociales como la familia o las amistades, que no se sustentan en el dinero ni en la violencia, indican que debe existir otro principio. La injusticia es exhibida como un principio destructor, contrario a *lo mejor*, así en lo común como en lo particular. Esto obliga a

¹⁷ Este problema es el anuncio del que luego desarrollará Glaucón por medio de la historia de Gyges.

buscar otro fundamento para vivir, y si la injusticia es su negación, es factible que sea la justicia.

Es así como queda sugerida, entre líneas, la hipótesis de que la justicia es la virtud del alma por la cual alcanza el buen logro de sus fines. Si esto es así, entonces también será cierto que el justo viva feliz y dichoso. Con esta idea, la retórica didáctica de Sócrates lleva a Glaucón al anhelo de saber qué son el bien y la justicia. Hemos sido desencadenados del Pireo, mas no conocemos todavía la salida.

IV. Conclusión.

El libro I de *La República* nos ha hecho pensar sobre nuestra alma, por lo cual hicimos *anamnesis* sobre la naturaleza humana. Con Glaucón hemos puesto nuestra vida entre paréntesis para pensar sus principios en busca de *lo mejor*, que es el asunto de mayor trascendencia ética. Al hacerlo recorrimos las ideas usuales de felicidad: riqueza, honor y poder. Dudando de ellas, el libro nos introdujo a los problemas generales del diálogo: cuál es el mejor modo de vivir y qué es la justicia; cuáles son las almas que tienen posibilidad de alcanzarla; y finalmente, cómo podemos ser educados en ella. Por esta razón, el libro I se presenta como un prefacio a *La República*, anticipando, primero, las analogías de los regímenes políticos con los tipos de alma de los que emanan; y segundo, el problema del autoconocimiento.

CAPÍTULO II.

LIBRO II. LA PRIORIDAD DE LA VIRTUD. LA JUSTICIA VISTA A TRAVÉS DE LA EDUCACIÓN POLÍTICA Y FILOSÓFICA.

I. Introducción.

El presente apartado es un análisis del libro II de La República. Mi intención es mostrar que el libro preparara el campo para considerar la virtud, dado que sugiere que de ella surge la nobleza y que ésta es la única posibilidad para ser felices y justos. Este asunto corresponde al objetivo del libro anterior sobre la necesidad de elucidar el bien, para entender qué es la justicia y cuál es la mejor manera de vivir. Por ello, el problema de la justicia será desarrollado desde dos perspectivas: la educación del ciudadano y el estudio filosófico del bien y la virtud.

El libro II prosigue tal búsqueda a través de cuatro momentos que estudiaremos según el orden del propio diálogo:

1. El nacimiento de la justicia y de la ciudad en apariencia justa como oposiciones al hombre natural según Glaucón.
2. La justicia en relación con la mentira y la corrupción.
3. La ciudad justa nacida del hombre natural según Sócrates.
4. La corrupción de la ciudad y del hombre natural.

Muchos problemas se derivan de estos otros, mencionaré los principales de acuerdo a nuestros fines:

- a) La naturaleza humana vista a través de los relatos sobre el hombre y las ciudades “construidas en el discurso” de Glaucón, Adimantos y Sócrates.
- b) La relación entre piedad, educación, *polis* y filosofía.
- c) La prioridad de las virtudes morales.

II.I. La génesis de la justicia según Glaucón.

Según Aristóteles, la ética tiene un fin práctico y mayor que es la política. Es importante considerar esta relación para entender el símil entre la *polis* justa y el individuo justo. Si Glaucón o Adimantos son educados según las ideas políticas sobre el bien, entonces podrán ser ciudadanos o gobernantes virtuosos, porque dada su posición aristócrata, su educación tiene una finalidad política: gobernar. Es factible que una manera de leer *La República* sea considerarla como una obra para educar aristócratas.

La educación de Glaucón inicia con su afán por ser persuadido de que es mejor tener un alma justa, este será nuestro objetivo. Él parte de preguntar si la justicia es un

bien en sí mismo, si es valiosa por las ganancias que conlleva, o si es buena por sí misma y por sus consecuencias (357 b-d). Pero como estas consideraciones teóricas no se realizan en la actividad política, sino en la filosofía, el asunto de la justicia se hace también materia de la filosofía política. Tengamos en mente el sentido dual del discurso.

La pregunta de Glaucón es importante en varias formas. Primero, él sabe que el hombre vive en busca de lo que considera bueno, así que si no es persuadido de que la justicia lo es, su estudio será vano. Él quiere tener lo bueno y ser bueno, es un aristócrata, pero si resuelve que es aquello que Trasímaco dice, satisfacer los deseos, cualesquiera que sean, entonces se volverá un tirano; evitarlo será la tarea de Sócrates. Así, el planteamiento de Glaucón inicia la educación del individuo en la justicia y la de la *polis*, pues ella se da en la ciudad y porque la vida política se da en busca de lo bueno.

Por otra parte, su investigación nos hace considerar qué clase de bien es la justicia, de manera que pueda actuar sin caer en confusiones, equívocos o imprudencias por no distinguir entre fines y medios, tanto en su vida privada como en la pública. Glaucón no ha decidido aún ser justo y para hacerlo quiere saber sus implicaciones.

En respuesta a Glaucón, Sócrates dice que la justicia es un bien por sí mismo y por sus consecuencias (358 a), esto atiende a que solamente así podría ser valorada como un bien, no idealmente, sino en la práctica; si estas cualidades permanecieran separadas, dejarían a Glaucón una bella pero poco atractiva definición o la relatividad de actuar según convenga a sus deseos. Él está en posición de volverse o no un tirano.

De esta forma Glaucón inicia una exposición completa del problema de la justicia, ya que, para él, Trasímaco se ha dejado vencer demasiado pronto. Pienso que su crítica se debe a que el sofista nunca sustentó su opinión en una idea del alma humana; Trasímaco nunca dijo de dónde emana la injusticia ni si es buena en sí, sólo expuso que es deseable por sus ventajas, mismas que, por cierto, ya disfrutaban los hijos de Aristón. Así pues, sin creer en la supremacía de la injusticia, según dice, Glaucón expondrá lo que usualmente se dice sobre su origen y modo de ser, para que Sócrates hable en proporción de la justicia. El argumento de Glaucón buscará mostrar que el hombre no es naturalmente justo o injusto, sino que desea, antes que nada, lo que le da placer, si al hacerlo daña los intereses de los otros, entonces se vuelve injusto, de manera que tal

calificativo, “injusticia”, es más bien una condición natural del hombre, buena por sí misma y por sus consecuencias, siendo la justicia una creación antinatural¹.

Según Glaucón, los más “...dicen que el cometer injusticia es por naturaleza un bien y el sufrirla un mal...” (358 c), que cuando los hombres comenzaron a ser injustos entre ellos y sufrieron las consecuencias, decidieron mejor establecer en qué consisten lo justo y lo injusto. Sin embargo, el hombre de verdad, quien sí tenía carácter para ser injusto, no habría de contratar el pacto, de lo cual se infiere que, siendo naturalmente libre, no atado a ninguna convención, acabaría por volverse un rebelde, una contradicción a la voluntad general instituida como *lo razonable*; el fuerte habría de adquirir el título de loco, de malo, pues su oposición se torna inmoral, entendiendo la moral como el modo de vida adoptado por una comunidad.

Glaucón relata la manera de ser del hombre en su estado natural y se basa en la experiencia del sufrimiento junto con la búsqueda del placer. Si el placer es el fin de la vida humana, entonces el hombre pleno será el fuerte y lo definido como injusticia será lo natural. La idea de Glaucón exige reconocer que el hombre vive para satisfacer sus deseos y negarlo es imposible. Pero el relato es más rico aún, pues explica que si bien preferimos el placer y obtenerlo es una cuestión de vigor, al mismo tiempo los hombres somos más temerosos y desidiosos que arrojados; somos tan pusilánimes como apasionados. De esto se sigue que la sociedad y las leyes son un artificio necesario, pues si los hombres no somos prudentes ni sabios por naturaleza, sino viscerales, algunos más que otros, entonces debemos limitar nuestras pasiones para conseguir la paz. Bajo esta idea, las leyes son un remedio para maniatar nuestra naturaleza. La postura de Glaucón es realmente convincente² y si quisiéramos corroborarla bastaría con pensar que no existe ley que no se sostenga en un sistema coercitivo, o bien que existe una razón para cerrar nuestras puertas con candados y cerrojos. Si aceptamos que buscamos el placer le concedemos razón, si lo negamos, contradiríamos la experiencia o tendríamos que volvernos ascetas. Al parecer, la justicia es una creación antinatural.

En cuanto a esto, Glaucón advierte de un último peligro y es que el fuerte no ha pactado con los débiles, que está fuera de la ley, de manera que la sociedad habrá de buscar la forma de reprimirlo. El peligro radica en que las leyes no anulan la intemperancia en la naturaleza humana, y si la sociedad no pudiese contener al malo,

¹ Debemos ser cuidadosos en el uso del término “injusticia”, recalcando, primero, que Glaucón habla por los otros, y segundo, que éstos otros dicen que el injusto es quien antepone sus deseos a los de la comunidad, de tal modo que puede significar egoísmo o interés propio.

² Tanto que persuadió a Hobbes. Cfr. *Leviatán*, parte I.

entonces los aristócratas, los “buenos”, como Glaucón y su familia, deberán prevenirse de ellos o hacerse como ellos. Glaucón está realmente interesado en saber si es o no mejor aliarse a los “inmorales”, si es mejor luchar por el bien propio o por el común.

Glaucón nos ha narrado la fundación artificial de una ciudad a partir de la debilidad, puesto que los hombres no son naturalmente medidos. En consecuencia, la ciudad, la moral, las leyes, la vida comunitaria serían, en esencia, antinaturales e injustas, aunque útiles. Así, según su argumento, la injusticia es buena en sí y por sus consecuencias, mas solamente para el injusto. La exposición de Glaucón nos pone en situación de pensar si la sociedad es un instrumento esclavizante, por el cual cada quien debe sacrificar su poder y sus deseos por el bien de la comunidad, una comunidad por demás conservadora, pues ese es su objetivo. Si la sociedad es tal, impedirá que el individuo sea feliz, a menos que acepte lo que la voluntad general designa como tal.

Glaucón extenderá su argumento, para mostrar que la injusticia es la realización de los deseos y que en eso consiste la felicidad; concederle razón o no, es prematuro.

II.II Gyges, paradigma del hombre injusto.

Glaucón crea un mito a manera de ejemplo: Gyges. Nuestro dialogante narra la historia de Gyges para mostrar que los hombres hacen la justicia porque es necesario y sustentar con ello su apología de la injusticia.³

³ El relato de Gyges tiene un antecedente en Herodoto (*Herodotus. History. Enciclopedia Britannica. Tomo 4 pp. 1-4. Párrafos 7-14*). El Gyges de Herodoto fue un guardia del rey Candaules, heredero de la dinastía de lidios heraclidas, descendientes de Hércules. El poderoso rey, en un acto de imprudencia, confiado en su poder y no importando que su posición fuese ostensible, tenía algo por lo que no podía recibir reconocimiento, la belleza del cuerpo desnudo de su esposa. Así, confiado en la lealtad de quien guardaba su vida, le pide que contemple a escondidas, su hambre de honor es ilimitada. En respuesta, Gyges, temeroso de que el rey pruebe su fidelidad, le indica prudentes razones para no acceder; le advierte de ser una insensatez, de que es ofensa exhibir a quien él debe todo su respeto, de que la mujer guarda tras sus ropas su mayor tesoro, el pudor, y finalmente que es poco sabio, porque cada quien debe cuidar de lo propio. Pese a sus intentos, el rey lo convence -aunque con poco esfuerzo- y Gyges finalmente acepta esconderse en la habitación real para admirar a la más hermosa mujer lidia. Al hacerlo ella se da cuenta, mas decide callar y pensar detenidamente la manera de vengar la afrenta. Así, la ultrajada pone a Gyges en la disyuntiva de matar al rey y ocupar su puesto o morir allí mismo. El fiel guardia escoge por su vida y cumple la venganza como lo indica la reina, en su lecho nupcial, mientras Candaules duerme, pagando traición con traición, pero esta vez consumándola, pues si Gyges la vio primero en el lecho, sin estar ella dormida, ahora él mismo mata al rey, dormido, mostrando así que la injusticia triunfa en manos de quien es más astuto, de quien es más hábil para engañar, de aquí el refrán que versa “debajo de mi manto, al rey mato”.

En el relato de Herodoto vemos a un hombre seducido por la belleza y el poder para cometer dos injusticias; sin embargo, no fue Gyges el insensato, sino Candaules, porque al llevar al sirviente a sus aposentos y mostrarle a la reina desnuda, lo elevó al nivel de rey; con ello no sólo violentó el orden político al disolver la distinción entre señor y siervo, sino también el familiar y el individual, pues dejó su deber de proteger la dignidad de su esposa e hizo de su mujer un simple ornamento público. Candaules dejó de ser rey cuando puso a otro en la ambición de serlo. Vista así, la venganza de la esposa parece más bien una justa restitución; Gyges no pidió ser injusto, fue obligado a la inmoralidad temiendo dos veces por su vida. Pero tampoco creamos que él sea un personaje trágico, pues no escogió el destierro frente a la petición del rey, ni la muerte con la de la reina, antes bien tuvo oportunidad de poseer a la

El Gyges de Glaucón (359 d – 360 a) es un hombre común, un pastor, no un rey ni un guerrero, a quien un día, mientras apacentaba a su rebaño, acaeció un terremoto y una tormenta. Allí mismo se abrió un abismo por el que descendió hallando cosas maravillosas; entre ellas, un caballo de bronce con ventanas que contenía a un hombre de mayor tamaño que el normal y quien no tenía más prenda que un anillo. Gyges descubrió que el anillo daba el poder de ser invisible cuando giraba el engarce y visible si lo mostraba a los otros, descubrió el gran poder del ocultamiento. Fue entonces que decidió hacerse cercano al rey, sedujo a su esposa y con su ayuda le dio muerte, todo lo cual no se dice fuera hecho usando el poder del anillo.

La imagen me parece clara. El hombre sepultado, por su desnudez y enormidad, parece simbolizar al hombre natural, superior, cuyo poder está en ser más fuerte que el común. Además, enseña que el poder radica en el ocultamiento, porque él está dentro de un caballo, como los guerreros aqueos en Troya; pero, a diferencia del legendario equino, éste fue enterrado y tiene ventanas, como si fuera una medida prudente de quienes lo sepultaron para que nunca fuera sacado de allí o para que siempre se pudiera ver lo que esconde; de tal suerte, sugiere que las sociedades deben procurar que no exista nada oculto o al menos superior a su poder, superior a las leyes y a su alcance.

Esto sustenta el argumento de Glaucón sobre el alma humana, sobre la naturaleza injusta del hombre, su latente peligrosidad y el intento de la sociedad por domeñarla. Él mismo concluye su argumento diciéndonos que si dejásemos al hombre en libertad de hacer lo que quisiera, tomaría la propiedad ajena, el cuerpo que deseare, la vida y libertad de quien le plazca (360 c). En síntesis, todo hombre tiende a la injusticia y si es justo se debe a que no tiene el poder de Gyges. Glaucón nos presenta un relato muy problemático, ya que su prototipo humano sólo hace el bien por temor de ser castigado a causa de transgredir los valores morales.

Los relatos de Herodoto y Glaucón guardan algunos puntos diferentes y otros esencialmente comunes, resultando, al final, complementarios. En primer lugar, el Gyges de Herodoto advierte del peligro de violentar el orden político e intenta evitarlo, pero opta por la “injusticia” porque de no hacerlo su vida peligraría; en cierto modo es contrario al hombre natural del Glaucón, quien hace la injusticia, no obligado por

mujer más bella y el más alto lugar entre los hombres y la tomó. La enseñanza consiste en que desde siempre, históricamente, es insensato confiar en el hombre, varón o mujer, porque los deseos del placer y del poder seducen al más leal. Vemos así que la intemperancia puede dar lugar a la destrucción de los órdenes familiar y político. Además de esto, el relato nos enseña que las relaciones y acciones políticas se efectúan evaluando lo más conveniente para el individuo antes que para sociedad, cual sucedió con Gyges, Candaules y la reina, quienes son absolutamente egoístas.

fuerzas superiores a su voluntad, sino por ella misma. Sin voluntad o con ella, el hombre escoge la injusticia, ya sea con temor o con temeridad. Por otra parte, el Gyges del historiador evita que la reina consuma la venganza por su mano, con ello consigue que la sociedad perdure, restableciendo el orden con él en el trono; esto lo sabemos por el relato de Herodoto, quien cuenta que con múltiples sacrificios y acciones prudentes, Gyges pudo reinar después del crimen. Por su parte, al Gyges de Glaucón acaece la posibilidad de obtener placer y poder y de inmediato lo decide, pero no sabemos si tuvo un buen final ni si logró mantener el poder. Glaucón no tiene una visión política tan amplia como la de Herodoto, pues carece de experiencia; para él y para su Gyges importa el placer inmediato, no lo futuro; con el historiador aprendemos que no se puede vivir en la injusticia ni en la violencia, pues ello terminaría por matar al injusto, así que tarde o temprano, si es astuto, el injusto debe al menos dejar de aparentar ser tal.

En resumen, tenemos, por un lado, la injusticia necesaria que resarce otra injusticia y, por otro, una injusticia absoluta cuyo desenlace es desconocido. Sin embargo, en última instancia el primer argumento de Glaucón se fortalece, pues los dos Gyges, en circunstancias políticas o naturales, obraron de manera injusta, excediendo los límites de su condición social, traicionando y matando para satisfacer sus deseos de placer y poder. Glaucón nos lleva a pensar que, cauto o arrojado, varón o mujer, noble o plebeyo, el hombre opta por la injusticia, ya para guardar la vida o para mejorarla, ora por necesidad ora por placer.

Además, ambos mitos presentan la oportunidad que da el ocultamiento, de manera que sugieren que como individuos estamos separados de lo público. En tanto debamos ocultar nuestras pasiones vistiendo los ropajes del justo y del honrado, somos necesariamente hipócritas, mas lo preferimos a sabiendas de que vivir sin limitar nuestros deseos traería una guerra continua, el sufrimiento del castigo o la ignominia. Ambos Gyges sabían que si eran vistos sufrirían, así que sólo actúan hasta estar seguros. Todo esto refuerza la tesis de Glaucón de que la justicia es antinatural aunque necesaria.

Con todo, la cuestión de mayor trascendencia en su narración, no versa solamente sobre la calidad moral de los personajes, sino de la nuestra. Glaucón nos obliga preguntarnos: “¿qué haría yo si tuviese el anillo de Gyges?”, “¿obtener lo que deseo?”, “¿enterrarlo porque es demasiado peligroso en manos de hombres malos?” La respuesta desnuda nuestra alma y la educación de cada uno dependerá de ella. Pensar en la justicia nos lleva al autoconocimiento.

Por lo pronto Glaucón ya nos ha juzgado: si aceptamos su veredicto, aprobamos la injusticia natural y la justicia artificial; solamente si dudamos que todo hombre es innoble podríamos ser educados para el bien común e individual. Esto porque el objeto explícito de Glaucón, no es ya saber si se vive más placenteramente siendo injusto, eso lo da por consabido⁴, pero sí lo es saber si es mejor vivir así, si es más noble o bello o saber al menos cómo convivir con la injusticia intrínseca al hombre. En última instancia, cualquier cosa que se diga dependerá del alma del individuo, de qué tan temerario y capaz de fingir sea o de qué tanto repugne la mentira y la violencia.

Pero el problema actual de su argumento estriba en que él y cualquiera que comparta su posición aristócrata pudiera decidirse a ser injusto y se vuelva un gobernante tal. En el fondo, el análisis tiene un objeto político, así que la única manera de evitar que Atenas sufra el poder de los fuertes será convencer a los aristócratas de que la naturaleza humana no es como la expuso Glaucón. Será mejor combatir a la injusticia para evitar la destrucción de la *polis* y sus gobernantes.

Esto da lugar a la tercer parte del argumento de Glaucón, que consiste en la comparación del hombre perfectamente injusto con el hombre perfectamente justo.

Glaucón está consciente del peligro que pueden representar él y su hermano, o bien otros aristócratas convencidos de ser Gyges. Así, para que Sócrates haga la apología del justo, de la cuál él se dice incapaz porque no ha escuchado más que la defensa de la injusticia, expone la relación de la ciudad con el hombre injusto y el justo.

Glaucón hace análogo al hombre perfectamente injusto con el piloto y el médico (360 e), quienes saben qué hacer y evitar para preservar la vida y conseguir sus fines. El resultado es que el hombre perfectamente injusto debe ser prudente o al menos astuto. El injusto puede asegurar su vida si sabe manipular la voluntad de los otros, ocultar y mostrar lo que le convenga, de suerte que en él la razón más bien será un instrumento de sus pasiones, porque de su agudeza depende, por ejemplo, que el tirano sea alabado como justo o despreciado por el pueblo. Por ello, el injusto perfecto debe saber los límites de su poder y el de los otros, para poder disponerlo todo a su provecho debe estudiar el alma humana tanto como el legislador, de allí que Glaucón quiera saber la otra cara de la moneda. Esto indica que aún puede ser educado por la filosofía y rescatado de la sofística tiránica. Para lograrlo, Sócrates deberá persuadirlo de que, así como la finalidad de las artes de la navegación y de la medicina es el bien de lo que

⁴ El desarrollo de esta idea y las objeciones a ella se encuentra en el análisis del libro I, específicamente en la reflexión de las palabras de Trasímaco.

cuidan, no el provecho del piloto o del médico, así mismo el fin del arte político y de la retórica, debe ser la justicia. Por esta razón es vigente la pregunta por el bien.

Por otra parte, el hombre perfectamente justo es aquél quien nunca toma lo ajeno ni oculta sus acciones, pues no es atraído por el deseo y tampoco ambiciona, antes bien, odia la mentira. A diferencia del injusto, este hombre sufrirá porque el vulgo es esencialmente injusto y torpe y escogerá a Barrabás en lugar de Jesús, y si el ejemplo es válido -pues no existe otro más cercano a las palabras de Glaucón (361 e – 362 c)-, como Jesús, habría que tener un poder divino para no desear ni ambicionar lo que la mayoría en la polis. En consecuencia, solamente si nuestro espíritu se rige por la bondad seremos justos, pero somos advertidos por Glaucón del peligro. Con todo, el propio apóstol Pablo sabía que el Justo era necesidad o “locura para los gentiles” (1ª Cor. 1:23), puesto que es inhumano no apetecer. No es fácil negar el dicho de Glaucón.

De esta forma, Glaucón ha esculpido a dos caracteres fijos del justo y del injusto, para persuadirnos de que el modo de vivir más placentero y natural es el del llamado injusto. Su “vehemente” defensa, cual caracteriza Sócrates, sugiere que él mismo puede estar más convencido de la injusticia. Es por esto que busca saber si la justicia es un bien por sí y por sus consecuencias. Glaucón quisiera estudiar ética para saber, por un lado, cómo es posible ser noble y no crucificado en el intento u honorable sin mutar atroz. La educación de Glaucón se vuelve un asunto público, pues en la soledad de una biblioteca no existen el bien, la justicia, la virtud y la nobleza.

II.III Adimantos. La percepción pública de la injusticia.

Adimantos interrumpe el diálogo (362 d) pues a él también le interesa saber sobre su felicidad. Como su hermano, parte de la idea de que, según la opinión del vulgo y de muchos aristócratas, el injusto es más feliz. El argumento de Adimantos completa el de su hermano. En esencia parte del mismo supuesto: todo hombre desea placer, riqueza y poder, mas él añade a esto el honor o la violencia como medios. Además, mientras Glaucón nos habló del origen artificial de la justicia y de la injusticia como naturalmente humana y realizada en lo privado y a “escondidas”, Adimantos nos hablará de la percepción pública de ambas. Con esto quedará cerrado el argumento al exponer que individuo y sociedad prefieren la injusticia. Trasímaco debe estar atento.

Según Adimantos (362 e – 363 a), la sociedad alaba la justicia, no por sí misma sino porque el justo es honorable. Pero el honor no es un fin sino un medio, puesto que con él puede obtenerse lo mismo que el injusto, mas dando y recibiendo buen trato. La

justicia es el disfraz perfecto, un instrumento valorado por sus consecuencias. Para Adimantos todos somos injustos, pero nos conviene parecer justos, así que honramos a uno queriendo ser el otro, porque la sociedad no nos emancipa de la naturaleza. Según Adimantos (367 a) la educación ciudadana y familiar enseña este principio, pues no inculca la bondad porque sea bello practicarla, sino por ser provechosa, enseña principios pusilánimes, que claman por hacer el bien aunque no creamos en él.

Junto con esto, Adimantos aduce que si el injusto es rico y vive placenteramente, no debe ser odiado por los dioses, y si lo fuera, quedarían complacidos con pingues sacrificios.

Adimantos intenta confirmar su tesis argumentando que el vulgo y los sabios reconocen que es penoso el camino del justo, mientras que el otro es eficaz (365 c) ¿Nos resulta extraña esta afirmación, a caso novedosa?

El argumento es claro: la sociedad alaba al justo rico, pero envidia al poderoso injusto, ya se mire al injusto con envidia o con coraje, ambas emociones emanan de la frustración. El punto se ilustra incluso por las posibles objeciones que esgrime Adimantos: el riesgo, la impiedad, el castigo en el Hades, todas ellas terminan siendo manifestaciones del temor, así que el rico injusto deberá perderlo o comprar hombres, asociarse con sus semejantes y pagar sacrificios a los dioses favorables, sobornos. Así pues, sin temor en la vida ni en la muerte, entonces ¿por qué no ser injustos? Vista desde ésta perspectiva, la educación no tendría por finalidad hacernos temerosos, ni prudentes, sino enseñarnos a ser corruptos, ¿nos sorprende?

Adimantos concluye su argumento explicando que la injusticia es un problema educativo. Es por ello que afirma que la única oportunidad de no ser injustos está dada “para alguien quien por una naturaleza divina no puede estar cometiendo injusticia, o quien ha adquirido conocimiento y se aparta de la injusticia.” (366 c). Este es el centro del problema que Sócrates deberá explorar, a saber, si sus dialogantes poseen ese espíritu raro, verdaderamente aristócrata y si pueden formarlo en el conocimiento y práctica de la justicia. Pero el asunto trasciende al drama si lo pensamos como lo presenta Adimantos: si alguna vez hemos deseado, tomado lo ajeno o violado cualquier norma moral o ley, entonces le concederemos la razón. *Supongamos* que la tiene; luego, ¿qué posibilidad queda para ser justos o defender la justicia? La única es hacer lo que Sócrates intenta: educar, formar almas que persigan la virtud si no son corruptas aún.

Si Adimantos está en lo correcto y son escasos los hombres justos, entonces lo mejor que puede sucederle a una sociedad es inventar la justicia y confiar en ella.

Adimantos salva a la *polis* por medio de la mentira y de la corrupción e instaura un régimen feliz. Sin embargo, si pudiésemos objetar algo a su tesis es que una sociedad así constituida no será una comunidad, sino un conjunto de egoístas que vivirán desconfiando unos de otros, como potenciales enemigos y sin nada que defender en común, vivirán sufriendo los abusos de grandes y pequeños, cometiendo los propios cada vez que puedan e incluso pensando que lo hacen en justicia; tal sociedad nunca logrará armonía ni prosperidad y su discordia la hará presa de demagogos o tiranos, ¿a caso no nos dio el siglo XX suficientes ejemplos?

En conclusión, los argumentos de Glaucón y Adimantos pueden resumirse en lo siguiente: (1) La experiencia, la realidad política, demuestra que los hombres somos por naturaleza egoístas y a ello se le llama injusticia; (2) que las leyes tienen como fin prevenirnos de los temerarios; y (3) que muchos desean lo que es injusto. Todo esto es imposible de negar; lo cual no implica que debamos aceptarlo como una condición inexorable. La labor educativa de Sócrates conlleva una gran responsabilidad política, pues deberá, demostrar y persuadir a quienes eduque de que la justicia es un bien que perfecciona al hombre y a la sociedad y que sin ella ambos serán incompletos e infelices, como quien carece de alegría o visión (367 c) de lo bueno en sí mismo. Su deber es exaltar la virtud, quizás para que sólo algunos hombres la busquen.

II.IV Sócrates. La defensa de la justicia.

Sócrates hace un relato sobre la naturaleza humana y el principio de la sociedad de manera inversa al de los hermanos. Antes de iniciar el estudio de la ciudad de Sócrates, debemos considerar un punto importante. En las exposiciones de Glaucón y Adimantos las esferas de lo público y de lo privado eran inconciliables o cuando menos falsamente coincidentes, de manera que lo bueno para una no lo era para la otra. Sin embargo, debemos considerar hasta qué punto es esto cierto para no caer en el error de pensar que el relato de Sócrates es un simple cuento -o al menos no un cuento simple-. Para hacerlo será menester comprender lo que Sócrates dice que es bueno para la sociedad hecha en analogía con el hombre. La analogía será válida si en realidad lo que es bueno para la *polis* lo es para el ciudadano, de manera que ese principio eduque al hombre en la justicia, no de manera fingida, cual explicó Adimantos:

“...si todos ustedes hubieran hablado en este sentido desde el principio, y nos hubiesen persuadido desde jóvenes, no nos cuidaríamos de temer unos a otros de que la injusticia sea hecha, sino que cada uno sería su propio y máximo guardián, temiendo que al hacer injusticia podría caer en el más grande mal”. (367 a)

Adimantos tiene claro que el fin de la educación es unificar el interés público con el privado por medio de la nobleza, aunque esto no suceda. Ahora escuchemos a Sócrates.

Sócrates nombra a Glaucón y Adimantos como hijos de dos padres, Trasímaco y Aristón (368 a), pienso que lo hace a causa de que sus opiniones están llenas de la herencia de los sofistas, por un lado, pero su falta de convencimiento en ellas muestra, por otro, su nobleza. El filósofo está consciente de que pueden optar por uno u otro partido, por la tiranía o por la aristocracia. Él prefiere que sean loados por sus glorias en Megara, esto es, haciendo defensa valerosa de la *polis*, así que sería un acto patriótico suyo el defender la justicia. Si fueron educados en la injusticia, ahora Sócrates deberá darles palabras salutíferas. En efecto, muchos hombres se formaron desde niños en vicios a causa de discursos insanos y peores ejemplos, así que es tiempo de que los hijos de Aristón escuchen los otros. Por su parte, Sócrates promete defender la justicia mientras tenga aliento y voz (368 c), poniéndose él como nuevo ejemplo moral.

Sócrates comienza su defensa de la justicia marcando un límite: los hombres, al menos quienes no han reflexionado en ello, somos incapaces de conocer la naturaleza del bien a simple vista (368 d). Sócrates elabora una analogía entre la ciudad perfecta y el hombre, hace *con base en la experiencia* de haber vivido en la ciudad y conocido las leyes y los vicios de los hombres.

La analogía de la ciudad con el alma iniciará de modo inverso al relato de Glaucón, pues mientras él la fundaba en el sufrimiento mutuo de la intemperancia, la de Sócrates nace del hecho natural de procurar lo que es mejor para el ser humano.

Sólo queda mencionar que al aceptar Adimantos la analogía y fundar la ciudad junto con Sócrates, se espera tome en sus manos la defensa de la justicia.

II.IV.I La *Polis* en Palabras.

Sócrates y Adimantos fundan una comunidad basada en la incapacidad del hombre para sobrevivir en soledad (369 b). La finalidad es clara: vivir repartiendo el trabajo, así que sus integrantes se relacionan por utilidad mutua. Luego, sólo aquellos cuya labor sea físicamente provechosa, son sociables por naturaleza. La alimentación, la habitación, el vestido y el calzado, en ese orden, son las urgencias de esta *polis* rudimentaria. Ahora bien, la historia relata que la organización tiene como fundamento el goce común del producto del trabajo de todos; los “cuatro o cinco” integrantes trabajarán para beneficio mutuo y recibirán cada uno lo que necesitaren; a pesar de que algunos trabajen más que otros, no habrá conflicto entre ellos. En principio, supone una

justicia distributiva que funciona bien mientras estén cubiertas las necesidades. Sin embargo, la comunidad habrá de crecer pues cada uno de sus principales socios necesitan del trabajo de otros para hacer el propio; ingresarán entonces la clase de los artesanos, bolleros y pastores; como no todo puede obtenerse en la propia tierra, habrá que requerir importaciones y con ellas aparecerán nuevas clases sociales improductivas como los mercaderes y los comerciantes, quienes a su vez exigen que la producción sobrepase lo necesario para comerciar con el excedente. Aparecen también hombres desposeídos que reciben un pago alquilándose. La génesis de la ciudad parece acertada si en realidad los hombres nos relacionamos, *entre otras cosas*, por nuestro trabajo, para que éste sea beneficio de todos. En lo fundamental, no podemos objetar a Sócrates.

La ciudad perfecta depende del uso natural de los talentos y su concordia se basa en que nadie tome sino lo necesario. En ella no tienen cabida la ambición, la pereza ni el ocio, como tampoco el deseo, el placer y la desmesura. Así, según Adimantos la justicia en ella es la misma manera de relacionarse de sus socios (372 a), por lo que puede esbozarse la justicia como el *cumplimiento del deber*. No es erróneo pensar lo maravillosamente bien que viviríamos si cada quien cumpliera con su deber, ni sobra recordar los problemas que causa la irresponsabilidad. La perfección social de la *polis* de palabras resulta de que en ella no existen la mentira, la desconfianza y la corrupción; en ella Gyges sería impensable o inadmisibles. La justicia aparece aquí como un principio colectivo, lo que excluye cualquier clase de egoísmo, y su triunfo se debe a que identifica el bien público con el privado. Además, la ciudad funciona porque los hombres que la componen son disciplinados y honestos, razones por las cuales las leyes y el gobierno le son accesorios, por eso Sócrates no nos dice que requiera de jueces, magistrados ni policías, no es injusta porque simplemente no desea con injusticia. Estas son las virtudes del hombre justo del cual ella es análoga, y por el cual fue construida.

La nueva *polis* es opuesta en cuanto a su principio a aquella otra que fundaron los hermanos. Mientras en aquella la comunidad se establecía en la prosecución del placer y la supresión del sufrimiento, en ésta el placer se trueca por lo necesario. Si el principio de la injusticia absoluta es la pasión, la justicia absoluta exigiría la anulación del deseo y del placer individual en aras del bien común o su acogida en la voluntad individual. La *polis* de los hermanos es para los hombres, en la de Sócrates el hombre es para la *polis*.

Pero la ciudad de Sócrates tiene vacíos que hacen su existencia cuestionable. Considerarlos tendrá sentido en la medida que iluminen la idea de la justicia en el

individuo. En primer lugar, la comunidad primigénea de “cuatro o cinco” habitantes no menciona la existencia de mujeres ni familias. Aunque deban existir, Sócrates las oculta e incluso enumera a los integrantes de la *polis*.

Sócrates comenzó su narración preguntando a Adimantos si pensaba que existe otro fundamento para las ciudades que no fuese la necesidad común. La respuesta más recurrente sería la familia, que es la primera sociedad por naturaleza. Sin embargo, en la *polis* de palabras la utilidad la convierte en un estorbo, al menos a los niños pequeños dado que son incapaces de trabajar; su existencia implica el amor y la propiedad, pues si no fuesen vistos a través de ellos, nadie los querría. Además, la existencia de mujeres e hijos corrompe el comunismo, pues lo familiar es en esencia privado, la ruptura de la comunidad vendría si cada cual cuida de lo suyo -la familia- más que de lo ajeno.

Esto será más grave si alguno de los integrantes ve que no tiene tanto como su vecino, aún trabajando para él, y siente que padece desigualdad, injusticia, y entonces quizá experimente codicia o enojo y su socio desconfianza, razones por las cuales dejarán de ser compañeros para convertirse en competidores. La *polis* justa necesita buscar una forma de que el amor filial no se aparte del patriótico.

Consideremos otro de los pilares de la sociedad perfecta: el orden y la disciplina. En ella nadie podía dejar de trabajar, pues su vida pública es el inexcusable cumplimiento del deber, de manera que en ella habría que anular a la voluntad. Nada puede escapar a su control; incluso la naturaleza debe suponerse invariable para evitar sequías, tormentas, enfermedades y hasta nacimientos excesivos. Por razones similares, los perezosos, los viejos, los enfermos y los niños “sobrantes”, tendrían que ser aniquilados, haciendo de la ciudad de paz una extremadamente sangrienta o despótica.

El resultado de todo esto es que la justicia sólo es posible en el hombre y la sociedad si su vida se limita a lo indispensable, si carecen de ambición, deseo, amor y voluntad, para regirse por la razón y la disciplina. Sócrates nos hace preguntarnos si nuestra vida queda satisfecha al cubrir las necesidades y si logrado esto no desearemos nada más. Si así fuere, Sócrates avecina una temporada de solaz y contento (372 b – c), en que los cortejos serán medidos, no motivados sino por el orden y el bien común; incluso la danza y el vino -aún estén al margen de lo necesario-, serán disfrutados con medida. Pero ¿podemos vivir con pleno control de nosotros mismos? Tal vez no, mas el relato sugiere que sería lo mejor, así que el individuo y la sociedad deberían propiciarlo.

Quiero resaltar este punto y recordar que pensamos una metáfora que contiene una enseñanza. Sócrates nunca dijo que Glaucón y Adimantos estuvieran en un error,

que el hombre no deseara, que algunos fueran más resueltos para conseguir sus fines, morales o inmorales, ni que muchos hombres se involucran en la política para satisfacer sus ambiciones egoístas; tampoco dijo que la moral sea una bella farsa. Todo ello invita a pensar si la felicidad del hombre y de su ciudad están en actuar con prudencia, en hacer lo mejor en cada situación y lograr una vida ordenada. Se trata de inspirar prudencia, belleza y nobleza en los jóvenes, a pesar de que el poder de las pasiones haga difícil alcanzarla, como recordara Adimantos, es arduo camino el que espera al justo.

Por ello, la finalidad de hacer un relato tan cuestionable, pero tan deseable, apunta a pensar la posibilidad del bien. La tarea educativa y política de la filosofía será saber qué es la virtud y cómo es posible lograrla. Pero como el discurso termina en un anhelo, Glaucón responderá al vicio del mito, pues en verdad quiere ser persuadido.

II.IV.II Glaucón. La degeneración de la *polis* justa.

Glaucón termina con el idílico discurso cuando ironiza a Sócrates diciéndole que la suya es “una ciudad de cerdos” (372 c), pues carece de lechos, mesas, compañaje y postres. La ironía es precisa. Si la única preocupación del hombre es no morir de hambre, será como cualquier animal, a lo mejor adiestrado. Es por esto que Glaucón dice a Sócrates que faltarán en su banquete condimentos y golosinas, porque el placer, que es su razón de ser, resulta problemático para la edificación de la ciudad austera. Su rusticidad la hace bárbara, inculta; carece de buen gusto, el gusto por lo bello y lo agradable que es el principio de la vida estética y de las artes, del deseo de vivir bien y no sólo de vivir, deseo tan humano como el de alimento o vestido.

Por ello la comunidad perfecta entra en crisis cuando nace el deseo por lo lujoso (372 e), el deseo de lo innecesario: la vanidad. Ahora bien, el vanidoso no es el hombre natural que vive con simpleza, sino que sobrepasa lo elemental para aparentar belleza. Sin embargo, el hombre no se pervierte cuando quiere mejorar su aspecto y su ambiente, antes se ennoblece, lo hace al preocuparse más por parecer que por ser. Entonces ¿existe algo dentro de nosotros que nos mueva a la belleza, como la razón o el hambre?

Hablamos de la creación de una apariencia placentera, por ejemplo de que parezcamos más agradables con adornos de como somos desnudos; de algún modo, el lujo radica en la preocupación por la forma en que nos ven los otros. En cierto modo, la búsqueda de la belleza es una especie de locura que nos mueve a sobresalir. Este es el deseo que mina los fundamentos de la ciudad sana: la igualdad, la medida y el deber. Lo

justo es hacer aquello que sabemos corresponde a nuestro ser, pero si subordinamos éste al parecer, entonces lo olvidaremos.

Este es el fundamento de la belleza: el deseo de atraer la mirada del otro. El *erotismo* es el motor de la vanidad, el lujo y las artes. Pero si la ciudad se corrompe a causa del erotismo, ¿debemos dejar de amar para ser justos?, ¿podemos vivir como hormigas, ordenados pero salvajes? ¿Es el amor causa de la destrucción o lo es el descontrol en las inclinaciones? ¿Puede controlarse el amor? Este es uno de los problemas centrales de *La República*, mas no es posible tratarlo aún. Pero prestemos atención. Sócrates no ha dicho que debemos dejar de amar para ser justos, advierte del peligro de amar lo fútil y entregarnos a la voracidad. El problema no está en saber cuál caso permite la justicia, si el del alma *anerótica* o de la erótica, sino que quizás no exista eso que se llama “justicia en sí”, “absoluta”, sino el hombre prudente, quien ama y desea con sensatez.

La descomposición que a la comunidad le viene de ella misma, nos hace inferir, en tanto imagen del individuo, que él causa su propia destrucción si las partes de su alma tampoco actúan con orden ni medida. Nuestro estudio del hombre en los relatos de Gyges, Adimantos, la ciudad justa y su corrupción, nos dejan como enseñanza ética que conviven en nosotros la virtud, el orden y el respeto, pero también las pasiones. Los relatos no nos llevan a decidir si somos deseo, razón o necesidad, sino que estamos constituidos por todos. Si nuestro fin es hallar la mejor forma de vivir, debemos pensar en el poder de estas fuerzas y la forma de conciliarlas armónicamente.

II.IV.III La formación del espíritu guerrero.

La *polis* se hará injusta al tomar lo que no le pertenece y ya no hay marcha atrás. Nuestro exterminio o subsistencia dependerá de nuestra capacidad para dominar al vecino, de nuestra habilidad en el arte de la guerra. Como la preocupación principal es la preservación y la destrucción, habrá que formar guerreros que sean como los perros nobles (371 b), leales con los de casa y feroces con los de fuera. Pero si recordamos que reflexionamos sobre una analogía, la pregunta detrás de la formación de los guardianes es cómo educar espíritus mesurados y fogosos, esto es, que defiendan con denuedo *lo mejor*; es claro por qué razón la valentía es la virtud principal del guardián. Pese a que existan en nosotros principios tan tirantes como la fogosidad y la bulimia, podemos pensar que lo que se busca es la valentía como la define Aristóteles: el justo medio entre la cobardía y la brutalidad. Este poder supone la distinción entre lo valioso y lo vano.

En este sentido, Sócrates explica que la educación del guardián debe lograr que adquiriera un modo de ser filosófico (376 b), en cuanto que el amor por el saber le permitirá distinguir lo que es verdadero. No es el momento de hacer una larga disquisición sobre la naturaleza de la filosofía, pero pensemos que mientras los perros nobles aman lo que conocen, el filósofo persigue lo que ignora, así que podemos pensar que el tema de la formación de los guardianes es una carnada para que el cachorro de noble raza, Glaucón, aspire a ser *kalokagathos*, que significa noble, bello, viril, templado, fuerte, decidido y prudente. Sócrates enseña a los hijos de Aristón que la verdadera aristocracia radica en tales virtudes, así que si no distinguen lo amigable de lo dañino, lo bello de lo feo, vivirán de manera burda y atroz, adquiriendo gustos similares. Por lo pronto, Adimantos tiene entusiasmo por saber del asunto, pues siendo fuerte, joven, inteligente y rico es natural que desee ser de espíritu noble; su papel como fundador de la ciudad en palabras, probablemente hará de su plan una convicción.

II.IV.III.I La educación de los guardianes. La relación entre piedad, educación y filosofía.

Sócrates y Adimantos educarán con palabras a un hombre nacido de sus palabras (376 e), todo ello con la intención de que ambos hijos de Aristón sepan qué es la justicia; así, la esencia del relato no está en su verdad tanto como en su ejemplaridad. Su efectividad dependerá del lugar que tomemos: educadores, educandos o ambos, situación ésta última en que parecemos estar junto con Glaucón y Adimantos.

En este tenor, la educación del guerrero perfecto tiende a que su alma y su cuerpo sean perfectos para su defensa de la comunidad. Serán dos los medios para lograrlo: la música y la gimnasia. Sin dudar, Sócrates y Adimantos deciden comenzar por la formación del alma; estamos en el núcleo de la educación.

Ahora bien, la educación y la mala educación tienen como principio una idea del mundo, así que también enseñan el lugar del hombre en el cosmos. La formación humana parte de la idea que el educador tenga sobre el bien. Vivimos de acuerdo con nuestras opiniones sobre el bien y el mal, las cuales debemos, generalmente, a los relatos populares y religiosos. Todos crean modos de ser. En el caso de Adimantos y Glaucón, ellos dicen haber escuchado muchos cuentos sobre la injusticia. Es por ello

que ahora los discursos de Sócrates deberán intentar el efecto opuesto: la virtud. Este es el objeto de la educación musical de los guardianes⁵.

Música es lo que viene de las musas, belleza que mueve al alma para expresar lo divino. Es una fuerza cuya acción es indescriptible pero reconocible en la aparición de emociones e ideas suscitadas al contacto con las cosas, en particular con las artes. Entre ellas, la poesía tiene un gran poder pedagógico, puesto que se dirige al entendimiento humano por el medio más preciso para el aprendizaje: el lenguaje. En un nivel muy simple, podemos decir que cuando el hombre escucha historias las desarrolla en su imaginación. Al hacerlo conoce modelos que quisiera imitar porque son fuertes, grandes y triunfantes. La poesía crea modelos de bien, verdad y belleza, correctos o incorrectos, morales o inmorales, que generalmente sus lectores quieren actualizar, como niños que juegan a héroes y villanos. La poesía tiene un principio y fin morales, pues lo quiera o no el poeta, esté o no consciente, cultiva paradigmas de vida en sus relatos. En este tenor, Sócrates intentará fundar los principios del alma de los guerreros y nos advierte que va a contarnos cuentos (376 e), es decir, que intentará educarnos.

La depuración de los cuentos clásicos tiene dos fines, uno moral y otro filosófico. En cuanto al primero, como hemos dicho, el objeto es inspirar la virtud. En cuanto a la filosofía, el asunto es más complicado. Veamos. La teogonía de Hesiodo es la explicación teológica del movimiento cósmico, esto es, de la interacción de las fuerzas naturales comprendidas como divinas y que afectan la vida humana; así, en ella se encuentran los principios del Todo. La religión helénica se basaba en los trabajos de Hesiodo, al juzgarlos Sócrates de mentirosos e innobles, está cancelando el orden cósmico para fundar otro de acuerdo con el bien, en lugar del Caos. La educación filosófico-política comienza con una impiedad, pues intenta suplantarse el principio de todo y a los dioses, por otros decididos por la razón. El acto es impío pues el hombre intenta tener una razón divina que conozca los principios, causas y elementos de todo, por ello la filosofía corrompe a los hombres.

Pero la depuración no concluye aquí, junto con Hesiodo, Sócrates excluye de la educación perfecta a Homero, cuyas obras habían dado a Grecia una historia victoriosa, basada en el poder, la fraternidad y las virtudes, obras que retratan las motivaciones humanas. Así, Sócrates obliga a reconsiderar la naturaleza humana, los principios y fines de su vida y los de la *polis*. La teología racional comete de nuevo impiedad pues

⁵ No es mi pretensión hablar aquí extensamente de la música sino a través de la educación de Glaucón.

también atacará los principios políticos sustentados en la religión. No obstante, el objetivo de esta falta es la formación musical de los guerreros, la educación aristócrata.

En orden a conseguirla, la crítica a Hesiodo comienza por la brutalidad de los dioses. Urano, “soberbio padre”, Cronos, “de mente retorcida”, y Zeus, parricida,⁶ ninguno inspira en las mentes de los jóvenes nobleza ni lealtad; pues aunque se piense que cada uno castigó los nefandos actos de su padre, esta misma razón aparenta destruir los lazos filiales y los principios de respeto y autoridad, esto es, los fundamentos de la patria. Los dioses no son fraternos y por consecuencia son una mala influencia. En lugar de ello, Sócrates prefiere acallar esas historias porque *solamente pocos las comprenden*, así que ya sean una alegoría o no, es peligroso que los faltos de criterio las adopten, excusen la injusticia y respalden las ansias ilimitadas de poder. Quizás Hesiodo no debe ser apartado de la *polis* sino ésta de él, porque la verdad es un arma peligrosa en el alma innoble o de pocas luces, así que primero hay que educarla en el bien y luego, si es posible, llevarla a la filosofía. Esto es esencial en la educación de Glaucón y Adimantos.

Pese a todo, Sócrates no pretende que nadie escuche tales historias, mas las acota a unos pocos que puedan comprenderlas, quizás los filósofos puesto que ellos buscan la verdad con preferencia al poder. Al hacerlo, Sócrates nuevamente marca dos caminos con un mismo discurso, el de la salud moral y el de la investigación filosófica. En este sentido, la filosofía parece ir más allá del ámbito del bien y del mal, de la moral, pero no debe, ni puede, hacerlo en público. En otras palabras, si por un lado cuestiona los fundamentos de la comunidad, por otro lado debe formar, aún con cuentos, buenos ciudadanos y gobernantes nobles, quienes, por cierto, tampoco deberán saber lo que él conoce. Los dos jóvenes están inmersos en este doble discurso.

Siguiendo el orden del drama, Adimantos acepta que los discursos insanos no deben ser la base de la educación popular, así que ya ha aceptado que lo más conveniente en la *polis* es que sus miembros sean convencidos de que sus dioses son bondadosos y fraternos (379 b–e). A Adimantos le aterra una comunidad basada en la desconfianza, hasta la ciudad nacida de su inspiración tiene por principio la concordia. Adimantos está convencido de que los ciudadanos -grupo que no incluye al injusto que él describía- deben evitar la discordia; para ello será menester que los educadores, ancianos, padres, poetas, sean obligados a decir nuevos cuentos a los niños. Pero ¿es posible dar fin a la experiencia humana y a la tradición de los pueblos para formar una

⁶ Hesiodo. Mito de la castración de Urano. *Obras y Fragmentos*. Madrid: Ed. Gredos 2000. pp. 18-19.

polis perfecta?, ¿es posible fundar una comunidad completamente ordenada?, ¿pueden reformarse la comprensión de la naturaleza humana y los fundamentos políticos? Todas estas preguntas de carácter general son materia de la filosofía, no de la actividad política, es decir, buscan la verdad y no la transformación social; por ello al plantearlas somos llevados a la búsqueda del saber, no del poder.

Frente a la educación política o la filosófica, Adimantos prefiere la primera al pedir a Sócrates le cuente los relatos saludables (378 e – 379 a) en lugar de indagar sobre el bien que funcione como paradigma de la educación cívica. Él considera la filosofía como poesía, entendida como un recurso de la instrucción moral. Por ello, Sócrates le responde que no es su asunto saber sobre los cuentos, sino sobre *el modelo*. Esta es la diferencia entre el político y el ético, a saber, que si bien los dos hacen cuentos, el filósofo busca que algunos los trasciendan. En la fundación de la *polis perfecta*, Sócrates tomará ambos papeles, como creador de una nueva teología, y como filósofo que advierte que esta teología es mera ficción. Estudiemos los argumentos desde las dos perspectivas: la política y la filosófica.

a) Sócrates comienza por dar los fundamentos teológico-morales de la *polis perfecta*. Los dioses deberán ser buenos, no dañinos. Políticamente, el argumento busca establecer la amistad y la fraternidad como principios ciudadanos, para que los guardianes defiendan a los de casa y estos no conspiren entre sí. El nuevo dogma nos lleva a pensar que la posibilidad de evitar sediciones radica en ser similares a los dioses, primero estando satisfechos con nuestra condición, para no desear más de lo necesario, y segundo siendo virtuosos, pero no uno solo, sino toda la comunidad. Por su parte, la filosofía nos hace dudar de que esto sea posible porque implicaría eliminar el erotismo, pero sabe que él es causa de todo lo humano, de la amistad, del amor, la familia y por consecuencia del hombre mismo.

En seguida, el argumento teológico de Sócrates dice que los dioses intervienen en una pequeñísima parte en los asuntos humanos (380 c). Los dioses no causan nuestros males ni nuestros bienes, dice Sócrates. La implicación de esto sería depositar en el hombre la responsabilidad sobre su vida, de suerte que será bueno practicar la piedad pero mejor la sensatez⁷. Si bien desconocemos los designios de los dioses, sí podemos evitar ser innobles y desagradables a ellos; si la nueva teología dice que los dioses no pueden ser imprudentes, el imprudente terminará siendo el impío, lo cual es

⁷ Esto recomienda Etéocles a las mujeres cádmeas en los *Siete contra Tebas*, ejemplo que nos recuerda Adimantos.

una idea saludable. No obstante, confiar más en el poder humano que en el de los dioses es impío, así que, como filósofos, no somos educados en la piedad cuando preguntamos por el bien, pues ponemos a los dioses entre paréntesis cuando dudamos de ellos.

En síntesis, la finalidad de la teología política es establecer que propiciar la virtud es bueno y religioso. Con todo, si los dioses dejan de intervenir en los asuntos humanos ¿cómo saber si no los ofendemos?, ¿cómo temerles si ellos no se interesan en nosotros?, y ¿por qué no ser injustos? Todas estas preguntas trascienden al dogma, son filosóficas; sin embargo, Adimantos no las ha considerado con profundidad, pues él mismo había ya mencionado esta posibilidad, pero ahora es conducido a “votar” (380 c) a favor de que se prohíba decir que los dioses son injustos y que dañan a quien no lo merece. Empero, la vehemente defensa de la corrupción y de la injusticia que antes había hecho, así como su manera de responder casi con monosílabos, nos hace sospechar si la nueva teología no le viene a pedido para respaldar su idea del injusto de apariencia justa, es decir, utilizando a la religión como un engaño similar a la justicia, para que el injusto no sólo aparente ser un buen hombre, sino uno piadoso. Para que esto no suceda, Adimantos debe ser genuinamente convertido a los nuevos mitos. En cualquier forma, su educación no trascenderá la política mientras no se pregunte por el bien, pues ha aceptado que los dioses no son causa de todas las cosas sino solo de las buenas, dando por entendido qué es el bien.

Así, el primer principio moral de la nueva mitología queda expreso: el hombre, como los dioses, debe ser prudente, aún los fundamentos de este principio sean falaces.

b) La segunda ley de la nueva teología es competente a la inmutabilidad de los dioses (381 c). Sócrates parte de que lo perfecto no cambia, pues únicamente lo incompleto lo hace y suponemos que los dioses son perfectos. Según Sócrates, es equívoco decir que estos cambian de *ei/de* si desean y carecen, por que si su condición es la mejor y así lo hicieren, mutarían hacia el defecto. De nueva cuenta, el argumento tiene una doble finalidad, política y filosófica.

Políticamente, nos lleva a considerar que la moral requiere que los dioses tengan una sola manera de ser para que ella tenga principios estables, valores fijos que orienten el comportamiento humano y den al ciudadano seguridad de que lo que hace es lo correcto, considerando a lo divino su paradigma. Si así no fuera, el ateísmo dejaría al hombre sin integridad, con un relativismo en los valores, confundido de lo que es bueno y de lo que es malo; si no hay manera de saber cómo ser grato a los dioses, entonces enfermará de nihilismo. Toda moral orienta las acciones del individuo con base en

normas que indican lo debido y lo indebido, si el ciudadano pierde claridad en esta distinción, dejará de ser tal para convertirse en un ser con mayor tendencia a la injusticia, pues la sociedad no tiene un acuerdo sobre lo que es bueno si cree que los dioses tampoco lo tienen. Además, aún en el caso de que el individuo no fuese ateo, si sus dioses cambiasen según lo quieran, entonces verá en ellos un ejemplo para engañar y obtener lo que desee, trayendo con ello mentira y desconfianza. Si la religión no da un sustento suficiente y definitivo al orden moral, si no infunde en los ciudadanos el temor al mal comportamiento -como el mismo Adimantos recomendaba-, entonces la ciudad que se eduque en sus principios no será duradera.

Con base en esto, podemos pensar que Sócrates intenta que Adimantos considere filosóficamente los más deseables principios de la sociedad y si Atenas los posee.

Por parte de la filosofía, que los dioses puedan cambiar es una posibilidad más terrible aún. No es solamente la pregunta por la posibilidad de ver el bien por el que todo en el cosmos es, sino sobre la existencia misma del bien. El problema no es la eventualidad de conocer la verdad sino si hay algo verdadero, inmutable o divino. Para descubrirlo debemos considerar si las formas (*éide*) cambian, si existe algo permanente, real y subyacente al cambio o si todo es apariencia. La experiencia muestra que los *ei/de* no cambian, si son el ser persistente por el cual podemos reconocer que las cosas son lo que son, en la naturaleza y en lo humano. Pero este es un problema metafísico en suma complejo para tratarlo aquí, por ello sólo digamos que la justicia, la moral y la educación dependen hasta cierto punto de la verdad sobre el bien o de la confianza en que existe, pero de cualquier manera de la realidad de las formas divinas. Por esto, el argumento nos lleva a reflexionar sobre el bien, pues de no preguntar sobre su realidad viviremos creyendo, sin mayor certeza, que lo verdadero es tal y lo falso cual, es decir, confiados en la verdadera mentira, la del bien, que nunca ha sido cuestionada.

En este sentido, según Sócrates, la verdadera mentira es odiada por los hombres (382 a), pero podemos decir que esto es cierto solamente si se dan cuenta de que es mentira, pues para ellos tal falsedad es el principio de la moral, porque consiste, por una parte, en que los dioses tienen cuidado de nosotros y por otra que en realidad el bien es aquello que todos los ciudadanos creen ser tal. Es por ello que es bueno decirles que los dioses no cambian. Pero si no es así y Hesiodo dice la verdad, que los dioses son realmente apasionados y mutables, entonces ¿es la verdad un cuento político?, ¿es la verdad que *no hay verdad*? Entendamos la gravedad de estas preguntas, en ellas radica

comprender a la filosofía como la búsqueda de la verdad, de la “no verdad” o, cual sucede cuando se estudia a la política, de la verdad de la no verdad.

Pero esto va más allá, implica nuestra existencia entera, pues ¿cómo podríamos vivir pensando que no hay verdad y tampoco creyendo en la verdadera mentira? Pienso que la intención de Sócrates no es, por ahora, tratar el asunto de la verdad, sino plantear el problema de que la desconfianza en los dogmas políticos y religiosos nos conduce a la filosofía, a la pregunta por el ser y el bien; de otro modo sólo nos queda el nihilismo.

Con todo, el libro concluye con una esperanza política expuesta a través de la mentira noble: “el dios es siempre simple y verdadero, en el hecho y en el discurso, y no cambia por sí mismo ni engaña a otros, por ilusiones, discursos o signos, en la vigilia o en el sueño” (382 e). Esta conclusión es políticamente sana y puede fundarse una moral con base en ella, pero no responde al terror de la no verdad. En todo caso, puede prohibirse a los poetas “mentir” para no corromper a la juventud y para que los guerreros crean que su defensa no sólo es buena sino piadosa, pero ¿puede prohibirse a Tetis decir que Febo miente? (383 b). Hacer o no coro a esta aserción, nos colocará dentro o fuera de la ciudad. La veracidad de los dioses debe asegurarse como una ley política, como un principio incuestionable, aunque para la filosofía sea una pregunta. Según Leo Strauss: “La búsqueda del conocimiento de <todas las cosas> significa la búsqueda del conocimiento de Dios, del mundo y del hombre, o mejor, la búsqueda del conocimiento de las esencias de todas las cosas”⁸

III. Conclusión.

He decido concluir este escrito con dos reflexiones finales que nos abrirán el camino para estudiar el tercer capítulo. La primera es sobre la filosofía como estudio del origen de las sociedades humanas y de su finalidad, es decir, del significado del hombre en sociedad; y en segundo lugar la relación filosofía-*polis*-piedad.

Sócrates nunca dijo que las teorías del origen de la sociedad y de la injusticia según los hermanos fueran erróneas, como tampoco lo hizo Glaucón con el relato de la *polis* en palabras; antes bien, los dos relatos son incompletos, pero vistos en conjunto enseñan sobre el origen de las sociedades humanas, es decir, que los hombres nos relacionamos a partir de tres causas: defendernos, facilitar la subsistencia y asegurarla, y satisfacer nuestras motivaciones eróticas. De estos, solamente el último contiene las

⁸ Strauss, Leo. “¿Qué es Filosofía Política?” F.C.E. México: 1988. p. 13

preferencias personales que en los otros dos se sacrificaban por el bienestar general, así que un primer problema que nos presentó el libro es el de la relación entre lo privado y lo público. En las dos narraciones parecía que, en aras de la conservación o de lo mejor para todos, cada uno debería resultar esclavizado, así que la justicia aparentaba ser un instrumento de dominación, ya del fuerte, de las pasiones o de los vicios.

Estas consideraciones dejan otra pregunta, necesaria en el estudio filosófico del bien, a saber, qué es la justicia, y cuál es su relación con la naturaleza humana, con el hombre como individuo y como ser social; porque aún no se ha definido, mas que por analogía, lo que es la justicia.

El tema de la justicia se complicó tremendamente cuando preguntamos si ella es en realidad un fundamento social, en cuanto que ninguna de las comunidades mencionadas la supuso como causa sino como consecuencia, como un medio entre otros para que la comunidad perdurase, como sucedería con la *polis* de Glaucón. Por su parte, la de Sócrates ni siquiera necesitaba de la justicia, pues mientras los hombres vivían como animales, no deseaban y no entraban en disputas por satisfacerse; hasta que se corrompió necesitó principios religiosos y morales, de suerte que la justicia apareció como un remedio a la ineludible perversión que emanaba de ella misma.

De todo esto, el filósofo aprende que debe partir de la conciencia de que *el hombre puede ser imperfecto, débil y pusilánime o resuelto y temerario, amante, deseoso, vanidoso y junto con ello inteligente*, todo esto para pensar cabalmente en la justicia, como aspiración de lo mejor, o incluso como una posibilidad que las leyes podrían propiciar, pero no aún como una seguridad.

Por otra parte, solamente el filósofo se pregunta por el valor de la vida humana antes que preservarla como una necesidad biológica. En su intento por conocer la finalidad de la existencia humana, el filósofo es conducido a reflexionar sobre el origen y causas del hombre, por su naturaleza; al hacerlo, supone que quizás haya una razón, un bien por el que existe el hombre, pero al desconocerlo lo indaga, sobre todo si existe.

En cuanto a la segunda parte de la conclusión, de la relación entre filosofía, piedad y política, encontramos que el filósofo descubre que la moral se fundamenta en principios o valores sustentados por lo divino, por que los dioses son la fuente de la perfección y por ende del bien. En este sentido, la relación entre política y religión precisa ser entendida filosóficamente en cuanto que las opiniones sobre el bien y la justicia se basan en ellas, haciendo difícil su distinción. La religión es la relación que guarda el hombre con lo divino, por lo que esto divino explica el origen del cosmos

físico y político en que vive el hombre. Es por ello que los discursos religiosos, que todo libro sagrado, contiene el origen y finalidad del ser humano. De lo anterior se sigue pensar que los dioses son el paradigma de la vida humana, lo cual hace que la religión sea inexorablemente política. La religión es la vivencia de la voluntad divina, por lo cual, como vivencia, la práctica de los principios religiosos es un asunto moral; pensemos que los hombres podemos burlar leyes y hombres, ocultarnos unos de otros como Gyges, pero ¿podemos engañar a los dioses? Para la *polis* la educación religiosa es elemental ya que nos obliga con la coacción de la vergüenza o el temor a adquirir como hábito el buen comportamiento. Sin la religión el hombre tendría que convencerse de que lo más razonable es vivir con nobleza, pero si no cree que existe nada divino, nada perfecto, ¿podría creer en la belleza que sustenta a la virtud? La *polis* necesita más mentiras nobles que verdades, pues las primeras enseñan a limitar las pasiones, lo cual evitará conflictos dentro y fuera de la patria, mientras que la razón intenta eliminar los mitos para conocer las causas.

Los relatos de Glaucón y Adimantos conllevan a la impiedad, pues ninguno da a las ciudades un origen divino. Pero ellos viven en Atenas, incluso asisten a las fiestas religiosas, por lo que realmente no parecen ser impíos. En este sentido, cuando Sócrates los deja sin dioses, los ha corrompido dándoles tres caminos: el nihilismo, la mitología saludable o la filosofía. Esto porque él no ha fundado una nueva teología, sino que ha supuesto como leyes, como principio político-religioso la inmutabilidad y nobleza de lo divino, pero lo ha hecho con un silogismo cuyas premisas son dos: que conocemos el significado de la perfección y que los dioses la tienen. La piedad es una necesidad política que el filósofo debe incluso promover cuando hable en público, lo que no impide que dude de los dioses. Políticamente, esto nos traerá una moral basada en el principio universal de no dañar al otro; filosóficamente nos deja el problema de la relación entre educación, piedad y política, vista a través de la cancelación de los mitos patrios por los razonables. Pero si los últimos son también mentiras nobles, entonces vemos que nosotros también mentimos, de modo que solamente si somos perseverantes en buscar la verdad sobre la justicia, entonces esta situación nos conducirá a pensar, por un lado, qué es el bien, y por otro si es posible ponerlo en práctica.

Es así como el libro II nos llevará a seguir la indagación sobre el bien. El problema educativo no terminará sino hasta conocer qué sea el bien y si podemos ser buenos. Por el momento entendemos que el hombre común es como Glaucón y Adimantos dicen, mas deberían ser como Sócrates cuenta.

CAPÍTULO III.

LIBRO III: EL IDEAL HUMANO Y POLÍTICO COMO PARADIGMAS DEL HOMBRE ACTUAL.

La educación política y la filosófica.

I Introducción.

Este capítulo tiene como fin exponer las bases de un problema que el libro III no agota pero sí plantea, a saber, que la única educación verdaderamente revolucionaria se efectúa por medio del diálogo filosófico, mientras que la educación política se basa en “mentiras nobles”. Dentro de este objetivo trataré otros incisos; primero, que la virtud es el objetivo de la educación; segundo, que ésta solamente puede efectuarse en el hombre con alma dispuesta, no en una comunidad; y tercero, que la educación política se distingue de la filosófica, siendo ésta la única que puede llevar al hombre a buscar la verdad sin dejar por ello de poseer las virtudes ciudadanas.

Todo ello a través de las tres diferentes partes del diálogo: 1- la nueva mitología basada en la búsqueda de la virtud; 2- los cambios necesarios en la poesía para lograr la “educación ideal”; y 3- la “mentira noble”.

Lo anterior, con el fin de dar un paso más para comprender la educación de Glaucón, bajo el supuesto de que entre las dos clases de educación vistas en el libro II, la política y la filosófica, Glaucón es conducido hacia la segunda.

II La nueva mitología basada en la virtud como el objeto de la educación.

En el libro anterior quedó manifiesta la prioridad de la virtud. Ahora debemos indagar en qué consiste y de qué manera es posible.¹

Para entender lo que nos dice el libro sobre la virtud será bueno recordar algunos puntos. En el libro II, Sócrates estableció las bases de una nueva mitología con relatos que inspirasen la justicia. Ahora, la recreación del cosmos y de la *polis* que comenzó por reformular lo divino, continuará con el Hades, luego con los héroes para concluir en el hombre. De esta manera, podemos pensar que tal mitología exhibe por completo el universo de la ética, en cuanto inicia con el bien mayor, el divino, para arribar al humano. Como todo esto fue hecho por medio de la poesía. Estudiar los “cuentos” que relata Sócrates dará luz sobre el problema de la virtud.

¹ No conozco otro filósofo que estudie mejor la virtud que Aristóteles; por mi parte, evitaré forzar la interpretación del libro III con las ideas del Estagirita a fin de no prejuizarla ni repetir lo que él haya descubierto.

La nueva teología contenía los principios por los cuales todo fue hecho, así que también contenía su finalidad. Este principio son los dioses. Sócrates basa la nueva cosmología en la bondad divina: el fin de todo lo hecho por los dioses y lo que dependa de su designio, será el bien. Así, vimos que la religión, como fundamento de la moral, enseña que ésta debe propiciar la piedad y nobleza en el ciudadano. Con ello no se infería que los hombres podamos ser dioses, sino que ellos son nuestro mayor ejemplo, de manera que la piedad, la moral religiosa, se constituyera en una auténtica religión patria basada en la virtud. La religión filosófica que inventa Sócrates sugiere que seremos hombres “divinos” cuando el bien sea una convicción.

II.I El Hades. El papel de la valentía y la templanza en la educación del hombre y el miedo a la muerte.

Ahora estudiaremos la segunda esfera en el orden moral. El Hades, como mundo intermedio al divino y al terreno, como el lugar donde los muertos siguen viviendo, como un sitio de naturaleza temible, según los relatos que hablan de él, nos conduce a pensar el miedo a la muerte. Debemos comenzar por este punto, pero siempre desde una perspectiva pedagógica y ética.

El mayor temor del hombre es, sin duda, la muerte. Tememos a ella pues vemos que el sufrimiento le es inseparable, así que nos repugna por ser naturalmente indeseable, porque es la oposición a todo aquello que nos hace vivir con salud y contento. No tememos a la muerte sino por el sufrimiento y este sentimiento afecta todo aquello que comprometa nuestra paz. Vencer el temor es cuestión de valor, por lo cual propiciar la valentía es prioritario para tener éxito en cualquier empresa, en particular en las más nobles, que según Adimantos y los sabios son las cosas de mayor trabajo.

Es común pensar que la valentía es la cualidad de los no temerosos, de quienes arriesgan su vida por algo que consideran importante, en el caso de la nueva religión, por lo que se dice es bueno. En este sentido, la mayor virtud de los héroes es el valor. Así, Sócrates comienza por crear las bases para la inspiración en él. Para lograrlo, según Sócrates el temor a la muerte debe ser erradicado.

Ahora bien, como parte del problema de la creación de la nueva mitología, con relación al temor a la muerte, Sócrates concentra su atención en la reconstrucción del Hades. Argumenta que describirlo como el peor de los lugares posibles, no beneficia a quienes necesitan del valor, porque todos querrán evitarlo. Los guerreros preferirán “*la derrota y la esclavitud*” (386 b) al Hades. Según Sócrates, Homero ha pintado al

inframundo como un sitio que podríamos definir como la negación absoluta de lo humano. Carencia de cuerpo, de razón y placer, dominio de la soledad y el dolor, así es la muerte tan temida en el Hades (368c – 387a). En oposición a ella, Sócrates dice que debe ordenarse a los poetas crear un inframundo opuesto en cada punto (387c).

Pero ¿cuáles son las implicaciones de todo esto? Pensemos sobre los cambios recién descritos. Sócrates ha iniciado su reelaboración de los mitos para evitar la cobardía. Es cierto que quien sienta miedo de manera incontrolable siempre eludirá lo complejo; también lo es que la valentía propicia la realización de la voluntad. Pero ¿qué tan posible y bueno es eliminar el miedo? El miedo es útil en la medida que nos ayuda a preservar la vida, incluso a ser prudentes; por él nos alejamos de lo que juzgamos dañino. Desde esta perspectiva es inhumano y antinatural no temer o al menos no es benéfico, pues propicia que los hombres respeten la ley, si bien no por nobleza, sí por la inminencia del castigo. Gyges, por ejemplo, no cometía injusticias mientras temía.

Sin embargo, el mejor ejemplo de este problema lo encontramos con Céfalos. En el libro I, él nos decía que era mejor no partir al *otro sitio* temiendo porque en la vida se hubiesen cometido injusticias a los hombres y ofensas a los dioses. Céfalos, en el umbral de la muerte, nos mostraba que la piedad sustenta la moralidad y la legalidad y que ella, por su parte, se basa en dos principios: la existencia del Hades y la inmortalidad del alma. Sin el Hades la religión perdería sentido y sin el temor al sufrimiento en él, la moral y la ley también perderían fuerza. Pero si esto es así, entonces el filósofo deberá buscar otro principio por el cuál pueda surgir el buen comportamiento, pues nada impediría al que carece de temor, volverse temerario.

En este sentido, la tarea educativa de Sócrates debe comunicar un mensaje distinto al de la poesía tradicional, pues mientras en ésta abundan las descripciones de las pasiones humanas, en la nueva poesía deben ser controladas. Según Sócrates, “no es que no sean poéticas y dulces de escuchar para muchos, sino que mientras más poéticas sean, menos deberán ser oídas por los jóvenes” (387 b), puesto que ellos pueden ser asombrados por personajes que no es conveniente imitar. La nueva teología se apoya en una poética filosófica, en cuanto fundada en la comprensión de lo que es mejor.

Esto sugiere que la poesía no tiene como pretensión educar, sino provocar un efecto estético, agrado o desagrado: ser musical y dulce. Sin embargo es complejo afirmarlo, ya que toda clase de poesía corresponde a una moral; el libro de *Cantares* pertenece a una moral diferente a *Dafnis y Cloe*. Cada clase de poesía contiene un conjunto de valores, de paradigmas morales, que en el caso de la de Sócrates es la

virtud. Sócrates critica la poesía homérica porque, en su parecer, no propicia la virtud sino que muestra que los hombres actuamos motivados por nuestras pasiones². Sin embargo, si la religión debe su poder al temor ¿sería posible que los hombres mantengan el buen comportamiento sin él? Sócrates deberá dar a la nueva mitología un principio mayor a la eliminación del horror del Hades para lograr la virtud, pues como explicase Glaucón, la mayoría de los hombres, actúan por temor antes que por valor.

II.II Los Héroes: Paradigma del hombre virtuoso.

Las virtudes del aristócrata.

Ahora veamos la tercera esfera de la nueva mitología, aquella que se refiere a los héroes como paradigma de lo humano. Conviene observar que ni Sócrates ni Adimantos ofrecen una argumentación profunda sobre la prioridad de las virtudes ni sobre ellas mismas y la razón me parece clara: sería necio objetar. Sería absurdo decir que es mejor ser temeroso, débil de carácter, bufón o simple, por ejemplo, a las virtudes en comparación con las cuales estos adjetivos son defectos. Con base en esto, Sócrates examinará las virtudes a imitar por los nuevos guerreros. En seguida haré una reflexión somera sobre las virtudes puesto que es necesario formarnos una idea sobre el modo de ser del hombre educado.

Sócrates y Adimantos parten de la idea de que la mejor manera de vida es la del hombre que logra autonomía y autarquía, lo cual es cierto si pensamos que solamente alguien así podrá saber qué es lo mejor para sí mismo y tendrá el poder para efectuarlo, en oposición a quien es esclavo de otros o de sus defectos y vicios. La virtud del mejor hombre está, según dicen, en que "...reúne en sí todo lo necesario para vivir bien y se distingue de los otros por ser quien menos necesita de los demás..." (387 e). En este sentido, el problema que conlleva la autarquía es la posibilidad de controlar los afectos. Es notable la importancia de este asunto en el ámbito de la educación, en cuanto que busca formar un espíritu cuya vida transcurra con serenidad y sensatez.

En principio, Sócrates trata la virtud de la fortaleza, entendida como la capacidad de enfrentar lo doloroso, evitando la indolencia y la exacerbación de las emociones. Con este fin, el filósofo propone considerar la manera como héroes,

² Podemos inferir que si es posible que la poesía muestre lo verdaderamente humano, suponiendo que Homero no diga falsedades, esto no obsta para que pueda dañar. Vemos la posibilidad de que la verdad no sea del todo preferible a la salud moral. Esto nos conducirá a pensar las dos clases distintas de educación, una política y otra filosófica.

hombres y dioses confrontan el sufrimiento³. Según el filósofo, el hombre debe ser fuerte y dejar los lamentos para las mujeres, esto por dos razones: prudencia y belleza, cualidades necesarias para vivir con entereza aún sabiendo que la fatalidad es inevitable. Pero ¿es posible aceptar el destino cuando conlleva un gran sufrimiento? Es sabio y deseable, sin duda, pero ¿puede pedirse a Príamo, a quien Aquiles había matado ya a muchos hijos, que no llorase ni implorase por el más querido, por una juventud cegada? Si lo que mueve la vida de quien ama es lo amado, es imposible amar sin necesidad, sin apego⁴. No obstante esto sea cierto, lo que se sugiere es que será más atinado pensar en la virtud, no como una capacidad para dominar las pasiones, por ejemplo, como un poder sobre el amor, sino como capacidad para actuar de la mejor manera una vez que esas pasiones constriñan al hombre a hacer lo que de inmediato les da satisfacción. Empero, esta aptitud de autogobierno solamente será factible si se posee un principio que posibilite amar y sufrir sin perder la cordura ni la sensatez, lo cual requiere de valor y fortaleza.

En orden a esto, Sócrates deberá hacer que sus guardianes cambien el lugar prioritario del amor familiar, sexual y hasta la amistad por el amor por la patria, que será el nuevo paradigma moral. Sin embargo, sustituir el amor filial por el patrio será problemático si pensamos que los guerreros defienden su patria para evitar que aquellos a quienes aman sean objeto de la brutalidad de sus enemigos. Pero si los nuevos mitos preconizan las virtudes estudiadas, esto no es suficiente, pues habría que dejar de amar o bien amar algo en mayor medida que lo que naturalmente se procura. La posibilidad de lograrlo será un problema constante en el libro, por ahora basta con anunciarlo; mientras tanto continuemos con el estudio de las virtudes.

En su estudio, Sócrates examina lo referente a la risa, veamos por qué. La risa está relacionada con la percepción de la belleza y de la fealdad, es decir, con el gusto, incluso podría afirmarse que depende de él, a un hombre vulgar causa risa lo que a otro rubor o enojo; empero, la risa discreta es signo de nobleza y prudencia. En este sentido, según Sócrates los hombres deben reírse de que se diga que los dioses y los héroes se lamentan como mujeres, pero especialmente que los dioses se burlan unos de otros, pues

³ Esto por medio de cuatro casos. Primero, el gran dolor de Aquiles por la muerte de su amado Patroclo, motivo por el cual desató toda su cólera y crueldad hasta arrastrar el cuerpo muerto de Héctor, sin poder con ello sosegar el sufrimiento. Segundo, con Príamo lamentándose sin medida por la muerte de su hijo más amado. Tercero, con el dolor de Tetis por ver muerto a Aquiles. Y cuarto, con Zeus presenciando las cuitas de su querido Héctor. En este sentido, suponemos que Patroclo, Héctor y Aquiles debían morir porque eran guerreros, y pensamos también que quienes les amaren deberían entenderlo, guardar y dominar su dolor

⁴ Solamente Zeus pudo aceptar el fatídico fin de Héctor.

de lo que se trata es de evitar la simpleza y la ofensa, por medio de la convicción de que lo vergonzoso es impensable en lo divino (389 a). Pero se debe aclarar que Sócrates no prohíbe la risa sino la hilaridad, el defecto del carácter dado por la ligereza espiritual.

Pero más importante que la risa es el asunto de la veracidad (389 b). Sócrates dice que debe considerarse la mentira como la mayor de las faltas. No necesitamos de mayores argumentos para admitir que la mentira destruye la confianza arriesgando todo tipo de relación social. En cambio, el verdadero problema aparece cuando Sócrates dice que solamente los gobernantes pueden mentir, porque ellos conocen lo que deben creer los ciudadanos. Empero, si los gobernantes -que en la ciudad son los filósofos- no viven creyendo en la mentira que sustenta la moral, pues ellos la han creado, entonces serán esencialmente amoraless y al no admitirla como verdad, los fundamentos de la felicidad y la salud de la comunidad les resultarán una falacia, razón por la cual no tendrían cabida en ella. La posibilidad de una *polis* fundada y gobernada por filósofos es dudosa.

Este punto repercute en nuestros personajes. Si Glaucón o Adimantos son capaces de comprender la paradoja, entonces Sócrates tendrá que persuadirlos de que existe un bien superior al de la felicidad y la virtud, y que quizás sea aquello que sí poseen los gobernantes a diferencia de los ciudadanos, a saber, la verdad sobre la falsedad política. Pero esto no significa que el filósofo sea rebelde, el anatema de la política, menos aún que no deba ser virtuoso, sino que no cree en los dogmas que para el común de la gente son el sustento de sus vidas. En otras palabras, lo dicho no significa que los filósofos sean innobles, pues la carencia de belleza, la vulgaridad, los haría incapaces de descubrir la falsedad en lo político. En cambio, lo cierto es que ellos buscan la verdad, así que su interés último no es la política sino la sabiduría.

Además, si esto es cierto, entonces la *polis* justa no será factible, siempre que su condición, el gobernante filósofo, no está interesado en gobernar. Entonces, cabe preguntar cuál es el lugar del filósofo en la *polis*. Si el filósofo está escindido de los asuntos políticos, quizá su tarea sea, al menos, educar en la virtud o bien iniciar a otros pocos a lo que la mayoría no puede acceder: la verdad. Entonces, comprendemos el significado de que "...si una mentira es inútil a los dioses y útil a los seres humanos, como una clase de remedio, es claro que lo de esta clase esté bajo resguardo de los médicos, mientras que el hombre privado no deba poner sus manos en ello..." (389 b).

En conclusión, si bien la moral puede sustentarse en mentiras, la filosofía, que intenta conocer los principios y causas de la totalidad, lo divino, se opone a la falsedad en ella. Glaucón y Adimantos deben reflexionar sobre cuál principio regirá su vida.

Con todo, el asunto de la mentira no se agota aquí, una implicación más es que el poder para ser veraces nos obliga a ser templados. Políticamente, Sócrates la considera como quien miente al médico o al piloto (389 d). La analogía nos revela que lo mejor para un ciudadano es que su voluntad sea correspondiente a la del cuerpo del que es parte. Cuando el ciudadano miente a sus superiores, pone sus intereses sobre los de la *polis*, se separa de ella y la pone en riesgo, razón por la cual deberá ser castigado. Este punto también es inobjetable. El problema es si todo ciudadano puede poseer las virtudes anteriores para oponer el bien común a sus intereses. En otros términos, esto sería ideal, garantizaría la ley y la buena convivencia, pero supone que el ciudadano ya es virtuoso, que tiene control sobre sí mismo y sobre todo que busca siempre el bien. Es por esto que es necesaria la templanza (389 d).

La templanza es el poder de controlar los apetitos cuando se les ofrece lo placentero. El hombre templado siempre actúa movido por la salud, lo cual implica que prefiere la belleza y el bien, es por ello que es el hombre más noble, a saber, porque se gobierna con belleza. Así como Diómedes es principio de autoridad que refrena a la imprudencia, y como los aqueos obedecen respetuosos a sus jefes (389 e), los hombres deben imitar la templanza de los héroes, pues como ilustran estos dos ejemplos, ella, como el líder prudente, es un principio interno que ordena la manera de comportarse frente a lo externo. Por la misma razón, la obediencia, virtud necesaria en las relaciones entre gobierno y gobernado, precisa de la templanza, pues consiste en someterse a lo que es superior. La templanza aparece como la mayor virtud pues logra que el hombre viva de acuerdo con lo mejor, con rectitud, mirando hacia lo más conveniente.

Todo lo anterior converge en una misma idea: la templanza es la verdadera aristocracia, pues con ella el hombre no depende de nadie sino de su principio del deber. Al hacerlo garantizará la justicia prefigurada en el libro anterior como hacer lo debido, sin deseos excesivos, antes bien controlándose frente al erotismo.⁵

Volviendo a la educación de los guardianes, consideremos las últimas dos virtudes, ambas relacionadas con la templanza y que son la moderación y la discreción (390 a), cualidades opuestas a la codicia y la soberbia. Pero partamos de una nota distinta, todas las virtudes anteriores son cercanas al modo de ser del tirano: la crueldad,

⁵ No podemos objetar la prioridad de la templanza, pero tampoco debemos pasar inadvertido que Sócrates diga que Homero hace aparecer intemperantes a Aquiles, el salvador de los aqueos, a Diómedes, a Zeus y a Hefestos. De cualquier manera, si esto fuese o no cierto, Sócrates deberá reelaborar la historia de la polis para lograr sus fines, una historia que, aunque sea sana, será por demás falsa. Este problema aparecerá con mayor claridad cuando estudiemos la creación de la polis “en palabras”, por ahora solamente indiquemos un rastro de su origen.

el cálculo acertado, el autocontrol. Por ello, Sócrates culmina su examen sobre los héroes estableciendo que deben evitar la ambición y la arrogancia, pues la avidez de riqueza y poder hacen que un hombre vuelque en tirano o en mercenario, ambos enemigos de la comunidad.

En síntesis, la prioridad de la virtud ha sido presentada como el propósito de la educación aristócrata y Sócrates culmina su proyecto educativo referente a los mitos: “se obliga a los poetas negar que tales hechos -los viciosos- son suyos o que ellos sean hijos de dioses, pero no decir ambas cosas ni intentar persuadir a los jóvenes de que los dioses producen daño y que los héroes no son mejores que los hombres” (391 d). Pero tampoco olvidemos que la *polis* es una analogía del individuo, así que el mensaje último es la necesidad de educarlo en las virtudes para salvaguardar su vida y su comunidad.

Por otra parte, un problema que cabe destacar aquí es el lugar del filósofo, si tiene cabida en los regímenes políticos o si no la tiene y entonces el gobierno de la justicia absoluta es imposible, y si esto es cierto, examinar si la verdadera revolución del filósofo solamente sucede en el alma de individuos como Adimantos o Glaucón. Por lo pronto, Adimantos ha admitido lo dicho sin hacer mayores cuestionamientos. Sócrates le pregunta si admite que es equívoco afirmar que los injustos sean felices, si es mejor ser de ese modo si se pasa inadvertido y si la justicia es un bien para otro pero nunca para el justo, todo lo que antes había dicho con amplitud y que ahora niega (392 b). Pero ¿por qué lo hace? Adimantos ya conoce todo lo que Sócrates dice sobre la virtud, el problema es que él no cree en su nobleza, en que sea su propia recompensa, sino en su conveniencia. Adimantos ama el honor, expuso clara y vigorosamente que es provechoso conservarlo, por eso ahora su desgano indica que no ha logrado ver que la virtud es valiosa; mientras siga pensando que la justicia es loable, pero las ventajas del injusto envidiables, ella no será de su interés, a no ser como un mero adorno o un instrumento. Así sucederá con todo aquél que comparta su opinión.

II.III La didáctica poética en la formación de la virtud.

Queda por examinar la cuarta esfera del universo ético: la humana. Sin embargo, Sócrates nos dice que ésta no puede estudiarse aún, debido a que se desconoce qué sea la justicia. Es cierto; hasta aquí hemos visto la manera de ser del hombre noble, del aristócrata, pero falta aún entender con claridad qué es la justicia. Es posible pensar que la nobleza no es el fin último de la educación, sino la justicia. Dejemos que este problema se desenvuelva como lo presenta el diálogo.

Una vez expuesta a la virtud como el propósito de la educación política, Sócrates inicia la planeación de la ejecución del “proyecto educativo” de los guardianes. Establecido el tema, el siguiente paso es buscar la mejor manera de presentarlo (392 c), con el fin de que los valores morales de esa nueva poesía arraiguen en el alma de los guardianes, en hombres “reales”, si esto puede decirse. Las convicciones morales son ideas, opiniones, pero no es sino hasta que el hombre las practica que su cualidad se manifiesta; de manera análoga, los discursos contienen las convicciones que deben adoptarse, mas su poder de persuasión reside en la manera como son pronunciadas.

Ahora bien, en el momento que Sócrates inicia esta investigación, Adimantos dice no entender de qué trata (392 c); pero ¿cómo interpretar su perplejidad si se supone ha entendido sin dificultad lo dicho sobre las virtudes? Para comprender este punto debemos hacer una pausa y considerar la relación existente entre el estilo y la belleza.

Una manera de entender el estilo es pensándolo como la manifestación del gusto. Aunque el gusto es una facultad humana difícil de definir, podemos pensarlo como la capacidad de sentir atracción y repulsión en todo lo que percibimos ya físico o emocional; por ejemplo, es por el gusto que a algunos atrae más la poesía que la novela, y también por él que a otros no llama su atención ninguna. Si el gusto es el principio de la preferencia, puede también entenderse como una manifestación del erotismo, como una expresión de amor hacia ciertas cosas. Así mismo, puesto que amamos lo que consideramos bello, el gusto es también el poder para buscarlo y distinguirlo de lo feo. Por ello, si el estilo es la manifestación del gusto, es una forma de vivir la belleza.

Ahora veamos el efecto de estas ideas en nuestros interlocutores. Adimantos parece carecer de un genuino gusto por lo noble. Pero si esto es así ¿tiene sentido seguir hablando con él? Responder será útil para comprender el problema de la educación. Partamos recordando que Adimantos habla con Sócrates a causa de que él mismo lo interrumpió cuando se disponía a responder a Glaucón al término de la narración del mito de Gyges; además, recordemos que la plática sobre la justicia se ha mantenido desde el libro I por la insistencia de Glaucón, cuando pidió que Trasímaco hablase, y no olvidemos que Adimantos habría preferido asistir a la carrera de antorchas y a la celebración posterior en lugar de platicar sobre estos asuntos. Lo anterior parece apuntar a que Sócrates habla con Glaucón más bien que con su hermano. Podemos suponer que la presente discusión tiene en Glaucón a su interlocutor principal y busca sea él quien piense lo relacionado con la educación y la justicia.

Hechas estas anotaciones, veamos lo referente al nuevo estilo poético. Sócrates comienza la depuración del estilo diciendo que todo lo escrito da cuenta de hechos presentes, pasados o futuros (392 d). La importancia de las narraciones es que constituyen la historia de un pueblo; cada pueblo y cada hombre perteneciente a él vive conforme a sus “relatos”; por ejemplo, la *Torá* contiene el pasado, presente y futuro del judío y lo mismo sucede con las *Sagradas Escrituras* para el cristiano y el *Corán* para los islámicos, cada una de estas doctrinas da al individuo un modo de ser, les da principios morales. Así pues, la reinención de los relatos por parte de Sócrates, quizás también renueve el espíritu de alguno de sus dialogantes.

Volvamos al diálogo. Sócrates divide el estilo literario en dos clases, la de los discursos simples y la de los imitativos. Como Sócrates no dice de manera explícita en qué consisten tales estilos, tendremos que inferir su significado.

Sócrates ejemplifica el estilo imitativo con la forma en que Homero escribe la *Ilíada*, específicamente cuando el poeta “... nos ofrezca un parlamento como si fuera alguien más...” (393 c), esto es, cuando “se oculta a sí mismo”. Así pues, podría pensarse que el estilo imitativo es apto para la falsedad y la confusión, pues si su fin no es decir la verdad al menos sí la oculta.

Pero el sentido completo del estilo poético lo encontramos al contrastarlo con el narrativo, que es “tanto lo que se presenta en los distintos parlamentos como lo intercalado en ellos” (393 b), es decir, cuando el escritor describe sin dejar su papel de narrador. Sócrates revela la distinción de uno y otro estilo cuando rehace los primeros versos de la *Ilíada* sin sus elementos esenciales: el ritmo, el diálogo y la metáfora.

El primero y más notable cambio radica en que la prosa carece de métrica; los famosos exámetros dactílicos desaparecen y con ellos también la musicalidad del texto, la entonación que nos hace entender las palabras como expresiones emotivas. Al despojar a la poesía del ritmo, Sócrates le quita lo que podría llamarse el *poder de encantamiento* de las palabras para volverse emociones en el alma de quien las lee. En consecuencia, Sócrates despoja a la *Ilíada* de las pasiones dejando de mencionarlas y evitando que se susciten o reproduzcan en el alma del lector. Una vez que se elimina el ritmo y la “emotividad” en la poesía, ésta deja de ser tal, así que a fin de cuentas el nuevo recurso no significa un cambio en ella, sino su fin.

En segundo término, la narración elimina el diálogo, de tal modo que se pierden los movimientos que suceden en la imaginación del lector para que pueda percibir los giros sutiles que revelan los detalles: cambios en la voz, términos empleados y sus

intenciones en los interlocutores. El lector ya no tiene que interpretar el espíritu de los personajes, pues el narrador lo revela. Así pues, si la evaporación del ritmo traía consigo la de las pasiones, la del diálogo anula la imaginación y la reflexión. Por último, queda también excluido el uso de la metáfora en las descripciones, de manera que se anula la posibilidad, no sólo de la comprensión, sino también de la belleza y el agrado en los discursos.

A partir de estos cambios, la poesía pierde su intención primaria de encantar y agradar para limitarse a educar. En este contexto, es posible pensar que Sócrates no crea que la poesía en su forma usual sea apta para educar y que incluso es en suma peligrosa.

La distinción entre los dos géneros literarios se circunscribe principalmente a dos aspectos: la autoría de lo dicho y la forma de expresarlo, esto es, que el poeta hable mostrándose u ocultándose, por un lado, y por otro que sus palabras sean o no eróticas, emotivas. Pero ¿cuál es la causa de todo esto? En cuanto al primer punto, quizás sean muchas las razones por las que un autor se oculte, desde un simple recurso estilístico, hasta la persecución política, pero éste no es el caso. De manera puntual, Sócrates se rehúsa a decir que la diosa inspira, pues, con base en la nueva teología, un dios no puede cantar a las pasiones, decir que los héroes y los dioses son desmesurados. Pero si es imposible afirmar que un dios yerre, si la diosa “canta” por boca de Homero, entonces lo que diga la *Ilíada* sería cierto, lo cual fulminaría el proyecto de la educación en la virtud. Es menester decir que los dioses no son apasionados, aunque quien así lo diga sea en realidad quien mienta.

En cuanto al segundo aspecto, debemos pensar que ya desde el libro II la poesía se consideraba poseedora de un gran poder formativo, por ello había que prevenir que los jóvenes imitasen lo indigno. En este sentido, la poesía retrata o imita multiplicidad de emociones que de algún modo experimenta quien las escucha, pero esta característica se disipa con la frialdad de la narración. Escuchar la poesía nos hace revivir las pasiones de los personajes que leemos e incluso engrandecerlas. La poesía hace posible experimentar una multiplicidad de modos de ser y por ello también ser de varias maneras. Justo aquí radica el peligro, pues si la virtud consiste en el dominio de sí -y esta es la meta de la educación-, entonces busca evitar la volubilidad en el carácter y la inclinación por exacerbar las emociones. Por tanto, la poesía, en esencia apasionada, al no propiciar la sensatez, se vuelve un obstáculo para la formación de espíritus nobles.

Finalmente ¿cómo consideramos los estilos? Sócrates no dice ni parece sugerir que el estilo imitativo impida la comprensión de lo humano, sino que eso sucede a

quienes, maravillados por la poesía que escuchan, no reflexionan sino que solamente imitan. Mencionemos como ejemplo a los jóvenes suicidas inspirados por las *Cuitas del Joven Werther* o por *Romeo y Julieta*. Con todo, esto es cierto solamente en los espíritus más simples, aquellos que buscan en la poesía nutrir y revivir sus pasiones dominantes.

Por otra parte, tampoco se trata de que la poesía sea menos filosófica que la narración. La poesía es verdaderamente reveladora cuando se *reflexiona sobre ella*, lo es para los espíritus que buscan la verdad, incluso es posible que su efecto en la comprensión sea más claro que el del estilo narrativo, pues obliga al esfuerzo de la mente y de la imaginación para comprenderla, mientras que aquél otro es llano. Así, por ahora la intención no es decir que la poesía es inferior a la narrativa simple.

La relación entre los estilos literarios y la moral continúa cuando Sócrates habla del estilo puramente imitativo, consistente sólo de diálogos. Adimantos lo identifica con la tragedia, a lo que Sócrates responde que "...de la poesía y los cuentos, hay una especie de ficciones poéticas que se desarrollan enteramente por imitación" (394 c), lo cual interpreto en el sentido de que tales géneros propician la existencia de un tipo de estado de ánimo, de carácter, que se crea y se desarrolla a través de este género. La tragedia y la comedia corresponden a un tipo particular en la comprensión del hombre cuando se ve afectado por la fatalidad que causa lamentos o por la simpleza que origina la risa, vicios que, como hemos visto, se decía debían ser extirpados por la educación de los guardianes⁶. En cuanto a estos, si recordamos que son una analogía del tipo de hombre noble y que su educación y temple son los del aristócrata, entonces veremos que el asunto no se limita, como dice Adimantos, a saber si la tragedia y la comedia deben o no ser adoptadas en la ciudad (394 d), sino a establecer que el espíritu responsable y sensato no se inclina al lamento ni a la hilaridad. Empero, dado el propósito de la educación, lograr esto implicaría eliminar los géneros en cuestión.

Junto con esto, debemos considerar una nota relativa a la posibilidad de las dos clases de educación, la política y la filosófica. Según Sócrates, "... no es posible ser rapsoda y actor al mismo tiempo..." (395 a); esta idea hace pensar que como uno es el educador y otro el educado, sólo el primero conoce el objeto de la composición poética y los medios para lograrlo. En este sentido, el filósofo, quien estudia la naturaleza humana, desempeña en la analogía el papel de rapsoda; bien podría pensarse que Sócrates, al crear las leyes y la teología en la nueva ciudad, es quien educa a los

⁶ No es mi intención hacer un estudio de estos géneros, sino solamente mencionar sus efectos más ligeros o superficiales en los hombres de juicios similares.

ciudadanos, sin embargo, no olvidemos que la ciudad está hecha de palabras y que es una idea cuya realidad ni siquiera se intenta probar, que solamente es ejemplar, lo cual también sucede en la poesía. Además, la tarea que ahora toman Adimantos y Sócrates sobre lo que debe y no decirse, los hace fundadores y legisladores de una ciudad que, al ser ejemplo del hombre, los vuelve educadores, forjadores de individuos y no de pueblos. Pero al mismo tiempo, en su papel de legislador y educador de ciudadanos, no de filósofo, Sócrates ha establecido los dogmas más apropiados para una buena vida, de tal suerte que mientras discurre con Adimantos no parece hablar como filósofo, sino como político, pues si el fin de educar es que el educando viva de la mejor manera, esto sólo se logrará con base en dogmas. De esta forma, es factible pensar en dos clases de educación, por un lado la ciudadana o dogmática y, por otro, la filosófica.

En cuanto a la segunda, *La República* nos la ha mostrado de manera velada, pero no con ligereza. Primero, por medio de los cuestionamientos que Sócrates hace sobre los dogmas políticos de Céfalos, Polemarcos y Trasímaco; luego, con el discurso de Glaucón que intenta dar cuenta de la naturaleza humana; y tercero, con la respuesta de Sócrates al mismo. La educación filosófica aparece ahora, en cuarto término, con la duda sobre la posibilidad de educar en la virtud a toda una comunidad. Visto esto desde el nivel de lo que exhibe el drama, nos percatamos que Adimantos muestra su preferencia por la educación política, de suerte que mientras el diálogo transcurre, tendremos dos posibles formas de interpretarlo. Con todo, consideremos esto solamente como una hipótesis, pues aún no tenemos muchos elementos para desarrollarla.

Regresando al diálogo, la educación de la *polis* tiene un fin muy claro, que el hombre sea dueño de sí, lo cual logrará evitando lo mujeril, lo apasionado y lo insensato: "...si ha de imitar a alguien que pueda padecer enfermedad, amor y embriaguez (...) cuando aparezca un personaje indigno, éste se resistirá a imitar seriamente a quien vale menos que él (...) se negará a hacerlo por vergüenza." (396 d). Es conveniente resaltar que la educación del ciudadano adquiere un carácter estético por medio de la vergüenza, porque trata de fomentar en él gusto por lo bello. La finalidad de adoptar un tema en la poesía y un estilo libre de abigarramiento estriba en crear un ánimo "decente", lleno de fineza: "...mientras el hombre no es de esta suerte, mientras más común sea, él hablará sobre todo y pensará que nada es indigno de él mismo..." (397 a). El carácter de ese hombre decente es el de quien no imita el estruendo de los truenos, el chillido de trompetas, ni los ruidos de perros, corderos y aves (397 a), así que no será brusco ni femenino, iracundo, dócil ni temeroso, sino prudente.

Después de estudiar el tema y el estilo, Sócrates trata lo referente al ritmo y la armonía de las narraciones con el fin de lograr un modo de expresión uniforme (397 c). Si las obras escritas se proponen formar hombres equilibrados, ellos deberán regirse por una sola medida, evitar sobresaltos, subordinar las pasiones a una razón, a un ritmo uniforme. Las narraciones y la música deberán tener este imperativo. En este sentido, es bueno reflexionar sobre el ritmo y la armonía en relación con la música y los relatos.

En la música el ritmo es la base de toda composición; es una constancia de elementos que se manifiestan y ocultan con regularidad y firmeza, de manera que es una medida, una razón, un *lógos*, que permanece, no obstante los cambios en los *tempos*. El ritmo de la música y de las narraciones deberá buscar que la impresión causada por las palabras sea la idónea para formar espíritus ordenados. El propósito de vivir con un ritmo uniforme es someterse a una regla, no al desorden ni la volubilidad del carácter; por eso el alma rítmica es la que tiene armonía, pues si ésta es la integración bella de las partes con el todo cuando cada una cumpla con su papel dentro de un orden, entonces el hombre armónico tampoco vivirá en el exceso ni en el defecto, sino con virtud. Podemos decir que la armonía es a la virtud, como la sensatez al ritmo.

Con el fin de preservar este objetivo en la ciudad ideal, Sócrates nos dice que:

“... si un hombre, quien es capaz, por su inteligencia, de adoptar cualquier cosa e imitarlas todas, viniera a nuestra ciudad, deseando exhibirse él mismo y a sus poemas, nosotros caeríamos de rodillas frente a él como a un hombre sagrado, maravilloso y seductor, pero le diremos que no existe tal clase de hombre entre nosotros en la ciudad, ni está permitido a tal hombre nacer en ella.” (398 a).

La nota pone en conflicto los propósitos de la nueva educación. Veamos por qué.

La poesía es inspirada por los dioses, o al menos eso dice Homero⁷, por ello el poeta es un hombre divino cuyo encanto nace del erotismo en sus palabras, de su poder para conmover. Esta es la razón por la cual el poeta “libre” debe ser rechazado de la *polis*. La nota parece desconcertante, en cuanto que prohíbe el nacimiento y presencia de tales hombres en la ciudad. Pensemos en ello.

Es claro que hablamos de una analogía, por lo cual bien puede decirse que el significado de la misma es que debe impedirse la formación de un espíritu inclinado a sus pasiones y con mayor razón el de uno que cante a las mismas. Pero ¿es posible prohibir o prever el nacimiento de espíritus inspirados o apasionados? El problema central de esta cuestión es el de la posibilidad de la educación perfecta. La *ilegalidad* de

⁷ Recordemos: “canta, ¡oh! diosa...”

los espíritus desmesurados o poéticos, busca que el hombre y la ciudad sean prevenidos de la seducción de la poesía. Así pues, para ser perfectamente virtuosos, hombre y ciudad deberán ser en suma conservadores y censurantes. Empero, si esto sucede, entonces también la filosofía tendría que ser prohibida y los mismos fundadores de la ciudad expulsados de ella, no por promover la imprudencia, sino porque su búsqueda de la verdad puede poner en duda los principios morales e incluso corromper a los jóvenes al provocar su incredulidad. Pero ¿hacia dónde nos conduce todo esto?

El problema nos muestra que la educación filosófica no es equivalente a la cívica, pues no es ortodoxa, sino antidogmática. Por otra parte, una segunda implicación estriba en que, si un filósofo no funda los dogmas de una ciudad, entonces la educación justa no podrá lograrse en toda la *polis*. En consecuencia, no parece factible la existencia de un régimen perfecto. Con todo, no puede decirse todavía mucho al respecto, pues incluso no hemos terminado de desarrollar por completo el nuevo régimen educativo. Por ahora basta con reconocer la dificultad, no sin dejar una hipótesis: si la educación perfecta es improbable en lo colectivo, quizás no lo sea para algunos individuos, lo cual abre la posibilidad de que la mejor educación sea la filosófica, pues si bien el ciudadano ideal no debe filosofar (la sabiduría no es una virtud recomendada por la nueva poesía), sí puede hacerlo un hombre real de Atenas, por ejemplo. Más adelante Sócrates y Adimantos (399 c) establecerán que serán necesarias dos clases de música, una para los guerreros y otra para quienes deban persuadir. Existen dos tipos de educación: la política y la filosófica.

II.IV La educación musical. La formación del hombre virtuoso y el control del erotismo.

Junto con el problema de la existencia del filósofo hay otro mayor dentro del tema de la educación musical: el control de lo erótico. Cuando Sócrates se disponía a terminar el proyecto de la educación musical estudiando lo referente al canto y la melodía, diciendo incluso que cualquiera sabría qué decir al respecto, Glaucón se ríe y dice no incluirse entre esa totalidad de quienes ya conocen el asunto. Sin embargo, Glaucón es instruido en música, así lo dice Sócrates, entonces, ¿a qué se debe su respuesta? Glaucón dice no estar él mismo en condiciones de conjeturar (398 c), pero llama la atención que cuando Sócrates y él hacen un examen sobre los tipos armónicos, define claramente cuáles propician lo muelle, lo convival y lo orgiástico. Así, podemos sospechar que la negativa de Glaucón corresponde a su duda sobre si tales prácticas

deben o pueden eliminarse. Él nunca se dijo partidario de la nobleza o de la justicia.⁸ Pero el problema de fondo es otro. Veamos.

Para Sócrates, Glaucón y Adimantos, la educación musical es fundamental en la formación de los buenos hábitos; saben que el ritmo es uno de los elementos primordiales en la música. No obstante, es desconcertante que en el momento en que parece necesario tratar lo referente a él no haya seguridad alguna y todo sea visto con intencionada ambigüedad, lo cual es notorio por las expresiones que Sócrates emplea, como “recuerdo vagamente”, “creo”, “tal vez”, y finalmente “no recuerdo bien” (400 c). Después de todo, dejan la base de la nueva música a Damón, quien fuera uno de los maestros de Pericles⁹ y del propio Sócrates¹⁰. ¿Por qué la vaguedad en el asunto más importante para el desarrollo de la música? Pienso que el problema apunta a mostrarnos que *no existe una técnica para crear espíritus virtuosos*, puesto que su seguridad tendría que sustentarse en la uniformidad de lo humano, en que vivamos todos de acuerdo con las mismas motivaciones y las experimentemos con la misma fuerza. Para ser eficaz, la instrucción musical debería tener el poder, no sólo para modificar lo erótico, sino para crearlo, porque si bien la educación puede formar a un hombre, propiciando que su gusto se oriente hacia lo bello, no puede hacer que naturalmente lo busque. Existe una cierta disposición natural hacia lo ruidoso y otra hacia lo ligero.¹¹

Más adelante, Sócrates y Glaucón nos recuerdan que la música se debe subordinar a las palabras para “lograr bella dicción, armonía, gracia y euritmia” (400 e). Sin embargo, dicen también que la dicción depende de la disposición espiritual (400 d). En consecuencia, el logro de la música y de los discursos depende de un buen estado anímico (por llamarlo de algún modo) de una buena naturaleza.¹²

Con todo, no es mi intención decir que la formación musical es una falacia, pero sí que su triunfo en lo colectivo no es posible, sino solamente en almas bien dispuestas. Estos son los espíritus educables, aquellos cuyo erotismo no es contrario a lo bello, lo noble y lo razonable, al buen gusto y la inteligencia. Tal es también la razón de que Sócrates nos diga que las almas más amables para el músico son aquellas en que

⁸ Posterior a esto, Sócrates decide mencionar los instrumentos más aptos para el propósito de la educación musical. Los instrumentos de cuerda son preferidos a los de viento, quizás porque los segundos no permiten el discurso y eliminan el *logos*, que es el fundamento de la nueva educación.

⁹ Bury, J.B. op cit p. 339

¹⁰ Chuaqui, Carmen. op cit p.27.

¹¹ Esto puede observarse en la primera infancia, mas es imposible explicar a qué se deba pues es una condición innata, un principio.

¹² Podría alguien pedir evidencia de que existe tal buena naturaleza; pues no la hay, pero se podría responder que es innegable la existencia de diferencias en el talento, la inteligencia y la sensibilidad.

“coincidan una hermosa disposición espiritual y cualidades físicas” (402 d), idea que Glaucón reafirma diciendo que los defectos físicos son admisibles, pero no los del alma.

Ahora bien, el problema de lo erótico se acentúa cuando lo consideramos bajo su acepción como deseo sexual. Sócrates pregunta a Glaucón si a caso existen otros placeres más intensos y vivos que el sexual (403 a), a lo cual responde de manera negativa. Pensemos sobre el poder de esta clase de erotismo. Desde el libro I, Céfalos nos decía que jóvenes y viejos tienen en gran estima estos placeres. Pensemos que el placer sexual es, efectivamente, el más intenso de los corporales y que por ello es uno de los más deseados. Ahora, si éste deseo es el mayor de todos, entonces lo será también con preferencia a la satisfacción sosegada de la medida y la sensatez, a las cuales se opone claramente en tanto su atracción radica en su intensidad.

En este orden, el erotismo sexual se vuelve el principal problema de la nueva *polis* y de la educación en la virtud. Al respecto, Sócrates nos dice que en aras de evitar la desmesura y la incontinencia, debe promoverse un tipo de amor en el cual no se mezcle ni practique ningún tipo de relación sexual. Sin embargo, es peculiar que ahora no sea la educación la que se encargue de ello sino la ley la que “...prohíba que el amante bese al amado, esté con él y lo toque sino como a un hijo” (400 b). La cita revela que el poder de la educación para controlar lo erótico es sumamente limitado, pues es imposible desear con medida lo que es esencialmente desmesurado. Si el hombre no tiene templanza, la ley debe coaccionarlo a hacer lo mejor, pero entonces el amante será considerado ilegal, o él mismo odiará la ley. Además de ser absurdo que la ley que rige lo público pretenda ordenar lo privado.

Además, antes vimos que la posible existencia de un hombre autónomo radica en que adopte un principio mayor que el amor y que quizás pudiese existir un amor sensato si el hombre se gobierna por principios nobles, pero esto implicaría que el amor es controlable y que, por ejemplo, el amante no amase al amado, ni el padre a su hijo. Esta dificultad reaparece advirtiéndonos que el erotismo sexual es casi incontenible y que la educación es débil frente a él.

En consecuencia, el problema de la virtud como hábito del hombre justo se vuelve más profundo, pues nos lleva a preguntarnos sobre la posible manera de dominar lo erótico, quién puede hacerlo y por qué razones. Quizás la respuesta se halle en los dos principios que nos llevaron a estas consideraciones, en que la autocracia y la virtud son factibles en almas bien dotadas por naturaleza y bien formadas por la educación.

En síntesis, podemos decir que la virtud es imposible bajo el dominio del erotismo más tiránico y dado que la virtud es el objeto de la educación, ésta encontrará en él su mayor obstáculo. El asunto sustenta la prioridad de la templanza.

II.V La educación gimnástica. La formación en la templanza.

Concluida la educación musical, Sócrates y Glaucón examinan lo referente a la gimnástica. Uno esperaría que en este punto se estudiase lo referente a la preparación física de los guerreros, es decir, que hablase sobre el tipo de entrenamientos aptos para el desempeño de su oficio. Si la guerra se había vuelto una de las principales tareas de la *polis* “inflamada” o corrupta ¿por qué ahora que sería el lugar idóneo para tratar el tema no aparece nada sobre él? En lugar de la preparación física, Sócrates conduce el estudio hacia la salud, de ahí la dieta frugal de los guerreros.

Más que simple y sencilla, la vida del guerrero carece de todo placer: sus alimentos son insípidos, les son prohibidos las golosinas, los pastelillos y las “amiguitas corintias” (404 b-d). Así pues, la educación física de los guardianes no busca la templanza sino la anulación del placer. La vida del guerrero consiste en cuidar a la *polis*, él mismo no se pertenece, sino que debe mirar al bien común antes que al propio, por esto no se busca que sea templado, sino que ni siquiera tenga la oportunidad de serlo, ya que la virtud tiene por objeto el bien del individuo antes que el de la *polis*.

Sin embargo, él debe cuidar de ciudadanos que incluso son anímicamente opuestos a él, dado que ellos sí disfrutaban de todo lo que a sus guardianes es negado. Esta oposición anímica entre protector y protegido, entre guardián y guardado, nos hace dudar de su posible armonía: ¿cuál sería la razón por la que los virtuosos aceptarían defender a los viciosos? La inconsistencia del relato es evidente y conlleva un problema de gravedad, a saber, que los guardianes de la ciudad podrían volverse sus mayores tiranos, pues teniendo poder y conciencia de su aristocracia, no habría razón por la cual continuaran al servicio de la desmesura. Quizá esta sea una de las razones por las cuales Sócrates no estudie lo referente a los entrenamientos, las tácticas ni las estrategias militares, sería peligroso que alguien no virtuoso que creyese que la *polis* en palabras puede y debe realizarse los ponga en práctica llevando a cabo una violencia irrefrenable; esto no es disparatado si revisamos la historia de los regímenes comunistas más férreos.

Con todo, existe una razón más profunda para hacerlo y es la siguiente. Sócrates conduce la educación gimnástica hacia la salud, pero esto supone que los guardianes deben ser prudentes antes que fuertes y hábiles, cual no sucede en la realidad. Es

probable que la razón de este aparente defecto se explique si pensamos nuevamente que todo lo dicho sobre la educación se trata de una analogía para educar a Glaucón y Adimantos. En este sentido sí parece sensato educar en la virtud antes que formar el cuerpo, pues así como la victoria del guerrero depende de su fortaleza, valor, habilidad en las armas y en la lucha, así mismo la vida noble se logra con base en la virtud. La educación gimnástica, como la musical, tiene como principio el dominio de sí.

Ahora bien, es conveniente anotar que cada vez que hemos examinado la posibilidad de crear una comunidad noble, por alguna razón no es factible y únicamente queda la posibilidad de que algunos hombres busquen la belleza como principio de su vida. La educación se revela con mayor firmeza como una oportunidad individual.¹³

Ahora veamos la actitud de Glaucón frente a lo dicho y sus implicaciones. Glaucón acepta la frugalidad de la vida del soldado y la preferencia de un régimen de vida basado en la templanza, al menos con respecto a los guerreros y la mayoría de los ciudadanos. De manera semejante, el joven aristócrata no objeta que la medicina deba ser simple y no una verdadera “educación de la enfermedad” (406 b), consistente en un excesivo cuidado de un cuerpo enfermo y condenado. En lugar de ello, a Glaucón parece agradarle la idea de que el hombre debe buscar su salud, no como un fin, sino como un medio para cumplir con el deber. La medicina debe proveer remedios eficaces y rápidos para que el individuo pueda mantener su razón de existir, que es su propia labor. Así, Glaucón parece admitir que en la *polis* ideal la vida de un hombre no tiene razón en sí misma, sino como medio para el bienestar común. Por ello, si el soldado o el artesano enferman sin encontrar una cura rápida, entonces la medicina no deberá ayudarlos y deberán admitir que ya no son útiles y que lo mejor es morir pronto.

Glaucón está de acuerdo en que la ciudad en palabras no tiene como finalidad el bien de cada hombre ni su felicidad, sino la del conjunto; cada uno deberá renunciar a sí mismo, a su propio cuerpo e incluso a sus deseos, para poder vivir en ella, en caso contrario, la ciudad estará llena de ambiciosos, egoístas y desmesurados, y por ende de leguleyos y médicos.¹⁴ Ahora parece conceder en la ciudad de palabras el tipo de vida que antes juzgara apto para cerdos. Para él, es cierto que “un hombre de esa clase” (406

¹³ En este tenor Sócrates alude a la medicina y las leyes. La discusión al respecto de estas dos actividades tiene un mismo principio: la enfermedad y la injusticia se originan en la intemperancia. Es por la falta de control en nuestros apetitos por lo que dañamos nuestros cuerpos y hacemos lo indebido. Por esta razón, el control sobre lo erótico, propicia la salud y evita la injusticia; gracias a él será innecesario recurrir a médicos y leguleyos, lo cual es propio de la genuina aristocracia, de la autonomía.

¹⁴ Aún queda por saber si una ciudad puede ser feliz, si lo es solamente el individuo, además de saber si la felicidad es o no el gobierno sobre las pasiones. Este será el problema con que inicie el libro IV.

e) -un soldado o un artesano- deba tener acceso a una medicina simple y una vida limitada. Empero, cuando Sócrates dice a Glaucón que una de las reglas de la aplicación de la medicina, según Asclepio, es no dar cuidados a quienes sean inútiles para sí mismos y para la sociedad, Glaucón responde con ironía: “¡Que buen político fue, según tú, Asclepio!” (407 e). La respuesta es importante en la medida de que nos revela que para Glaucón los ricos detentan el poder en una ciudad, por lo cual es menester que vivan aún siendo inútiles. Glaucón considera que la actividad política real la ejercen los ricos, así le resulta imposible que ellos no deban ser atendidos por la medicina. La ironía de Glaucón nos hace pensar que tal vez la regla de Asclepio sí funcione en la ciudad ficticia, pero que en las reales el hombre vive para el cuidado de sí mismo, a pesar de que sea desmesurado. Si lo ideal no corresponde con la práctica política real, el mensaje no será que todos los ricos deban morir, sino que el aristócrata debe cuidar con esmero la simplicidad y la templanza, pues hacer de estos principios una regla política, además de ser absurdo, traería consigo una gran violencia desatada por los oligarcas.

¿Qué objeto tiene hablar de un tipo de medicina inaplicable? La respuesta se halla pensando en el sentido alegórico de la ciudad de palabras. En teoría, la medicina y la ley se encargan del cuidado del cuerpo y de las normas con que ha de regirse una ciudad, pero en el individuo equivalen al cuidado que éste debe tener de sí. El apartado nos enseña que el mejor régimen de vida es el de la sencillez y la medida, mas la medicina es justamente el alivio a las consecuencias del desenfreno y la insensatez.

Por otra parte, el asunto muestra que la vida del hombre rico difícilmente podrá gobernarse según la templanza, pues su vida consiste en satisfacer todos sus deseos y comprar remedios a la intemperancia. Pero la posición de Sócrates en el relato era radical: si un rico enferma irremediablemente, debe morir, igual que cualquier otro en la misma situación, porque en la ciudad en palabras el dinero no tiene el poder de la virtud. La medicina ideal no tendrá efecto colectivo, sino en almas no dispuestas a la corrupción, porque solamente ellas pueden perseverar en la salud. El sentido de hablar de una medicina ideal es el de mostrar que son pocos los hombres que pueden ser educados -o curados-, siempre que su alma no haya enfermado sin remedio.

La educación debe cuidar que el aristócrata en ciernes evite el contacto con los caracteres viciosos. Así sucede con el buen juez, cuya alma “es preciso que se haya mantenido pura y alejada de todo ser vicioso durante su juventud, si quiere que su propia honradez lo capacite para juzgar con un criterio sano acerca de lo justo” (409 a). Al decir esto, Sócrates intenta persuadir a Glaucón de que debe formarse un gusto

opuesto a lo vulgar, pues el indigno y vulgar no puede conocer lo aristocrático, es decir lo bello y lo bueno. Mientras le enseña esto, Sócrates intenta fundar, no una ciudad virtuosa, sino el alma de su joven compañero.

Con esto Sócrates concluye el discurso sobre la educación musical y gimnástica. Según dice, no fueron creadas con el objeto de que una atendiera al cuerpo y otra al alma, sino que ambas han sido establecidas con miras al cuidado de la segunda (410 e). La educación se ha planeado para crear espíritus que sean, como bien los define Sócrates, “valientes y filosóficos” (411 e). Dicho en otros términos, Sócrates concluye la reflexión sobre la educación con la pretensión de formar filósofos valerosos, no guerreros. Esto se verá mejor en libros posteriores.

II.VI La educación en la nueva *polis*. La mentira noble.

Si miramos lo dicho hasta aquí no encontraremos algo desconocido, cualquier hombre bueno e inteligente buscará sus hijos sean tales evitando lo insano. Sin embargo, el asunto da un giro si pensamos que lo dicho pretende ser, no solamente la educación de un hombre noble (*kalokagagō/v*) sino de un gobernante igual. Salta a la vista el interés renovado de Glaucón por el tema. Según Sócrates, los guardianes deben ser adultos y aristócratas, “sabios y poderosos” (412 c), además de que amen a su *polis* más que a sí mismos.

Por tal razón, los posibles guardianes deberán ser probados en su convicción de que deben entregar su vida a la *polis*, que debe probarse su virtud. Ellos serán examinados durante toda su vida en dolores y placeres para distinguir a los que sean incorruptibles. La selección dará como resultado una clase de auxiliares y otra de gobernantes, siendo los últimos quienes se comportan “siempre de acuerdo con las leyes del ritmo y la armonía” (413 e). No obstante, esta división de las clases guerreras presenta como un problema la obediencia de las clases auxiliares, puesto que si su virtud no ha sido aprobada, entonces su subordinación será poco confiable. En orden a resolver esto, Sócrates nos habla de una “mentira noble”.¹⁵

El mito se divide en dos partes: el nacimiento de los hombres y sus clases. El relato inicia con un engaño: debe hacerse creer a los gobernantes y estrategas que la

¹⁵ La mentira noble tiene como antecedente el mito fenicio sobre el surgimiento de los *Spartoi* a partir de los dientes de dragón sembrados por Cadmo; se tratará entonces de un mito sobre la genealogía humana. En cuanto que mito, Sócrates nos advierte de que nunca pasó, nunca pasará y que requiere de gran poder de persuasión para ser creído (414 c). Luego, somos advertidos de que no leeremos un proyecto político ni una teoría filosófica, sino un relato cuyo fin rebasa su realidad. Además, Sócrates dice que existen razones para no contarle (414 d). Sócrates no elabora un proyecto político, como muchos han sostenido.

educación que habían recibido, en realidad se trataba de un sueño y que habían permanecido dentro de la tierra mientras otros -cuyo origen no se explica-, fabricaban los enseres y finalmente, que cuando todo estuvo listo, su madre y nodriza, la tierra, los parió (414 d-e). Hasta aquí la primera parte.

Fundamentalmente, la mentira del orden político ideal se encuentra en la génesis antinatural de los hombres, en afirmar que no fueron concebidos a partir de una relación erótica, ni criados en una familia, en una ciudad ni en un régimen determinado. Con base en ella, toda clase de amor personal es sustituido por el amor a la patria, la “verdadera madre”. Ahora vemos que para que ello fuese posible, el hombre simplemente debería no tenerlo, no pertenecerse a sí ni a sus afectos sino a su *polis*. Además, pensar que lo vivido es sólo un sueño también implica que el hombre nunca ha ejercido su voluntad, de tal manera tampoco pensará que alguna vez deseó algo.

Así pues, la mentira noble tiene dos efectos en la formación del hombre ideal: que no nace del amor y que nunca ha deseado ni deberá hacerlo. A través de estas dos ideas, el mito nos revela que si la justicia plena, si la entrega absoluta de sí mismo en defensa de la tierra sólo tiene cabida en unidad perfecta con ella, entonces deberíamos buscar otro principio para sustentarla. Esto porque el hombre está escindido de la comunidad en cuanto que siempre persigue su bienestar antes que el de ella, porque a pesar de que la comunidad le permite nacer, subsistir, tener familia y amigos, nada obsta para que el hombre se entregue a lo que más ama. En síntesis, el relato nos muestra la imposibilidad de la vida política perfecta.

La segunda parte del relato dice que se les dirá que los dioses colocaron en ellos “...oro para quienes estén capacitados para mandar; esto es por lo que son los más honrados; plata para los auxiliares; y bronce y hierro para los labradores y artesanos” (415 a). De tal suerte, sucederá que si tienen hijos, estos también pertenecerán a una clase dentro de la jerarquía social, sus padres deberán aceptar su condición innata y entregarlos al grupo que les corresponda (415 c). Para terminar, Sócrates nos dice que de no suceder así, la ciudad peligrará, según el presagio del oráculo que advierte de su ruina cuando un hombre de hierro la gobierne.

Ahora bien, toda esta segunda parte del relato es menos cuestionable, e incluso podemos pensar que no existe mentira en ella. Básicamente nos dice que los hombres poseemos diversos talentos, unos para mandar, otros para ejecutar órdenes y otros más para producir. Esto sucede en realidad, razón por la cual no podemos juzgar como mentira lo referente a los tipos de almas. Empero, sí es cuestionable la manera de

distinguir las; si esto no es factible -y Sócrates no dice cómo-, entonces tampoco lo será la famosa comunidad ideal. El poder para distinguir almas y educar a las mejores solamente se logra a través del diálogo inteligente, por medio del cual ellas mismas se manifiestan. La mejor formación es una labor filosófica, no colectiva, además de individual, pues el cuidado y la perseverancia de éste espíritu sólo se logra en la actividad contemplativa de la filosofía.

Dado que el diálogo se da exclusivamente entre pocos, solo una minoría podrá ser educada, además de que su crecimiento en la filosofía no depende solamente del maestro sino de la fuerza con que el alma del discípulo busque la verdad. De éste modo, es posible pensar que mientras Sócrates dialoga con Glaucón y Adimantos está distinguiendo el carácter de sus espíritus. Esto lo haría por medio de una plática en que traten los problemas éticos, cuyas ideas revelen sus modos de ser.

Con base en lo anterior, es dudoso, no que la mejor organización política sea aquella en que cada quien cumpla con su deber, ni falso que la ciudad se arruine cuando la gobiernen hombres incompetentes, pero sí lo es su posibilidad, pues supone que es factible reconocer los tipos de almas desde que son recién nacidas.

En tercer lugar, resulta difícil de aceptar que, dado el nacimiento “natural” de la segunda generación, los hombres puedan dominar su erotismo después de experimentar el placer que el mismo Sócrates calificaba de ser el más fuerte. El poder del erotismo arriesga la perfección en la virtud.

Una objeción mayor es la de Glaucón. Cuando Sócrates le pregunta sobre el modo de poner el cuento en marcha, Glaucón le responde “Ninguno, al menos por lo que toca a esta primera generación” (315 d), pero sí podrán admitirla sus hijos y los sucesores de éstos. El problema es que la primera generación tiene padres no formados en las nuevas doctrinas; jóvenes, adultos y viejos que no pueden ser engañados porque conocen el placer sexual, la moral, la ley, la poesía y la religión, pero sobre todo el amor filial, así que adolecen del presupuesto que suspendía a todos por el patrio. En consecuencia, su natural oposición a separarse de sus seres queridos haría necesaria una gran violencia y la *polis* perfectamente virtuosa comenzaría con el fratricidio, el más injusto e impío de los actos violentos. Esta es una de las razones de la reticencia de Sócrates a tratar la posible existencia de dicho régimen.

Por su parte, el filósofo prefiere no responder a Glaucón y decide que es mejor dejar que “...el mito vaya donde lo lleve la voz popular...” (415 d). El problema con esta réplica es que cuestiona directamente la posibilidad del régimen perfecto, puesto

que éste tendría que nacer de un nuevo tipo de hombre, cuyo surgimiento es imposible. Pero no es prudente decir más sobre el asunto, dado que aún no concluye la analogía.

Sócrates culmina su relato atendiendo al modo de vida de los nuevos ciudadanos, pero lo hace sólo con referencia a los guardianes. Lo que primero debe hacerse, dice, es que ellos sean presentados a sus jefes, para así aceptar su futuro trabajo. Luego de ello, Sócrates nos dice que vivirán en habitaciones carentes del menor lujo y comodidad, pero Glaucón responde que se supone han sido suficientemente educados para evitarlo. Es aquí dónde Sócrates nos alerta del poder de la educación, pues le responde que "...eso no podemos sostenerlo con seguridad..." (416 b). Resulta ahora que la virtud no basta para contener las pasiones. En consecuencia, la formación religiosa, musical y gimnástica no garantizan la virtud.

Pero si esto es así ¿son posibles la virtud y la justicia? Si la educación no asegura la permanencia en la justicia, y si su mayor logro es que el individuo sea virtuoso, "...si es imprescindible que tengan una buena educación, cualquiera que esta sea si queremos que tengan lo que más les puede ayudar a que sean mansos..." (416 c), entonces la educación no será omnipotente, en tanto la fatalidad o el amor la amenazan. Además podemos pensar que la virtud, que es el objetivo de la educación, no es sinónimo de la justicia, sino que propicia la buena vida del particular, y quizás la de una sociedad, en la medida que los ciudadanos la busquen o sus leyes los obliguen a ella.

En el caso de la *polis* ideal, la vida de los guardianes ni si quiera es virtuosa, pues en teoría viven sin ningún derecho: no tendrán posesión alguna, vivirán en comunidad, todo en su vida será público y tampoco acumularán riquezas. Pero si los guardianes no tienen acceso a ninguna clase de placer, si no pueden preguntar ni ejercer su voluntad, serán completamente inhumanos, por cuanto han sido despojados de lo distintivo en el hombre, consecuentemente tampoco necesitarán ser virtuosos. Esto nos lleva a una cuestión de mayor trascendencia: ¿pueden existir hombres sin erotismo, que no busquen la felicidad? Si la respuesta es negativa, el ciudadano perfecto es imposible.

III Conclusión.

El libro nos habló del poder formativo de los discursos. Una poesía "apasionada" puede propiciar espíritus imprudentes. Una poética virtuosa tendría que propiciar la nobleza y el buen gusto. Pero como el único medio para que esto sea posible de manera infalible, la anulación de lo erótico, es vano, vimos que sólo serían educables espíritus dispuestos a la virtud. El control sobre lo erótico se volvía el asunto principal de la

educación, así que las únicas armas para refrenarlo serían la sensatez, el buen gusto y la mesura, virtudes individuales, no comunitarias.

Pero Sócrates en realidad proponía el problema de la posibilidad de la virtud y la justicia, a través del cual conocimos dos tipos de educación: la moral y la filosófica, que si bien la educación de ciudadanos se basaba en dogmas o mentiras, la filosofía pone en duda tales principios, sin que esto implicase que el filósofo se oponga a la *polis* o a la virtud. Él debe ser noble o virtuoso, porque si fuera intemperante, no buscaría la verdad. Pero si bien el filósofo necesariamente debe ser un hombre noble, en cambio no todos los hombres virtuosos persiguen la verdad. Glaucón y Adimantos deberán optar por una de ellas, si es que desprecian la tiranía. Todo depende de las inclinaciones de su espíritu. Así pues, mientras se discurre sobre la ficción de la *polis* inflamada, la de la mentira noble o la de la educación perfecta, Adimantos y Glaucón son conducidos al autoconocimiento. Con todo, el relato sobre la nueva *polis* no concluye aún de tal suerte que no queda agotado el tema de la educación real de nuestros personajes.

CAPÍTULO IV.

LIBRO IV. LA HYDRA Y LA REVOLUCIÓN DEL ALMA.

REFLEXIÓN SOBRE LA MORAL, LA FILOSOFÍA Y LA EDUCACIÓN.

I. Introducción

En este apartado intentaré exponer que la única revolución educativa posible sucede en el alma de los individuos, y en el drama, en el alma de Glaucón.

Esto lo haré explicando que ese cambio solamente es factible si se prefiere la virtud y el deber al vicio, el poder, el honor y la riqueza. Hacerlo implica la convicción de que la virtud es buena por sí misma, conveniente y noble, no así la injusticia. Pero como la práctica de la virtud exige una clase de orden espiritual, será necesario saber sobre el alma, si tiene partes y si pueden ordenarse como la ciudad hecha de palabras.

Todo ello con el fin de saber si el espíritu humano puede ser educable. Así, también intentaré probar que el estudio de la justicia conduce necesariamente a la ética. Al proceder de esta forma, veremos cómo Sócrates nos lleva desde los intentos por aniquilar a la Hydra, que es la política, hacia la filosofía. La finalidad del escrito es mostrar, por una parte, el principio del viraje de Glaucón desde la política hacia la filosofía, y por otra, qué lo hace posible.

II.I La acusación de Adimantos.

El problema de la felicidad, la justicia y la necesidad de estudiar el alma humana.

El libro III nos dejó una pregunta fundamental, filosófica y políticamente: ¿cuál es la finalidad de la vida del individuo y cuál es la de una organización política? Las múltiples respuestas suscitadas han definido la jerarquía de los valores morales y con ellos la historia de la humanidad. Son cuestionamientos decisivos en todo proyecto educativo, pues estos forman a los hombres en un modo de vida, en una valoración.

En este marco, el libro IV comienza con una nueva interrupción por parte de Adimantos: “¿cuál sería tu defensa, Sócrates, si alguien te dijera que difícilmente estás haciendo felices a esos hombres?” (419 a). Según Adimantos, Sócrates haría infelices a los ciudadanos. La acusación es grave. Es una variante de aquella otra por la cuál Sócrates fue condenado y la filosofía ridiculizada o despreciada. El diálogo nos ha mostrado con las palabras de Céfalos, Polemarcos y Trasímaco, que el hombre vive para satisfacer sus placeres, Glaucón y su hermano nos enseñaron que es naturalmente

apasionado y que no deja de desear. La comprensión más común del hombre es que vive para complacerse y que si no lo consigue será infeliz¹.

En respuesta, el filósofo nos decía que lo justo es que cada quien haga lo propio, y que la corrupción viene precisamente de la intemperancia en lo erótico, que es el principio por el cual surge el deseo desmesurado de riquezas, lujos y placeres. Sócrates dio un primer paso en las razones para su acusación al sugerir que la vida ruinosa es la que se afana en buscar tales *bienes* en lugar de gobernarse por la virtud y la razón, pero no dijo que la felicidad no fuera lo que defendían los otros, sino sugirió que la autodestrucción proviene del vicio.

En oposición a las concepciones comunes de felicidad, Sócrates describe la sociedad perfectamente justa como aquella en que el único objeto del amor sea el patrio. Por ello, el paradigma de la ciudad perfecta, el ideal de justicia que se supone orienta a las ciudades reales, es una ciudad gobernada con absoluta atención al bien común y la virtud. Para lograrlo era menester que su objetivo no sea el que se dice constituye la felicidad: el bien privado. Pero si esto es así y la ciudad justa se opone a la idea vulgar de felicidad, entonces Atenas gobernada con tales principios, el puerto del Pireo al auspicio de Bendis, Céfalos, Polemarcos, Trasímaco, Glaucón, Adimantos y hasta Gyges, todos pueden acusar a Sócrates de hacer infelices a aquellos que creyeren deberán vivir con un orden semejante al de la ciudad *más justa*. Sócrates es acusado por la comprensión común de felicidad más que por tres o cuatro hombres.

Estas dos ideas sobre la manera de ser del hombre nos deja otra pregunta más, a saber, si la justicia y la felicidad, el justo y el feliz son lo mismo o no. ¿Qué es, pues, la felicidad? Sin duda, pocas preguntas son tan genuinas y difíciles como ésta. El concepto mismo es multívoco; cada hombre y cultura de cada época ve desde un paradigma distinto a la felicidad. Todo lo que se diga sobre la felicidad será necesariamente ambiguo; como decir que es la aspiración de todo hombre. Sin embargo, la pregunta es de suma importancia pues, en efecto, cada hombre busca lo que considera *le hace feliz*. Por esto, la felicidad es un objetivo que no puede alejarse de la comprensión de bondad en los individuos: buscamos lo que pensamos que es bueno, aunque lo más probable es que la mayoría nunca haya reflexionado sobre estos dos conceptos, que estén

¹ Por supuesto, cada uno de ellos consideraba el logro de su felicidad de manera diferente al otro: según Céfalos, la felicidad depende de la mesura; Polemarcos dice que de la amistad; Trasímaco encomia el poder; Glaucón la astucia; y Adimantos el honor. Sin embargo, todos ellos tienen como condición y fin de tales "cualidades" a la riqueza y el poder. Según ellos, respondiendo a la pregunta planteada, el hombre nace para complacerse en una sociedad que debe asegurarle los medios para lograrlo: riqueza y poder, idea nada extravagante.

determinados por sus inclinaciones o por prejuicios heredados. De cualquier manera, no es fácil distinguir la felicidad del bien. Preguntar sobre una obliga a hacerlo por el otro.

En este sentido, la objeción de Adimantos se vuelve uno de los principales asuntos de la ética. A su vez, la pregunta por el bien y la felicidad, nos lleva a la necesidad de saber sobre nosotros mismos. Se trata de hacer *anámnesis*, de buscar en nuestra naturaleza para saber qué es lo mejor, lo auténticamente bueno.

La falta de reflexión sobre la felicidad no es sorprendente. Somos educados en un esquema de valores que difícilmente cuestionamos pues hemos crecido en él. Adquirimos un horizonte de comprensión que no decidimos. Por ello, la objeción de Adimantos es la respuesta obvia a las palabras del filósofo. Sócrates ha transgredido la normalidad, pero al hacerlo conmueve la seguridad en nuestros principios morales.

En consecuencia, cabe preguntar: ¿se es feliz sin pasiones o se es justo? La experiencia muestra que la felicidad no puede separarse del deseo ni del placer, puesto que nadie que padece insatisfacción o sufrimiento se dice feliz. Entonces, ¿tienen razón los detractores de Sócrates? Debemos responder que la *polis* perfectamente justa requería anular la causa de la injusticia: la desmesura. La *polis* inflamada o desmesurada tenía su descomposición inevitable a causa del erotismo. Por ello, calificamos a la ciudad justa, no de virtuosa sino anerótica.

En resumen, dado que la máxima aspiración de justicia es inalcanzable, entonces el hombre justo deberá ser el mesurado, quien se gobierna por la razón y la belleza. La injusticia y la infelicidad, como atestigua Candaules, dependen de la intemperancia o el vicio. De esta forma, si bien aún no vemos qué sea el bien que sustenta nuestra comprensión de felicidad y justicia, al menos reconocemos que la mejor manera de vivir es practicando la virtud. Los acusadores de Sócrates acaban por sembrar su desgracia. Él no ha dicho que el hombre deba ser asceta para ser feliz o justo, pero sí ha sostenido que lo innoble (*kakós*) es el principio de la ruina individual y política.

Con todo, la pregunta continúa. ¿Es necesario carecer de erotismo para ser justos? Aún no sabemos qué sea la justicia, pero ¿a caso sabemos qué somos? En tal medida, es imposible responder sin saber con sobre nuestro erotismo.

Por otra parte, es cierto que en todo acto injusto existe una trasgresión al derecho del afectado -y quizás esta sea la definición usual o moderna de injusticia-, pero aún así es menester saber sobre el hombre para elucidar si existen derechos que le sean propios. Además, si bien es cierto que la injusticia nace de la desmesura, entonces es probable que la única forma de ser justos sea respetando el derecho del otro, para lo cuál habrá

que limitar el deseo propio. Pero si la justicia plena no existe, pues no existen hombres perfectos, entonces ¿por qué decimos que hay hombres y sentencias justas? Resolver en qué estribe tal cualidad exige pensar en el hombre, en el alma humana.

En síntesis, debemos estudiar el alma humana para conocer el principio de la felicidad y de la justicia, pero si no lo hacemos basta con ser educados en la virtud. Esto es lo que Sócrates hace con sus interlocutores.

II.II La apología de Sócrates.

La paradoja de la educación en la ciudad en palabras y la educación individual como única oportunidad de la felicidad.

La respuesta de Sócrates comienza de la siguiente forma:

“...no hemos constituido la ciudad con la mira en que una clase única sea especialmente feliz, sino a fin de que lo sea, en el mayor grado posible, la ciudad entera... A nuestro parecer, plasmamos ahora la ciudad feliz, no otorgando esta cualidad a ninguna clase separada, sino a todo su conjunto...” (420 b-c).

Para comprender esto recordemos que Glaucón pidió a Sócrates mostrarse si la justicia era un bien por sí mismo y por sus consecuencias, causa defendida por el filósofo, para saber entonces si es mejor vivir como el hombre justo o como el injusto. Se decía que el último vive mejor al satisfacer sus deseos, como Gyges. Con base en esto, es posible inferir en las palabras de Sócrates que la justicia y la felicidad dependen de vivir de acuerdo con un orden basado en la vigilancia sobre las pasiones. Si estas gobernaren a un hombre, le pasaría lo que a la ciudad dirigida por la clase bronceína.

Sin embargo, esto no significa que así como los guardianes eran los vencedores del placer y del dolor, así mismo deba el individuo adoptar imperativos categóricos, de suerte que cualquier falla moral le merezca el título de injusto o infeliz. No, la ciudad es un ejemplo con el cual se escribía en *letras grandes* para ver lo más pequeño, decía Sócrates, pero nada garantiza que sean las mismas palabras las escritas con esas letras, la ciudad es una analogía, no una identidad. En tal ciudad, sus cuatro clases sociales debían cumplir con el trabajo propio a su naturaleza para fuese ordenada, justa y feliz. Para que esto se cumpla en el individuo es menester que también él ordene su alma y sus pasiones a un principio mayor, no que controle y suprima todo deseo. En el hombre existe una convicción y no un imperativo, una orientación y no una obligación para todo el ser que es, para sus deseos, talentos, carácter, emociones, pasiones y pensamientos. Pero todo ello no tendrá sustento alguno sino hasta estudiar el alma.

Este es el camino por el cuál Sócrates nos lleva junto con Glaucón. No puede decirse nada con firmeza porque no sabemos qué es el hombre y, por ende, ignoramos si existe algo propio de él, algo que sea “lo mejor”. Con todo, sí podemos al menos afirmar que la educación debe formar al individuo en hábitos virtuosos.

Para concluir el punto de la apología de Sócrates, el filósofo dice a Adimantos será bueno, “... cuando toda la ciudad prospera bajo una sola administración, dejar que cada grupo participe de la felicidad que quiera adjudicarle la naturaleza...” (421 b)². Vista así, la felicidad parece corresponder al modo de ser de cada individuo, a su esencia, al orden de su alma. Pero ¿en qué consiste la esencia humana?

La objeción de Adimantos y la posibilidad de la respuesta dependen del estudio de la ética. Pero estudiar al hombre no es el asunto explícito en el punto en que nos hallamos, aunque sí lo es de fondo. La pregunta es cómo hacer que los hombres sean felices sin volverse injustos. Este ha sido un asunto capital en el pensamiento político. Sin olvidar el asunto de la ética exploremos tal cuestión.

Adimantos ha aceptado que el político debe pensar la forma de instaurar el bien común como principio del gobierno y que eso solamente se consigue con el cumplimiento del deber, “...por la persuasión o por la fuerza...” (421 c). También concede que el gobernante debe mirar por entero hacia la comunidad y que su labor consiste en el cuidado de la misma, trabajo en que radica su felicidad. En seguida, Sócrates recomienda un nivel de vida medio para las clases que sí pueden tener posesiones, en el entendido de que la riqueza y la indigencia pueden “...alterar a los trabajadores hasta el punto de hacerlos malos” (421 d), pues “...una produce la molicie, la ociosidad y el afán de novedades, y la otra, con ese mismo afán, la vileza y las malas acciones...” (422 a). Podemos estar de acuerdo, pero ¿cómo evitarán los guardianes esta posibilidad? La única manera es controlar todo lo relacionado con el trabajo, dando a cada cual lo que precise. En el fondo, la vida del labrador y del artesano debería ser tan simple como la del guardián. Pero si la clase de bronce no se caracteriza por su virtud ¿no será la fuerza el único medio para que controlen sus ambiciones? Pese a todo, a Adimantos ya no parece tan atractiva la vida frugal de los guardianes.

² El concepto “naturaleza” es uno de los más complejos. Intentaré describirlo someramente. La palabra *physis* es un sustantivo derivado del verbo *phyein* que significa crecer, brotar, engendrar. Las sustancias que efectúan tales acciones son las cosas calificadas como “naturales”. La naturaleza es entonces la propiedad de las cosas que tienen movimiento propio. Luego, la naturaleza es un orden propio, la totalidad de funciones unitarias de un organismo vivo. Es por ello que *physis* significa también modo de ser, condición o clase (Diccionario Manual Griego. Griego Clásico-Español. VOX. España 2002).

En este sentido, Adimantos objeta con toda la carga de su *realismo político*: las ciudades no viven aisladas y sin riqueza serán débiles si se presenta la guerra (422 a). En respuesta, Sócrates le recuerda que la eficacia de los guerreros no radica en su dinero sino en su virtud: “¿piensas que después de oír esto, habrá quienes prefieran combatir a perros duros y magros en lugar de aliarse con carneros gordos y tiernos?” (422 d). Adimantos acepta. Pero aún pasando por alto que no siempre triunfa la virtud frente a la fuerza o que no es necesario que los ricos sean físicamente débiles, él hace una nueva réplica, a saber, que es peligroso que una ciudad se enriquezca mucho más que otras.

Empero, ante su objeción, que parece de actualidad, es decir, que una ciudad rica será más poderosa que una pobre, Sócrates responde que aquella no es digna de llamarse ciudad pues se desmiembra por sus divisiones, al menos entre ricos y pobres. Su fractura resulta en debilidad, inestabilidad y discordia que la harán su víctima. Como un remedio, Sócrates dice que lo mejor será “...fijar el crecimiento de la ciudad y del territorio con ella congruente...” (423 b). Esto significa que los guardianes deberán vigilar con celo la natalidad. Empero, cuidar el crecimiento demográfico implica ejercer poder sobre lo natural, controlar el deseo y eliminar a quienes se juzgue excedentes.

Pero más allá de esto, el enunciado sugiere la prioridad de la medida que debe observar el cuerpo político. No exceder lo necesario evitará el lujo y la violencia requerida para conseguirlo, lo cual exige templanza. En este tenor, la objeción de Adimantos parece conceder razón a Sócrates. Sin embargo la educación genuina, la virtud, ni es ejercida por los guardianes ni por el pueblo, ya que, según el relato los primeros no desean y los últimos desean demasiado. La medida queda fuera de la ciudad, pero adquiere realidad en ciertos individuos. Si ningún sistema político es justo ni duradero si su moral se caracteriza por la desmesura o si sus gobernantes son desenfrenados, también es cierto que la virtud se forma en la educación del individuo.

En resumen, como la virtud no es colectiva sino individual, lo mejor que puede suceder a la ciudad es ser administrada por hombres de tal hábito. Es probable que Sócrates intente educar a Adimantos. Al final, la única autarquía posible es la del individuo, pues las ciudades son, en esencia, múltiples y por ello víctimas de los deseos de cada grupo. En cambio, un hombre puede ser íntegro si su límite lo indica la belleza.

Esta es la tarea de la educación filosófica, a saber, “... porque con una buena educación se hacen los hombres discretos” (423 e). Tal idea se confirma al pensar que la ciudad en palabras es una analogía y que su existencia es *discursiva*. Por esa razón, Sócrates confiesa que “...aunque alguien pudiera tener por importantes los numerosos

reglamentos que hacemos, en verdad todos ellos son de poco momento...” (423 e). La educación en la virtud comienza en el individuo y “...si se mantienen así producen buenas naturalezas” (424 a). Sócrates no está formando una ciudad virtuosa, sino el alma de sus interlocutores. La formación genuina es la propiciación de la plenitud humana, la cual comienza en los individuos de buen natural haciéndolos buenos ciudadanos, así que la tarea del político se limita a asegurar que las leyes y los mitos patrios sean sanos, cual vimos en el libro II.

Empero, ¿puede educarse a una ciudad? dado que es absurdo que un gobierno ordene a los hombres ser nobles, la pregunta queda respondida. Dice Sócrates: “El silencio que los jóvenes deben guardar ante los viejos, cederles asiento y levantarse en su presencia; honrar a sus padres y lo concerniente al corte de pelo, al vestido... sería tonto legislar sobre todo esto” (425 b). El buen gusto exige una tendencia a lo bello, la caballerosidad o la fineza que los hábitos propician pero que no se adquiere por normas. Esta es la oportunidad de la educación. En ella radica la verdadera apología de Sócrates y el fracaso de los intentos de educación *masiva*.

Finalmente, si la *polis* perfecta se basa en la educación musical y si ésta no depende solamente del hábito sino de la naturaleza, entonces entendemos que la negativa de Sócrates para no legislar sobre estas cosas indica que la única revolución posible y genuina lo es en el individuo y solamente él, no la ciudad, puede ser feliz.

II.III La virtud y la Hydra. Crítica al idealismo político y la posibilidad de la educación del individuo.

Una vez que el individuo es virtuoso, lo será en sus relaciones políticas. Sócrates termina la idea anterior afirmando que no vale la pena legislar sobre ninguna actividad política: “todos los reglamentos mercantiles, urbanos o portuarios, con todo lo demás del mismo jaez” (425 d) Por supuesto, no se trata de que Sócrates crea en la factibilidad de esto, sino que sólo si el individuo es virtuoso podrá conducirse justamente. En otros términos, si el hombre, si todos los ciudadanos de una comunidad fuesen virtuosos no requerirían reglamentos, pero dado que no es así, solamente el individuo excelente es su propia ley. Sin embargo, como el supuesto no sucede, la ley es necesaria.

La causa última de la ley es la ausencia de virtud junto con el poder del erotismo. Por ello los hombres “...se pasarán la vida promulgando y rectificando una multitud de estos reglamentos, en la creencia de que alcanzarán lo perfecto...” (425 e). En otros términos, dado que el hombre tiene pasiones no habrá solución política

perfecta. Esta es la cabeza de la Hydra que más adelante habrá de enfrentar el filósofo. Sócrates nos hace comprender que el idealismo político no es precisamente la idea de la ciudad en palabras, sino la creencia de que los regímenes políticos pueden ser perfectos y crear hombres perfectos. El idealismo es pensar que la ley cura lo que la mala educación causa, el vicio, además de creer que las pasiones pueden ser extirpadas. En el fondo, Sócrates critica a la ciencia política de idealista, en el sentido de que ésta supone que puede planear la forma de curar a un enfermo necio y desobediente. No podemos discrepar de sus palabras cuando nos dice que la mayoría de los hombres considera como enemigo a quien les dice que la causa de su ruina es la intemperancia (426 a), pues confían en el político y no en el educador para salvarlos de sí mismos.³

A Sócrates divierte el afán de los reformadores políticos, quienes no se dan cuenta de que gobernar sobre los hombres desmesurados es como cortar las cabezas de la Hydra (426 e), pues a cada intento nacerá otro mal y luego otro y otro. Confirmamos la idea: la intención de Sócrates no es hacer política sino educar individuos. Ni siquiera el gobernante virtuoso lograría extinguir a la Hydra, menos si su permanencia en el mando depende de la anuencia popular.

Sócrates tiene, a su vez, su propia Hydra y es que a cada nuevo intento por convencer a sus interlocutores de la virtud, ellos le responden como si cortase las cabezas del monstruo. Sócrates debe luchar contra las ideas corruptas con que los hijos de Aristón han sido educados y sólo tendrá éxito si combate la raíz de sus preferencias.

En este tenor, Sócrates culmina el largo episodio referente a la ciudad en palabras que comenzara en el libro III. Esto lo hace mediante una afirmación tajante. Cuando Adimantos le pregunta lo que les queda hacer en materia de legislación, él responde que nada (427 b). Le dice que solamente Apolo puede instituir los mejores ordenamientos (427 a-c). Tal vez la posibilidad del buen orden político radica en que los hombres asuman principios religiosos, como se decía desde el libro II. Quizás la mejor educación política sea la inductación religiosa, en la medida que sus principios tienden a ser inmutables. Esto los distingue de las múltiples soluciones políticas, pues éstas carecen de la fuerza que aquellas otras cobran como convicción, como una ley interna, un mandato de conciencia y no una imposición chocante dada por la moda política en turno.

³ Justo en este sentido Sócrates critica a la actividad política demócrata, pues la anuencia de los ignorantes no es sabiduría, y si el político se convence de lo que la mayoría dice que es bueno y lo propicia, entonces estará acrecentando el equívoco.

II.IV. La virtud, la Hydra y el autoconocimiento.

Al final del largo recorrido por la ciudad en palabras, Sócrates parece dar por concluido su discurso, diciendo que ahora queda buscar, con ayuda de todos, el significado de la justicia y si ella es mejor para quien pueda llamarse feliz. Glaucón le reprocha no cumplir su promesa de defender la justicia como un acto de piedad.

El reclamo de Glaucón es importante si lo comparamos a la luz del inicio del libro. Mientras Adimantos acusaba a Sócrates de hacer infelices a los hombres, Glaucón lo hace ahora por no defender la justicia y ser, consecuentemente, impío. Uno considera impiedad lo que otro juzga de infelicidad, de manera que la ambición puede hacernos impíos aún creyéndonos preferidos de los dioses. El contraste nos revela que la investigación sobre la justicia y el bien no promete hacer felices a los hombres, o al menos salir bien librados de ella.⁴

Glaucón cuestiona a Sócrates y éste acepta proseguir si es con su ayuda. Él hace que Glaucón deje de escucharlo como uno más de los disputantes de Trasímaco para volverlo partícipe de la investigación sobre el bien y lo conduce a la filosofía.

De esta forma nos acercamos a la conclusión del relato de la ciudad en Palabras. El filósofo nos recuerda que se supone que el hombre buscado es bueno en grado sumo y si se observa la ciudad análoga a él, podría revelarse esa bondad suprema. La ciudad excelente muestra que la excelencia es la conjunción de la prudencia, la valentía, la templanza y la justicia. Así, Sócrates resuelve que deberán revisar estas cualidades para saber en qué consiste la justicia.

Según Glaucón la principal virtud de la ciudad es su buena dirección. La excelencia en el gobierno depende de la prudencia (427-428).⁵ Esta virtud se entiende como la capacidad de actuar correctamente, hábito que depende de la buena deliberación (*euboulia*). Hasta aquí no se requieren mayores argumentos. Sin embargo, el problema surge cuando se supone que la *euboulia* depende del conocimiento (*episteme*). Sin entrar en esta difícil cuestión, Sócrates nos indica que solamente se trata

⁴ La insatisfacción de Glaucón va más allá. Adimantos calló porque no le agradaba la pobreza del guardián, Glaucón habla cuando considera que no ha sido persuadido totalmente de que es mejor ser justo. Adimantos parece satisfecho, aunque no de muy buen grado, con la explicación de que solamente el virtuoso puede ser buen ciudadano, pero él siempre había defendido la virtud, al menos como instrumento político. Adimantos cree que efectivamente es mejor ser virtuoso, mas opina que la virtud puede comprarse, fingirse o aprenderse. Él parece asegurar la inmortalidad de la Hydra, pues confía que un proyecto educativo es capaz de someter a las pasiones o bien que existen soluciones como la corrupción, las alianzas y la guerra. Finalmente, Sócrates no ha aniquilado el monstruo policéfalo, la política aún es atractiva para Adimantos. Por su parte, Glaucón difiere de su hermano en tanto que aún no decide que la virtud es el principio de la justicia y de la felicidad. Difere también porque él sí opta por aliarse a Sócrates en su lucha por demostrarlo. En resumen, Adimantos se detiene, Glaucón continúa. Esto será importante al considerar su educación.

⁵ Debe considerarse que Sócrates no emplea la palabra *phronesis* para designar a la prudencia, sino *sophía*

del concerniente a la totalidad de lo político. El buen gobernante debe ser sabio (*sophós*), pues debe conocer bien la naturaleza humana en que descansa lo político.

El problema es doble. El primero consiste en que si el gobernante busca el saber de lo político, la verdad en ello, entonces no será el guardián quien crea en la mentira noble. El segundo se refiere a que la *sophía* no es como la agricultura, la carpintería o la ebanistería, no tiene una técnica. Si esto es cierto, no existe garantía para pensar que podemos educar gobernantes sabios; no existe modelo educativo alguno del cuál resulte la inteligencia del que delibera bien, ni se enseña a alguien a deliberar.

Lo anterior obliga a que los espíritus aptos para gobernar sean definitivamente pocos. Los aristócratas son los hombres más sabios y son de número reducido. Al decir esto, Glaucón responde con entusiasmo a Sócrates diciendo que “esa es la mayor verdad” (429 a); quizás él mismo se considere en el futuro como un noble poderoso. De cualquier manera las palabras del filósofo son ciertas. Sócrates no intenta decir que la prudencia no sea la virtud política por antonomasia, ni que los hombres que la ejerzan sean pocos, lo que trata de decir, por un lado, es que no existen fórmulas para lograrla y por otro, que el filósofo, no cree que la Hydra sea tan fácil de eliminar.

La disquisición sobre la prudencia nos lleva a un problema mayor. Sócrates nombra a la ciudad en palabras como “construida por naturaleza” (*kata phisin*) (428 e). ¿Cómo comprender esta idea, ya que la ciudad es una construcción de la razón, un ejemplo? Sócrates ha expuesto que el grupo de los guardianes, aquél que había resistido toda prueba, debía ser quien supervisara y dirigiera lo demás. Desde este punto de vista, la génesis “natural” de la ciudad, puede sugerir que lo natural es el gobierno de lo fuerte sobre lo débil, entonces, dado que se supone a la razón como la virtud de los guardianes, quizás lo que es por naturaleza sea el gobierno de la razón, que gobierne al hombre como los guardianes a la ciudad. No es fácil probar esta idea, así que tengámosla como una conclusión probable: lo natural es el orden y éste una razón.

En seguida Sócrates estudia la virtud de la valentía en la ciudad. El filósofo nos dice que “...es valerosa por una parte de sí misma y por darse en esta parte la virtud de mantener en todo tiempo la opinión relativa a las cosas que se han de temer; cosas que deben ser las mismas y tales como las ha indicado el legislador en su plan de educación” (429 b-c). El valor es, entonces, la cualidad de los soldados para mantener a toda costa la observación de los dogmas morales, como dice Sócrates, es una cierta especie de conservación (429 c). Se trata de una capacidad para mantenerse firme en las convicciones morales a pesar de los embates de los placeres, dolores y pasiones. Las

palabras de Sócrates hasta aquí no son equivocadas. Una ciudad, tanto como un hombre no podrá hacer *lo mejor* sin firmeza, no podrá enfrentar el peligro o el sufrimiento, pues en ocasiones lo más prudente obliga a confrontar alguna clase de dolor. El valor da la oportunidad de actuar sin la seducción de lo placentero ni el temor de lo doloroso. Ya en el libro anterior vimos que la cobardía lleva a la impotencia y a la pusilanimidad.

Lo que es más, si la educación política establece los paradigmas de belleza y bondad, entonces también será la moral quien determine lo que es verdadero. Dudar de ella implicaría ser cobardes y falaces. Bajo este juicio la filosofía podría aparecer como falta de carácter para mantener la convicción, y en tal medida será verdaderamente peligrosa para la ciudad. Pero esto desde la perspectiva de lo político, puesto que también podemos preguntar si dudar no es una muestra de valor. Responder de un modo u otro a tal disyuntiva será decisivo en la educación de Glaucón y nuestra.

Con todo, existe un problema al pensar la valentía en estos términos. Según Sócrates, el valor puede ilustrarse como la tinta indeleble con que se tiñen las telas, que ni el tiempo ni las sustancias pueden decolorar (492 c). La dificultad surge con el mismo cuestionamiento que se hizo a la prudencia. ¿Puede alguien proveer a un alma de valentía como el buen tintorero colora un paño? ¿Es posible que un modelo educativo, que la doctrina consiga hacer inquebrantable a un hombre? Quizás ayude a responder el hecho de que los auxiliares, el cuerpo vigilante en la ciudad, sean tales porque no pudieron resistir el placer y el dolor. Aquí se trata de ser valientes con nosotros mismos, pero ¿qué tan probable es adquirir valor? Si como procede el tintorero con las lanas vírgenes, pudiera el educador seleccionar cuidadosamente las mejores almas, entonces quizás podría formar en ellas un carácter valeroso, pero si el éxito depende de que ellas posean cierta naturaleza, ni indiferente ni irascible, entonces el trabajo del educador se limita a la posibilidad de que el individuo florezca en esa perfectibilidad innata.

Sócrates termina por preguntar a Glaucón si acepta que el valor sea una “virtud política” (430 c), pero no le permite responder. Esto porque la respuesta podría ser que el coraje es esencialmente individual, aunque se manifieste en los dilemas morales. Así, otro de los pilares de la ciudad ideal es cuestionado, no la idea del individuo virtuoso.

En síntesis, podemos concluir dos ideas sobre el valor. Primero, que no es enseñable; segundo, que no sólo existe valentía para conservar sino para criticar.

Con todo, la cuestión del valor no puede resolverse a plenitud sin considerar la capacidad del hombre para dominarse. En este sentido, terminada la exposición sobre el valor, Sócrates sugiere a Glaucón estudiar ya la justicia sin detenerse en la templanza,

pero el joven aristócrata prefiere completar su estudio sobre las virtudes. Esto sugiere que tratar el asunto de la virtud no es el problema que mayormente preocupa a Sócrates. Él sabe que Glaucón es templado, prefirió los placeres de la conversación a los de la celebración, así que no hay necesidad de educarlo en tal virtud. Empero, Glaucón está decidido a saber y muestra su deseo por formarse como un hombre noble.

Lo dicho con respecto a la templanza no es algo muy sorprendente. Se entiende por ella la capacidad de armonizar el alma, de imponer “una especie de orden y señorío en los placeres y las pasiones” (430 e). La templanza es la virtud que en el libro anterior se expuso con más énfasis, la entendimos como ser “dueño de sí mismo”. La autocracia era vista como la cualidad principal para la dirección de la educación, en tanto que el dominio sobre el dolor y el placer permite vivir con firmeza y nobleza. Se entiende ahora por qué la templanza sustenta al valor y la prudencia.

La templanza es la virtud que corresponde al orden natural que fundaba a la mejor ciudad y al mejor hombre, pues se trata del gobierno de lo superior sobre lo inferior, de la sensatez sobre la tiranía de lo erótico. Es importante aceptar este supuesto, dado que en una moral de principios opuestos como lo irracional y lo pasional, la otra opción sería que lo natural y superior sea la pasión, que en ella radica la felicidad humana y por ende, que la única obligación del individuo es con él mismo.

En este sentido, una consecuencia visible es que, de no aceptar el gobierno de la razón, entonces cuestionaremos cualquier forma de autoridad, gobierno y sociedad, y todas ellas serían juzgadas causantes de la infelicidad humana. Esta fue la hipótesis de Adimantos. Las preguntas son: ¿somos libres al dominar las pasiones o hacerlo nos vuelve esclavos de la razón? ¿Es lo natural el caos en lugar del orden? La respuesta de Sócrates sugiere que no: “cuando lo superior por naturaleza tiene bajo su poder a lo inferior se dice, y por cierto con alabanza, que tal sujeto es dueño de sí mismo” (431 b), no intemperante ni esclavo.

Es cierto que lo dicho no requiere más argumentos, si pensamos que las consecuencias de la intemperancia son siempre dolorosas. Sin embargo, el problema radica en que aceptar el presupuesto, sin investigar a fondo el alma, sería creer que podemos vencer con facilidad a la Hydra. Es decir, si la causa de los males políticos es la fuerza de las pasiones, y si la experiencia muestra que esta fuerza se impone con mayor frecuencia a la razón, entonces la última será impotente. Lo que es más, si lograra algo, dominar ciertas pasiones, quizás ella misma se volvería una pasión superior, y por ende, un descuido de lo que no le compete; la razón terminaría por

volverse una cabeza más del monstruo humano. Bajo este razonamiento se abren dos preguntas: ¿Qué es la pasión?, y ¿a caso toda pasión es indigna, inmoral, insana? Ambas son decisivas para todo proyecto educativo, por ahora solamente tengámoslas presentes.

Volviendo al orden del drama, una vez que se asume la superioridad de la razón Sócrates prosigue su argumentación, explicando que la templanza debe ser un principio que exista en todos los integrantes de la ciudad para que ésta pueda llamarse templada. No obstante sea esencialmente cualidad de una minoría, y pese a que antes se dijera de unos que simplemente fallarían en sus pruebas y de otros que ni siquiera era tan importante su virtud -los productores-, ahora se dice lo opuesto, salvo que con la finalidad de establecer que la templanza es una clase de armonía, un orden en la totalidad y específicamente en la vida de los hombres concretos. En otras palabras, si bien no es posible que todos los ciudadanos sean virtuosos, quizás sí lo sea un hombre en cada aspecto de su espíritu. Pero esta posibilidad estriba en que el alma pueda ordenarse tan bien como *en teoría* se ha fundado la virtud.

Por último, Sócrates trata lo referente a la justicia. Desde el libro II se decía que existiría siempre que el hombre cumpliera con su deber. La justicia aparecía como un orden natural cuando cada uno hacía lo propio, aquello para lo cual se es naturalmente talentoso. Según este razonamiento, la justicia es el resultado de la concordancia entre moral y naturaleza. Sin embargo, esta idea se sustenta sobre la base de que el hombre puede conocerse a sí mismo. El problema con la justicia no radica tanto en la definición como en su posibilidad. Uno de los aspectos cuestionables de la mentira noble no era la existencia de diferentes clases de almas, sino que fueran reconocidas. Aunado a esto, veíamos que la única manera en que el alma puede develarse es mediante el diálogo filosófico y que el autoconocimiento no es del interés de todos.

En conclusión, si para ser justos hay que conocer la naturaleza del alma, parecería que solamente los filósofos pueden ser justos. Pero si admitimos esta idea, entonces ¿sería incorrecto calificar de justas a las personas que por su sola inteligencia, sin la investigación del ser, toman decisiones adecuadas al solucionar un conflicto? Es posible que la idea de Sócrates no sea que sólo los filósofos son justos, sino que a falta de un acto de razón, sin deliberación ni inteligencia, cualquier decisión moral podría ser injusta. Empero, una deliberación correcta exige saber sobre el bien.

Por otra parte, no puede negarse que quien dedique su vida a trabajos para los que es incompetente, seguramente arruinará a muchos y a sí mismo. La idea de justicia de Sócrates es eminentemente política, mas se funda en un principio natural, mismo que

aparece en la renuncia a las pasiones vulgares para dedicarse al conocimiento de uno mismo. Este es el problema de la justicia. A fin de cuentas la justicia no es una posibilidad real si antes no se realiza el intento por saber de sí.

Finalmente, según Sócrates, la virtud de la justicia emula a las otras tres en la medida que tiende a lograr “que nadie se haga de lo ajeno ni sea despojado de lo propio” (433 e). Pero esta peculiaridad de la justicia denota otra dificultad: si la justicia surge para dirimir conflictos cuando uno violenta el derecho del otro en su persona o posesiones, entonces ¿es preciso que exista posesión para que haya justicia? Si es así, la justicia no será el hábito de la ciudad en palabras, pues en ella los justos no se poseen ni a ellos mismos y los injustos, los no virtuosos no tienen poder para administrarla. En todo caso, la justicia es un remedio, un instrumento político y no un fin.

II.V La justicia y el alma humana.

La ética como fundamento de la educación política y filosófica.

Sócrates continúa con su argumentación hasta hacernos concluir que si la justicia es hacer lo connatural, la injusticia y el mayor crimen contra la ciudad (434 c) estarán en el intercambio de funciones impropias en el gobierno, entonces no habría orden ni armonía. Esta idea adquiere un valor pedagógico a la luz del individuo (434 d), de manera que si es válida en él, también será reconocido como justo el hombre cuya alma sea armónica; “si, por el contrario, apareciese ser otra cosa en el individuo, volveremos a la ciudad para hacer otra vez la prueba...” (434 e).

Esta cita es de suma importancia en lo que a educación se refiere. Es común pensar que Platón nos ofrece un ideal, una utopía de hombre y de ciudad y que esas son sus “doctrinas”. Sin embargo, debemos recordar que la ciudad es una magnificación de lo que *podría* ser en el hombre. Las palabras de Sócrates nos previenen de estar alertas sobre su bella analogía, nos hacen no creerle. Según Sócrates, “...cuando de dos cosas, la una mayor, la otra menor, se dice que son lo mismo, habrá semejanza entre ellas” (435 a), pero si este principio funciona en aplicaciones geométricas, quizás no suceda en lo humano, que es fundamentalmente impreciso e indefinido.

El filósofo nos contó de una ciudad ordenada y virtuosa, en oposición a la *polis* inflamada de Glaucón y Adimantos. Si trasladamos estas dos comparaciones al individuo, tenemos que son dos principios que parecen -solo parecen- contrarios, de manera que el gobierno de uno se revela naturalmente injusto para el otro. Así, cabe preguntar: ¿en realidad somos seres tan bipolares? ¿No hay conciliación ni convivencia

de la sensatez y la pasión, e inexorablemente una es la anulación de la otra? Glaucón nos ofrece una naturaleza humana hedonista, dominada por la búsqueda del placer, Sócrates dibuja una en que se infiere que lo mejor es regirse por la razón, la sensatez, la valentía y la templanza para lograr la autarquía, la libertad de la tiranía del amor. Ser esclavos o dueños de sí, tal es dilema del alma humana.

Hasta aquí hemos visto dos posturas éticas, tan sostenible una como otra. La experiencia nos dice que el hombre apasionado triunfa y vive placenteramente si es astuto, como Gyges de Herodoto; pero también nos dice que la imprudencia, la cobardía y la intemperancia son causantes de funestas consecuencias. Además, los viejos como Céfalos atestiguan que la sensatez siempre es mejor que la inflamación erótica. ¿No es factible una tercera posición, quizás amar con cordura? Si hacemos causa con los hijos de Aristón habremos de decir, como Trasímaco, que el fuerte nunca es imprudente sino astuto, que es arrojado y que por ello puede hacer frente a su desmesura; si la hacemos con Sócrates diremos que la nobleza es la manifestación bella y firme de un alma educada en la virtud. Sólo esta posición se ajusta a la pregunta anterior, puesto que la idea de Sócrates no es la cancelación de lo erótico, eso sólo sirvió para fundar ciudades en palabras, lo es la capacidad de comportarse con autarquía. No estar regidos por las pasiones tampoco implica no tenerlas. *La República* no logra cambiar naturalezas, sino orientar a una pocas. En este sentido, cualquier postura tomada ahora, de la pasión, la razón o la nobleza estará insuficientemente sustentada, pues dada la ignorancia sobre la naturaleza del alma humana, es imposible decidirse cabalmente por alguna.

Es así como Sócrates nos lleva al estudio de la ética, que es necesario para saber sobre nosotros y nuestra felicidad. Este es el corazón de la educación socrática, que el diálogo filosófico nos conduzca a hacer *anamnesis*, a pensar problemas olvidados e importantes, siendo el mayor el conocimiento de nosotros mismos y nuestra felicidad.

II.V.I El punto de partida de la ética: El estudio del alma.

La ciudad en palabras tenía una armonía eficaz si las partes de la *polis* eran claramente definidas y no interferían una en la otra. Ahora surge la pregunta de si el alma humana tiene parcelas tan claramente deslindadas como las de la ciudad, si tan separados están la razón, el coraje y el deseo como para poder establecer entre ellos una jerarquía tan saludable como la de la *polis* justa. Sócrates nos dice: “si por tanto, mi amigo, se dan estas mismas formas en el alma del individuo, juzgaremos, con razón,

que merece las mismas apelaciones que la ciudad en razón de las mismas disposiciones” (435 b-c).

Sócrates no nos engaña ni juega con nuestra lectura. A través de lo visto se han examinado las dos posturas más añejas y antagónicas sobre el hombre, así como sus consecuencias en la moral y la política. Justo aquí es donde inicia explícitamente la filosofía. Se ha dejado atrás la indoctrinación de los mitos políticos pues Glaucón ha sido persistente, incluso la misma solución a los males políticos ofrecida por la educación musical y gimnástica, así como el mito de los terrígenas, ha aparecido como una cabeza más de la Hydra, en cuanto que se ha visto que no es posible anular lo erótico. Ahora Sócrates lleva a Glaucón a la búsqueda de la verdad, pues hasta no encontrarla la Hydra seguirá viva dada la ignorancia sobre el alma humana.

Entendemos por qué razón este es el comienzo de la educación filosófica. Glaucón la acepta de manera excepcional, pues califica de “bello” (435 a) el nuevo inicio. Por cierto, él nunca empleó tal adjetivo con la ciudad inflamada ni con Gyges. Si Glaucón considera que la verdad es bella y la busca, entonces su formación filosófica comenzará en el momento que duda sobre las doctrinas políticas al reconocer su necesidad de conocer. Quizá ahora Glaucón *sepa que no sabe*.

En respuesta, Sócrates propone un nuevo método (435 d), pero dice que aún no es tiempo de ponerlo en marcha, tal vez porque Glaucón prefiere las analogías. No obstante, el maestro alienta al filósofo en ciernes a continuar y finalmente terminan por seguir un camino más explícito. Sócrates educa a Glaucón llevándolo hacia la dialéctica.

En este sentido, según Sócrates: “Lo difícil es saber si lo hacemos todo por el mismo principio o si, siendo estos tres, hacemos cada cosa por un principio diferente” (436 a). Se trata, pues, de saber si es alma es una o si son distintas las facultades que parece poseer: “Si aprendemos por un principio, nos encolerizamos por otro y apetecemos por un tercero los placeres del alimento y la generación, y los que son como sus hermanos, o si por el contrario es con toda el alma como hacemos cada una de estas cuando a ello somos llevados” (436 a-b).

No podemos responder a esta pregunta sin echar mano de la experiencia. Pero ella revela que el alma comúnmente se confunde y que a veces deseamos lo indebido o nos encolerizamos frente al error o al deseo. Esta opinión sustentaría la segunda opción. Empero, podría decirse en favor de la primera que existen objetos propios de ciertas facultades, la matemática es objeto de la razón, la lucha del coraje y el vino de la sed.

Lo anterior nos lleva a una perplejidad. Lo cierto es que somos uno, pero existen en nosotros diferentes aspectos del alma que se manifiestan a veces solos, a veces juntos o incluso en oposición. Es factible que exista movimiento en un sentido y reposo en otro. Pero Sócrates da un paso más con el principio de no contradicción: “es evidente que el mismo objeto no admitirá, al mismo tiempo, el hacer o padecer cosas contrarias en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto; de modo que si en un sujeto encontramos que se dan estas cosas, sabremos que no hay un principio sino varios” (436 b-c). Esto es irrefutable, un punto de partida riguroso y establecido “...para no tener que discutir en lo que sigue” (436 c). Pero ¿qué pasa con la percepción de emociones, deseos o pensamientos contrarios que ocasionalmente experimentamos? La respuesta es que lo son en distintos aspectos; por ejemplo, no nos enfada el deseo de lo indebido por el placer que causa, sino por otra razón. Lo que sí puede afirmarse es que existen diferentes clases de movimientos en el alma y que los nombramos con diferentes categorías, pues ellos y sus objetos también son de naturaleza variada.

Si lo anterior es correcto, aún en consideración de que sintamos oposición o confusión, entonces estaremos obligados a admitir que el alma tiene partes y que es análoga a la ciudad de palabras. Pero esto no confirma la hipótesis sobre el logro de la virtud y la justicia; no lo hace, puesto que el problema no es tanto si existen diversas facultades como si intervienen unas sobre otras. En consideración a esto Sócrates decide que “para no vernos obligados a enfrentar todas estas objeciones y alargarnos en la demostración de su falsedad, demos por supuesto que ello es así” (437 a). El filósofo estableció el axioma de la no contradicción y ahora decide que con base en él no es menester demostrar que lo opuesto sea falso. En todo caso queda por preguntar de nuevo ¿es la ética una especie de análisis geométrico?

No obstante, las palabras de Sócrates no significan que evada un posible error, pues también nos alerta de que “si en algún momento nos pareciere de otro modo, todas las conclusiones de allí obtenidas quedarán desechadas” (437 a).⁶ Sócrates no nos obliga a admitir un presupuesto, sino a emprender una argumentación dialéctica.

Una vez que se ha admitido el principio, Sócrates continúa por explicar que la facultad se califica de diferente modo según sea su objeto y que si éste tiene cualidades específicas también se dirán de la facultad misma. Esto ayuda comprender la existencia

⁶ Esta será la cuestión que en el libro X iniciará a Glaucón en la filosofía.

de multiplicidad de percepciones en el alma. Pero la idea es insuficiente para explicar si las facultades intervienen o se mezclan.

Es importante resolver la cuestión, puesto que de ella depende la idea de que lo superior en el hombre debe gobernar sobre lo inferior, que los deseos ni el coraje gobiernen a la razón, como los auxiliares y trabajadores no mandan sobre los guardianes. Si esto no sucede, entonces, como decía Sócrates, habrá que buscar otra explicación de la naturaleza humana distinta a las expuestas de que es primordialmente racional o inevitablemente pasional. Si no se explica con claridad la unidad o multiplicidad y el trabajo del alma, entonces el proyecto de justicia basado en esta idea y el de educación serán una petición de principio⁷.

En este orden, Sócrates nos lleva a pensar que existen dos partes diferentes en el alma: “llamaremos a aquello con que se razona lo racional del alma y aquello con que se desea y se tiene hambre y sed, y es agitado por otros deseos, lo irracional y concupiscible y amigo de ciertos hartazgos y placeres” (439 d). En este sentido, Sócrates es consecuente con su argumentación.

II.VI La fuerza erótica de la razón.

La amoralidad de la filosofía y la revolución de Glaucón.

Para terminar esta topografía del alma, el filósofo pregunta si la cólera “¿será un tercer principio o compartirá la naturaleza con alguno de aquellos dos?” (439 e), Glaucón responde que quizás lo haga con lo concupiscente. Empero, el mayor problema inicia con el relato de Sócrates sobre Leoncio, hijo de Aglayón.⁸ Cuenta el filósofo que este hombre subía del Pireo, por fuera del muro septentrional. Cuando vio unos muertos que yacían junto al verdugo, sintió deseo de verlos al tiempo que cierta repugnancia le retraía⁹. El hijo de Aglayón luchó experimentando deseos encontrados hasta que abrió

⁷ Quizás estas consideraciones vayan más lejos de lo que el propio Sócrates pretende. No olvidemos la idea de que la vida virtuosa da al hombre libertad y poder, haciéndolo más fuerte y decidido, más capaz de evitar lo dañino y de acercarse a la felicidad. El propósito de decir esto es volver a la hipótesis que se enuncia desde el libro primero, aquella de que la virtud es en realidad buena en sí misma y que eso es lo mejor para el hombre. No obstante, tampoco podemos cerrar los ojos a los problemas vistos. Esto porque el conocimiento del alma, el autoconocimiento, es el principio de la justicia entendida como el trabajo de la propia naturaleza.

⁸ Es notable que así como Glaucón es hijo de Aristón –el mejor-, Leoncio lo sea de Aglayón, nombre que se deriva de *aglaós*, cuyo significado es brillante, hermoso, ilustre, famoso (Diccionario Manual de Griego. Griego Clásico- Español. Vox. P. 4). Ambos son hijos de los mejores, de los nobles, aunque el *aglaós* debe su fama al reconocimiento, es decir, que depende del vulgo, y la aristocracia casi nunca es reconocida por éste. Esto da idea de por qué razón Leoncio sufre por su posición cuando se ve comprometida por el deseo de conocer, no como Glaucón.

⁹ El paralelismo con Sócrates, Trasímaco y los convidados en casa de Céfalo es evidente si recordamos la observación de Eva Brann sobre ese lugar como una especie de “*casa de las sombras*”. Además, el muro era uno de los que comunicaban el puerto con Atenas, por donde Sócrates debió bajar al Pireo.

los ojos, corrió a los muertos y dijo: “Ahí los tenéis, desdichados, hartaos del hermoso espectáculo” (439 e - 440 a).

El relato es elocuente, pues es en cierto sentido inverso a la manera como inicia el diálogo que leemos. Sócrates baja al Pireo, Leoncio subía desde él; mientras uno abandona Atenas, el mundo de los vivos, para ir al *lugar más allá del río*, el otro sube desde éste a los vivos. A Sócrates, el filósofo, ni a Glaucón molesta voltear hacia los muertos, incluso Platón nos lleva a ellos; a Leoncio su curiosidad le parece inmoral, al menos de mal gusto. Sócrates visiblemente disfruta de su diálogo con los muertos y nosotros lo hacemos cuando leemos sobre ellos y bajamos con Glaucón al Pireo para saber de ese mundo. Leoncio se siente agredido y aguijoneado por su desmesura hasta que encolerizado, se entrega al deseo de ver, Sócrates no deseaba quedarse con Polemarcos; sin embargo lo hace, aunque no con el enfado de Leoncio.

El relato nos lleva a dos reflexiones. La primera es que los tres, Sócrates, Glaucón y Leoncio, pese a sus diferencias, voltean al mundo de lo no visible, para lo cual ponen entre paréntesis la vida política; en cierta forma los tres prefieren el conocimiento a la moral. La filosofía parece oponerse a lo que se establece como digno y de buen gusto, a la moralidad. Sócrates mismo ha cuestionado las ideas morales de sus interlocutores. Esto nos hace poner en duda incluso su propia idea de una moral idónea, a causa de que si los filósofos son sus gobernantes, serán los primeros en violentar la moralidad por su pasión. Los filósofos no pueden gobernar, pues no es de su interés la defensa de los dogmas; su naturaleza los lleva a cuestionarlos. Si lo justo es hacer lo propio, entonces el erotismo del filósofo, quien ama el saber más que otra cosa, será justo en la medida en que busque lo injusto, esto es, la posibilidad de que el mundo no sea como cuentan los gobernantes, sacerdotes, padres y maestros.

Esta misma idea nos plantea varias preguntas. Si el filósofo es vencido por su deseo, si es irremediamente entregado, ¿puede ser virtuoso?, ¿es su felicidad la prosecución de su amor?, ¿qué impediría que no sea la felicidad la búsqueda de lo que Eros persigue en lugar de lo que la ortodoxia moral recomienda?, finalmente, ¿para qué decir esto a Glaucón luego del largo encomio a las virtudes? Sócrates no juega con nosotros, pero aún no es tiempo de responder estas preguntas, sino de plantear una disyuntiva. El filósofo nos presenta ya, de manera concluyente, dos posibles modos de vida, la del mejor ciudadano, el *filodoxo*, y la del filósofo.

En segundo término, el relato sobre Leoncio parece contradecir lo dicho del alma justo antes de contarlo, esto es, que existen tres partes, la racional, la irracional y la

colérica, haciendo esta última compañía a la irracional. Según esta descripción, la razón es naturalmente opuesta a las otras dos y en el mejor de los casos, cual sucedía con las partes de la ciudad, debe gobernarlas. Pues bien, en Leoncio lo que mueve a la razón es el deseo, y la cólera, en lugar de ser un eficaz auxiliar de la moral, termina por oponerse a ella. El ejemplo da marcha atrás a la idea de un alma ordenada y jerarquizada por la razón. Ahora vemos que si ella es la parte naturalmente superior, es mayor el poder de las pasiones, y que incluso el trabajo de la razón se manifiesta como otro tipo de deseo.

Entonces ¿qué hacer ahora que la confianza en la diosa moral ha sido derrumbada? La respuesta está en el juicio que emitamos sobre Leoncio, si lo llamamos inmoral y perverso o amante del saber y si estos adjetivos cobran una carga despreciable o loable para nuestro gusto moral, pero antes recordemos sus angustiosas palabras: “Hartaos del hermoso espectáculo”...

Sócrates concluye esta nueva incursión en el alma humana diciendo que, si bien a veces la cólera se convierte en aliada de la razón, no lo hace de las pasiones cuando la razón decide que algo es indebido. Esta idea da oportunidad al reestablecimiento de la moralidad y al lugar de la razón. La cólera debiera ayudar a evitar lo innoble, no a perseguirlo. Tenemos solución a la mitad del problema, pues la otra, la del filósofo como un ser amoral queda pendiente.

No obstante, la respuesta que ofrece el filósofo es cuestionable al menos en un sentido. El argumento expone que la cólera ayuda a la razón cuando ésta designa algo como injusto, como malo. Pero ¿qué sucede si la razón se equivoca? La valentía acabaría por hacerse aliada de lo innoble. Solamente el sabio podría utilizar el coraje para obrar con justicia. La cólera sin razón es ira, soberbia o brutalidad, así que únicamente el sabio podrá ser justo. La dificultad será saber quién es el hombre sabio.

La pregunta por la sabiduría se hace necesaria, cuando Sócrates reconoce que más bien parece que la cólera es una forma de la razón, consecuentemente existirán solamente dos principios en el alma humana, lo racional y lo concupiscente (441 a). Sócrates está conduciendo a Glaucón a la necesidad de investigar sobre la verdad, de la cual dependerá la lucha justa de la cólera. La verdad aparecerá, entonces, como el fundamento de la justicia y de la bondad.

Mientras hace esto, Glaucón está siendo revolucionado. Ahora el joven hijo de Aristón establece una nueva clasificación de hombre: los que participan de la razón y los que no lo hacen (441 b). Glaucón está tomando partido por los primeros. Para él, la cólera es un gobierno bestial o infantil, del que no todos logran emanciparse (441 b-c).

Al final, Sócrates ha logrado que Glaucón acepte que lo dicho sobre la ciudad se cumple en el hombre: existen tres partes de las cuales una gobierna, la razón, con ayuda de la cólera para evitar el imperio de la más baja, la concupiscente. Si esta era la condición para admitir que la razón es superior al coraje y al deseo, entonces parece tener validez su hipótesis. Sin embargo, vemos ahora que la razón del sabio es un amor incontrolable, por una parte, y que el coraje también es justo cuando defiende la verdad en oposición a la ortodoxia. Así, en última instancia en el alma del individuo, o al menos en la del filósofo, no se cumple que cada parte se dedique a lo propio. De esta suerte, no sucede “que el individuo es justo de la misma manera que es justa la ciudad” (441 d), pues dada la heterodoxia del filósofo, que paradójicamente lo hace justo, no puede ser el guardián de los principios que le exigen domine su virtud: el amor por el saber.

¿Qué resulta de todo esto? No es el caso que el filósofo sea inmoral o vicioso, sino que solamente él puede buscar la verdad. Pues bien, si nos apegamos con rigurosidad a esto, resulta que solamente el filósofo puede ser justo. Pero con más flexibilidad podríamos decir que Sócrates no habla de filósofos, tanto como de hombres sensatos. No obstante, la ciudad justa no la gobiernan los que opinan sino los que saben.

Con esto nace una nueva pregunta, a saber: ¿qué diferencia existe entre la opinión (*doxa*), el conocimiento (*episteme*) y la sabiduría (*sophía*)? Esta discusión no aparecerá en este libro pero será útil indicar su origen.

En cambio, sí podemos preguntarnos que si en el individuo no sucede el orden invariable de las partes del alma, como se supone pasa en la ciudad, entonces ¿por qué nos lleva Sócrates a admitir su semejanza? Esta consecuencia traza una disyuntiva para los lectores. Me refiero a aceptar seamos como la ciudad o como Leoncio. En cuanto a la primera, se trata de educar las partes del alma con la música y la gimnástica, “...que establecerá el acuerdo entre ambas, dando tensión a la una y nutriéndola con bellas palabras y enseñanzas, y distendiendo a la otra con sus consejos” (441e – 442 a). La segunda consiste en que el deseo por el saber domine sobre los dogmas morales y los deseos vulgares, de que Eros impulse a la razón y la cólera no lo impida.

En este sentido, si la injusticia es “...una sedición de aquellas tres partes; una dispersión de actividades y un entrometimiento en las ajenas; una sublevación de una parte contra el todo...” (443 a), entonces ¿es el filósofo el más injusto de los hombres? Quizás no, siempre que la justicia signifique cumplir con el deber y ser virtuoso; pero sí lo sería en el caso de que ese deber consista en conservar una opinión; recordemos, por

ejemplo, que Sócrates nunca fue acusado de cobarde, intemperante o ignorante, sino de adorar a dioses distintos de los que la ciudad honraba y de pervertir a los jóvenes.

Con todo, el filósofo ha logrado algo. Glaucón ha tomado partido en su lucha por defender a la justicia como un acto de piedad, como un deber. Glaucón ahora comienza a ver que lo sano es lo virtuoso (444 d), que la justicia causa la salud y que lo mejor para el ciudadano es cumplir con su deber, en fin, ha asumido que la virtud es buena por sí y por sus consecuencias, sea o no afamado el hombre de tal hábito. Él dice:

“...no vale la pena vivir cuando está estragada la naturaleza del cuerpo aunque se tengan todos los manjares y bebidas, toda la riqueza y todo el poder, no es tampoco posible la vida cuando se trastorna y estraga la naturaleza del principio por el que vivimos, y por más que se tenga el poder de hacer lo que se quiera, excepto liberarse del vicio y la injusticia, y procurarnos la justicia y la virtud...” (445 a-b).

Hasta aquí la primer parte de la educación política de los aristócratas y la labor política del filósofo. Sócrates consigue favorecer las formas de gobierno virtuosas: la aristocracia o la monarquía, en oposición a la oligarquía, la timocracia, la democracia o la tiranía. Estudiar los modelos inicuos, hará confirmar la convicción de cuál es el peor de los hombres y cuáles regímenes los más indignos. Con ello quedará completa la educación política y moral de los hijos de Aristón.

Pero una pregunta sigue sin respuesta: ¿si un hombre es de naturaleza similar a la de Leoncio, será insano? Quizás la pregunta vaya demasiado lejos y la intención de Sócrates sea solamente enseñar que: “La virtud será, a lo que parece, la salud, la belleza y el bienestar del alma” (444 e). No obstante, tengamos en mente el problema sobre el lugar del filósofo, la naturaleza del conocimiento y de la filosofía.

III Conclusión.

El libro IV nos ha hecho pensar que el hombre noble es el virtuoso y que el virtuoso es feliz. Sin embargo, también nos ha dejado una paradoja. Esta se refiere a que el hombre auténticamente entregado a la razón, el único que puede conocer a cabalidad el bien y gobernarse por él, es decir, el que tiene posibilidad de ser justo, es poco observador de la moral y entregado a un amor incontrolable. ¿Qué clase de hombre es el filósofo? Esta pregunta será tratada hasta que concluya el trabajo iniciado por Sócrates para rescatar a Glaucón del Pireo, convenciéndolo de que la virtud es mejor en comparación con los modelos de vida ya conocidos: la oligarquía de Céfalos, la timocracia de Polemarcos, la democracia de Adimantos y la tiranía de Trasímaco.

CAPÍTULO V.

LIBRO V. EL OCASO DE LA *POLIS* EN PALABRAS Y EL AMANECER DE GLAUCÓN A LA FILOSOFÍA.

REFLEXIÓN SOBRE LOS LÍMITES DE LA POLÍTICA Y EL OBJETO DE LA FILOSOFÍA.

I. Introducción.

El libro IV nos dejó una idea paradójica: sólo el hombre justo es feliz, sólo el sabio puede ser justo y sólo el filósofo puede ser sabio. El libro V complementará el problema al demostrar que el hombre dedicado a la vida política no puede ser el filósofo.

En el presente escrito intentaré exponer que las llamadas “tres olas” a enfrentar para que la ciudad perfecta y el hombre análogo a ella sean una realidad, todas son deliberadamente expuestas por Sócrates como insalvables, dado que lo es eliminar el erotismo del ser humano, el amor filial y principalmente porque la filosofía no es la pretensión del político. Explorar las razones de este discurso será necesario para entender que el ocaso de la ciudad y de las esperanzas políticas es al mismo tiempo el amanecer de Glaucón a la filosofía. Demostrar esta idea será el tema de este apartado.

Todo esto será expuesto a fin de continuar con el estudio de la educación de Glaucón, ya que, como se verá el capítulo le dejará una idea que lo revolucionará: la ciudad no tiene esperanza, pues no podrá ser gobernada por el amante del saber. Al mismo tiempo, esta idea será el principio de la educación filosófica de Glaucón, puesto que si él desea saber más sobre la naturaleza de la filosofía tendrá que distinguir con claridad los límites de la opinión y la posibilidad de la búsqueda del ser.

II. La detención de Sócrates. Reflexión sobre el erotismo sexual y el amor filial. La imposibilidad del comunismo.

El inicio del libro V de *La República* cobra una importancia radical en la filosofía política. Sócrates fue acusado por diferir de la ortodoxia. Ahora es “detenido” o “arrestado” por Adimantos en contubernio con Polemarcos. Los interlocutores habían permitido al filósofo hablar largo tiempo -como lo había hecho Atenas- sobre el régimen bondadoso y legítimo tanto como del hombre análogo a él. Sin embargo, en el momento de hablar de los regímenes y de las almas corruptas, la inquietud que había suscitado la crítica implícita a los modos de vida de los dialogantes se vuelve alarmante.

Veamos lo que nos revela la escena. Polemarcos pregunta a Adimantos, como si murmurase, si debían permitir al filósofo proseguir, mostrando así su poder, como lo

hizo al inicio de la obra, también acompañado por Adimantos. Ahora ambos se unen al arresto Glaucón y Trasímaco. El primero dice unir a ellos su *voto* y el segundo confirma la acusación, advirtiéndole que “es la decisión de todo el mundo” (450 a). El cuadro es un reflejo del juicio político a la filosofía, erigido tanto por los representantes más emblemáticos de la asamblea democrática, como por *todo el mundo*. Al filósofo le es permitido hablar, mas no destruir o pervertir, por eso ahora es detenido. La ciudad puede ser generosa con él, pero cuando se trata de aquello por lo que cada uno vive, de lo que sustenta la felicidad, que es la mayor aspiración de la vida de cada ciudadano y cuya satisfacción -según lo que usualmente se piensa- debe ser garantizada por todo sistema político, entonces la filosofía se vuelve odiosa e incendiaria.

Es justo en este sentido que Polemarcos y un exaltado Adimantos lanzan su ataque. Las palabras de Sócrates son frenadas, porque si se admitiese la bondad de un régimen que ninguno de los congregados representa, entonces ellos serán los perversos. Pero, aún en este supuesto ¿qué tanto les importa ser criticados frente a un público que en su mayoría les es amigable? La respuesta estriba en pensar que los interlocutores son hombres reales y no posturas teóricas. Debemos imaginarnos siendo criticados o criticando, vernos o mostrar a los otros como malintencionados y perversos.

Además, esta “realidad humana” de los personajes implica sus relaciones amorosas y filiales. Por ello, Sócrates es acusado de robar parte de la discusión (499 c): que respecto a las mujeres y a los hijos todo debe ser común entre amigos. Ellos imaginan la situación de compartir lo que aman y la ven absurda, no importa sea recta.

Adimantos mismo pide una explicación sobre el comunismo, particularmente sobre la procreación y la educación. Este punto es esencial. En efecto, Sócrates no lo ha abordado y verdaderamente nos quita la parte que versa sobre el amor y la posesión, tópicos siempre problemáticos en el tratamiento de la justicia, tanto que la ciudad perfecta se estableció suprimiéndolos.

La objeción de Adimantos nos obliga a recordar que los hombres amamos y, dado que el amor se experimenta como una cercanía que se desea perdure, ya implica la propiedad. El amor es egoísta, no político; ningún varón o mujer enamorados desean compartir a sus amados, menos aún que sus hijos le sean extraídos. Lo natural es que las familias se formen a partir de una relación amorosa y que tanto el deseo como el placer físico se experimenten en el cuerpo, que no puede sino ser propio; lo es también que las madres amen a sus hijos, porque han nacido de ellas, gestados en sus cuerpos; lo natural

es que el amor cause unión y separación, que de él surja lo privado y lo público, porque el amor sexual es principalmente corpóreo y el cuerpo es lo absolutamente privado.

Así pues, la objeción de Polemarcos y Adimantos nos hace preguntar sobre la naturaleza de lo erótico y su relación con la justicia. Sócrates mismo nos dice: “¿Qué discusión volvéis a levantar, como al principio, acerca de la república!” (450 a). La discusión sobre lo erótico y la justicia reinicia con mayor fuerza, pues sabemos que es imposible estudiarlos separados. Sócrates nos habló de un hombre ficticio, en palabras, no físico, de tal manera que lo corpóreo fue deliberadamente evadido. Lo más que se ha dicho es que el erotismo sexual es tiránico y los deseos desmesurados ruinosos. Empero, no hemos visto el poder ni la naturalidad de *Eros*.

Es necesario resaltar la importancia del tema. Ningún otro había sido calificado como “absolutamente importante” (459 d) para la república, ni había aparecido otro tan escandaloso. ¿Cuál es la razón del revuelo? ¿Cuál es la causa de que por vez primera el juicio de la concurrencia sea unánime e ineludible? Pues bien, los hombres no están dispuestos a renunciar a los objetos más amados, aún en favor de la justicia.

Esto nos deja una pregunta más: si el amor sexual y el familiar son naturalmente posesivos y si la posesión es el objeto del deseo y de la desmesura ¿es cierto, no ya que el estudio del tópico cause “un enjambre de disputas” (450 b), sino que ese amor sea la causa última de toda disputa, de suerte que si el hombre no se libera de él estará destinado a construir regímenes siempre imperfectos, siempre problemáticos, e incluso que se arriesga a que su vida personal sea desastrosa? Según la objeción, ninguna clase de régimen comunista es triunfante, dado que el hombre no puede escapar a las exigencias de lo corporal en tanto que el amor es egoísta, pero cobra una dimensión mayor si pensamos que el amor es el motivo del cuidado de un hombre. La familia se vuelve el mayor interés de un régimen, lo que debe defender y cuidar. La comunidad de mujeres e hijos y la crianza comunitaria parece socavar los lazos amorosos más fuertes.

Pero Sócrates sabe lo peligroso de sus palabras, ante lo cual nos recuerda no importar si tales cosas son posibles o si son las mejores, sino que su dicho es un “voto piadoso” (450 d). No es una doctrina platónica o socrática la propuesta de un régimen político comunista, sino que es una mentira noble que ilustra los principios de la buena ciudadanía, para así mostrar a los hombres lo grato a los dioses. Las palabras de Sócrates son esotéricas, pues con más atención, el relato, no de Sócrates, sino *La República*, en el punto en que nos hallamos, nos enseña que los regímenes políticos son todos cabezas de una Hydra, de las cuales el cuerpo que las sostiene, el erotismo, a

diferencia del monstruo, es inmortal, inseparable de lo humano, esto ya no es tan público. En cambio, la enseñanza exotérica se limita a la educación de los hombres en la prudencia y la sensatez, no para crear regímenes justos, sino para propiciar hombres nobles, aún en sociedades como las fundadas por Glaucón y Adimantos.

En éste nivel de la discusión se encuentra Glaucón, pues mientras Sócrates le confiesa que la filosofía debe ser prudente y medir sus dichos frente a una sociedad, él le dice que la medida es la “vida entera” de los dialogantes (450 b). A diferencia de su enfadado hermano, Glaucón ofrece una amistosa tregua para comprender la mejor manera de vivir. A diferencia de Polemarcos y sus amigos, él ofrece amistad para comprender al filósofo, de suerte que se coloca en la posición de juez entre los querellantes. Su deseo por saber lo libera tanto del ardor de la ortodoxia como del engaño noble. Prosigue entonces su educación ciudadana y filosófica puesto que no es falta de juicio, desconfiado ni malévolo (450 d). Pero Sócrates ironiza al extender las virtudes de Glaucón al resto del auditorio, enseñándonos que sólo si la amistad propicia la búsqueda del saber puede surgir la filosofía y quien la estudie ser educado por ella.

Así mismo, si nos empeñamos en mostrar que lo dicho es imposible o que no es lo mejor (450 d) no comprenderemos la piedad en el discurso sino que la estulticia, la desconfianza y la malicia frustrarán nuestra comprensión. Platón nos pone a prueba mientras Sócrates lo hace con Glaucón. En última instancia, si el hombre es inmoderado y arrogante será justamente castigado por Adrastea (451 a); en cambio, si el hombre es piadoso y busca lo mejor, los dioses serán indulgentes con él. En otras palabras, si nos empeñamos en objetar en lugar de ser mejorados, caeremos en la soberbia del sofista y en la ira de Némesis¹, sin hallar nunca la justicia, la felicidad ni la sabiduría.

Sócrates se defiende diciendo que no tiene fe en lo que dice, porque de ser así tendría una verdad qué enseñar. En lugar de ello, dice exponer una idea “con desconfianza y como quien investiga” (459 e), con lo cual nos pone en posición de dudar. Sócrates lleva a Glaucón a la filosofía, liberándole del temor del juicio público, del ridículo incluso, para matar la impiedad de la ortodoxia, pues dice: “es menor falta matar a uno involuntariamente que engañarlo en lo tocante a lo bello, bueno y justo en materia de legislación” (451 a). El dato importante en la educación del auditorio es que no se trata de asentir a lo que diga Sócrates, sino cuestionarlo, morir a la ortodoxia y al

¹ Adrastea era una diosa análoga a Némesis, y su oficio era castigar las palabras audaces o insolentes. (*La República*. UNAM. BIBLIOTHECA SCRIPTORUM GRAECORUM ET ROMANORUM MEXICANA. Versión de Antonio Gómez Robledo. Nt. 1 del libro V. p. CLIV)

dogmatismo para preguntar, como Glaucón, quien finalmente declara al acusado “libre” de homicidio (451 b).

En conclusión. La primera escena de éste libro nos alerta y advierte sobre el peligro de acusar al filósofo sin haberlo comprendido. Con base en esto, sabemos de dos lecturas en el diálogo: la del juez y la de la parte, como políticos o como filósofos.

III La cuestión femenina: implicaciones éticas y políticas del cuerpo.

En la ciudad en palabras el hombre fue hecho con el específico propósito de ser el guardián de un rebaño (451 d) y de la educación. Pues bien, Además de las dificultades y lagunas de tal educación, entre las cuales estaba el hallazgo del ritmo idóneo y la formación militar, además del gran problema de la posibilidad de anular lo erótico, Sócrates nos dice que la mujer puede recibir esta misma formación.

La proposición es escandalosa si no la consideramos a la luz de las ideas democráticas de nuestro tiempo. En un primer acercamiento se supone la existencia de mujeres gobernantes y guerreras que sean capaces de asumir los riesgos de una decisión política y de morir en la batalla; este hecho implica que conozcan de asuntos políticos y sean entrenadas como varones para efectuar su trabajo. Lo ruidoso de la proposición, e incluso lo aparentemente ridículo, es que las mujeres sean como los hombres. La idea de Sócrates es que, a despecho de las diferencias físicas, hombre y mujer son idénticamente capaces.

Glaucón objeta: la mujer es igualmente capaz que el varón, pero es más débil (451 e). Para él no es válida la analogía con las hembras de perro, a las cuales ni los partos ni la crianza les impone alguna alteración en sus actividades. Hasta aquí, la única diferencia supuesta entre varón y mujer es corporal, no anímica. Empero, Sócrates hace mutis sobre la diferencia de la misma forma en que antes lo hiciera con referencia a la guerra en los varones. La educación se plantea suficiente para allanar los obstáculos físicos, bastaría con formar el alma para dominar el cuerpo. La objeción de Glaucón es precisa y Sócrates no responde con suficiencia. Es posible que entre los perros no suceda así, pero ¿es igual con los hombres? Los partos conllevan agotamiento inmediato y periodos de debilidad. Después viene la crianza. Un recién nacido depende de su madre para sobrevivir, de modo que la unión con ella impone una labor que el varón es incapaz de sustituir. Luego el tiempo causa la habitual unidad del niño con su madre. Además, los cambios físicos drásticos hacen una diferencia real, son obvios. Empero,

tal obviedad nos hace preguntar porqué el filósofo hace a un lado tan claras distinciones para decir que la única diferencia es la que existe entre *calvos* y *peludos* (453 c).

El punto no trata de la superficialidad del cabello, sino de un tipo de vida impuesto por naturaleza: el parto y la educación primera corresponden a la mujer, tanto por lo nutricional como por lo afectivo; incluso en el reino animal es raro que el macho cuide de las crías. Sin embargo, en la ciudad perfecta, el nacimiento y la crianza son fantásticos: terrígenas criados por hombres. Esto no es lo que sucede en la realidad. La ciudad justa suponía la inexistencia de cualquier clase de propiedad, incluidas en ella la de esposa e hijos. Esto porque la propiedad es causa de la división política: lo *mío* me separa del resto, por lo cual *mi* cuerpo debería ser dedicado a la patria, al igual que *mis* deseos y *mis* pensamientos. Cuerpo, erotismo y razón habrían de ser anulados. Finalmente la obviedad resulta en una aporía: si no podemos suprimir nuestras necesidades fisiológicas, el erotismo y la posibilidad de la duda, entonces la justicia perpetua es imposible.

Empero, si recordamos las palabras de Sócrates sobre el “voto piadoso” la aporía deja de parecer un craso error del ingenuo filósofo, una de las utópicas “doctrinas filosóficas” de Platón. Sócrates nos conminó a dudar de su dicho y considerarlo como un ejemplo, como una enseñanza pedagógica: el hombre es el justo, no las ciudades, si puede ser prudente y autócrata. Lo otro cae en la simpleza.

En este tenor, lo más ridículo, dice, sería imaginar a mujeres jóvenes, y principalmente a las viejas, ejercitarse junto con los hombres. Pero si lo imaginamos bien, no sólo se experimentaría el desagrado de ver un cuerpo viejo y arrugado, sino lo opuesto, la atracción y excitación suscitadas ante la vista de cuerpos bellos y desnudos. Esto es lo que causa más rubor que risa; esto sería lo inaceptable, lo inmoral. Reír de ello sí sería ridículo, de suerte que el filósofo muestra que lo moral, las “costumbres actuales” (452 b), según Glaucón, no lo natural, esconde la verdadera perversión. El drama femenino nos hace reír, no del aparente ridículo de la igualdad de géneros, sino de aceptar implícitamente que el placer sexual es lo más deseado pero lo más callado y luego pretender negarlo. Lo ridículo es que no hacía mucho tiempo que a los griegos y a los bárbaros pareciera “vergonzoso y ridículo” (452 d) verse desnudos y que los comediantes pusieran como risible algo que ahora les causa hilaridad.

Pero ¿qué está detrás de todo este asunto de la risa? Sócrates parece decir que los comediógrafos son ridículos cuando más bien hablan de las costumbres sexuales para mofarse de lo que es natural, los hace parecer simples. Pero esto no responde a la

pregunta, e incluso está ahí la falta de respuesta a la observación de Glaucón. Quizás las siguientes palabras del filósofo nos den cierta luz: “Cuando la experiencia, imagino, les hizo ver que era mejor desnudarse que cubrir tal o cual parte del cuerpo, lo que había de ridículo ante los ojos hubo de disiparse ante lo que la razón mostró ser mejor” (452 d). Si esto es cierto, y el juicio simple se ríe de lo que es bueno, entonces esta bondad nunca la verá el vulgo, que recibe con beneplácito las palabras de los comediantes.

Sócrates hace una fuerte crítica como respuesta al problema de lo físico: “sólo el necio considera risible otra cosa que no sea el mal y quien trate de hacer reír con el espectáculo de lo que no sea la estupidez y el mal” (452 d). Este es el voto piadoso. Más que la posibilidad de la nueva educación, lo importante aquí es ver lo erótico; si bien es propio del hombre, también su prioridad es causa de lascivia y consecuentemente de la desmesura, el despojo y la injusticia. Si los hombres no podemos dejar de ser eróticos, tampoco podemos quitarnos la propensión al desatino; creer que podemos ser justos tanto como apasionados es lo ridículo.

Sócrates decide estudiar tres puntos relativos a la igualdad de mujeres y hombres (452 d – 453 a): 1) sobre la posibilidad de tales cosas; 2) sobre la naturaleza femenina; y 3) sobre los ejercicios guerreros. Estos puntos, antes objetados por Glaucón, serán examinados sobre la base de que lo moral y actual es generalmente falso. No obstante, Sócrates continúa sin responder: si existe alguna diferencia esencial entre hombre y mujer y si son la gestación y la crianza, entonces la nueva estructura social de la *polis* en palabras se vendrá abajo a causa de las embestidas de la naturaleza: la atracción erótica y el amor filial.

La objeción que Sócrates esperaba y que él mismo enuncia es la siguiente. Si el orden en la ciudad se basa en la absoluta observación al cumplimiento del deber impuesto por naturaleza, entonces si la mujer es de naturaleza distinta al varón no deberá tener sus mismas labores (453 b-c). La réplica es firme, parece ser apoyada por la experiencia y él no puede negarla (453 e). Sólo queda renunciar a la ciudad en palabras y buscar un nuevo inicio. Quizás sea en este sentido que Platón nos recuerde la inesperada salvación de Arión.²

² Herodoto relata en su Historia (L. I 23, 24) un episodio sobre un cierto Arión, músico excepcional y rico, quien deseoso de ver tierras por él desconocidas, se decide a armar un barco, teniendo por tripulación a los mejores hombres. Ya en alta mar es traicionado por una ambiciosa marinería y es obligado a escoger matarse o ser muerto. El músico escoge aniquilarse, pero suplica antes le sea permitido vestirse con sus mejores galas y tocar su última pieza. Acto seguido, se lanza al terrible océano, lejos de la playa y de toda esperanza. Pero la historia cuenta que fue allí donde un delfín lo llevó hasta la orilla, salvando su vida. Una vez que tocó tierra, se dirigió hacia donde era esperado,

Arión es análogo a Sócrates. Ambos son musicales, Sócrates crea con su arte una ciudad poética, mientras que Arión arma un navío con lo ganado por su música. Los dos son gobernantes de una sociedad formada por los que se supone son los mejores. Incluso podría decirse que el objeto de los dos era conocer. Pero el clímax del símil inicia con la traición. Sócrates es víctima de una sedición por acuerdo de sus aristócratas acompañantes, pero si los conjurados de Arión buscan riqueza ¿qué buscan los de Sócrates? Conservar el modo de vida que él les roba al anular el erotismo para obedecer a una disciplina naval. Eros mueve a la sedición. Pero Sócrates, como Arión, pide practicar su música continuando un argumento que estaba destinado a ser combatido, así que dice la objeción para ser aniquilado por ella. Su muerte será inminente si algo no lo salva. ¿En qué consiste tal esperanza? Es posible que Arión llamase al cetáceo con su música y propiciase su salvación; Sócrates inicia por llamar en su favor a la “dialéctica” en oposición a la “erística” (454 a), pues su única esperanza es llegar al diálogo³. Es factible pensar que la salvación de Sócrates es que alguien escuche su filosofía. Por su parte, la ciudad en palabras ha cumplido su misión. Los ciudadanos han emprendido un viaje y descubierto que su mejor aspiración puede ser su ruina. El siguiente paso es no morir, sino aprender del viaje, de la dialéctica. Queda por saber si ésta salva a Sócrates.

Sócrates fue acusado (libro IV), detenido (libro V) y desde siempre sentenciado (libro I), ahora que ya no tendría caso defenderse, inicia su más sincera intervención.

Según el filósofo, él y Glaucón han caído en la erística en lugar de la dialéctica discutiendo por palabras. ¿Qué tan cierto es esto? La discusión sobre la justicia condujo a pensar sobre la naturaleza humana y la felicidad. Según el parecer común, el hombre es feliz si satisface sus deseos, según la composición de Sócrates si cumple con su deber. Esto supone que existe un fin que cumplir y una naturaleza directriz para el hombre, como género y como individuo. Si la objeción ahora es sobre la confusión en la naturaleza, ¿es la discusión un asunto de palabras? Sócrates no ha concluido con su arte musical y se dispone, como Arión, a continuarlo. Así, establece el problema (454 b): es preciso definir la diferencia e igualdad en la naturaleza femenina y la masculina.

Según lo dicho, la diferencia es la misma que entre “calvos y cabelludos” (453 c) y no obsta para que hombres y mujeres tengan las mismas capacidades; si mujer u

y hablando con el señor de ese sitio, logró por fin descubrir el crimen fallido, de suerte que cuando el barco tocó puerto, él consiguió el justo castigo para los sublevados.

³ E. Brann (Brann. Op. cit. p. 153) nos recuerda que Sócrates hablaba de un sueño recurrente en que se le decía: “O Socrates, make music and let that be your work”. Además (p. 150), que la música socrática es “philosophical music, the music of the truth. Its special force will lie in this, that its *logoi* are at the same time *erga*”.

hombre tienen disposición para la medicina, entonces tienen la misma naturaleza. Es así que Sócrates comienza por establecer una identidad espiritual: hombre y mujer pueden ser igualmente talentosos para volverse, por ejemplo, buenos médicos. Empero, el propio ejemplo nos revela una distinción: ¿a caso no habría diferencia en la medicina si el cuerpo en que se ejerce es femenino o masculino? Ahora bien, habrá que saber si lo espiritual y lo físico son dos cosas distintas.

Sócrates nos dice que si nuestra ocupación delata mayor facilidad siendo varón o mujer, sí habría diferencia. Al parecer, enfrentamos una petición de principio: tenemos ocupaciones diferentes porque nuestra naturaleza es diferente, pero si no es así, la naturaleza no difiere. Pero ¿qué causa qué, la naturaleza a la ocupación o ésta a aquella? Si somos lo que hacemos basta con adiestrarnos para lograrlo, pero si hacemos lo que somos la educación no podría modificar al hombre sino sólo propiciar que cumpla con lo propio. Pero si la ocupación se circunscribe a las capacidades físicas, entonces nuestra naturaleza no será exclusivamente una cuestión de espíritu, sino que éste no es separable del cuerpo. Si los cuerpos difieren, también las naturalezas.

Ahora entendemos por qué razón Sócrates establecía la diferencia principal en la maternidad, esta ocupación es propia de la mujer, motivo por el cual es de suponer que si su vida es distinta a la del varón, también debiera serlo su educación. Esto no obsta para que exista diferencia de talentos, que no puedan ser excelentes matemáticas o filósofas, pero sí que tendrían que renunciar a la maternidad para desarrollarlos de forma óptima. El cuerpo impone una diferencia importante en la ciudad y en el hombre.

Cabe reflexionar sobre el sentido de preguntar si es cierto que en el hombre bien dotado para aprender "...es el cuerpo un cumplido servidor del espíritu y en el otro su enemigo" (455 c). Ahora el problema es saber si debe dominarse lo físico para abrir paso a las facultades del alma, si el cuerpo no contribuye a la sabiduría sino que le estorba. Pero Sócrates nos deja esta cuestión entre las otras sobre la diferencia de varón y mujer, y aunque parece abrupta cobra sentido a la luz de aquellas divergencias.

Según Sócrates, el sexo masculino supera al femenino en casi cualquier actividad. Pero si esto es importante en la organización de la ciudad, ¿a caso lo es con relación a la sabiduría? No hay forma de mostrar que existe una superioridad intelectual masculina. Sin embargo, Sócrates termina por concluir que si bien existe igual aptitud entre hombres y mujeres y que incluso es cierto que las mujeres hacen mejor que los hombres muchas cosas, al final "en todas es más débil la mujer que el varón" (455 d).

Dicho de otro modo, la mejor mujer no supera al mejor varón; quizás físicamente sea así, mas ¿cómo calcular la inteligencia? Solo existe un medio: la búsqueda de la verdad.

Es ridículo pensar quién es más brillante, si el varón o la mujer; lo es tanto como pensar que la mujer más veloz puede correr tan rápido como el hombre más veloz. Pero esto no importa tanto como pensar en qué consiste la inteligencia y cómo se obtiene la verdad. La cuestión de la diferencia en la naturaleza física es obvia, pero no lo es la intelectual. Con base en esta idea, Sócrates termina por resolver la cuestión: si gobernar es un asunto de inteligencia, también las mujeres pueden hacerlo. En conclusión, el asunto sobre la inteligencia y el cuerpo parece llegar a un acuerdo: en cuanto a la búsqueda de la verdad el cuerpo no hace la diferencia, siempre que la mujer no sea absorbida por sus deberes maternos.

Sin embargo, esta conclusión no deja de satisfacer la objeción no expresada en lo dicho hasta aquí sobre hombre y mujer. Se ha acordado que si existen diferencias importantes lo serían de talentos, mas la principal de ellas radica en la capacidad para aprender, facultad idéntica en hombres y mujeres. Empero ¿qué sucede con el erotismo sexual y el amor filial paterno? Si hacemos abstracción de estos aspectos, entonces no habrá problema en que hombres y mujeres sean educados de la misma forma, pero si los imaginamos, no ya estudiando geometría, sino ejercitándose desnudos en la palestra, ¿no surgirían la atracción y el deseo de posesión? Eros terminaría con el comunismo y revolucionaría el gobierno de la razón, como los sublevados a la barca de Arión.

En última instancia, el erotismo es el aspecto humano más problemático para el gobierno de la razón y la sensatez, la obediencia y el deber; lo que es más, su fuerza es igual en hombres que en mujeres, y si es cierto que los hombres las superan en casi todo, también ellos experimentarán con mayor empuje el deseo sexual, siendo proclives a su tiranía. Ahora, dado que el erotismo parece la mayor causa de sublevación, si éste no es de algún modo sometido a ella, tanto la ciudad como el hombre estarán a merced de la desmesura. A todo esto nos han conducido los reclamos de Adimantos y Polemarcos. La mujer ha hecho aparición en la *polis* y con ella todos los peligros de Eros.

IV Las tres oleadas. El ocaso de la ciudad y el amanecer de la filosofía.

IV.I La primera ola: erotismo, mujer y comunismo.

Sócrates responde a los peligros traídos por las mujeres de la siguiente manera. Las relaciones sexuales se establecerán de una forma puramente racional, dejando fuera

el deseo y la excitación, pues sólo son un medio para que los mejores hombres procreen a los mejores hijos con las mejores mujeres. Esto puede parecer una locura, bastaría pensar que la virtud y el talento no se heredan para saber que la eugenesia fracasará.

Pero más difícil que esto es que los hombres y las mujeres puedan controlar su erotismo habiendo experimentado los encuentros “reglamentados”. Según Sócrates, la solución se halla en que “...las mujeres de nuestros guardianes se desnuden, ya que se vestirán con la virtud en lugar del vestido...” (457 a). Ahora bien, este singular comentario nos hace ser cautelosos, en tanto hemos sido advertidos de que la risa generalmente obedece a los prejuicios morales. Si reímos, entonces nos parecerá cómico asignar tal poder a la virtud, con lo cual ponderamos lo erótico como la mayor fuerza humana. Sólo si superamos nuestra risa podremos entender que la salvación de la “primera ola” referente al cuerpo femenino es deliberadamente inaceptable, pues no sucede que los hombres puedan controlar con facilidad la experiencia erótica. Si alguien es capaz de sobrellevar la vergüenza y la fogosidad, ese mismo hombre será capaz de trascender a los prejuicios morales y a la tiranía erótica. En cambio, esto será imposible para aquél quien riendo “...ignora en absoluto de qué se ríe ni lo que hace” (547 b), será imposible para quien no haya reflexionado sobre el bien y se entregue, por costumbre o por lascivia, a la vergüenza que causa ver un cuerpo desnudo en público.

Con todo, es dudoso que la ola haya sido salvada, pues hacerlo depende del dominio sobre lo erótico, asunto no resuelto. La única manera de conseguirlo será pensando que quizá en el individuo sí tenga cabida la virtud, aunque la templanza no es la anulación del deseo y el hombre mesurado únicamente es capaz de obrar con belleza cuando se presenta la embestida de lo erótico. La ciudad, en cambio, necesita la cancelación completa del deseo. Si la ola se llama Eros, ningún hombre la supera y pocos pueden y quieren evitar que los arrastre.

El punto de la primera ola tiene una trascendencia mayor. Recordemos al pudoroso Leoncio. Voltar la mirada hacia lo que parece inmoral es un acto motivado por el deseo de conocer; considerar la desnudez femenina sin rubor o inflamación implica una sublevación contra lo *púdico* para conocer lo humano tal cual es, desnudo. La trascendencia radica en que el filósofo es capaz de superar con éxito la acometida de lo erótico y de la moral. En realidad es Sócrates quien desnuda nuestro espíritu, nuestros prejuicios morales, para saber si nos reímos ruborizados o hilarantes, si rechazamos con gravedad, o miramos con simpleza la igualdad de mujeres y hombres en sus implicaciones en la vida pública y privada.

IV.II La segunda ola: La comunidad de las mujeres. El amor como límite de la planeación política.

Sócrates se ha lanzado al mar a causa de su música. Aparentemente ha salvado la primera ola, mas haciendo mutis del erotismo. Esta misma fuerza subyace en la segunda oleada, que según Sócrates es mayor a la primera, así que somos advertidos de que causará más escándalo. La segunda ley dicta: “estas mujeres serán todas ellas comunes a todos estos varones; que ninguna cohabitará privadamente con ninguno y los hijos serán igualmente comunes, sin que ni el padre conozca a su hijo ni el hijo al padre” (457 d).

Para comprender la magnitud de esta proposición resulta bueno pensar qué es lo que se pierde con ella. En primer lugar desaparece la relación amorosa. El amor, entendido como el deseo de los amantes de poseerse mutuamente, debe desaparecer, pues ellos creen que su felicidad radica en el otro, pero en la *polis* el único objeto lícito del amor es ella misma. La comunidad perfecta es aquella donde el ciudadano se dedica a todos, mientras que el amor es necesariamente individual. El hombre puede compartir su patria con su paisano pero no a quien ama. Además, existe entre los amantes el monstruo de mil ojos llamado celos y con él vienen el odio, la violencia y quizá el crimen. Evitar que las mujeres pertenezcan a un solo hombre puede ocasionar, según el “estado actual de cosas”, según la experiencia, un caos nunca visto.

Por otra parte, es igualmente detestable que a un padre le sea arrebatado su hijo, la presencia de él mismo y la conservación de su linaje y, lo más importante, el ser que más ha amado. ¿Qué sería de Céfalos, Aristón o Príamo sin sus hijos? La propuesta de Sócrates eliminaría en primera instancia a la familia y destruiría lo que ciudad protege.

Ahora bien, si intentásemos imaginar como serían posibles ambos proyectos, veríamos que el único medio sería la violencia. Si Sócrates quisiera poner en práctica esto, tendría que destruir a quien se opusiera a ser separado de su familia y matar a los ciudadanos “con uso de razón”, quedándose sólo con niños a educar.

Es por estas razones que Glaucón reconoce como mayor la dificultad demostrar la posibilidad y utilidad de esta ley (457 d). Incluso pueden ser las mismas por las cuales Sócrates nos prevenía de objetarle y tomar sus palabras como un voto piadoso. Es imposible, no sólo por la violencia necesaria para hacerlo (recordemos, por ejemplo, a la China comunista), sino porque el erotismo no es erradicable. En consecuencia, el filósofo prefiere discutir el método. Si accediera a la petición de Glaucón, seguramente haría ver a la justicia plena como una meta atroz e indeseable o simplemente imposible.

Junto con esto, la “flojera” (458 a) a la cual Sócrates decide abandonarse en el punto más importante de su “proyecto” nos revela lo poco interesado que está en él. Debemos descubrir lo que verdaderamente importa al filósofo, pues así como antes dejara a Damón y a Apolo los aspectos más importantes de la educación, la música y las leyes, ahora abandona el punto nodal del gobierno perfecto.

Pues bien, el método a seguir consiste en una planificada selección artificial de hombres y mujeres, que será efectuada por Glaucón en su “papel de legislador” (458 c). Sócrates pone a Glaucón en la posición de ser una especie de Eros matemático, que en lugar de emplear el amor o el deseo una a las parejas racionalmente. Empero, el hijo de Aristón conoce bien la fuerza de lo erótico y replica a Sócrates diciendo que esa labor “no será una necesidad geométrica, pero sí erótica, y cuyo aguijón puede ser más punzante aún para seducir y arrastrar a la multitud” (458 d). Glaucón sabe que Eros no obedece a la razón ni a la legalidad, pero sabe que es la fuerza humana más poderosa.

El erotismo no es planificable, como tampoco lo es el surgimiento de almas talentosas. Sin embargo, para Sócrates nada debe dejarse al azar (458 a). Esta paradoja nos deja ver que la ciencia política, la planeación casi matemática de la vida humana es ilusoria, puesto que el hombre es voluble y el azar imprevisible. El amor es tan azaroso como los buenos partos y los hijos talentosos. En consecuencia, si no es en nonatos, en neonatos, ni en adultos corruptos en quienes deben depositarse las esperanzas de la *polis*, entonces lo piadoso del voto de Sócrates tiene como fin los jóvenes interlocutores. Es posible que mientras estas aporías se suscitan Glaucón, Adimantos y Polemarcos sean verdaderamente revolucionados.

Pero volviendo a la segunda ola, Sócrates nos habla de establecer matrimonios “sagrados”. Se trata de promover la eugenesia como si fuese en animales (459 a). Este punto parece demasiado discutible. La objeción principal ya la hemos tratado: los hombres se enamoran, los animales no. Entonces es irónico que Sócrates diga a Glaucón que puede reproducir a los hombres como a los animales de su granja.

Pero si tomamos más en serio el comentario, es fácil ver que si bien la excelencia en los animales se haya en sus características físicas, en el hombre en cambio, radica en su virtud, la cual no es genética. La genética ordena una herencia física, por ello la buena pretensión de la eugenesia se volverá uno de los mayores riesgos para el orden de la *polis* de palabras, pues, dada la posibilidad de heredar rasgos físicos, tarde o temprano padres e hijos habrían de reconocerse y quizás desarrollar relaciones filiales.

No obstante, aún si esto fuese secundario, existe un problema mayor:

“si ha de mantenerse la cualidad superior de la grey, habrá que educar la prole de los primeros -los guardianes- pero no la de los segundos. Pero todo esto ha de ser en secreto, excepto entre los magistrados, a fin de evitar en lo posible la discordia del rebaño confiado a los guardianes” (459 d-e).

En primer término, Sócrates no nos dice qué sucederá con los hijos de las razas inferiores, si deben o no tener familias y poseer mujeres, pues parece que el comunismo sólo es para los magistrados. Si así fuera, entonces ¿cómo evitar que los no educados corrompan la ciudad, esto es, que a causa de su falta de formación violen las leyes y comentan crímenes? Si es por la fuerza pronto se sublevarán, si por convencimiento es imposible dada su “naturaleza” pusilánime. Por un lado, los cimientos de la aristocracia son azarosos y por otro, el “rebaño” inculto puede volverse en contra de una clase que les fuerza a cumplir leyes cuya bondad es incapaz de reconocer. En otras palabras, el anhelo por la democracia sería el fin de la aristocracia.

Pero el plan reproductivo es estricto. Habrá que hacer “festivales” y “sacrificios” para unir en ellos a las parejas perfectas (451 e). Empero, esto será sin permitir que sea Eros quien una, sino sorteos “amañados”. Esto con el fin de que los mejores se unan con los mejores, aunque en verdad se quieren evitar las disputas por causa de Eros. Sócrates sabe bien que las clases bajas pueden inconformarse, mas su molestia es erótica. Es tal el poder de Eros que Sócrates propone que a la clase militar se le permita el privilegio de relacionarse más con las mujeres, lo cual responde a que, por ser los más poderosos, podrían sublevarse si sus deseos son reprimidos. El problema es el mismo: la estabilidad de la *polis* perfecta depende del estricto control sobre lo erótico; si efectuarlo no es posible, entonces quizás quede como enseñanza advertir, como lo hace Glaucón, que es un aguijón que hiere a la mayoría de la gente (458 d).

Con base en esto, cabe preguntar: si el poder de Eros es tan fuerte ¿a caso estos encuentros, por muy legales que fuesen, podrían evitar esa experiencia y la posible afición por ella? Sócrates evita el punto. Después de las festividades nada se dice sobre el embarazo y el nacimiento, es decir que calla sobre el erotismo sexual y el amor filial. En lugar de ello, Sócrates nos habla de hospicios destinados al cuidado de los recién nacidos. En ellos, las madres alimentarán a los hijos lactantes, pero sin que puedan saber cuál de ellos es el suyo (460 c), esto con el fin de crear una especie de maternidad colectiva. Pero, ¿cómo evitar que las madres se opongan al robo de sus hijos y luego a su desconocimiento?

Más aberrante que esta idea es aquella otra de que los hijos de gente inferior o los deformes deban ser aniquilados (460 c). Dado que el incesto es posible y permitido, la reproducción entre aristócratas traería más niños anormales y por tanto más asesinatos. ¿Qué tan piadoso nos parece ahora el voto de Sócrates? La respuesta está en que la idea es intencionalmente presentada como absurda, pues, en síntesis, la planeación genética no puede evitar el erotismo, el amor paterno, el incesto ni el control poblacional pese a las guerras o las epidemias.

Así pues, ¿qué es lo que intenta Sócrates cuando en lugar de salvar una oleada parece lanzarse dentro de una marejada? No es piadoso el asesinato, ni lo es el aborto, el incesto y el secuestro de los hijos. Una respuesta simple es que la *polis* perfecta no es posible ni es piadosa. Pero si frente a ella la manera usual de procrear es la opuesta, de encuentros no planeados, sino basados en el amor, si esta manera “natural” o normal de relacionarse es calificada de ilegítima e impía (461 a), entonces esa misma normalidad conlleva la posibilidad de la injusticia. Los límites de la planeación política están en el erotismo y todo intento de perfección política es idealista.

Sócrates conoce bien el punto: el mayor mal para la ciudad es aquello que la desgarrar y hace de ella muchas en lugar de una sola, el mayor bien lo que la liga y que la hace una (462 a-b). Así pues, la propiedad será el mayor de los males, aunque sea inherente al hombre. Esto confirma la imposibilidad de la *polis* perfecta, pues si bien podemos alegrarnos y condolernos (462 b) por muchas cosas, en cambio existen otras exclusivamente personales, como el cuerpo y lo referente a él. Un hombre puede condolerse con sus vecinos si su pueblo padece una epidemia, pero si se martilla un dedo, ese dolor es suyo. Del mismo modo que su cuerpo, serán suyos sus hijos o las demás personas que ama. Sólo si el hombre no amare podría dedicarse a una causa en común. Empero, si lo que desgarrar es la “individualización de estos sentimientos”, y si el origen de esto se devela en las palabras “mío” y “no mío” (462 c), entonces los hombres nacemos moral y políticamente desnudos. Para que no existan adjetivos posesivos habría de anularse el “yo”, las personas tendrían que dejar de existir o cancelar lo que las distinga: sus rasgos físicos y anímicos, mas dada la imposibilidad del caso será preciso buscar otro remedio al egoísmo subyacente al hombre.

En este sentido, quizás lo piadoso del voto de Sócrates radique en hacer que Glaucón reconozca al individuo como la única entidad con unidad total. Sólo en el individuo “toda la comunidad de las partes del cuerpo, en armonía con el alma que las rige en un orden unitario, toda ella siente y sufre” (462 d) cuando él golpea su dedo. De

esta forma, solamente el individuo puede gobernarse con orden y sensatez. La ciudad es naturalmente múltiple, pues muchos son los intereses políticos, tantos como clases e individuos y por ello nunca logrará absoluta concordia.

Desde esta perspectiva, la analogía con la ciudad cobra sentido: no es necesario eliminar el erotismo ni el deseo de propiedad, sino evitar su imperio sobre la prudencia. Esta es la verdadera educación de Glaucón, sólo así la misma música que llevó a Sócrates a destruirse puede salvarle como a Arión. Así como la música no salvó a los tripulantes del barco, tampoco todos los dialogantes amotinados serán rescatados del Pireo, sino quienes sepan escuchar la música buena.

En síntesis, la ciudad en palabras es un solo cuerpo político, sin división, eso es la ciudad perfecta. Sin embargo, es imposible. Sócrates nos hace ver que la pretensión de comportarse como una familia es quimérica, pues aún dentro de ella sólo existe “unidad de sentimientos” (464 b), de alegría o tristeza compartida, respeto, lealtad, ayuda, cooperación, unanimidad, cuando hay amor entre sus miembros.

Además, si la justicia y la piedad son imposibles sin esta excelente o virtuosa calidad moral, entonces tampoco serán factibles si no existen estos lazos fraternos gentiles. Tan imposible fue ordenar belleza, como lo es ahora exigir un comportamiento amoroso a quienes no une el amor. Así, una empresa aristócrata puede fracasar si carece principalmente de amistad o se mantiene por el simple sustento.

La segunda ola puede ser superada solamente si los auditores comprenden que la piedad y la justicia no son separables de las virtudes y del cumplimiento del deber, pero tampoco del amor. Aprendemos, además, que si “las reyertas nacen entre los hombres cuando pelean entre sí por la posesión de riquezas, o por los hijos o parientes” (464 e), entonces el hombre estará destinado a sufrirlas en tanto no cercene la principal cabeza de la Hydra: el deseo y la pertenencia inherentes a Eros.

Lo anterior se confirma si pensamos que en última instancia la única solución para “mantener la paz al amparo de las leyes” (465 b) es la unión de temor y pudor (*déos, aidós*). A fin de cuentas, es lo no legislado, la nobleza, lo que garantiza la paz y la ley. Si existiese un remedio político, es la educación religiosa y estética del hombre, o sea, que la belleza y el temor a lo sagrado sean sus principios morales, sólo así podrá ser justo, piadoso, gentil y respetuoso con quienes no se une por sangre, amor o amistad.

Sócrates termina el argumento referente a la utilidad de la ley sobre el comunismo de mujeres e hijos y la no propiedad en general. La ley planteada es útil debido a que logra erradicar la causa de los conflictos, a saber, la división de intereses, y

consigue la devoción de los ciudadanos a su patria. Para colmo de bondad, el sacrificio que deben hacer los guardianes tiene por recompensa el honor de ser patriotas. Esta es la respuesta a Adimantos sobre la felicidad de los guardianes: su vida será “más bella y mejor que la de los vencedores olímpicos” (466 a).

IV.III La Guerra. El despertar de Glaucón a la filosofía.

Aceptada la utilidad de la vida comunista, Sócrates introduce de manera aparentemente abrupta una reflexión sobre la guerra. Según se dice, los hijos de los guerreros deberán ser llevados a los campos de batalla para que aprendan su futuro oficio (466 e). Allí serán cuidados por guías y pedagogos que les mostrarán cómo los cobardes son degradados o abandonados a los enemigos (468 a-b) y los más bravos honrados y coronados por niños y jóvenes. Todo esto recibe la anuencia de Glaucón.

No obstante, Sócrates dice al joven noble que no aceptará tan fácilmente otra recompensa, a saber, que el más sobresaliente “...bese a cada uno de sus compañeros y que estos le besen a él” y que ninguno se negare a hacerlo cuando le fuese requerido por él (468 b). Pues bien, Glaucón no sólo admite la recomendación, sino que la recibe con beneplácito, en cuanto cada uno “se esfuerce con más ardor en llevarse el premio del valor” (468 c) cuando amare a alguien en particular. Además de esto, se recomienda premiar a los guerreros con un gran lomo, como cuenta Homero se hizo con Ajax. Por último, si fuese el caso que murieran en combate serían laureados con el reconocimiento de ser elevados a la clase áurea y sus tumbas serán lugares sagrados, en la idea que guardan a hombres denónicos, divinos y protectores de la tierra (469 a).

Así pues, Sócrates impone como los motivos más altos del guerrero a las recompensas de serlo. No basta ya solo con saberse cumplidores de su deber, sino con ser premiados como tales. El erotismo, la propiedad y el honor son las recompensas del guerrero. Sin embargo, ya desde el libro III se prohibían todas, especialmente que los hombres se besaran en público y se hiciesen muestras de afecto más allá del que existe entre padres e hijos (403 b); ahora, por el contrario, los guerreros pueden disfrutar de lo que antes fue menester castigar. Pero el deseo sexual, la ruptura del régimen alimenticio y el honor, son todos ellos goces personales, privilegios causantes de celos y envidias. Ninguno de ellos es un bien comunitario, sino que los recibe y disfruta uno solo. Pese a todo, Glaucón acepta lo que antes se negó, pues la ciudad será beneficiada si aumenta la bravura de sus defensores, a pesar de las salvedades que ello implica.

En seguida, Sócrates nos habla de los motivos y beneficios de la guerra. La causa de la guerra fue expuesta como el erotismo desmedido, la lujuria. Las ciudades se invadían unas a otras, por causa de sus crecientes necesidades, provocadas por sus excesos. Las guerras satisfacen los excesos por medio de los despojos, los saqueos y los esclavos; además del dominio político y territorial. En cambio, la novedad en el pensamiento bélico es que, ni deben tomarse a griegos como esclavos (469 b-c), ni despojar a los muertos o llevar sus armas a los templos (469 d - 470 a), destruir o quemar ciudades, mas solamente tomar sus cosechas. Quizás esto se justifica pensando que sin armas ni cosechas, los vencidos únicamente tendrán que ocuparse de subsistir; quizás el respeto a las ciudades y las vidas de los derrotados evite odios y venganzas.

El asunto más radical con referencia a la guerra es que ahora es definida como la enemistad entre extraños, a diferencia de la discordia que es la enemistad entre cercanos (470 c). La discordia está destinada a ser resuelta sin violencia y propiciar la unidad natural que hay entre gente de una misma raza. La guerra es una “enemistad natural” y por ende sólo se practica con los bárbaros. En contraste, las guerras intestinas son definidas como enfermedad de las ciudades, como un malestar interno.

Este punto explica lo abrupto de tratar ahora la guerra, pues Sócrates logra que Glaucón afirme que: “así deben conducirse nuestros ciudadanos con sus adversarios; con los bárbaros, en cambio, como ahora lo hacen los griegos entre si” (471 b). Para Glaucón Grecia está enferma, y su remedio radica en adoptar el régimen que él mismo ha calificado de óptimo junto con Sócrates, pero como no cree en su posibilidad, tampoco tendrá más esperanzas políticas.

Para concluir este inciso me gustaría enfatizar que las “oleadas” que Sócrates ha enfrentado no son en contra suya, sino de la ciudad. Son objeciones a su posibilidad y utilidad. En este sentido, si no las supera satisfactoriamente, también Glaucón comprenderá que el régimen perfectamente justo es imposible y al derrumbarse su fe en la política, tendrá que preguntarse de nuevo sobre cómo ser un hombre excelente y feliz. En una interpretación alegórica, el discurso de los parabienes de la ciudad perfecta enseña que el hombre que aspire a la nobleza, es decir, a la justicia, la piedad y la felicidad, debe ser mesurado, valiente, sensato y prudente. Pero la alegoría no satisface a Glaucón. Él reconoce la bondad de la ciudad y la exalta diciendo que será “prácticamente invencible” (471 c-e) siempre y cuando, acota, sea posible (471 c).

Glaucón ha sido revolucionado, pero si Sócrates consigue que desconfíe de lo político, también él será arrojado al mar, llevado allí por una música que parece ser

perversa e impía para los amotinados. Si así sucede, Sócrates habrá sacado a Glaucón tanto de la ciudad en palabras como del Pireo, llevándolo consigo al Hades acuático en espera de algún delfín salvador. En este punto comenzaría la conclusión de la educación política de Glaucón e iniciaría la filosófica.

IV.IV La tercera ola: El filósofo Rey. La exclusión de saber y poder.

La tercera ola es anunciada por Sócrates como la mayor de todas, tanto que es capaz de hundirlo definitivamente en un “océano de risas y de mala reputación” (473 c). Él mismo la define como una idea “paradójica” (472 a). Así, debemos estar atentos para reconocer dónde radica la paradoja, en lugar de creer en una idea que su propio autor no pretende defender. Es importante atender a este detalle para no adjudicar a Platón o a Sócrates la “doctrina” de que el mejor régimen político es aquél en que gobiernan los filósofos, pues como vemos, esta imposibilidad es la más avasallante objeción contra la posibilidad de un régimen perfecto.⁴

Con estos antecedentes veamos ya la ola mayor. El problema que la ciudad enfrenta fue traído a causa de la persistencia de Glaucón. Él confía en la bondad y la utilidad de lo dicho sobre la educación, las leyes y el espíritu de la ciudad, pero su fe en la posibilidad de la misma no alcanza. Pues bien, la más temida de las objeciones radica en un solo aspecto. La forma de superar los vicios políticos es que:

“... a menos que los filósofos no reinen en las ciudades, o que los llamados ahora reyes y soberanos no se dediquen auténticamente a la filosofía, y a menos que no se aparte por la fuerza a la multitud de personas que sigan un camino u otro exclusivamente, no habrá, mi querido Glaucón, tregua para los males que aquejen a las ciudades, ni tampoco, a mi parecer, para los del género humano” (473 d).

Esta idea sobre la concurrencia de saber y poder es lo que el filósofo califica de “extremadamente paradójico” (473 e). La paradoja consiste, no en lo incidental de que un gobernante sea sabio, sino en que coincida la búsqueda del saber y el ejercicio del poder en un hombre, en que pueda haber gobernantes verdaderamente dedicados al estudio. Por otra parte, tampoco radica en lo risible que pudiera parecer el gobierno en

⁴ El propio Sócrates nos dice que el énfasis no radica en la posible existencia de tan famosa ciudad, sino en su belleza, como la belleza de una pintura no depende del modelo en que se inspiró, sino en su propia perfección (472 e). De esta forma, Sócrates se libra no sólo de las tres oleadas en contra de la ciudad y de él, como su supuesto promotor, sino de otra embestida mayor y que es la acusación conjunta que al inicio del libro formularan todos, hasta Glaucón. En consecuencia, junto con la paradoja, será menester buscar la belleza de este cuadro. Por último, el filósofo nos dice: “no me obligues a mostrarte que las cosas han de ocurrir en la realidad exactamente del mismo modo como han quedado descritas en palabras” (473 a), puesto que basta con encontrar una ciudad gobernada en la “manera más próxima” a lo que se ha dicho para dar por fundada su posibilidad (473 b). Entendemos con esto que la búsqueda de Sócrates no es fundar tal ciudad sino un gobierno similar: el alma justa.

un hombre como el Sócrates de las Nubes. Es ya consabido que el vulgo considera al filósofo como un soñador, una especie de loco, inútil o perverso, incapaz de actuar y procurarse su propio bien ni el del otro. No es el problema de las risas del vulgo frente a la filosofía, ni que el filósofo considere al pueblo incapaz de comprenderlo. Estas burlas no son trascendentes aquí, pero sí lo es saber qué es el filósofo, de allí surge la aporía.

Sócrates nos describe la filosofía como un amor completamente entregado a su objeto: el saber. Esta definición la distingue de otros tipos de amor como el de los enamorados, de quien busca vino o quien ambiciona un mínimo de honores. Las comparaciones son claras: el amor sexual, el sensual y la ambición de honor y poder son distintos del erotismo filosófico, ninguno de ellos atiende al saber, ni el filósofo les da mucho valor. Así, la paradoja comienza a esclarecerse en cuanto que al filósofo no le interesa la vida del hombre común ni la del gobernante. Su pasión le da poca monta a los asuntos políticos, especialmente a los competentes al gobierno: la administración, la falsa cortesía, la persuasión de los estultos, la intriga...

Esta idea tiene como consecuencia la inexorable imposibilidad de la *polis* perfecta y Sócrates termina su discurso al respecto. Sin embargo, *el ocaso de la polis es el amanecer de Glaucón*. Derrumbadas sus esperanzas políticas puede indagar lo que está separado de la ciudad, no obstante es el fundamento de la justicia y de la felicidad.

Así, Glaucón compara al filósofo con los amantes de los espectáculos o los de las audiciones, parece que no le merecen una mejor opinión que los hombres cultos. Pero Glaucón dice esto para dar un paso más en la indagación sobre el mejor gobierno, si está en manos de un filósofo, será preciso que Sócrates abunde sobre él.

El punto es esencial para lo sucesivo. Sócrates explica a Glaucón que los filósofos son “los amantes del espectáculo de la verdad” (475 c) y que ésta radica en la distinción del “ser en sí” (476 a), de las formas (*eide*). Si existen o no, aún no se discute, aunque sí se supone que hay cosas en sí mismas, “que por su comunicación con los cuerpos y entre ellas mismas, aparece cada una con apariencias múltiples” (476 a). Sócrates hace de la verdad el espectáculo más bello, mas no estamos aún en posibilidad de saber si lo es, dado que esto implicaría demostrar la existencia de dichas formas. De cualquier modo, al comenzar este aspecto del diálogo, Sócrates nos llevará por fuerza a pensar sobre la distinción entre lo verdadero y lo aparente, entre lo uno y lo múltiple. La importancia del punto es que marca el inicio de Glaucón y del lector en el asunto de la filosofía, en la búsqueda de ser que no cambia, de las causas últimas de todo.

Por su parte, Glaucón reconoce que aquellos que él mencionaba (entre quienes se ubica su hermano Adimantos, según su deseo de ver la nueva carrera de antorchas), los que aman las bellas voces o los bellos colores y formas “son de espíritu incapaz de ver y amar la naturaleza de lo bello en sí mismo” (478 b). Los filósofos son raros, dice, sin percatarse de que su exclusión del otro grupo, su coraje y buena voluntad para saber sobre la justicia lo hacen un filósofo en ciernes.

Así, Sócrates lo conduce a la paradoja en cuestión. Según el filósofo, el conocimiento (*episteme*) lo es de las cosas en sí, mientras que la opinión es de las que parecen múltiples (476 d). Ahora bien, lo que puede ser conocido es lo que existe, por ende, lo que no existe es propio de la ignorancia. El no ser no es cognoscible, de manera que no es apto de la *episteme*. Glaucón no repara en que, si es cierto que la ignorancia es de lo que no existe en absoluto, entonces, dado que ignora sobre la justicia, quizás esta no exista.

Con base en lo dicho, Sócrates intenta establecer una tercer clase de entidades que sean partícipes del ser y del no ser (477 a), la clase de las cosas múltiples o variables. La razón de hacerlo se comprende si pensamos que la opinión y el conocimiento son dos facultades o poderes (*dýnamis*) que se distinguen por ser diferentes sus objetos, el saber es de lo que es y de lo que no es no existe ninguna clase de saber, pero si la opinión es de lo variable y el saber de algo, entonces ella lo será de las cosas intermedias. La opinión no podrá lograr demasiada exactitud en sus juicios.

Finalmente, Sócrates distingue al filodoxo del filósofo. Los no filósofos no buscan la verdad y viven gobernados por las opiniones. Pero si el filósofo no se interesa por ellas sino en trascenderlas, vemos con claridad que está separado de la política, porque esta actividad trata de lo múltiple y cambiante. Los asuntos políticos son circunstanciales y relativos, dependientes de grupos movidos por ideas diversas sobre lo que es bueno o malo. La vida política es el desarrollo de estas divergencias, cuya naturaleza es la imprecisión y la relatividad que dan lugar al error. En cambio, se dice que el filósofo busca lo cognoscible y en esto no cabe el no ser, sino para descubrir que en la política no se puede ir más allá de la opinión. Si la opinión “no es ni la ignorancia ni el conocimiento” (477 a), entonces tampoco es lo que el filósofo ama por naturaleza.

Ahora bien, si como dice Sócrates, las cosas bellas y justas “parecen necesariamente feas por algún aspecto” (479 a) y son similares a lo doble y a la mitad, a lo ligero y lo pesado, que son tales en relación con un paradigma variable, entonces la moral y la política como formas de vida humana, derivadas de las apreciaciones

particulares sobre lo bello y lo justo, serán ambas objetos de opinión. Mas, dado que de cosas tales “de ninguna es posible pensar con fijeza qué es ni qué no es” (479 a), no serán, por consecuencia, objeto primordial del pensamiento del filósofo, es decir: “al estar las máximas acreditadas entre la multitud acerca de lo bello, ruedan, por así decirlo, en el espacio que separa el ser de la nada” (479 d) y estas máximas, que son orientaciones en la política, son opiniones. Afirmar que existe una “ciencia política” es falaz, como lo serán las soluciones políticas que se digan científicas. Glaucón ha aprendido que la Hydra es inmortal y ahora trasciende el nivel del buen ciudadano para arribar al del filósofo.

Por último, Sócrates establece una distinción. Los políticos, legisladores o tiranos “son espectadores de la multitud de actos justos, pero no ven lo justo en sí, y lo mismo en todo lo demás, diremos que opinan en todo, pero que nada saben de aquello sobre lo que opinan” (479 e). De espíritu similar a ellos son los amantes de espectáculos, quienes “son espectadores de la multitud de cosas bellas pero no de lo bello en sí”. En cambio, los filósofos prefieren conocer a opinar. Así, Sócrates termina con la posibilidad del filósofo rey. Pero una consecuencia importante de esto es que el filósofo nos involucra, junto con Glaucón, en la pregunta inicial de *La República*: ¿cuál es el mejor modo de vida para así poder elegirlo?

V Conclusión.

El libro V de la República nos ha hecho ver que la perfección en la vida política radica en que los ciudadanos y principalmente los gobernantes cancelen o dominen sus pasiones y sean sabios. La nulidad erótica es inhumana y dominar a Eros es poco posible, pero más raro aún es el amor por el saber. En efecto, las tres olas no han sido superadas y la ciudad ha sucumbido. No obstante, Sócrates fue salvado por un delfín: la filosofía.

Al tiempo que la ciudad sucumbe, Glaucón es liberado de sus ambiciones políticas, pero no ha quedado absolutamente perplejo sobre el mejor modo de vida, pues su ignorancia sobre el punto le llevará al intento de conocer sobre el ser. La educación política de Glaucón parece haber concluido, pero no del todo pues aún está pendiente el examen de los regímenes y los espíritus viciosos que Adimantos y Polemarcos impidieran. Al menos ya sabe que la filosofía y la política son en esencia distintas y que la diferencia es erótica. A tal distinción responderá su espíritu y su educación.

CAPÍTULO VI.

LIBRO VI. EL ASENSO DE GLAUCÓN DESDE EL PIREO HACIA LO INTELIGIBLE.

UNA REFLEXIÓN SOBRE LA NATURALEZA DE LA FILOSOFÍA Y DEL FILÓSOFO, Y SOBRE EL DESARROLLO DE GLAUCÓN COMO FILÓSOFO EN CIERNES.

I Introducción.

El libro VI de *La República* es uno de los más complicados. En él desembocan las conclusiones de las discusiones anteriores y se prepara el terreno de las siguientes. Encontraremos el momento en que la educación política es trascendida por la filosofía, en el discurso y en el alma de Glaucón. El propósito del escrito es mostrar tal cambio, que podemos llamar el ascenso de Glaucón desde el Pireo hacia la visión del ser.

Para lograrlo, estudiaremos en primer término la relación entre filosofía y *polis*. Así podremos comprender la posible utilidad política del filósofo y su tarea como educador. Esto requerirá indagar la naturaleza del filósofo y necesariamente la esencia de la filosofía. Veremos que ambos, filósofo y filosofía, pueden ser entendidos sólo si se busca lo que persiguen: la sabiduría, la verdad o la visión del ser. Mientras avancemos, forzosamente haremos la tarea del filósofo, cual sucede a Glaucón: volverse filósofo mientras busca a la filosofía.

Para entender esta transformación intentaré mostrar cómo Sócrates nos conduce desde lo político, originado por la búsqueda del bien, hacia el conocimiento de un bien superior al moral, uno que fundamenta el ser y su visión, la posibilidad de la filosofía, del conocimiento y de la verdad.

Todo esto en consecuencia de lo concluido en el libro V, a saber, que la salvación de la *polis* sería factible sólo si la tercera oleada, la posibilidad del filósofo-rey, es superada. En el presente libro veremos decisivamente que es improbable, aunque no lo sea la salvación de hombres virtuosos y con *dynamis* filosófica, como Glaucón.

II El espíritu del filósofo y su reflejo en el alma de Glaucón.

Justo a la mitad del diálogo encontramos en el libro V la distinción entre filósofo y filodoxo. Como consecuencia de ello, concluimos que si la más decisiva condición para la existencia de la *polis* de palabras era la coincidencia de filosofía y poder, ésta no era factible. Vimos que al reconocer Glaucón la diferencia entre ambos tipos de

amantes, en ese instante comenzaba su búsqueda por conocer la naturaleza del filósofo. A partir de entonces, su indagación versaría mayormente sobre la filosofía, pues todo hasta este punto ha tenido por objeto tal distinción, cual reconoce él mismo. La primera mitad de *La República* fue un camino necesario para arribar a la filosofía; todo ello, por medio de saber que la ignorancia sobre el bien no ilumina la cuestión sobre la vida justa y feliz. La investigación sobre el bien nos ha liberado tanto de prejuicios como de esperanzas políticas, al tiempo que nos abrió la puerta al estudio de ese mismo bien. No se trata de discutir la multiplicidad de opiniones sobre el bien con que inició el diálogo, sino de comprender qué y cómo es el bien *en sí*, razón por la cual el estudio será de carácter filosófico si la filosofía busca el ser que explica lo particular.

Sócrates pregunta a Glaucón quién debe gobernar (484 b) a la sociedad, mas no la sociedad en palabras, sino a las actuales. Como se espera, se dice que el poder debe estar en “aquellos que acrediten ser capaces de guardar las leyes y costumbres” (484 c). Esta idea complica el camino del filósofo-rey, pues si no es un criminal ni un vicioso, su búsqueda de la verdad sí lo despoja de la ortodoxia necesaria para ser conservador.

En este sentido, Sócrates continúa su argumento, haciendo una analogía entre ciegos y videntes con ignorantes y filósofos. Contrarios a los filósofos, los *ciegos de mente* “están privados del conocimiento del ser de cada cosa” (484 c-d), mientras que aquellos (se supone, porque conocen las ideas) pueden “establecer aquí los reinos de lo bello, bueno y justo en particular”. Parecería que la sabiduría del filósofo lo hace idóneo para gobernar, para liberar a los hombres de sus equivocaciones¹. Sin embargo, esto supondría la superación de varios problemas que aún no han sido desarrollados: si en realidad existen las ideas, si el filósofo puede conocerlas, y por último, si él es ya sabio o busca el saber. La sabiduría como garantía del ejercicio justo del poder es una concepción racionalista que supone la realidad de la misma y la posibilidad de enseñarla, Sócrates nos hace pensar que esto es discutible.

El punto se agudiza si pensamos que la filosofía es una actividad más destructiva que conservadora; si el filósofo arriesga los credos políticos, será mejor para la ciudad que un ciego la gobierne, pues la obediencia a las leyes y la procuración de justicia deben ser incuestionables, ciegas, como tanto ha representado el arte. Si esto es así y el filósofo no es el más recomendable gobernador, en cambio no es discutible que su falta

¹ Cuando estudiemos el relato de la Caverna, veremos que esta idea ilustrada es equívoca, que el filósofo no desciende a ella para salvar a todos sino para robarle a alguno, como ahora intenta hacer Sócrates con Glaucón.

de prejuicios, motivada por su apatía ante la riqueza, el placer y el poder, aunada a la búsqueda de la verdad, en realidad lo dotan de mayor claridad para conocer lo bueno.

La discusión cobra mayor trascendencia de la siguiente forma. Indagar sobre la naturaleza del filósofo, pero no desde la política, como Trasímaco, o desde la poesía, como Aristófanes, sino desde una duda auténtica, hace al investigador buscar aquello que el filósofo ama para entenderlo. Si Sócrates logra que Glaucón y el lector consideren el objeto del amor del filósofo, nos iniciará como filósofos.

En este tenor, Sócrates concluye el argumento sobre la naturaleza del filósofo que inició en el libro anterior. El filósofo es, ante todo, un amante; como tal se entrega por completo a lo que ama (485 b). El objeto de su amor será “aquella eterna esencia, no sujeta a las vicisitudes de la generación y la corrupción” (485 b). Sin explicar aún el ser de tales *ideas*, son entendidas como una esencia, aquello por lo cual los entes que se generan, destruyen y son llamados tales o cuales. Si existen conceptos universales como “hombre” o “perro”, su significado será lo que hace ser tal o cual; se trata de un orden en las funciones de los entes por el cual son clasificados. El objeto del amor filosófico es la búsqueda de tales órdenes en Todo, de un posible orden cósmico; la búsqueda de la justicia, no de las opiniones sobre ella, es un ejemplo de tal amor.

Sócrates amplía la descripción del filósofo. La filosofía ama la verdad, pero como es una pasión, el filósofo no sólo odia la opinión (485 c), sino que ese ímpetu es su condición, el imperativo de su alma: “su disposición natural erótica, entregarse a ella y ser remiso para otro deseo” (485 d). La nota es grave, pues si bien el filósofo no ama honores, placeres o riquezas, *no es templado y mesurado por amor a la virtud sino por amor al saber, no al hombre, al ciudadano, a la moral ni a la patria.*

El filósofo no puede ser gobernante. Pero si no puede ser aquello para lo que se supone es más apto ¿cuál es su lugar en la *polis*? Este será el momento en que Sócrates emprenda una nueva apología, pues el filósofo no parece ser útil a la sociedad.

Sócrates sigue conduciéndonos al conocimiento del filósofo, no para creer que proponga una monarquía comunista e ilustrada -lo que sería de suyo contradictorio-, sino para que pensemos filosóficamente, para que busquemos la verdad sobre la verdad.

Así pues, el argumento prosigue diciendo que el recién descrito amante es “el filósofo verdadero y no fingido” (485 d). La distinción es importante, pues tenemos ahora cuatro tipos de hombres en relación con el saber: los ignorantes, los filodoxos, los filósofos y ahora los falsos filósofos. Glaucón ya conoce a los primeros, para distinguir a los otros será menester busque lo que persigue el auténtico amante del saber. La

misma tesis es sustentada desde diferentes puntos: para que Glaucón comprenda al filósofo y su labor, debe volverse tal. Esta es la verdadera revolución prevista en el libro V. Sócrates lleva a Glaucón a este punto diciéndole que el filósofo es por principio virtuoso, pero lo que hace en realidad es describir su modo de ser similar al de Glaucón. Este es el medio con el cual lo atrae hacia la filosofía.

Junto con esto, existe una nota más sobre el filósofo: “no deberá ser tacaño, pues el discurso miserable es el más opuesto al alma que siempre está investigando por el Todo y por todo lo divino y lo humano” (485 b). ¿En qué consiste *la miseria del discurso (smikrología)*? El miserable del *lógos* no es quien habla poco o carece de grandilocuencia, sino quien no busca enriquecer el alma de quien lo escucha. El espíritu se enriquece de muchas formas, en cuanto a la razón, que posee el *lógos*, florece por la verdad. Ahora, como la filosofía es su búsqueda más que su posesión, Sócrates nos dice que el filósofo deberá propiciar que sus palabras conduzcan a otros a buscar la verdad.

Esta idea responde la pregunta sobre la justificación política del filósofo: no la tiene. Su presencia se justifica ante la misma filosofía, no ante la ciudad, no desde lo político. El filósofo trasciende al mundo de la opinión, de la mutabilidad y de la cotidianeidad, para asomarse a la visión del ser, de las ideas, para preguntarse sobre las *causas (archái)* de lo que sucede en esa misma cotidianeidad.

Con todo, el filósofo encuentra en la *polis* hombres que quizás persigan lo mismo que él y que puedan ser guiados, rescatados de las falacias y sofismas políticos, de la vana erudición o la grandilocuencia del falso filósofo. Por ello, Sócrates nos dice que “a quien está dotado de un espíritu sublime (*megaloprepeia*), que contempla todos los tiempos y todos los seres, ¿crees tú que pueda importarle gran cosa la existencia humana?” (486 a). Esto no implica indolencia o torpeza emocional, tampoco que sea mudo a la injusticia, que no ame a sus parientes o a otros hombres; significa que los problemas actuales no son para él ni lo único ni lo último, pues en primer lugar los considera cabezas de una Hydra, en segundo, su espíritu no se ve impelido a ellos.

Por otra parte, continúa el relato, si los problemas comunes no le preocupan, tampoco temerá a la muerte, así que no serán filósofos ni pusilánimes ni cobardes. Esta idea tiene una consecuencia mayor. Si el filósofo no teme a la muerte, tampoco será religioso. Ahora, si lo divino es paradigma de la moral, él carecerá del temor necesario para ser piadoso y, en consecuencia, respetuoso de la ortodoxia. El filósofo será ateo; pero esto no lo dice Sócrates, sería demasiado peligroso y quizás alejaría a Glaucón de la filosofía, nosotros solamente tendremos en mente esta implicación.

En este sentido, antes que apartar a Glaucón de la filosofía, Sócrates parece querer acercarlo a ella, pues la descripción del carácter del filósofo es la de Glaucón: no es intemperante, avaro, cobarde, vulgar ni mucho menos pusilánime; tiene las virtudes éticas necesarias para ser buen gobernante y buen filósofo. Pero ¿tendrá talento para la investigación de la verdad? Sócrates termina de describir al filósofo como quien tiene “facilidad para aprender y buena memoria” (486 c-d), virtudes de las que Glaucón ya ha dado muestras. Además, Glaucón tiene musicalidad y gracia, así lo demuestran su la composición de Gyges y su firme y mesurada forma de dialogar. Tiene la medida que, acompañada de la musicalidad, lo aparta del arrojo de Trasímaco o de la indiferencia de los personajes silenciosos. En síntesis, Glaucón tiene las cualidades “indispensables al alma que ha de alcanzar el pleno y total conocimiento del ser...” (486 e).

Por su parte, Glaucón responde a la caracterización del filósofo, diciendo que ni el propio Momo² podría censurar a tal persona (487 a). De esta suerte, él mismo parece sugerir que la filosofía es más grande que la victoria y el amor. Sin embargo, no cerremos la posibilidad de que exista cierta ironía en sus palabras, pues a los hombres parece mejor la victoria y el amor que el saber, y se mofan del filósofo antes que del enamorado o del guerrero.

La descripción del alma hecha arriba es la de un hombre magnánimo, virtuoso y brillante, nada censurable ni risible, así que quizás Glaucón comience a interesarse en la filosofía pues su alma es adecuada a ella. Las primeras palabras del libro VI muestran que Sócrates no intenta sostenerse a flote en la mayor ola, sino que Glaucón busque el significado de la filosofía en su propia vida.

III Adimantos: El juicio popular a la filosofía. La inutilidad y utilidad política de la filosofía.

Cuando Glaucón habría de responder si el hombre con las virtudes del filósofo debe gobernar, Adimantos irrumpe en la conversación para lanzar otra acusación a Sócrates y a la filosofía. En su primer parte, como Trasímaco en el libro I, pero sin enojo, Adimantos señala a Sócrates de manipular un diálogo jugando con las palabras, ya para cercar a sus interlocutores y reducirlos al silencio o para hacerles caer en un enorme e inadvertido error (487 b-c). Lo acusa de sicofante, de hablar con erística en

² Momo es el dios de las burlas y las críticas, al que ningún hombre ni dios podía sustraerse y de quien fueran víctimas los mismos Niké y Eros, la diosa de la victoria y el dios del amor (Fernández Galiano, op. cit., nota 7 del Libro VI; Bloom, Alan, op. cit., nota 4 del libro VI.).

lugar de dialéctica. Para Adimantos, lo dicho hasta aquí es pura palabrería. La filosofía confunde y equivoca a los ciudadanos, muestra de ello es que los filósofos parecen a la opinión común “unos tipos del todo extraños, por no decir perversos” (487 c). La opinión de Adimantos no es extraña, ¿cuántas veces enfrenta un filósofo, no solo burlas, sino tratos desde la ofuscación hasta el vituperio por quienes defienden que la felicidad consiste en los placeres, la posesión de riquezas, honores o poder? Adimantos toma la causa del vulgo y a éste el filósofo le parece un retórico. Pese a todo, no miente. El filósofo no se entrega a lo común puesto que no le interesa. Es cierto, el filósofo es un tipo extravagante y perverso para la muchedumbre, por lo tanto les parecerá loco, peligroso o cuando menos un simple inútil. Sin embargo, Sócrates está hablando con Glaucón y con él ha llegado al punto de estudiar la filosofía, so pretexto de conocer al filósofo. De cierto modo, la primer parte de la acusación ya ha sido resuelta en su alma. Más preocupante es la segunda parte, la de su utilidad política.

Trasímaco no fue tan lejos como Adimantos: “los filósofos, e incluso los que parecen más sobresalientes, no experimentan otro resultado del estudio (...) que el de hacerse inútiles para servir a la ciudad” (487 d). El problema arriba previsto aparece con claridad: ¿cuál es el lugar del filósofo en la *polis*?, ¿cómo justificar su presencia en ella? Sócrates está incluido en la pregunta, al igual que los filósofos de todo tiempo. Como lectores -y si lo somos, como filósofos-, el tópico nos hará conscientes de nuestra vida política y nos ayudará a liberarnos de prejuicios propios al comprender los ajenos.

Sócrates tiene la respuesta: el vulgo dice la verdad (498 d). Adimantos termina su alegato, pues si lo dicho es cierto carecerá de fundamento (498 e) la proposición de que los males de las ciudades no cesarán si no las dirigen filósofos. Para él queda resuelta la cuestión: si ellos son inútiles, la búsqueda de la felicidad esta asegurada.

En descargo, Sócrates responderá con una imagen que Adimantos aceptará con sarcasmo, pues según él, al hacerlo así el filósofo responde desviando su pregunta, “como es su costumbre” (498 e) -pareciera que escuchamos al mismo Trasímaco-. Con la imagen del segundo barco³, más que ejemplo, Sócrates diagnóstica la vida política, su crónica enfermedad e indica el lugar del filósofo en ella. Pero más que mostrar simplemente que el filósofo recibe un trato penoso, el asunto es su exaltación.

³ La imagen (488 a–489 a) dibuja un barco capitaneado por un hombre más fuerte que los demás, pero algo ciego, sordo y con escaso entendimiento del arte de la navegación. Los marineros siempre están disputándose el timón, creyéndose cada uno apto. Todos son ignorantes como el patrón en el conocimiento del cielo y defienden que no es necesario tal conocimiento para el buen gobierno. Todos ambicionan hacer su voluntad y forzar al capitán o matarlo junto con sus aliados, si no se cumpliese. Una vez en el timón actúan como ebrios y elogian, no al más sabio, sino a quien los llevó al poder, y vituperan como inútil a quien no lo hace. Nunca se percatan la necesidad de la cosmología.

La escena es profunda y clara: el barco representa la *polis*, la náutica al conocimiento, el patrón a los gobernantes, los marineros al pueblo y el más afamado al demagogo. Las ciudades son generalmente gobernadas por hombres ignorantes sobre el bien. Sus ideas se basan en el paradigma de felicidad de cada grupo, razón por la cuál el poder es tan disputado. Así, nunca consideran el bien en sí, ni en sus mejores intenciones, sino que ambicionan poder para imponer su “verdad” a la *polis*, verdad que no es sino un tipo de interés, por revolucionario o conservador que sea.

Es importante resaltar un punto. Si los hombres dedicados a la vida política, marineros o capitanes, buscasen el bien, serían filósofos y les interesaría poco gobernar la embarcación: ninguno pelearía por el poder. Además, revela la imagen, los hombres adoran al demagogo que con falacias *ad populum* gana su favor. Esto nos permite una conclusión: el filósofo, ni se interesa por gobernar, ni a la *polis* importa que lo haga. Las ciudades están condenadas a padecer por la ambición e ignorancia de sus integrantes.

Sócrates plantea a la filosofía como la más perfecta náutica. Así como el capitán debe saber de los astros para no errar el camino, o el del cielo para saber del tiempo y de los vientos para conocer el clima, el auténtico político debe saber del cosmos humano, conocer al hombre tanto que pueda conducirlo a buen puerto. El filósofo sería el mejor gobernante *siempre que lograra sabiduría*, pero si la busca, tampoco lo será. El asunto es paradójico: ni es apto para gobernar, ni tiene la sabiduría que persigue. Entonces ¿qué es el filósofo? Pensemos en el desconcierto que esto debe causar en Glaucón.

Para colmo, Sócrates termina por dar razón a Adimantos diciendo (498 b) que no es raro que los filósofos no reciban honra, sino que sería asombroso que la recibieran. Si alguno de los interlocutores o lectores, buscara el honor, es momento de retirarse.

Lo que es más, Sócrates termina por pedir Adimantos, que explique al vulgo la inutilidad del filósofo como culpa de quienes no lo emplean (489 b). El enfermo, dice, visita al médico, no éste a aquél. Es fácil saber si uno sufre una enfermedad física, pero ¿cómo saber que el espíritu está enfermo para visitar al filósofo, cuando precisamente esa enfermedad parece a todos la salud mental? Si un hombre pudiera percatarse de que sufre de prejuicios, desmesura y ambiciones, tendría que hacerlo examinándose a sí mismo, trascendiendo sus pasiones, opiniones y buscando el mejor y más justo modo de vida; si buscara el bien y el mal, lo bello y lo perverso de su alma, sería un filósofo en potencia y buscaría a un maestro, con el fin de aniquilarse a sí mismo para quizás ser curado. Sólo el filósofo busca al filósofo y en esa cura del alma está su utilidad. Los gobernados nunca buscarán al filósofo porque tendrían que aceptar que tal gobierno no

satisfaría sus intereses y tendrían que renunciar a lo que antes pensaban da felicidad, que Adimantos no lo vea lo coloca dentro de los amotinados.

Con el fin de ser útil, Sócrates avanza en la charla diciendo que “la más fuerte calumnia le viene a la filosofía de aquellos que pretenden practicarla” (489 d). Con esto regresa al punto referente a la diferencia entre el filósofo auténtico y el charlatán. Así, la distinción parece clara: el filósofo verdadero se entrega por completo a la verdad (489 e), a la búsqueda de lo que es cada cosa en sí misma (490 b), y una vez en posesión de ella se libera de “los dolores del parto” (490 b). Esta nota tiene una importancia doble. En primer lugar, conocer al filósofo verdadero no es posible sin buscar la verdad, mientras eso suceda, habrá que sufrir el dolor de liberarse de todos los prejuicios para dar a luz una verdad. La segunda implicación es que, al decir esto, Sócrates conmina a Glaucón a no desfallecer. La perseverancia del joven en esta búsqueda lo sacará del vulgo, suceso que ambiciona. Este afán lo apartará de la charlatanería, pues el falso filósofo es totalmente depravado (490 d), digamos, en tanto carece de virtudes éticas.

Sócrates tiene clara intención de separar a Glaucón del pueblo y continúa diciendo que si el filósofo ama la verdad con todo su espíritu, en tal proporción odiará la mentira (490 b). Así que si la ciudad perfecta se basa en una, tampoco será esta la ciudad apta para su búsqueda. El filósofo, y quizás Glaucón o el lector, se ven ahora separados de la ciudad perfecta y de las imperfectas.

IV La perversión del filósofo. El poder erótico del filósofo y su mala formación.

Sócrates distingue al farsante del filósofo en los términos recién vistos. Luego describe un tipo de alma distinta del charlatán, aquella que teniendo la *dynamis* filosófica se pervierte por falta de cultivo: “no hay ninguna cualidad de las que ensalzábamos que no pueda perder el alma de quien las posee y arrancarla de la filosofía” (491 b). Existe un gran peligro político referente a este punto.

El filósofo en ciernes tiene las virtudes éticas necesarias para ser dueño de sí mismo y controlar sus apetitos, pero esas mismas cualidades son las del más exitoso de los criminales, de los demagogos o de los tiranos: un carácter decidido y controlado al servicio de un intelecto sagaz y calculador. El filósofo potencial busca lo grandioso, pero su magnanimidad puede tornarse megalomanía. Su carácter y talentos lo colocan por encima de la mayoría viciosa, torpe y mediocre, razón por la cual podría someterlos a su voluntad. El gran poder erótico del filósofo lo hace el más peligroso para la ciudad.

Así, Sócrates nos dice que su espíritu es como el de un animal que sin alimento sufrirá más por la privación de éste cuanto más vigoroso sea su espíritu (491 d). Si el espíritu del filósofo no es cultivado podría hacerse voraz, razón por la cual hay que atenderlo con más esmero que a los mediocres (491 d). Adimantos recibe una enseñanza doble: que debe temer a los espíritus filosóficos corrompidos y que los filósofos son útiles.

El mismo argumento nos previene sobre Glaucón. Él muestra ser de espíritu filosófico, pero le apasionan el poder y los poderosos; baja con el filósofo al Pireo y a punto de salir, decide permanecer con Polemarcos seducido por los huéspedes del rico Céfalos. Glaucón es un filósofo y un tirano en potencia. En este tenor, si es cierto que la única forma de evitar la corrupción del filósofo es educándolo, Sócrates se volverá uno de los hombres más importantes para Atenas al preocuparse por el hijo de Aristón.

Esta es una respuesta implícita a la pregunta sobre el poder político del filósofo. Sin embargo, nos deja ver una cualidad más. Si el pueblo no reconoce tal poder, pues ni siquiera le parece cuerdo, no verá su utilidad. Luego, ¿por qué cuida el filósofo de sus similares? Quizá por amor a la *polis* o porque vea en ello un deber patrio, es posible. Sin embargo, me inclino a pensar otras razones: si el potencial filósofo se hace tirano, será más difícil que permita la filosofía, así que el filósofo educa por su bien. La segunda razón es que lo hace porque mientras conduce al párvulo, realmente busca la verdad. Llevar a un hombre a la filosofía no significa enseñarle las contradictoriamente llamadas “doctrinas filosóficas”, sino conducirlo a indagar problemas porque se reconoce la ignorancia acerca de ellos. Mientras un filósofo dialoga con otro, tiene lo que ama: la búsqueda de la verdad.

Esta es la maravilla de *La República*. El trabajo de Sócrates como pedagogo se efectúa en el drama y fuera de él, con Glaucón preguntando qué es la justicia y con el lector siguiendo la indagación de la verdad. La amorosa labor de Platón no cesa. Sí, el filósofo es útil a la *polis*, pero su primer amor lo vierte en otros filósofos.

V El sofista y el filósofo. La búsqueda de la verdad y su diferencia con otros erotismos emparentados a ella.

Mientras el filósofo permanece mudo a los oídos de la *polis*, Sócrates habla de otra clase de hombre, uno que goza del reconocimiento de que carece el filósofo: el sofista. Este hombre, dice (492 a), se sienta junto con ellos en toda reunión pública, y

“gritando o aplaudiendo” su voz se reproduce como un eco y regresa a ellos redoblada. Tal es el poder de las opiniones del sofista que logra las abracen las masas.

No obstante, Sócrates nos advierte de un posible prejuicio por parte nuestra. Es fácil acusar a los sofistas de corruptores y manipuladores, cuando en el fondo es el pueblo quien les hace eco. El sofista conoce bien los deseos del vulgo por lo cual le es fácil agitarlo, por ello la gente acoge sus palabras como razones sensatas. La causa es, quizás, que este hombre, en lugar de propiciar el pensamiento, solamente grita y aplaude, lo que es más fácil de hacer para el vulgo. La muchedumbre no razona y el diálogo filosófico, el único que busca la verdad, no se realiza sino entre filósofos, nunca entre mayorías. Cuando los hombres se reúnen para calificar un evento cualquiera, renuncian al pensamiento propio y adoptan dictados que creen nacen de su propio intelecto. Esto es así porque sus opiniones surgen del intento por solucionar problemas comunes, que por ese mismo hecho responden a nociones similares de bien o mal, pero tales ideas no resultan de la búsqueda del bien en sí, sino de su egoísmo. El sofista no envenena al vulgo, ya está así. En la *Apología*, Sócrates acusaba a los padres de los jóvenes de ser sus principales corruptores, los primeros detractores de la filosofía, pues son estos quienes les enseñan lo que debe o no perseguirse para ser feliz, el tan recurrido cuadrángulo de placer, honor, poder y riqueza; casi ninguno de ellos se alegrarían -como tampoco hoy-, si sus hijos prefirieran la filosofía a la abogacía.

En síntesis. El sofista es solamente el portavoz de los prejuicios y pasiones de los hombres vulgares, por ello sus palabras ya tienen garantizada la anuencia pública. La vulgaridad se constituye en la moral de una comunidad y es vista como el pensamiento sano y sensato. Por esto, cabe preguntarse como Sócrates:

“En semejantes condiciones, ¿qué joven será capaz de refrenar su corazón? ¿Qué educación privada podrá resistir a ello, y no más bien anegada por ese torrente de censuras y encomios irá a la deriva por donde la corriente la lleve? ¿No acabará por declarar bellas o feas las mismas cosas que la multitud, por comportarse como ellos y por ser su igual?” (492 c-d).

¿Qué posibilita revelarse contra la moral cuando intentarlo trae castigos como “la privación del honor, los bienes o la vida” (439 d), como a Sócrates? Adimantos sabe demasiado bien (492 d) el costo, no porque haya practicado esta vida sino porque él juzga al filósofo como un inútil. Es menester una gran valentía para buscar la verdad.

Con esto llegamos a un punto esencial. Si el pueblo es el origen de su perversión y le satisface, entonces no tendrá solución a sus males; intentarlo sería contra su propio hábito. Salvar una república es, dice Sócrates, cuestión de una “gracia divina” (439 a),

pues el carácter del hombre “ni se muda, ni se mudará jamás educándolo hacia la virtud con una educación contraria a la de esas gentes” (492 e).

En este tenor, el sofista solamente es el más destacado de entre aquellos que no distinguen “la naturaleza de lo necesario del bien” (493 c) ya que, considerando los apetitos humanos como lo más persistente, como la fuerza más pujante, creen que son lo esencial y último en el animal humano. Así, han encontrado la respuesta sobre el mejor modo de vivir y el pueblo les atribuye sabiduría, dado que los deseos simples son los más comunes. Ellos son los hombres honrados en la barca.

No es difícil disentir de lo que dice Sócrates, pero sí lo es resolver un problema que se vuelve mayor: ¿qué hace el filósofo en la *polis*? Sócrates responde así:

“si un particular se relaciona con esa gente -el vulgo- y les presenta ya sea una poesía, ya una obra de arte cualquiera, o un proyecto de servicio público, dando así a la multitud, más allá de lo indispensable, autoridad sobre sí mismo, la llamada <necesidad de Diómedes> le hará ejecutar lo que ellos aprueben, pero de que tales cosas sean bellas y buenas... (eso es improbable)” (493 c).

Examinemos la comparación. Se cuenta que Diómedes fue un hombre que obligaba a los extranjeros que a él se acercaban a fornicar con sus hijas, luego de lo cual los mataba para no ser él mismo muerto. La necesidad de Diómedes consistía en matar a quien, siendo extraño, parecía ser complacido. Así, quizás la ciudad sea como Diómedes, una trampa mortal para quien quiera gozar de sus favores o solamente agradecerle. Cualquier hombre que se someta a sus principios, que ponga su vida ante sus juicios dependerá de la plebe. Todo trabajo humano entregado al juicio del vulgo, cuidará de no violentar la moral o sufrirá el castigo de su intromisión, la plebe acabará por aniquilarlo, pues es esencialmente mutable en sus juicios. La “necesidad de Diómedes” es “ganar la rifa del tigre”, propiciar la propia destrucción según sea el humor y el apetito de la “gran bestia” a la que uno se entrega, iluso, pero complacido.

¿En qué forma lo anterior responde a nuestra pregunta? En las ciudades el vulgo juzga sobre lo bello y lo bueno de manera caprichosa, cambia su moral cuantas veces muda antojo. Si el filósofo, quien busca el ser, el bien y la belleza en sí, fuese al pueblo a indagarlos cuestionando sus opiniones, será vituperado (494 a).

Después de esto, Sócrates nos ilustra sobre otro peligro que el filósofo en ciernes debe enfrentar dentro de la *polis*. Estudiarlo será bueno para cobrar conciencia de lo que no es y en los trabajos en que no debe tomar parte. Líneas arriba, veíamos que el filósofo puede volverse un tirano o un demagogo. Ahora Sócrates completa esta idea: el filósofo puede sucumbir a causa de la vanagloria: “¿no se henchirá de locas esperanzas

creyéndose competente para administrar los asuntos de los griegos y bárbaros y no se elevará a sí mismo a las alturas, irracionalmente, dejándose llenar de vanagloria y de proyectos huecos?” (494 c-d). Vista desde este ángulo, la llamada “necesidad de Diómedes” cobra un sentido más sustancial. Si el reconocimiento y las adulaciones, atractivos como bellas cortesanas, atrapan la atención del filósofo, embriagado por ellos habrá de perder su natural *dynamis*. La política es una llamativa y grande trampa.

La única forma de evitar su corrupción es que sea persuadido de que “el entendimiento (*nóus*) no se adquiere sino consagrándose totalmente a su conquista” (494 d). Pero si la excelencia en el entendimiento radica en la búsqueda de la verdad, el éxito político estriba en la fama. Si el filósofo se convierte en *filótimo*, la vanagloria desplazará al saber y tristemente hará “lo que ellos aprueben” (493- d). El filósofo en ciernes debe ser templado y escapar del vulgo como si fueran las hijas de Diómedes.

Esto ilumina nuestra pregunta sobre el papel del filósofo en la ciudad. Si como vimos más arriba, sólo es comprendido por otro igual, su labor será educar a los probables filósofos, hacerles ver el peligro de la ciudad, sobre todo, de que al perder lo que les es propio serán los hombres más injustos y consecuentemente los más infelices. Esto es lo que Sócrates intenta que Glaucón reconozca.

Ahora bien, Adimantos dice reconocer con claridad la adulación de que son objeto los jóvenes virtuosos e inteligentes por boca de los ambiciosos (494 c); de hecho se expresa con tal firmeza que parece que él mismo piensa que la ha sufrido. Adimantos se considera un hombre brillante con un prometedor futuro político, lo que puede inferirse de que ya no admite con vehemencia que las ofertas políticas a los jóvenes no son solamente oportunidades vanas, oquedad de propósito y carencia de razón (494 d). Ahora bien. Junto con Adimantos, Glaucón y el lector están en aptitud de responder las mismas preguntas. Si nos reconocemos virtuosos y brillantes, con capacidad de mandar a los inferiores, hemos sentido ya el aguijón del poder y la adulación y corremos el riesgo de preferir el honor a la sabiduría, las opiniones a la verdad. Así pues, mientras el drama se desarrolla, en el alma de Glaucón, y quizás en la del lector, se realiza una transformación erótica, consistente en el abandono de las ambiciones políticas.

Por su parte, Adimantos, atraído por el reconocimiento, no reconoce la amenaza. Es probable que la vanidad de Adimantos no le permita caer en cuenta de que el filósofo en potencia puede ser quien haga mayores males a la ciudad (495 b). Existe una nueva clase de hombre emparentado a la filosofía, el “filosofastro”.

Según Sócrates, una vez que la filosofía “queda en soledad y abandono” (495 c), es decir, cuando la búsqueda de la verdad cesa, surgen otros hombres ávidos de “hermosas frases y títulos” (495 d). Lo hacen en la medida de que la filosofía goza de “mucho mayor prestigio” que otras artes. Lo dicho por Sócrates no nos es ajeno, se trata de la vulgarización de la filosofía. Cuando hombres incapaces de buscar la verdad ven en ella una fuente de rimbombantes sentencias y pensamientos *elevados*, echan mano de ellos para asombrar a los más tontos, “sin comprender unos ni otros de dónde provienen ni si lo que dicen es lo que piensan” (495 d). Se trata de los hombres que la Estulticia erasmiana encomia por parecer doctos. Así, Sócrates advierte a sus auditores del peligro de estos “homúnculos” (*androsnikoi*, 495 c), de los hombres carentes de la *dynamis* del filósofo y cuya alma busca el honor de la erudición. Son seres que pertenecen a las clases de almas bronceas o plateadas (495 e), que por no ser filósofos se convierten en verdaderos sofistas, pues sus palabras solamente buscan provocar un efecto conveniente a sus deseos y no un cuestionamiento.

Pese a todo, estos elocuentes oradores no son despreciados por el pueblo, antes bien, ellos los admiran y escuchan. En este tenor, el peligro se vuelve más dulce, pues los de este ánimo no corren riesgo de ser desterrados ni juzgados como inútiles, sino que gozan del poder de la manipulación. No veamos ajena esta advertencia: todo hombre “de letras” corre el riesgo de la presunción del erudito, mas algo peor es que estos hombres se arriesgan a no pensar por sí mismos y sí se creen sabios por leer, repetir y quizás comprender, lo que otros sí han visto. Por su parte, la filosofía es la búsqueda profunda de la verdad, lo que implica un camino difícil, que pone en tela de juicio la vida del pensador; su vulgarización es, en cambio, una grata vanidad. El pseudo-filósofo no busca en sí mismo, sino en otros, “como lo hicieran los fugitivos que buscan asilo en los templos” (495 d).

Finalmente, Sócrates nos da una respuesta tajante: el filósofo no tiene cabida en la *polis* y, peor aún, peligra en ella. Si el filósofo no sucumbe a la adulación, al poder o al temor, si es fuerte de cuerpo y carácter, y principalmente si se convence de:

“... la demencia de la multitud: que nadie prácticamente hace nada sensato en política, y que no hay ningún aliado con quien acudir en auxilio de la justicia, sin exponerse a ello a la muerte, como el hombre que cae entre bestias feroces y no acepta sus favores, sin ser capaz, por otra parte, de hacer frente al salvajismo de la jauría, este hombre bien puede anticipar que perecerá antes de prestar algún servicio a la ciudad o a sus amigos” (496 c-d).

El filósofo queda, consecuentemente, aislado de la ciudad, con la única posibilidad de no vivir en injusticia o impiedad “esta vida de aquí abajo” (496 e). Pero si esto es así, ¿tienen razón las críticas del vulgo y el filósofo es completamente inútil? Dejemos pendiente esta pregunta. Por ahora observemos la importancia del punto.

Nos hallamos justamente en el momento en que concluye la educación política del filósofo en ciernes, referente a su participación en la ciudad. Según vimos, el filósofo es el gobernante por antonomasia; sin embargo su presencia en la ciudad es imposible, dada la esencial oposición entre opinión y saber. Así pues, al término del inciso nos queda una pregunta, quizás anunciada ya desde la primera intervención de Trasímaco: ¿qué escogemos, el ostracismo o el prestigio, la búsqueda del saber o la tiranía de la opinión? Sea cual fuere la respuesta, tenemos ya una idea firme: la filosofía no es la solución a los males políticos, pues a la *polis* le parece inservible, o por el contrario, en el caso más indigno y vulgar, algo útil para manipular a los más torpes.

Lo único propio del filósofo es el estudio profundo del ser, pasión que por emanar desde su propia razón es privada, a lo sumo compartida con otros filósofos, no con la ciudad. En suma, el filósofo rey es necesariamente imposible, la patria del filósofo es la verdad, no el mundo de las opiniones en que se realiza la actividad política. Esperar que la filosofía revolucione el caos del mundo político e instaure la paz perpetua y la justicia plena es ingenuidad, ilusión o una vanidosa e inconsciente falacia.

VI El dilema de Adimantos: la última acometida contra la filosofía y el descubrimiento de la patria del filósofo.

Insatisfecho, Adimantos enviste con una nueva objeción hecha a través de una pregunta retórica. Si bien es cierto que el filósofo es el hombre más apto para gobernar, pero los regímenes actuales -reales o históricos- lo consideran inservible, dice Sócrates que “dentro de un régimen político adecuado, habría podido perseverar y salvar, consigo mismo, a la comunidad” (497 a). Pero si tal régimen “adecuado” habría de ser virtuoso, ni siquiera en él sería útil el filósofo, como no lo es el médico para quien goza de salud.

Con base en esto, el dilema de Adimantos es el siguiente: “¿Cuál de las constituciones⁴ actuales consideras tú como adecuada a la filosofía?” (497 a). La respuesta es de cualquier manera comprometedora; si Sócrates responde que ninguna, entonces confirma la hipótesis sobre la inutilidad del filósofo y él mismo debiera ser

⁴ La palabra es *légeis politéion*, que puede entenderse también como régimen político. Más adelante, Sócrates utiliza *politéian* (497 b) en el sentido más amplio de ciudades o regímenes.

desterrado; si, por el contrario, alguna ciudad real es adecuada, entonces el imperio de la virtud, la necesidad de filósofos reyes y el gobierno de la razón no serían la condición de tal ciudad perfecta que se supone es suelo fértil para la semilla filosófica. Además, si así fuera, entonces tampoco Atenas, la que Glaucón diagnosticó enferma, sería esa ciudad áurea y menos otra de los bárbaros: el filósofo es extranjero de todas partes.

Así pues, Adimantos no termina por ver al filósofo como políticamente benéfico. Si su cuestionamiento es como se ha explicado, entonces él ha comprendido que ningún régimen es óptimo y que tal vez la educación en la virtud, aún sea en apariencia -cual había sugerido ya en su ciudad- puede ser un buen remedio para la moral insana. Sin embargo, como no reconoce el valor de la filosofía ni del filósofo, quizás él piense que la solución radica en los hombres renombrados y quizá aspire a ser uno de ellos.

Con todo, Sócrates resuelve el dilema con la forma de una réplica sobre la bondad de los regímenes actuales. Él dice: “ninguno en absoluto; y de lo que me quejo es precisamente de que no hay ninguna entre todas las constituciones políticas actuales, que convenga a la naturaleza del filósofo, que por esto se tuerce y altera” (497 b). Así, la acusación da un giro radical: no es el filósofo inútil a la *polis*, sino ella para él.

La ciudad perfecta es aquella en que la naturaleza filosófica “mostrará ser una especie verdaderamente divina, mientras que todas las otras, así por su naturaleza como por sus oficios, no son sino humanas” (497 c). Por supuesto, se trata de la ciudad recién descrita. Sin embargo, esta *polis* perfecta es una construcción *ad hoc* para el filósofo, y no podemos más que reconocer su inexistencia. Así, por una parte, aprendemos que, si bien es el mejor régimen, por otra entendemos que no ha existido más que en el discurso. No obstante, tampoco se trata (como muchos han considerado) de una utopía, sino de una grave enseñanza: las ciudades son corruptas y no tienen remedio.

Con base en lo anterior, vista desde la tercera y última oleada, ahora la pregunta sobre la posición del filósofo y su utilidad en la *polis* ha cambiado. No se trata ya de ver qué sucede con la ciudad, pues reconocemos que no guarda esperanza, sino de saber qué sucede con el filósofo y la filosofía. La discusión sobre la justicia y la *polis* justa están supeditadas a la presencia del filósofo en la ciudad, asunto que se vuelve de mayor importancia que la justicia.

Ahora, si bien los filósofos trascienden a la *polis*, los filósofos en potencia están en ella corriendo el riesgo de ser adulterados. De esta suerte, el filósofo debe buscar la manera de acercarse a ellos. Sin embargo, hacerlo exige, como dice Sócrates, que la filosofía se estudie de un modo opuesto a “como se hace en la actualidad” (497 e); si

ahora se estudia como un pasatiempo que se abandona en el diálogo, la parte más difícil, y que solamente logra que en su vejez los filósofos se apaguen “como el sol de Heráclito”, luego de dar una luz efímera, ahora se deberá enseñar desde la niñez y la adolescencia, extremándose en el vigor de la edad y ser estudiada con plenitud en la vejez, pues esto es menester “si han de pasar su existencia felizmente” (489 b-c). El nuevo problema está en la forma como ha de popularizarse el estudio de la filosofía sin hacerse vulgar, o bien cómo enseñarla, y si esto es posible. Lo anterior obedece al último punto que Sócrates decide tratar: “saber cómo ha de entendérselas con la ciudad para no perecer” (497 d).

La respuesta surge del propio Adimantos. Sócrates se había expuesto a un gran peligro: defender la idea de que la existencia feliz tiende a la filosofía, no a la comodidad y riqueza con que Céfalos disfrutaba su eutanasia. Esta idea le había traído la furia de Trasímaco desde el libro I y su arresto en el V. Ahora Adimantos le recuerda que “...los que escuchan, comenzando por Trasímaco, te harán frente con mayor celo aún, y que no se dejarán ser convencidos” (498 c). Visto así, el filósofo es iluso, pues según Adimantos ninguno, él tampoco, será persuadido. El juicio ha dado una sentencia: el filósofo es inútil y hace infelices a los hombres con sus impías e inmorales ideas. La respuesta es terminante: la filosofía no puede popularizarse.

Entonces ¿es improbable el rescate de los filósofos en ciernes? Sócrates nos da una respuesta: la oportunidad depende de su amistad con Trasímaco (498 d). ¿Qué significa que justo en éste momento Sócrates diga, no sólo que ha hecho amistad con Trasímaco, sino que nunca han sido enemigos? Evidentemente es irónico; Trasímaco es un león que hay que esquilar; además, el amante de la opinión es opuesto al amante del saber. Entonces ¿de qué amistad habla? Considero que se trata de lo siguiente.

El filósofo carece del renombre del sofista, el segundo es capaz de crear un juicio popular; su voz se vuelve “como un eco”, así que tiene poder para modificar la moral y las conciencias. El buen o mal juicio que el pueblo tenga del filósofo puede ser promovido por el sofista, así que su amistad sería conveniente aún imposible, esto no tanto por indisposición de ambos, sino por la naturaleza del vulgo. De cualquier forma, el sofista influye en los juicios sobre la belleza, la bondad y la verdad, así que si fuera persuadido de promover lo noble, entonces, tal vez, la ciudad podría mejorar.

Así, Sócrates prosigue. Hasta ahora la ciudad sólo “ha escuchado frases hechas y no diálogos espontáneos” (489 e), “ni han tenido la ocasión de escuchar como se debe conversaciones bellas y nobles en que se busca, denodadamente y por todos los medios,

la verdad, simplemente por conocerla...” (499 a), esto es, la masa no ha dialogado filosóficamente y no es capaz de hacerlo. Las razones son varias: la filosofía se realiza en el autoconocimiento y este en el diálogo que busca la verdad, que es imposible en “masa”, pues surge de preocupaciones individuales, de dudas personales; además, la filosofía nace de un espíritu especial, de una clase de erotismo, y este se da en los individuos, no en grupos.

No obstante, si los filósofos logran que los sofistas, quienes sí son escuchados, promueven sus causas, podrían lograr, como Praxágora en la Asamblea de Mujeres, que les sea entregado el poder. Pero, según Sócrates:

“No habrá jamás ni ciudad, ni constitución, ni, igualmente, un individuo siquiera, que pueda alcanzar la perfección a menos que una dichosa necesidad no obligue a estos filósofos, a los que ahora se califica, no de malos, pero sí de inútiles, a encargarse, quiéranlo o no de los asuntos de la ciudad” (499 b).

Lo cual es tan improbable como que la Asamblea conceda el poder a las virtuosas mujeres.

Pero “si esto es así, tendrían derecho de burlarse de nosotros, como de quien formula votos estériles. ¿No es así?” (499 c). ¿Nos reímos de Sócrates o confiamos en que el gobierno filosófico “es posible si bien es difícil su existencia” (499 d)? Es probable que ninguna de las dos alternativas sea la correcta, sino otra: si el filósofo difícilmente puede entablar amistad con los sofistas y con la masa, tal vez sí pueda hacerlo con hombres como Adimantos, Polemarcos o Glaucón, cual sucede de hecho en el diálogo. La sofística divulga el saber, no su búsqueda, pero es el pueblo quien finalmente condena a la filosofía. Ahora bien, son los hombres que están entre ellos y que no siendo vulgares, ni sofistas, ni filósofos, pueden ser educados en la nobleza, lo cual, según vimos, es un “voto piadoso” (450 d), nunca estéril.

Es por esto que el filósofo dice finalmente: “Bienaventurado Adimantos, no incrimines a tal punto a la multitud. Otra opinión tendrán si, en vez de buscarles pleito, les aconsejas y las liberas de su animosidad contra el amor del saber, y definiendo, como acabamos de hacerlo, su naturaleza y su profesión...” (499 e). En conclusión, si la amistad con la sofística es improbable, no lo es con la juventud. Lo mejor que puede hacer el sofista es propagar ideas que propicien la nobleza y difundir juicios apegados a la virtud con preferencia al engaño; si no lo hicieren, el filósofo se verá solo en su intento por reeducar, ya no a las masas, sino a ciertos espíritus.

La tarea política del filósofo termina donde inicia la labor del sofista, pero ahí mismo él inicia la suya con la filosofía, a saber, cuidando de que los espíritus filosóficos

tengan oportunidad de florecer, crecer y ser cultivados, que es la acepción más precisa de educación. Para lograrlo, Sócrates debe vencer el dilema de Adimantos, no ser desterrado y así rescatar a esos posibles filósofos de su muy probable corrupción. Él lo sabe y dice: “no omitiremos, en efecto, esfuerzo alguno hasta no convencerle, si es que en ella llegaren a encontrarse conversaciones como estas” (498 d). Después de todo, existe una relación entre filosofía y poder, y si es amistosa, entonces le será permitido al filósofo permanecer en la ciudad.

Sócrates está enseñándonos que la filosofía no es una actividad de vanidosos ni ociosos, sino que es realmente necesaria en la *polis*, pues es de las pocas que no propicia la corrupción ni el lucro. La finalidad de este discurso se orienta en este sentido, no es insistir en que el filósofo deba ser rey, pues *La República* no es un proyecto político sino filosófico ya que busca mostrar, al menos hasta aquí, que la mejor forma de ser, virtuosa y sabia, es la del filósofo, en oposición a la vulgar, la ambición política, los sofistas y los “intrusos que la invaden como en una juerga” (500 b). Tampoco trata de convencer a la muchedumbre de dedicarse a la filosofía, sino que alguno persevere en la búsqueda del saber, persuadido de que “el filósofo, él por lo menos, que convive con lo que es divino y ordenado, acabará por ser ordenado él mismo, y divino también, hasta donde es posible en el hombre, y por más calumnias que los demás levanten” (500 d).

Este es el proyecto educativo de Platón para alguno de sus lectores, y de Sócrates para Glaucón. Si para lograrlo debemos responder a las objeciones de Adimantos, hacerlo será formativo para hombres como él, beneficiando, así mismo, a la ciudad y a la filosofía. *La República* tiene un carácter educativo político para los aristócratas, pero siempre subordinado a la trascendencia de ello mismo. Políticamente, la labor del filósofo es propiciar, quizás por medio de sofistas, que “la ciudad y los caracteres de los hombres, como en una tablilla, sean limpiados o bien hacerlo ellos mismos” (501 a). Empero, limpiar el alma es propio de quien conoce su insalubridad. En este sentido se desarrolla el último punto de este apartado.

Sócrates concluye su proyecto diciendo que nadie puede objetar la virtud ni la sabiduría del filósofo. Esto es cierto si lo consideramos como tal, pero el pueblo, como dijera Adimantos, lo aceptará “sólo si llega a darse cuenta de ello” (500 e). Si bien es razonable que el filósofo pueda salvar a la *polis*, esto último es del todo improbable. Sin embargo, esta desafortunada necesidad da a Sócrates oportunidad de continuar con su proyecto educativo-filosófico, puesto que “también nosotros reconocemos que es difícil su salvación; pero que no se salve jamás, ni uno solo de entre todos ¿habrá quién pueda

sostenerlo?” (502 a-b). Debemos tener muy claro este punto: Sócrates dice que lo mejor para una *polis* sería que la gobernase un filósofo, pero es más fácil “que puedan nacer ciertos hijos de reyes o de gobernantes con disposiciones naturales para la filosofía” (502 a) a que algún filósofo sea llevado por la *polis* al poder. Con respecto a esto, basta mencionar dos objeciones: es del todo azaroso y si sucediera, como se dijera arriba, el filósofo no tiene patria (494 d); en palabras de Sócrates: “aquél cuyo espíritu está como se debe dirigido a las esencias de las cosas, no le queda prácticamente tiempo para abatir sus miradas a los asuntos de los hombres” (500 d-c).

Así, lo importante aquí es la salvación del filósofo en potencia, y que estriba en el cultivo de su alma. En este tenor, Sócrates nos dice que habrá que tratar “por qué método y con ayuda de cuáles disciplinas y ejercicios, podrán darse, en el interior de la ciudad, los salvadores de su régimen” (502 d). Es así como la política nos ha conducido a la filosofía. Lo que veremos enseguida será el clímax del diálogo, dado que estudiaremos a la filosofía y al filósofo, lo que buscan y cuáles son sus límites. Si la filosofía es el modo de vida más excelso, encontraremos en adelante el *quid* de la discusión sobre la justicia y sobre la vida más noble.

VII El centro de *La República*. La educación del filósofo y la transformación de Glaucón.

La educación filosófica exige dos condiciones. Primero: “facilidad de aprender y retener, mente sagaz y penetrante” (503 a). Segundo, se debe poseer la “fuerza y la magnanimidad que les hagan capaces de querer llevar una vida ordenada, quieta y estable” (503 a). Esto significa que el filósofo en ciernes debe ser preponderantemente racional, persistente en el trabajo de pensar y, por otro lado, capaz de autarquía, es decir, con templanza y mesura que eviten sea dominado por placeres, honores, ambiciones o pasiones de índole insana. Sócrates describe un carácter raro y es tajante: “sin esto no debe dárseles acceso a la educación superior, ni a los honores o al mando” (503 d). El filósofo inicia una especie de selección, dentro y fuera del drama.

Con base en esto, Sócrates prosigue por recomendar que se pruebe a los aspirantes en las “más altas disciplinas” (503 e) para saber si renuncian a ellas, no por incapacidad, sino por “cobardía” (504 a). ¿Por qué razón cobardía y no torpeza o falta de luces? Ya hemos sido advertidos de los riesgos políticos de la filosofía. En el nivel dramático, la aclaración es más bien un aliento, un reto para no desistir en la investigación sobre el bien, la cual se anunciaba necesaria para saber sobre la justicia.

Adimantos parece aceptar el reto. Sin embargo, cuando Sócrates le recuerda que antes se habían distinguido tres partes del alma y luego inferido sus excelencias correspondientes, pero a pesar de hacer gala de su buena memoria (504 a), termina por calificar como satisfactoria una investigación que para el propio Sócrates “careció de rigor” (504 b). Adimantos no muestra esa pujante gana de saber.

Esto tiene una implicación mayor. Hemos visto ya, con el estudio sobre la historia de Leoncio (439 e-440 a), las dificultades de admitir una estricta topografía del alma. Ahora, la “falta de rigor” y lo “defectuoso” de la argumentación, tanto como lo oscuro de su tópico, el alma humana, nos lleva a una psicología carente de sustentación. Si bien la anterior explicación fue éticamente útil, ahora que el ámbito de la moral está siendo rebasado ya no es satisfactoria. Aparentemente, Sócrates construye un oxímoron, pero en realidad nos impulsa a proseguir en el estudio sobre “aquella materia que, siendo la más alta” (504 d), es la más apta para el filósofo en potencia.

Adimantos, desconcertado, pregunta: “¿no es lo más importante lo que hemos visto: la justicia y lo demás, sino que hay algo mayor aun?” (504 d). La cuestión es un parte aguas en el diálogo, o mejor dicho, el eje del mismo. En efecto, presenciamos la revolución filosófica en el alma de los interlocutores. La educación cívica ha concluido, Adimantos no se percata de ello porque su atención está puesta en la política, en “la justicia y todo lo demás”.

El diálogo adquiere un sentido literalmente trascendente. No son la justicia, los regímenes políticos, la ortodoxia o la moralidad lo principal en este trayecto que ahora reconocemos necesario (504 b), sino que ha sido menester examinarlos para despojarse de ellos y caer en cuenta de que serán erróneos sin estudiar el bien.

Esto no sugiere que la filosofía inicia aquí. Todo lo dicho ha sido conducido por Sócrates para que sucediera esa labor de parto que aún no termina. El filósofo en ciernes se ha venido gestando al liberarse de los prejuicios antes defendidos con vehemencia. Hemos pasado de la seguridad en las múltiples opiniones sobre la justicia a la perplejidad sobre ellas. Todo el trabajo filosófico de Sócrates y Platón apuntan a éste momento; si los auditores hemos llegado hasta aquí, sin la sorpresa de Adimantos, sino conscientes de la necesidad de saber sobre el bien, tenemos dos alternativas: retirarnos como los atletas de las contiendas o continuar en ellas, aún a sabiendas de los riesgos. Quizás esto explique el largo silencio de Adimantos durante los episodios de la “línea dividida” y de la “caverna”, mas no es prudente adelantar vísperas.

Sócrates termina por exhibir el carácter de Adimantos. Cuando el joven aristócrata pregunta cuál es ese estudio superior, él le responde que, o no lo tiene en su cabeza, o lo que tiene es ganas de suscitar problemas con sus objeciones (504 e), pues muchas veces le ha oído decir que “la idea del bien es el mayor estudio y que es por medio de ella que los actos son justos y que lo demás resulta útil y provechoso” (505 a). Adimantos no aprecia el asunto con profundidad, pero pensemos en su importancia.

La vida del hombre queda determinada por las ideas de bien y mal. Pero los asuntos referentes a ello pueden cesar de ser problemáticos y trágicos si los considera un hombre sensato, no tanto un filósofo. Todos ellos se manifiestan y hacen reales en la vida cotidiana, donde tiene éxito quien posee mayor capacidad de discernir lo conveniente de lo opuesto, una inteligencia para la cuál discutirlos no es sino poner lo claro por oscuro. En cambio, el filósofo, movido por la insatisfacción de lo que ofrece la vida actual, busca lo bueno en absoluto, pues él carece de la seguridad y convicción del otro. Él pregunta: ¿qué es ser humano?, ¿para qué ser humano?, ¿cómo ser humano? La ética se le impone como una necesidad vital y con ella la pregunta por el bien. Esto último porque al buscar la explicación que dé sentido a su propia existencia, busca lo que verdaderamente sea bueno. El bien es el mayor de todos los objetos de estudio, pues sólo por medio de él es posible saber si existe en el cosmos un orden, una naturaleza que quizás dé cuenta del papel del hombre y del mismo filósofo en ella.

En éste sentido, Sócrates dice: “...aunque conociéramos a la perfección todo lo demás, con excepción de ella, no será para nosotros de ninguna utilidad, como tampoco de cosa alguna sin la del bien” (505 b). Toda acción, posesión, hábito, pensamiento y creación serán nobles y certeros a causa del bien, pues lo contrario es funesto, insano, ingrato o vulgar. El bien se ubica como el blanco de toda investigación ética, política, metafísica, religiosa, epistemológica y estética, por ello es la más alta de las ciencias.

¿Qué es, entonces, el bien? Sócrates nos conduce a una respuesta aproximada diciéndonos que “...en opinión de la mayoría, el placer es el bien, y para los más refinados, la prudencia (*phrónesis*)” (505 b). El problema ahora es saber en qué consiste la *phrónesis*, pues muchos dicen que es “el pensamiento del bien”, pero caen en un círculo vicioso al definir al mismo bien así, y los que defienden que el bien es el placer se contradicen cuando admiten que ciertos placeres son malos. Sócrates nos presenta con sencillez las opiniones más comunes sobre el bien: placeres o prudencia. Como tales, son controvertidas y oscuras, pero lo importante es que la confusión que de ellas emana puede ser la causa de terribles vicios o desagradable y exacerbada gravedad.

¿Qué es, entonces, el bien? Responder a ello implica efectuar una investigación ardua, no limitada a las opiniones, por ello tampoco se busca obtener otra opinión. Adimantos no comprende que ellas son vanas e inseguras, más aún si se asumen las ajenas como propias, sean de Sócrates, Céfalos, Simónides o Trasímaco. Hacerlo sería andar como “los ciegos que siguen el camino recto” (506 e), que sin ver con los propios ojos caminan con relativa seguridad porque ya está dada la dirección o porque confían en un guía. Responder obliga a buscar desde sí mismo, conocerse a sí mismo e indagar la respuesta en ese esfuerzo. Se trata de hacer *anámnesis* pues la pregunta es importante, vital, contiene la existencia que depende de su comprensión, así que de no ser resuelta *por y en* uno mismo será superflua.

Cuando Adimantos dice a Sócrates no creerle que carezca de una opinión propia sobre el bien cuando lo ha estudiado tanto y el filósofo responde que no es justo que uno hable de lo que no sabe como si lo supiese (506 b), lo que en realidad logra es iniciar una investigación cuyo objeto sea la verdad. Adimantos busca opiniones, en cambio su hermano pugna por mayores explicaciones. Esto refleja la diferencia entre filodoxo y filósofo. La cuestión del bien se vuelve una incursión filosófica protagonizada por el filósofo y por el filósofo en potencia. El filósofo busca al filósofo, como dijimos arriba, razón por la cual Sócrates llama ahora a Glaucón “compañero”, compañero en la búsqueda de la verdad, quizás también lo sea el lector.

VIII La línea dividida. Lo cognoscible, el alma y la posibilidad de la verdad. La incursión de Glaucón en la filosofía.⁵

Sócrates dice a Glaucón que el bien es un asunto “demasiado elevado” (506 d) para el nivel de la discusión, razón por la que no es posible “llegar ahora a la concepción que de él me he formado” (506 e). La pobreza de los interlocutores y la riqueza del filósofo, además de ejemplificar la magnanimidad del *lógos*, nos revela una cuestión radical: la idea del bien no se adquiere sino a través de un largo camino en el pensamiento, no es apta para párvulos en la filosofía.

⁵ Antes de iniciar debo hacer una aclaración importante. El pasaje de la llamada “línea dividida” contiene uno de los argumentos de mayor trascendencia en la filosofía, particularmente en la epistemología. Grandes controversias han sido suscitadas a partir de ella, abarcan desde las apreciaciones de Aristóteles, hasta los ríspidos debates entre empiristas, racionalistas y escépticos, volviéndose el tema central de obras como las *Meditaciones Metafísicas* y la *Crítica da la Razón Pura*. El tópico del conocimiento es uno de los más importantes en la filosofía puesto que se trata de lo que es posible conocer, cómo y hasta dónde. Es imperante a tal grado que ocupa el centro de *La República*. Sin embargo, esta misma gravedad me impide tratarlo con la extensión que su profundidad exige, así que sólo estudiaré de él lo que considere decisivo para el tema que abarca estas reflexiones: la educación filosófica de Glaucón.

Entonces ¿para qué llevarnos a una discusión cuyo objeto nos es inalcanzable? La respuesta es que la cuestión del bien ha sido el motivo que desde inicio propició este largo camino que ha desembocado en la educación del filósofo. La investigación filosófica sobre el bien está dentro de ese otro problema de la distinción entre el conocimiento y la opinión, el cual seguía de la idea de que la mayor felicidad la alcanza el filósofo. En este sentido, buscamos la verdad sobre el bien, pero será una tarea para la cual a penas somos preparados, de hecho es una labor que supera a *La República* como fundación del alma del filósofo en ciernes, como rescate del Pireo. La indagación sobre el bien debe realizarse en toda la vida del filósofo, así que es inútil pensar que *La República* u otra obra filosófica consciente de la naturaleza de la filosofía como búsqueda, nos dará la última respuesta a la pregunta que nos ocupa.

Esto nos da luz sobre las razones de tratar el asunto del conocimiento y la verdad. Es necesario saber el tipo de conocimiento que ha de buscar el filósofo antes de perseguirlo. Al respecto, Sócrates trae al diálogo un punto que antes apareció de manera sesgada sobre las ideas o esencias. Con una argumentación que no rebasa a diez enunciados, Sócrates nos explica que existen “múltiples cosas bellas y buenas” (507 b). Las primeras son nombradas y distinguidas “en el lenguaje” a causa de “ideas” -*éide*- que referidas a cada cosa, dan cuenta de lo que realmente es. Pero tengamos cuidado de la advertencia del filósofo: “que no os engañe sin quererlo al rendiros una cuenta fraudulenta” (507 a), pues muchos, sin atender a este enunciado que nos permite *dudar* de su firmeza, han llamado a este pasaje la “teoría de las ideas” de Platón, hablando de un mundo de entidades separadas de lo real aunque misteriosamente relacionado con ello y que, además, es imposibles de conocer. Advertidos, busquemos tales esencias.

Sócrates nos da breves razones para inferir su existencia. Nos dice que nuestro discurso nombra a las cosas de tales o cuales en razón de lo que son; por ejemplo, que un cedro y un pino sean llamados ambos árboles a causa del ser que son. Las ideas son justo eso el ser “esto” o “aquello” de las cosas que es visto por nuestra inteligencia. Decir más en este punto sería oscurecerlo, ni siquiera Sócrates lo hace.

El siguiente paso consiste en establecer que la inteligencia es el órgano con que percibimos tales ideas. Esto lo hace a través de una analogía famosa en la historia del pensamiento filosófico. La vista es el sentido más apreciado por el hombre, porque es el que nos otorga más conocimientos. Es el más emparentado con la razón en cuanto que por él percibimos la existencia de los entes. Este es el motivo por el cual Sócrates lo utiliza, no el oído o el tacto, para su imagen, la cual relato en seguida.

La visión es el fenómeno manifiesto en la relación entre lo visible y la vista, pero sería imposible en ausencia de un tercer elemento que es la luz (507 d-e). A su vez, la luz es el resultado del sol (508 a), de manera que éste es causa de la visibilidad, causa no mayor que los otros elementos, pues la ausencia de alguno haría de su poder lumínico inútil. Iluminar es iluminar algo a una vista. Pues bien, la analogía versa así:

“el sol es la descendencia del bien, digo una descendencia surgida en proporción con él mismo: como el bien es en la región de lo inteligible con respecto a la inteligencia y lo que es pensado, así es el sol en la región visible con respecto a la vista y a lo que es visto” (508 c).

Sócrates continúa diciéndonos que, así como la poca luz da una visión defectuosa, la ausencia del bien deja un conocimiento difuso:

“Cuando el alma se fija en sí misma en lo que está iluminado por la verdad y el ser, ella piensa, conoce y parece poseer inteligencia. Cuando por el contrario se fija sobre algo entenebrecido, como lo que nace y perece, entonces, como ve turbio, no tiene sino opiniones que van y vienen, y parece hallarse privada de toda inteligencia” (508 d).

Intentemos comprender estas palabras en la medida de nuestros objetivos. ¿Qué relación guardan el bien, la verdad y el ser? Cuando la inteligencia descubre el ser de las cosas, entonces dice que ha visto la verdad, esto no precisa argumentarse. Tampoco lo requiere sugerir que en tal visión radica el conocimiento pleno, aquél que con claridad distingue el ser del no ser. Dada la exigencia de su exactitud, este conocimiento no habita en lo que es apto de generación y corrupción, al menos no en el hecho del constante dejar de ser, en la mutación ni en lo mutable, sino en lo que ordena y fundamenta todo cambio en lo generado. El conocimiento es de aquello que conserva el ser que continúa, que es reconocido no obstante el cambio, y por lo cual se nombra lo mutable, identificándolo con lo que en sí mismo es y por lo que se dice que es tal o cual. El conocimiento, el saber del ser, es de algo que es en sí mismo. Este ser es ser esto o aquello de las cosas, v.g. el ser perro de mi perro. Se trata de un orden subyacente, porque el orden es la relación armónica de las funciones de un ser en todo su movimiento. El ser es el *hábito* de ser tal o cual cosa en particular, hábito con que la razón reconoce que lo múltiple pertenece a él. En síntesis, el ser es orden, no caos.

Ahora bien, así como la vista ve lo visible por la luz, el alma conoce el ser por el orden y este orden es bueno. Lo es porque sin él no habría nada, ni de modo secundario verdad o conocimiento. El ser es un orden particular y, por extensión, cósmico. Es un orden que se manifiesta en la inteligencia como verdad y conocimiento. El bien no es aquí una simple cualidad moral, sino el principio y fin de todo hacer y de todo lo hecho,

de todo lo existente, la plenitud a que todo lo ordenado tiende y la manera armónica como se conforma el cosmos. Por ello el bien funda el conocimiento y la verdad.⁶

En resumen, el bien es causa del orden y por eso aparece o brilla el ser en la razón como el conocimiento de la verdad. El bien es al sol como el orden a la luz; el orden manifiesta y se hace evidente en el ser como la luz hace aparecer el color y se muestra en él. El ser es visto por la razón como lo visible por la vista, así que la visión es análoga a la verdad. El sol es causa de la visión como el bien lo es de la verdad, son tanto lo que posibilita el trabajo y el poder de ambas facultades, la vista y la razón, como el medio en que se realizan la visión y el pensamiento en el ojo y la inteligencia.

Ahora volvamos al drama. Según Sócrates: “lo que comunica la verdad a los objetos, es la idea del bien” (508 e). Pero él no ha explicado la razón de esto y quizás no lo haga, pues ya vimos que aún no es tiempo para el filósofo en potencia. Empero, la comparación adquiere un carácter pedagógico. Lo dicho hasta aquí impulsa a Glaucón y al lector a buscar qué es el bien, no como al inicio del diálogo, como una cualidad moral, sino como causa de todo lo existente. Se trata de algo de mayor belleza aún que la del conocimiento o la verdad (508 e). En este sentido, Sócrates nos muestra algo más bello que lo que se supuso era lo más alto, mayor al honor, los placeres o la riqueza, al hacerlo nos invita a conocerlo, a pesar de que no sepamos con claridad qué es.

Glaucón reconoce que Sócrates no da cuenta de ese bien e ironiza al respecto diciendo: “indescriptible belleza es la que le atribuyes... por lo menos es cierto que no vas a identificar ese bien con el placer” (509 a). Para Glaucón, la razón que Sócrates había anunciado como “muy elevada” sigue siéndolo. Él no está satisfecho, dada su ignorancia sobre el bien. Glaucón no cree en las palabras de Sócrates y por ello dice que “por lo menos”, a pesar de la insuficiencia de lo dicho, no lo identifica con el placer.

Sócrates reprende su ironía pidiéndole que calle y considere la “imagen” siguiente. El bien dota a lo inteligible de inteligencia, de existencia y esencia, no siendo una u otra sino trascendiendo ambas (509 b). Nuevamente Glaucón responde con ironía pidiendo a Apolo (el dios del sol) que les asista (509 c), esto con el fin de comprender cuál es la naturaleza del conocimiento que fundamenta el bien. Pero Glaucón no desiste ni juega, hace ver a Sócrates su perplejidad, pues luego, en tono más serio, le ruega no omita “ni lo más insignificante” (509 c) en su explicación.

⁶ Un ejemplo del bien como paradigma fundamental de lo que existe se lee en el *Génesis*, claro está, con la salvedad obvia del caso. En las palabras “Y vio Dios que era bueno” vemos que el bien gobierna la creación. La ilustración, repito, es en suma limitada, mas es útil para ejemplificar el carácter metafísico del bien como un principio de orden.

Con base en lo anterior, Sócrates desarrolla una idea que será fundamental. Lo visible es conocido por medio de los sentidos, las ideas, en cambio, son invisibles aunque se reconozcan en las cosas visibles. Las ideas son seres que aparecen en nuestra mente y carecen de la corporeidad de lo visible; son reconocibles en el mundo físico, pero no dependientes de él. Alguien objetaría que las ideas surgen de la experiencia con lo particular y otros lo harían aduciendo a que muchas ni siquiera tienen un sustento físico, como el punto o el cero. Evitaré tal discusión, puesto que para nuestros términos lo importante es reconocer dos clases de objetos cognoscibles y que unos aparecen sólo por medio de un arduo esfuerzo de la razón. Esta es la premisa de la línea dividida.⁷

En primer término, Sócrates nos habla de dos reinos, uno visible y otro celeste. Al trazar la línea, la primera indicación es destacable. Sócrates nos dice (509) que debe dividirse de manera desigual y luego cortar en esta misma proporción los segmentos resultantes. Sin embargo, no indica cuál de las divisiones mayores pertenece a cada reino, así que deja a nuestra consideración qué sección atribuiremos a cada mundo, si es mayor lo visible o lo invisible. Tenemos dos alternativas. La primera se basa en la discusión de que existen las cosas múltiples y las que son “unas”. Desde la perspectiva cuantitativa, las ideas son unidades derivadas de la gran extensión de lo que es múltiple. Si esto es así, entonces la sección más amplia será la de lo visible. En cambio, desde un juicio cualitativo, pensando que las ideas son causa de lo visible y que son inmutables en razón de su permanencia y unidad intrínsecas, lo ideal, lo invisible o celeste tiene mayor valor “ontológico” por ser trascendente o fundamental. ¿Qué hacer al respecto? Quizás un dato sencillo ayude a resolver el problema. Como la discusión sobre las ideas en cuanto que fundamento de los entes antecede a la parte de la “línea”, es prudente aceptar la segunda proposición. Además, Sócrates nos ha dicho en repetidas ocasiones que el conocimiento de lo que fundamenta es mayor al de lo fundamentado.

En consecuencia, la línea dividida sugiere, a simple vista, y por las razones expuestas, que existe un mundo de mayor valía que el revelado por la experiencia. Para Glaucón, Adimantos y el lector, queda hecha la invitación a buscar algo más elevado, eso más bello que antes se mencionaba, pues según lo dicho arriba la multiplicidad no es lo real, sino que es la manifestación de una idea. Sócrates nos pone en el camino de la búsqueda de lo real. Esta es la frontera a cruzar para ser salvados del Pireo.

⁷ Como un esquema de conocimiento, la línea dividida responde al momento del drama y no es comprensible al margen de este contexto. Lo importante del que llamamos clímax de *La República* es la educación del filósofo, así que debemos descubrir su significado desde esa perspectiva.

La sección menor de la línea, lo visible, consta de dos partes, de las cuales la menor corresponde a las imágenes y la mayor a los entes. Las imágenes son las “sombras, las figuras reflejadas en el agua o en la superficie de los cuerpos lisos y brillantes” (510 a). Por su parte, la sección superior se compone de “todos los animales que nos rodean, todas las plantas y los objetos de todo género fabricados por el hombre” (510 a). Esta sección, que podemos llamar del mundo físico, de lo corpóreo, es aquella de lo que la anterior contiene imágenes. Visto así, tenemos un mundo material y su representación o percepción. Ahora intentemos descubrir la relación entre ambos.

A) En el mundo de lo visible, el nivel de las imágenes debe puede ser pensado desde diferentes ángulos. Las sombras, los reflejos en agua y las imágenes en los espejos son diferentes tipos de apariencias. Las sombras son formas o siluetas sin color ni dimensión, tampoco poseen permanencia pues se modifican o desaparecen al cambiar la luz, de manera que en ciertas horas dan una muy aproximada referencia del ser del cual se derivan, pero en otras no dicen nada. Por su parte, los reflejos en el agua tienen color y por ende ciertas dimensiones, pero son fácilmente alterables y con límites imprecisos, al grado de perderse en sus ondas. Por último, los reflejos en superficies lisas y brillantes nos dan una imagen mucho más cercana al cuerpo. Así pues, en cuanto percepciones existen en ellas diferentes grados de certeza y precisión. Con todo, son imprecisas y el conocimiento que brindan es defectuoso, pues no poseen el ser que suponemos revelan. En realidad, este “nivel de conocimiento” es el más precario, pero también es el más común, sencillo e inmediato. Vivimos percibiendo objetos, pero fundar el saber sólo en lo visible, en lo empírico, es apto de equivocaciones o engaños.

Que el nivel de lo visible es el más común lo muestra el hecho de que no hay método de conocimiento en él; simplemente se sigue de nuestra presencia en el mundo y de la apertura de nuestros sentidos al mismo. No se necesita un arduo esfuerzo intelectual para adquirir estos conocimientos. Así pues, es el menos filosófico pero también es el más difundido, el conocimiento común, o si se quiere, del sentido común.

Por la otra parte, en el mundo de lo corpóreo se halla todo lo perceptible, así que puede pensarse que si las imágenes fallan, allí está aquella otra región para desecharlas o corroborarlas. Este mundo es el que Sócrates denomina el de la creencia. Pero ¿por qué llamarlo así cuando estamos acostumbrados a confiar en lo “real”, a no admitir como verdadero sino lo que puede revelarse en el hecho, en el objeto? El enorme peso que se otorga a lo corpóreo es tal en razón de que en verdad confiamos en que es lo real, lo único que existe; a tal grado que esta fe se convierte en el paradigma de la razón.

Empero, estamos en el mundo de la multiplicidad y éste, como veíamos, deja un conocimiento lejano al de la verdad, misma que sí se deriva, en cambio, de lo permanente y real. Todo lo físico, lo animal y lo vegetal, es apto de generación y corrupción y por ende perecible, es efímero, por lo que no deja en la mente la fijeza de lo permanente. Ese mundo necesita de lo ideal para ser comprendido, pues si todo cambia, nada podría decirse de nada. El lenguaje supone órdenes en la naturaleza, ya que en ausencia de ellos, de las ideas, nada podría ser considerado con el *lógos*, pues la razón *actúa* con lo que está en las palabras, con ideas. Por otra parte, lo artificial es ontológicamente más pobre, pues al no existir por sí mismo carece de ser propio.

En conclusión, el mundo de la fe en lo corpóreo es, en efecto, más cierto que el de las imágenes, posee sustancia y existe independientemente de que sea percibido, pero el ser radica en él de manera particular, en una *segunda instancia*. Entendemos que Sócrates diga que “hay una división de lo visible con arreglo de lo verdadero y lo falso, de modo tal que la imagen es al modelo como lo opinable es a lo cognoscible” (510 a).

En esta región de lo cognoscible no alcanzamos la visión del ser que busca el filósofo. Si bien lo cognoscible es propio de la seguridad en lo corporal, esta certeza tiene el grado de creencia, puesto que no hemos logrado arribar a sus causas: las ideas. La “línea” ofrece un peldaño más, especialmente a Glaucón, quien gustoso de las cosas bellas, ahora sabe que hay algo “de mayor belleza” (510 a). Ahora, la idea del bien como causa de lo múltiple, de lo que es pensado, así como de la verdad (508 e), deberá ser la meta de quien quiera conocer eso que es mayor a todo. Glaucón, es puesto en lugar de abandonar el sombrío mundo de lo visible, pues ha visto que existe una realidad de mayor consistencia y fijeza que la que siempre ha visto.

B) La sección de lo inteligible se divide en dos partes, de las cuales una es de amplitud proporcional a la de los entes. Esta primera sección es la que corresponde al pensamiento matemático (510 b-c), el cual se sirve de los entes como de imágenes para arribar a una conclusión. Es el mundo de las ciencias, particularmente de la geometría y la aritmética. En él, la labor del intelecto es partir de ciertos supuestos (*hipótesis*), para obtener deducciones consecuentes. Este proceder es claro si se han estudiado estas ciencias y así lo es para Glaucón. Lo destacable es en dos vertientes. Primero, que este mundo parece ser más verdadero que el anterior, pues sus demostraciones son *claras y distintas*, logran la exactitud y la permanencia de que adolece el conocimiento de lo visible. En segundo término, esta región de lo cognoscible se basa en principios que se suponen paradigmáticos, sin poseer sus fundamentos y quizás sin buscarlos.

Sócrates dirige su crítica en el segundo aspecto. Los practicantes de este proceder, que busca conclusiones y no principios (510 b), solamente tienen la intención de “demostrar la proposición por la cual emprendieron la marcha” y nada más. En la historia de la matemática, los matemáticos no se preguntan qué es el mundo ni cuáles son sus causas, sino cómo establecer razones y proporciones que deriven en demostrar supuestos, algo similar a resolver una ecuación.⁸ El matemático no conoce el ser sino lo que queda limitado a sus principios y demostraciones, y no habrá para él ente o realidad que no se circunscriba a ellas.

Con todo, se trata de un conocimiento superior al de las imágenes o al de las creencias, pues “su afán es llegar a ver aquellas figuras absolutas que nadie puede ver de otro modo que por el pensamiento” (510 e). Así que este saber es más cercano a lo uno que a lo múltiple, porque ha superado el nivel de lo aparente en busca de lo invariable. Empero, según Sócrates, ellos “no pueden elevarse por encima de los supuestos” (511 a).⁹ En síntesis, éste nivel de conocimiento que se desprende de la *diánoia*, y que procede por demostraciones, es preciso, pero no fundamental.

En cuarto lugar, superior en cualidad, dentro de lo inteligible está el ámbito de las “ideas”. Los *éide* son los principios fundamentales de todo lo existente, como vimos someramente. En este nivel, el trabajo del alma es la dialéctica y la facultad que lo hace posible es la *nóesis*.

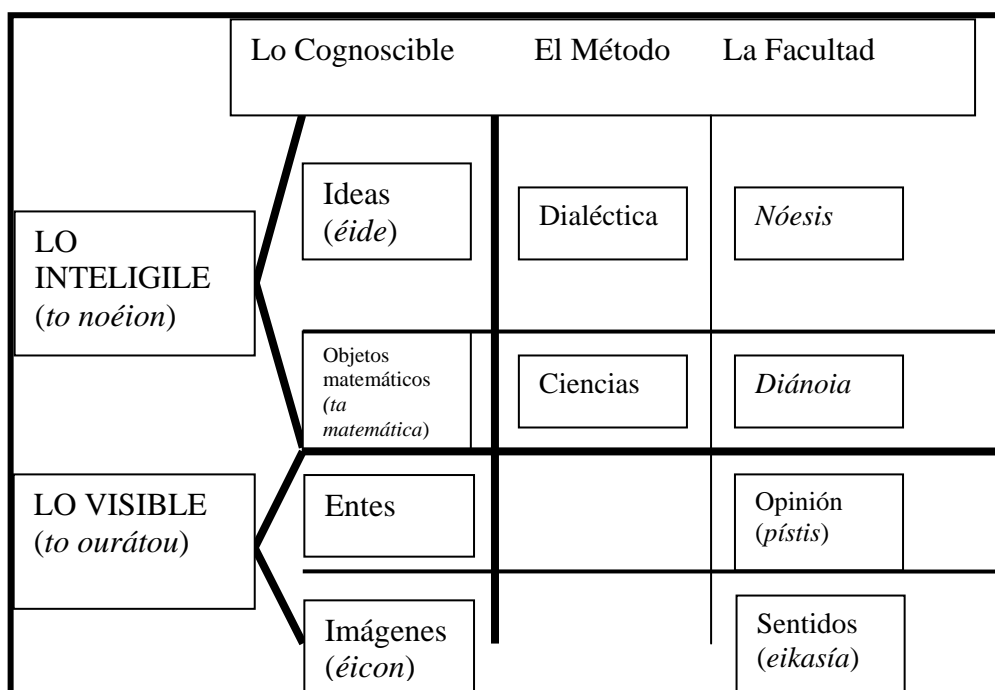
Ahora bien ¿qué significan *dialéctica* y *nóesis*? Sócrates no nos da mayores luces sobre esto, lo más que puede decirse desde el nivel en que nos encontramos es que la dialéctica se trata de la investigación del ser, un medio para “lanzarse hasta lo no hipotético, hasta el principio del todo” (511 b). Por *nóesis* entenderemos la facultad del alma que es capaz de ver el ser y pensar sobre él, por sí misma. Es la razón que indaga lo metafísico, lo que sustenta al mundo natural. Su existencia es difícil de demostrar por ser paradigmática, por ser el principio de la misma facultad de razonar. Empero, a reserva de que no es este lugar para investigarlo, al menos podemos decir que si existen seres por los cuales reconocemos sombras y entes, que no son en ellos ni por ellos, sino que se manifiestan en éstos, entonces tales seres, vistos como géneros o especies, como ideas, deberán ser reconocidas por alguna clase de poder racional que no poseen la imaginación ni la sensación, la confianza, el acuerdo o la demostración. Si se objetare

⁸ Inténtese preguntar a un matemático qué son el mundo y el hombre; no habrá respuesta; nos enviará con un físico, un químico, un bioquímico, un físico químico, describiendo la materia, pero nada más.

⁹ Por ejemplo, Euclides no explica qué es el hombre o el mundo

que esta es una argumentación por vía negativa, tangencial, eso sería correcto; sin embargo, también lo es que hasta aquí solamente conocemos, como Glaucón, los tres primeros escaños de la línea, ya que la dialéctica, que es el trabajo propiamente filosófico en cuanto búsqueda del fundamento de la totalidad, es una labor en la que apenas somos iniciados. Saber con certeza si existe o no la *nóesis* y si es factible la *dialéctica*, será evidente en las investigaciones que emprendamos con espíritu filosófico, mas se trata de un asunto que rebasa las pretensiones de este trabajo.

Así, podemos representarnos la línea dividida y sus elementos en la siguiente forma.



El esquema muestra dos cosas. El primer lugar, que no existe método para el conocimiento del mundo visible, es inmediato y universal en el sentido de que todo hombre lo posee. Es por ello el nivel más animal o más común y que menos cuenta da sobre los fundamentos, pues es de lo ya fundamentado. Si la verdad radica en el pensamiento que ve el ser de lo que se le presenta, en este grado el espíritu no obtiene verdad, dado que se trata de lo múltiple, no de lo uno que lo ordena.

En segundo lugar, vemos que el peldaño de la *noesis* es en apariencia el último puesto que en él llegamos a la visión de las ideas, no del bien. Lo único que se ha dicho es que la *nóesis* toma contacto con él (511 b), no que lo vea. Quizás limitar el conocimiento hasta este punto indique justo eso: el ser humano no puede trascender al conocimiento de la causa última de todo orden. Es probable que la razón de esto sea que

así como ver el sol de frente enceguece, ni es posible hacerlo mucho tiempo, así suceda con el bien. Por lo pronto, la certeza de la existencia de las ideas sustenta las investigaciones filosóficas, así que estamos en posibilidad de emprenderlas.

Así llegamos al final del libro y descubrimos que Sócrates logra su cometido, pues Glaucón reconoce importantes conclusiones (511 c-d):

- 1) La visión del ser y de lo inteligible se adquiere por la dialéctica.
- 2) Este conocimiento es más claro, fundamental y superior al de las “ciencias”.
- 3) Las ciencias proceden con el pensamiento y no con los sentidos, pero tampoco llegan a los principios (*archái*).
- 4) La *nóesis* no es la *diánoia* y ésta es intermedia a aquella y a la opinión.

Por último, (511 e) Sócrates nos dice que existen cuatro estadios en la inteligencia: *nóesis*, *diánoia*, *pístis* y *eikasía*; y que cada uno alcanza cierto grado de claridad en proporción a su participación de la “verdad” (*alétheia*), en adecuación a su visión del ser; por ende, pueden existir diversas clases de verdad.

Por su parte, Glaucón acepta todo esto por triplicado: “lo entiendo, estoy de acuerdo contigo y lo ordeno¹⁰ como has dicho” (511 e). Glaucón se enrola en la lucha que Sócrates enfrentaba en soledad al principio del libro: la defensa de la filosofía frente a las críticas del vulgo que repiten Adimantos, Polemarcos y Trasímaco.

IX Conclusión.

Sócrates realizó en sus auditores una revolución genuina, cuyo fin no es político sino filosófico: la visión del bien. Trascendimos el mundo de las imágenes (las ciudades de los hermanos y de Sócrates, el anillo de Gyges, la Hydra, Arión y los marineros ebrios) y el realismo de Trasímaco y Adimantos¹¹, para reconocer el mundo de lo inteligible. Sócrates nos condujo a la división principal de la “línea”: ahora descubrimos y buscamos las ideas.

El libro VI inició con la acusación a la filosofía: es políticamente inútil. La defensa será el lazo que una la línea dividida con *La Caverna*: que el deber del filósofo es ir a la ciudad para rescatar de ella a los posibles filósofos, sacarlos del engaño común de las opiniones y reemplazar el pensamiento y la moralidad vulgares por la búsqueda del bien, la verdad y la belleza del Todo.

¹⁰ El verbo traducido como ordenar (*tátto*), tiene una connotación militar.

¹¹ E. Brann estudia el trasfondo matemático de la representación de la línea según las proporciones que indica Sócrates (Cfr. Brann, E., op. cit. pp. 108-245), así que también hemos recorrido el estadio de la matemática en los hechos.

CAPÍTULO VII.

LIBRO VII. LA FUGA DEL PIREO Y EL REGRESO A LA CAVERNA.

Una reflexión sobre la educación filosófica, la búsqueda de la verdad y la situación política del filósofo novel.

I Introducción.

El libro VII de *La República* concluye el asunto largamente tratado sobre la posibilidad de una *polis* perfecta. Veremos que si bien ésta es imposible, no lo es la formación del alma de un filósofo en ciernes. Así pues, el presente escrito tratará sobre el nacimiento filosófico de Glaucón. Intentaré estudiar cómo Sócrates logra que él desista de sus prejuicios y ambiciones, políticas en orden a buscar el bien, que a abandonar el Pireo.

Para conseguirlo será necesario estudiar la imagen central de *La República: La Caverna*, en cuanto que es reflejo del trabajo de Sócrates sobre el encadenado hijo de Aristón. Intentaré explicar que Sócrates conduce a Glaucón hacia la dialéctica, como hiciera el libertador con uno de los encadenados, recorriendo los niveles de la *línea dividida* que la propia *Caverna* ilustra en lo político.

II La línea de la *Caverna*: la relación entre los Libros VI y VII.

El libro sexto guarda una relación explícita con el séptimo. Una vez que Glaucón hubo entendido, acordado y ordenado (511 e) que el mundo se compone de las regiones descritas por Sócrates, que explorarlas depende de la potencia del alma, que como ser inteligente él se ubica en alguna, y finalmente, que es posible acceda al conocimiento más verdadero y noble para el ser humano; una vez que ha reconocido todo esto es posible que pueda comprenderlo, no en teoría, sino confrontándolo con su propia experiencia. La *Escala* es una imagen sobre el conocimiento, la verdad y sus alcances; es una consideración principalmente epistemológica que ahora es llevada a la ética, pues solamente así puede efectuarse su propósito educativo: propiciar la búsqueda de la sabiduría. Solamente si nos ubicamos en la línea podremos entender al filósofo y a la filosofía, a nosotros mismos, y cobrar conciencia de lo que sabemos del mundo. El conocimiento y el autoconocimiento deben realizarse a la luz de nuestra formación. Por ello, Sócrates nos llevará a examinar en la caverna “el estado de nuestra naturaleza con relación a la educación o falta de ella” (513 a). Ahora llevaremos el estudio de la línea dividida al terreno de la vida individual en la caverna.

Mientras que la línea dividida trata de la razón, sus capacidades y objetos, en la soledad del alma, considerada en sí misma, la caverna en cambio no es ya un esquema de proporciones precisas, sino que es eminentemente política. La causa es que muestra la naturaleza de la razón de que hablase la escala pero con relación a la educación, siendo ésta una condición política. La educación es primordialmente la formación social de un espíritu, de un modo de ser político, dado que confluyen en ella los principios morales que soportan a una comunidad. La caverna será estudiada a la luz de lo político.

III La caverna: la relación entre la *polis* y el conocimiento.

Si la educación no es factible al margen de la *polis*, la caverna donde hallamos a los encadenados la representa. La ciudad es expuesta como un lugar oscuro y lleno de penumbra; su negrura es signo de que no nace ni sobrevive con base en el saber, si es que la luz es símbolo de éste. Ahora, habrá que preguntar si la *polis* subsiste con base en la ignorancia, si la vida política es en esencia oscura o carente de verdad. Responder no es difícil, el diálogo nos ha dado luces al respecto. Según vimos, la vida política es la confluencia de intereses diversos, todos ellos resultantes de opiniones variopintas sobre el bien y el mal, cualidades poco estudiadas por las voces más escuchadas en lo competente a la moral. En efecto, la ciudad no se funda en principios claros y verdaderos, sino en múltiples opiniones acerca de lo que es necesario y mejor, el inicio de *La República* nos enseñaba cómo varias nociones sobre la justicia son tan comunes como cuestionables. La *polis* no se sustenta en la verdad como la habitación de los encadenados tampoco se inunda de luz.

Empero, Según Sócrates (514 a), la salida -o entrada, si se quiere- de la cueva es amplia y luminosa. Es posible, en consecuencia, escapar del mundo de las opiniones al de la luz. De manera más completa, digamos que, si bien la vida política es incierta y dominada por la ignorancia, la renuncia a ella, en cambio, puede dar lugar a la búsqueda de la verdad. Si dibujásemos sobre la caverna nuestra línea dividida (517 b), nos daríamos cuenta de que la región de lo visible, la del conocimiento empírico y la fe, corresponde a la oscuridad. La claridad de lo político es ignorancia para quien se percata de que esa clarividencia es ambigüedad.

En seguida, Sócrates nos describe (514 b) a los ciudadanos de la caverna como hombres que desde niños han estado encadenados por los pies y el cuello, y por ende forzados a permanecer dentro y ver al frente. Este es el cuadro que da inicio al tema de la educación. Los hombres nacemos encadenados a la *polis*. Empero, nuestras cadenas

no son impuestas por malévolos celadores, antes bien crecemos con ellas, en tanto somos formados por la fuerza del hábito: educados en principios políticos, atados a ellos. Estamos ligados a la *polis* por múltiples lazos: la moral, la religión, la tradición, la raza, la amistad, el trabajo, el lenguaje, todo lo que da nacionalidad nos encadena a la patria. Somos formados por patriarcas, poetas, legisladores, sacerdotes y maestros, hombres que también fueron habituados en otros tantos dogmas.¹

De esta manera, la escena continúa diciéndonos (514 b–515 a) que detrás de los prisioneros se levanta un muro sobre el cual unos hombres que caminan transportan utensilios y figuras de todas clases; de éstas, sus siluetas se proyectan frente a los encadenados por la acción de una lumbrera. Así pues, hallamos en la caverna otra clase de hombres quienes sí tienen libertad de movimiento e incluso gozan de cierto grado de visión. Estos, a su vez, portan objetos que son copias de múltiples entes, pero no estos. Su labor es hacer que los otros vean las sombras de lo que ellos lejanamente exhiben.

¿Quiénes portan en la *polis* lo que debe darse a conocer a los ciudadanos, quiénes pueden ver luz artificial y ostentar objetos cuyas formas perciben otros como lo existente? Es posible que estos personajes representen a los legisladores, poetas, sacerdotes y maestros de quienes hablábamos, pues son ellos quienes pregonan lo que el vulgo debe creer verdadero, aunque ni ellos mismos hayan visto sino copias, ni posean la visión del ser y de la naturaleza.² De cierto modo, es posible decir que estos hombres son más sabios que los otros, en cuanto conocen lo que aquellos sólo entrevén.

Estos sabios, por otra parte, sí pueden verse y reconocer sus voces, a diferencia de la mayoría que, engañada, cree que lo único real y existente es lo que perciben sus sentidos. Pese a todo, ni videntes ni ciegos conocen aquello que se gobierna con un orden armónico e invariable, la *phýsis*, únicamente confían en lo que pueden manipular o reconocer dentro de su limitada visión. En otras palabras, el mundo de la ciudad es estrecho, restringe al ciudadano a conocer sólo lo que en él tiene cabida, de suerte que, si bien de él se obtienen múltiples opiniones, a lo más rectas, ninguna logra dar cuenta del ser de un mundo cuya existencia por principio desconoce: “es incuestionable que en el criterio de estas gentes, la realidad no puede ser ninguna otra cosa sino las sombras de los objetos fabricados” (515 c).

¹ Con todo, no es mi intención decir de la educación política peyorativamente, sino que se sustenta en opiniones y que su permanencia depende de conservarlas lo más que pueda; digo, entonces, que así es la moral, que los hombres que nacemos dentro de ella y que eso es lo normal y necesario, es justo lo que significa ser *animales políticos*.

² Sin embargo, considerando la línea dividida, también es posible asociar a estos hombres con los del razonamiento matemático, pues ambos desconocen el mundo natural y lo sustituyen con formas artificiales, como hacen, por ejemplo, los geómetras. Por mi parte me persuade más la primera interpretación, aunque no por ello desecho ésta.

Por último, Sócrates nos dice de los prisioneros que no pueden hablar entre ellos. Es destacable la carencia de *logos*, pues sin él la posibilidad del diálogo se elimina, volviéndose nulo el razonamiento entre ellos. Cada quien dirá que su manera de ver la sombra es la verdadera, como Céfalos, Polemarcos y Trasímaco respecto de la justicia.

En conclusión. Sócrates nos ha presentado, junto con Glaucón, una escena de la educación ciudadana como lejana de lo verdadero, aún sea adoptada como lo opuesto. Pero el relato no termina aquí, la caverna deja la posibilidad de salir de ella, de ser liberados de la ignorancia de la naturaleza, de la ausencia de verdad. Debemos someter a juicio nuestro hábito y miopía de ciudadanos en relación con nuestros conocimientos.

III.I El rapto del ciudadano: el camino desde la oscuridad de lo visible a la luminosidad de lo invisible.

El pasaje de la liberación del reo es uno de los más significativos y bellos en *La República*, pues revela el esfuerzo de Sócrates por sacar a Glaucón cuanto antes del Pireo, así que condensa lo que sucede en el diálogo con Glaucón y quizás con el lector.

Sócrates nos cuenta que si un hombre fuese liberado, obligado a andar y a girar su cabeza, a ver la luz y los objetos de los que sólo veía sombras, deslumbrado y adolorido pensaría que lo real es lo que antes conoció. Las consecuencias son enormes.

En principio, da cuenta de que abandonar los principios que sustentan la vida del hombre, habituado a juzgarlos verdaderos y seguros, implica perder la propia vida, es decir, extraviar los paradigmas que lo orientan hacia la felicidad y dan sentido a su existencia. Pero esto también obliga a poner en práctica facultades casi atrofiadas por la oscuridad; fuerza a ver que esas ideas eran burdas copias de otras tantas imitaciones cuyos orígenes aún no puede percibir. Como resultado, el liberado está en absoluto desconcierto; ha perdido la fe en las opiniones que poseía sin tener siquiera otras. Él es obligado a reconsiderar el mundo, pero más que esto, a reconsiderarse a sí mismo. El desencadenado, como Glaucón, debe recobrar una idea de sí y del mundo buscando la verdad sobre el todo; a él sólo le quedan dos opciones: aferrarse a sus cadenas o aceptar su separación. Adimantos y Glaucón parecen ejemplificar el caso. Es por esto que la escena refleja el trabajo libertario de Sócrates con sus jóvenes amigos. Él ha despojado, al menos a quien se ha mantenido firme, a Glaucón, de sus preconcepciones sobre la felicidad, para contarle de la línea dividida, como quien saca al preso le hace entender que “antes no veía sino bobadas y que es ahora, cuando hallándose más cerca del ser y con la cara vuelta a realidades más auténticas, ve con mayor rectitud” (515 d).

Ahora es momento de preguntar cómo se efectúa esta redención, pues si bien Sócrates ha hecho su trabajo como el pez que aturde a sus presas, esta confusión debe ser superada. Para responder volvamos a la línea dividida. Existe un reino invisible de órdenes (*éide*) que gobiernan el movimiento de la totalidad. Esta región, visible para el *nous*, se sustenta en un principio no ajeno a la línea dividida, a saber, el bien que fuera simbolizado por el sol. Pues bien, así como la vista del sol enceguece, quizás tampoco sea posible lograr la visión del bien, al menos no de golpe. Conocer el fundamento de los seres es una meta que hace posible a la filosofía, aún sea improbable aprenderlo. Empero, si es posible la verdad, esto es lo que la filosofía debería perseguir.

En este orden, Sócrates cuenta que si se forzara al hombre a ver la luz, los ojos le dolerían tanto que se volvería aterrado hacia lo que antes esbozaba. La advertencia es clara. Si imaginamos que del libro primero saltásemos sin más al sexto, de las opiniones a su cancelación, ni siquiera veríamos la razón de ello, incluso no veríamos en Sócrates sino a un loco ridículo y al no comprender terminaríamos por abrazar con mayor fervor aquellas opiniones. En lugar de esto, Platón nos ha conducido, con Glaucón y Sócrates, por un camino escarpado y áspero (515 e). A través de él entendimos que existe una vida más noble y bella cuyo objeto, la verdad, es también bella, pero ajena a las necesidades, pasiones y pusilanimidades del vulgo.

Tal camino fue necesario para evaluar nuestra condición, camino doloroso, pero que nos mostró la forma de perseguir la verdad, que ella no es una revelación o una intuición inmediata, ni algo que pueda ser enseñado por un maestro. Según hemos visto, tenemos opiniones en las que fuimos educados. Ahora, con el diálogo filosófico, vemos que la verdad no es una fórmula ni un misterio de la razón, se gesta y nace en la reflexión profunda sobre nuestras ideas, en buscar lo falso y lo verdadero en ellas. Está en seguirla, movidos por nuestro propio espíritu, porque inexorablemente nos vemos compelidos. Al amante de la verdad sucede como a quien es sacado a la luz, primero enceguece (516 a-b), mas volviendo hacia las sombras, la vista asciende a los reflejos, posteriormente a los entes mismos y después logra comprender lo invisible, como lo hacen el geómetra o el astrónomo, y puede, finalmente, dirigir su vista al ser, siempre que sus estudios sean arduos y su fin no otro sino el de ver el propio ser: la verdad.

Por su parte, Glaucón acepta (516 b) esto con gran entusiasmo, admitiendo que es posible, pese a lo aparente, conocer el sol como causa de la vida y la visión de los entes, y que es viable conocer el bien como causa del ser. Glaucón observa que es factible escapar de la falsedad, de la vileza y de la infelicidad por medio de la filosofía.

Sin embargo, Sócrates no está muy convencido de la resolución, por esto decide llevar el asunto hacia la perplejidad del que es liberado. Si bien al encadenado el rapto lo saca de la *polis*, Glaucón *de hecho* sigue en ella. Por eso, es necesario saber qué sucede con quien fuera llevado del pensamiento político al filosófico y cómo es la vida del filósofo en la *polis*.

Cuando estudiamos este problema en el libro anterior, vimos que la labor del filósofo en la *polis* es evitar que el erotismo filosófico devenga tiránico o guiar a otros posibles filósofos. Ahora tenemos que un hombre fue extraído de la vaga comprensión de lo natural y político para lograr la visión del ser de los mismos, para hallar la verdad y ser sabio. El sabio es marginal a la *polis*. Empero, nació en ella, allí tiene familia, amigos y particularmente opiniones sobre lo bello y lo verdadero, ideas que ahora cuestiona. Como resultado, él no comparte más las doctrinas morales -al menos no a ciegas-, así que sin dejar de vivir en la ciudad, paradójicamente está separado de ella.

Frente a esto, Sócrates nos dice que el excarcelado, al acordarse de su primera morada, de “la sabiduría que allí se tiene” (516 c), se felicitará de su nueva visión, al tiempo que sentirá pena por los otros. El recién nacido filósofo juzgará la vida política como indigna, al descubrir que los honores y el poder del que es sabio en ella, como el sofista, son elogios de la estulticia que se adquieren cuando el vulgo aplaude y regala los mayores dones de la *polis*, el poder y el honor, ambos se vuelven para él ínfimas presunciones. Ahora dice que preferiría “trabajar en la tierra como un asalariado al servicio de un pobre labrador que volver a *pensar como allá abajo*” (516 d).³ El filósofo no sólo despreciará las más ambicionadas posiciones políticas, sino *pensar* como se hace en ella. Esta es la cuestión más importante al respecto del excarcelado: él ha trascendido las opiniones. Mientras en el libro III (386 c) Sócrates usó las mismas palabras que Aquiles dijo a Odiseo, que “sería mejor servir a un hombre pobre antes de reinar sobre todos los muertos consumidos” (Odisea XI 489) refiriéndose a lo grato del poder y el honor, en cambio aquí, desde el Pireo, más allá del río, dice a Glaucón que los anhelos del mayor héroe son reconocimientos de hombres casi ciegos, pero le dice, nada menos, que la verdad hace a un hombre más noble que el mismo périda.

Ante esta disyuntiva, Sócrates logra su cometido; ahora el propio Glaucón dice que “preferiría sufrirlo todo antes que aceptar vivir de aquél modo” (516 e). Glaucón ha sido liberado de la caverna. Sin embargo Sócrates advierte a Glaucón de un gran riesgo:

³ El verbo traducido como pensar es *dokéo* y su sentido más inmediato es creer u opinar.

que así como sucedería al liberado si regresare a la caverna, el retorno del filósofo a la vida política podría de nuevo entorpecer su visión. Además, si intentase hablar a los ciudadanos y decirles de lo falso en sus juicios, éstos naturalmente se reirían de él, sus palabras les parecerían temerarias locuras, quizás peligrosas o en el menor de los casos, absurdas necedades. Sócrates está advirtiendo a Glaucón que a la *polis* no le interesa la verdad y que en tanto ésta ilumina la falsedad en aquella, entonces el filósofo será visto como un enemigo de sus principios y si habla, un inmoral corruptor. Las críticas de los encadenados no se separan de las que decía Adimantos: la filosofía es una locura de tipos del todo extraños, que si por poco es inútil, por mucho llevará a los hombres a la infelicidad. Sin embargo, esto confirma en Glaucón las palabras de Sócrates: “a quien pretendiera desatarles y conducirlos a lo alto, ¿no lo matarían si pudieran?” (517 a).

El destino del filósofo es casi ineludible: muerte, ostracismo o ridículo; por otro lado: verdad, bondad y belleza gobernando cada pensamiento, decisión, acción y trato. Según Sócrates, la idea del bien “tiene que verla quien quiera conducirse sabiamente, así en la vida pública como en la privada” (517 c). Por su parte, Glaucón responde: “estoy de acuerdo en la medida de mi capacidad” (517 c), es decir, que sin lograr aún la visión del bien en sí la considera necesaria. Al hacerlo él admite implícitamente que lo más digno y elevado para el ser humano es buscar la verdad y el bien, porque con ellas se es sabio y feliz. La felicidad no es vista ya como la satisfacción de apetitos diversos, sino como el hábito del hombre que por dirigirse hacia el bien intenta vivirlo.

Es de esta forma como Sócrates ha logrado revolucionar el alma de Glaucón, pues ahora Glaucón anhela saber sobre el bien. Sócrates le hace descubrir que el hombre liberado prefiere permanecer en aquellas alturas a ocuparse de los negocios humanos (517 d). En síntesis, atestiguamos el nacimiento de un filósofo y la labor de su partero. Empero, el alumbramiento es también un deceso. Esta es la respuesta sobre el lugar del filósofo en la *polis*: él muere a las ambiciones y asuntos políticos.⁴

La imagen en cuestión es paralela al pasaje del ridículo del filósofo. Cuando el filósofo delata a los hombres las enfermedades de su alma, o bien sostiene que ellos, equivocados, cuando buscan la felicidad no hacen sino propiciar vicios e injusticias, es

⁴ En este sentido, Sócrates hace una dura crítica al eje de la vida política que es la ley. Las leyes, en tanto que paradigmas del comportamiento humano, son normas hechas por los mismos hombres que dicen entenderlos mejor, son elaboradas por los más doctos de los trogloditas; empero, como ellos ignoran la naturaleza de las cosas, hasta la de ellos mismos, terminan por defender lo que simplemente son “sombras de lo justo” (517 d). Sin ellas la vida política sería un auténtico estado de guerra, empero esto no quita que sean imitaciones de algo que los ciudadanos no pueden conseguir: virtud y sabiduría para ser su propia ley. Sócrates nos coloca en una disyuntiva: o lo que creemos justo no lo es o la justicia en su sentido prístino, el político, no existe.

decir, cuando les corrige que ella no es el placer, los hombres ríen de él. Si el liberado volviese a la prisión, en su ofuscación por ver la luz sería víctima de “las burlas de los otros” (518 a). La filosofía no busca satisfacer lo apremiante, pero ellos no lo entienden.

Con todo, Glaucón sí parece observar la diferencia. Por ello, Sócrates decide ayudarlo a conocer mejor de qué se trata, ahora que parece estar dispuesto. Así, él le dice que la filosofía se origina cuando el órgano destinado a aprender, la razón:

“del mismo modo que el ojo no es capaz de volverse de lo tenebroso a lo luminoso sino moviendo todo el cuerpo, así también aquel órgano debe volverse, y con él el alma toda, apartándose de lo que deviene, hasta ser capaz de sostener la contemplación del ser y de lo que en el ser hay de más luminoso, lo cual es, según dijimos, el bien” (518 e).

En efecto, Sócrates enseña a Glaucón que la filosofía implica plena dedicación a la búsqueda de la verdad, que no es una simple actividad ociosa, sino que trata de buscar el ser de todo para descubrir el bien en todo. La enseñanza que Glaucón simplemente admite es que la filosofía, en resumen, es la búsqueda del bien. Sin embargo, Glaucón sabe cuál es la mejor vida pero no la ha experimentado, hacerlo depende de él, de que por sí mismo persiga el ser y el bien, movido a ello por su propio erotismo.

En orden a esto, Sócrates nos habla de un “arte de esta conversación” (519 d) capaz de lograr que la razón pueda ascender desde lo múltiple y corruptible hacia el ser. Se trata de un uso especial de la razón, pues si bien todo hombre goza de ella, pocos la ejercitan en la comprensión de realidades no cotidianas. Pero ¿de qué razón hablamos?

Sócrates nos habla del “ejercicio de la *phrónesis*” (518 e), virtud cuya adquisición es un asunto “más divino”, porque se basa en la clara distinción, no solo de lo mejor, sino de lo noble. Esta virtud no es la de una inteligencia brillante, sino es tal que en su ausencia ésta puede resultar el arma más peligrosa de un malhechor. El punto es importante, pues concentra la educación filosófica en los siguientes términos.

Sócrates mostró a Glaucón que el bien en sí, aquello que originase su diálogo (L. III, 358 b-d), no es accesible para el político, al menos no lo es si la fortuna concede a los príncipes una *dynamis* filosófica. Este bien es el norte del filósofo, lo busca en la vida, las opiniones, las leyes, las ciencias y eso lo distingue de los no filósofos y los sofistas. Pues bien, la *phrónesis* no significa templanza o prudencia, así sin más, el cuidado de placeres, pasiones y emociones, sino que significa que el bien gobierna la vida del prudente. La búsqueda de lo bueno es de suyo el ejercicio de la *phrónesis*. Se debe enfatizar que si entendemos el bien como fundamento del ser, el filósofo busca la causa última de todas las cosas, no con el afán de informarse de él, sino para vivir de

acuerdo con él. Este mensaje concentra el sentido de las palabras de Sócrates a Glaucón hasta aquí. La sabiduría y la vida, la verdad y la política, difícilmente coinciden, así que es indiscutible el carácter divino de este ejercicio de la *phrónesis*, imposible en almas de pocas luces o que piensan que placer, felicidad y bien son idénticos. Sócrates finalmente enseña a Glaucón cuál es la vida buena en sí misma y por sus consecuencias.

Con base en esto es claro por qué Sócrates afirma: “como consecuencia forzosa de tales premisas, que ni las gentes incultas y sin experiencia de la verdad sean jamás aptas para administrar la ciudad” (519 c), a saber, porque no se gobiernan por el bien. Pero más sorprendente resulta la afirmación de que ni siquiera quienes “se dedican de lleno a la educación” quieran hacerlo, pues estos consideran que están en las “Islas Bienaventuradas” y ya no quieren actuar. Sócrates nos dice, con humor, que el filósofo puede perder el interés en los asuntos humanos, siendo quien mejor puede apreciarlos. Si esto es así, la ciudad estará a merced de la injusticia y el error. Pero, ¿existe otra vía cuando el filósofo generalmente causa risa o molestia en la ciudad?

En respuesta a esta paradoja, Sócrates intenta una nueva incursión; esta vez él mismo dice que, junto con Glaucón, como fundadores de la ciudad deben evitar que el filósofo se olvide de la misma. Las Islas Bienaventuradas representan la otra caverna de quienes, pensándose curados de las falacias y seducciones políticas, mas sabedores de que esa es la naturaleza de la ciudad, deciden abandonar sus problemas. Según Sócrates, él y Glaucón deberán evitar lo que sucede hasta ahora, relativo a que los filósofos “se queden allí y no consientan en descender de nuevo a los cautivos” (519 d). Mientras hace regresar al filósofo a la ciudad, Sócrates da a la filosofía un carácter pedagógico y político, aún lo haga en una comunidad fundada en palabras. Al hacerlo ofrece a Glaucón dos alternativas: la vida devota a la contemplación, o la vuelta al error, las burlas y el peligro. ¿Qué elegir? Quizás la solución esté a la vista, indicada por la presencia de Sócrates en el Pireo, esforzándose por raptar a Glaucón del mismo. Sócrates no permaneció en las Islas Afortunadas, sino que regresó a la *polis*.

Sin embargo Glaucón, por no ser aún filósofo, responde que sería injusto obligar a esos hombres “a que vivan peor, cuando podrían vivir mejor” (519 d). Glaucón ha olvidado, como indica Sócrates, que a la ley no importa si los filósofos son felices, sino que sirvan a la ciudad, lo ha olvidado porque, según sus palabras, parece admitir que la vida en la ciudad es la peor. Al final, Glaucón reconoce que existe un divorcio entre la ciudad y el filósofo, mas ¿cómo vivir en la *polis* amando la sabiduría? ¿Esta destinado el filósofo a vivir entre marinos ebrios y hombres cegados por la oscuridad o por el sol?

En apariencia, Sócrates dice que esto no es así, pues si bien:

“es natural que en las *demás ciudades* no participen de los afanes de la política, ya que se han formado por sí mismos y a despecho del régimen político inoperante en cada caso particular, y cuando alguien se forma por sí solo y no debe a nadie su crianza es justo que no tenga mayor voluntad de pagar a nadie tampoco su sustento” (520 b).

Esto, en cambio, no sucede en la *polis* que ellos han formado, en la cual la filosofía no sólo es tolerada sino impulsada y protegida. Sócrates dice que el divorcio entre ciudad y filosofía no existe, pero siempre que sea dentro de las murallas de su ciudad. A fin de cuentas, por las razones vistas en el libro IV, el filósofo y la *polis* tienen fines opuestos, así que Glaucón debe comprender que el filósofo no tiene conciliación con el sustento de la vida moral, pues las *polis* reales, Atenas, son esas “demás ciudades” corrompidas.

La pregunta se agrava: ¿cómo es posible que el filósofo subsista en la *polis*? ¿Qué hace en ella? Ciertamente la mejor ciudad sería aquella gobernada por hombres que pudieran promulgar lo bueno como ley; también lo es que los mejores gobiernos serían los regidos por los no ambiciosos; sin embargo, esto sólo existe en palabras. Pero ¿enseña Sócrates a Glaucón una idea ilusoria e imposible, una utopía? Si las ciudades actuales son aquellas donde “son los mendigos y famélicos de bienes personales los que llegan a la administración pública, en la creencia de que es ahí de donde deben cobrar su botín” (521 a), y si en ellas “la guerra doméstica e intestina” (521 a) acabase por perderlas, entonces sí es ilusorio pretender una salvación. Empero, este destino ineludible muestra que, si por un lado la enfermedad de la *polis* es incurable, por otro no lo es la fundación de una especie de imperio personal gobernado por la virtud y la filosofía. Si el filósofo no puede gobernar la *polis*, su autarquía garantiza felicidad.

IV. El ascenso del Hades al mundo divino: la pregunta por las causas últimas del cosmos.

Cuando Glaucón admitió que el mejor modo de vida es el del filósofo, Sócrates explica cómo surge. Lo primero es que no se trata de algo que pueda dejarse al azar. La “conversión del alma” (521 c) es algo complicado en cuanto que “subida hacia el ser”, en tanto filosofía. Sócrates explica que la formación del filósofo no es desordenada ni sucede fuera de la voluntad y describe el ascenso desde lo mutable hacia el ser como el arribo de ciertos héroes desde el Hades a los dioses. Además, nos recuerda que “habíamos dicho que era preciso que nuestros filósofos fuesen cuando jóvenes campeones en la guerra” (521 d). La primera característica del filósofo, común a héroes y atletas, es el valor sumado al esfuerzo; en este caso, el filósofo requiere coraje para

oponerse a la fuerza de la moral y también brío para perseverar en la búsqueda de la verdad, pues “menester es que ajustemos aquello a la ciencia que buscamos” (521 d).

Junto con esto, vimos que la gimnasia y la música proveen al hombre de medida, fortaleza y belleza, para guardar orden en los deseos, las emociones y el carácter, para no ser esclavos del erotismo más vulgar. Sin embargo, es Glaucón quien ahora nos recuerda que ni la música ni la gimnástica abastecen conocimiento (*episteme*) (522 a). Aunque sin templanza ni hábitos saludables es imposible buscar la verdad, Glaucón nos enseña que ésta no se sigue de aquellas. Glaucón observa la diferencia, pero lo importante es reconocer que la excelencia cívica no conduce necesariamente a la verdad y, por ende, que la vida del filósofo es superior y más noble a la del ciudadano virtuoso.

Éste es uno de los momentos más importantes en la educación de Glaucón, así lo indica su activa participación en el diálogo. Él ha comprendido que la contemplación del ser no se transmite ni se memoriza. Así mismo, al ver que carece de él lo busca. Glaucón muestra *dýnamis* filosófica, pero no conoce la forma de buscar el ser.

La situación de Glaucón debe ser vista con cautela. Quizás podríamos decir que, una vez enterado de que la filosofía puede surgir de la consideración profunda de las ideas cotidianas, sólo le restaría ponerlo en práctica. Esto no es tan sencillo, uno no decide un buen día poner en duda todo lo que sabe. La “profundidad” que caracteriza al pensamiento filosófico no le viene de la voluntad del pensador, sino de una gana existencial por entender tal o cual cosa; por ejemplo, Glaucón la tiene notoriamente al respecto de lo político, principalmente porque quiere conocer el mejor modo de vivir.

Pues bien, ahora Sócrates le ha hecho preguntarse qué es el filósofo y cómo logra la visión del ser. La pregunta exige una guía, pues Glaucón no sabría cómo proceder. Así pues, la filosofía tendrá que surgir de alguna forma en la caverna, en la ciudad. Si Glaucón volviese deslumbrado a la ciudad pero sin el examen de lo que antes perseguía, fácilmente se perdería en ella. Frente a esto, Sócrates debe guiarlo. En el intento por conseguirlo aparece la discusión sobre la materia que lleva al ser. Esto hace necesario explorar cómo proceder al buscar la verdad.

En este tenor, Sócrates indica a Glaucón que si la gimnasia, la música ni otra técnica conducen a la verdad, entonces se debe buscar otra, quizás una que sea común a todas ellas; según él la materia pretendida es aquella referente al número y el cálculo. Esto se explica si pensamos que el ritmo y la armonía, necesarios en las artes y ejercicios, son ambos órdenes numéricos, ausencias e intervalos de las unidades en el todo. Sócrates califica a este saber con el adjetivo de *fáulon* (522 c), término que tiene

connotaciones de insuficiencia, maldad, ineptitud, vulgaridad e insignificancia.⁵ ¿En qué sentido la *aritmética* es un estudio tan burdo y al mismo tiempo tan útil?

Sócrates responde con una imagen (522 d). Se trata de lo ridículo que podría parecer Agamenón cuando Palámedes asegura que, como inventor del número, aquél le debe el ordenar las naves y contar los ejércitos, como si no supiera ni cuantos pies tiene por ignorar la aritmética y como si antes del número no pudiera calcularse nada (522 d).

Con base en esto, es posible entender la rudeza de la aritmética en dos sentidos. Primero, se trata de un saber burdo cuando se subordina a otro fin, cuando se estudia como instrumento de otras artes, debido a que en tales casos su objetivo no es la verdad que presume alcanzar, la visión de realidades eternas, indubitables e invariables, sino la producción. Digamos por ejemplo que el estudio de la matemática pura es más digno que el de ella en cualquier ingeniería. Por otra parte, la ineptitud le viene de confundir el número y sus propiedades con el ser. En efecto, Agamenón no pelea con números ni anda con ellos. Si bien el número está presente en los entes, no es él quien determina que tengan tal o cual disposición, sino que es su propio ser lo que les hace tantos o cuantos. Un error que se sigue de ponderar la aritmética es “matematizar” el mundo. El famoso ejemplo del barco y el hombre, muestra que si la matemática olvida el mundo que se supone explica, entonces no dice nada de él: si una cantidad de hombres pueden mover un barco cierta distancia, no se sigue que uno pueda hacerlo en proporción.

Sócrates observa que Glaucón da a la aritmética un valor exorbitante, pues él dice que es un saber necesario no sólo para la guerra, “sino para todo aquél quien quiera ser un hombre” (522 e). Entonces el filósofo se pregunta si ambos entienden lo mismo del significado del cálculo. Para comprender esto, revisemos los términos utilizados.

Con el ejemplo del Átrida, Sócrates empleó los términos aritmética (*arithmetiké*) y contar (*ariteo*) (522 d); posteriormente, él preguntó a Glaucón si le parecía que eran útiles para la guerra y el cálculo (*logismós*), mas el verbo calcular (*logízomai*) no sólo tiene connotaciones numéricas o relativas a la medición, sino que, emparentadas con el término *logos* y sus significados, calcular y cálculo, también tienen las voces de reflexionar, pensar consigo mismo, juzgar, creer, opinar y resolver.⁶ Lo que es más, *logismós* significa facultad de razonar, mente o razón.⁷ El simple saber de contar es burdo, el cálculo implica ver el ser de lo que se sopesa, valora, juzga y mide. El general

⁵ Diccionario Manual VOX de Griego Clásico – Español. España. 2002. p. 618

⁶ VOX. p. 370

⁷ Ibid. p. 371

calcula deliberando, no contando. La diferencia es que el cálculo parte del ser para disponer el número, mientras que la aritmética hace lo opuesto. Sólo así puede entenderse que el cálculo, “bien pudiera ser una de las ciencias que buscamos, de las que llevan al conocimiento puro; pero que nadie se sirve de ella como es debido, no obstante sea absolutamente capaz de arrastrarnos hacia la esencia” (523 a).

Debemos recordar que la caverna es complementaria a la línea dividida. Así pues, el pensamiento matemático, cuyo lugar en la escala del conocimiento está en la región de lo invisible, es hasta cierto punto independiente de lo mutable, de allí que sus juicios no sean verosímiles, dudables ni oscuros como los de la sensación o la fe, aunque tampoco tan absolutos como los del *nous* que ve el ser. Su dignidad está en su esfuerzo por conocer lo invariable, pero debe hacerlo atado a los entes, pues si intenta librarse definitivamente de lo visible, este razonamiento no vería por sí mismo el ser del cual dependen los órdenes numéricos.

Para explicar a Glaucón el lugar complejo del cálculo y los números, Sócrates expone lo siguiente. Según él, los sentidos en cuanto tales son incapaces de discernir, para lograrlo deben recurrir al poder de la inteligencia: nada es claro para ellos sin una razón que ordene las sensaciones. Las sensaciones dependen del *logos* para dejar un conocimiento y no un dato confuso.⁸ Como ejemplo, Sócrates dice que si viéramos de cerca los dedos pulgar, índice y medio, no tendríamos dificultad en decir lo que son, los tres comparten un *ser común* bajo el cual los agrupamos. Este ser es reconocido por la inteligencia, pues los sentidos los muestran diferentes en su apariencia y sus funciones, pero semejantes en características esenciales: son parte de la mano, tienen uñas, sujetan... El reconocimiento de este *ser* posibilita decir de los entes visibles que son lo que dice su nombre; el ser común hace factible ordenarlos y reconocerlos bajo lo uno que se repite en el número: *tres dedos*. Esto explica el lugar intermedio al ser y los entes del pensamiento matemático. La capacidad del lenguaje para nombrar géneros y especies depende del ser que *está* en los entes por ser lo que son, que nos hace reconocer su identidad en lo múltiple y decir, por ejemplo, este es *un* pie y estos *dos*.

Tanto el cálculo como la numeración dependen del ser, olvidarlo nos llevaría a un mundo lejano a la existencia. Por buenos matemáticos que seamos no ganaremos una batalla ni sabremos de nosotros mismos o del mundo por el simple saber de las demostraciones. Por otro lado, si hacemos del número y del cálculo instrumentos, los

⁸ En ciertos casos de autismo, el individuo recibe impulsos que no puede discernir ni identificar, a tal grado que todos se vuelven agresiones, no sensaciones de *esto* o *aquello*.

adulteraremos. El pensamiento matemático puede ser tan elevado que se olvide del ser, o tan burdo que olvide la verdad.

Así, frente a las incertidumbres del mundo de lo visible, “es natural que el alma llame en su auxilio a la inteligencia (*nóesis*) y al cálculo (*logismón*) y trate de determinar si cada una de estas notificaciones recae sobre una cosa o sobre dos” (524 b). No es la razón quien determina las diferencias ni propicia las distinciones, no es ella lo que hace a los dedos ser lo que son, sino por ser eso que son puede nombrarlos y enumerarlos: “si cada una es una, y ambas dos, tendrá que concebirlas como separadas, ya que de otro modo no los concebirá como dos, sino como una” (524 b-c).

Para terminar este punto, Sócrates nos presenta un caso más. Si intentásemos definir lo grande o lo pequeño (524 c), diríamos que es una magnitud de acuerdo con el ser, dependiente del ser. Aprendemos, al final, que lo visible es claro por lo inteligible.

Sócrates nos lleva a una conclusión. Si en la unidad no se dejan ver contradicciones, entonces ella no es de las cosas que nos empujan hacia la esencia, pero si se nota en ella una contradicción, “de manera que no parezca más unidad que multiplicidad, entonces hará falta quien decida” (525 a), “pues vemos la misma cosa, al mismo tiempo, como una y como múltiple hasta el infinito” (525 a). No es la unidad ni la multiplicidad la visión del ser, sino la unidad en la multiplicidad lo que guía a la razón para que distinga lo visible y pueda, en consecuencia, enumerar. La conclusión parte de que el número es lo múltiple, no lo uno, e incluso lo uno es iluminado por el ser. Ahora, dado que el número es “el objeto exclusivo tanto del cálculo como de la aritmética” (525 a), entonces, si bien conduce al ser, no lo posee. El pensamiento matemático debe ser superado, pues el cálculo y la aritmética sólo son estudios, cual dice Glaucón, “prodigiosamente aptos” (525 b) para llevarnos a la verdad, no fines.

Ahora entendemos cómo y en qué medida el cálculo es benéfico para el guerrero y para el filósofo (525 b). Sócrates prefiere estudiar cómo lo es para éste último, pues él no está formando guerreros sino filósofos. Así, ante la pregunta de Glaucón sobre la utilidad del cálculo, Sócrates nos dice que “da al alma un impulso poderoso hacia lo alto, y la obliga a discurrir sobre los números en sí, sin permitir que nadie introduzca en sus razonamientos números que tengan cuerpos visibles o palpables” (525 d). Es claro que la ciencia del cálculo se vulgariza en los asuntos ciudadanos; por otra parte, también dijimos que el estudio de los números en sí mismos puede olvidar el ser, no obstante, el éxito de tal ciencia sea lograr conocimientos universales. El cálculo es útil al filósofo para iniciar la contemplación de lo no visible. El estudio de esta ciencia deja como

resultado saber que existen realidades más verdaderas que las sometidas a generación y corrupción. Por ende, el pensamiento matemático nos revela que podemos conocer la verdad, pues la sensación es confusa. La matemática deja la certeza de que es posible saber con claridad y necesidad realidades no sensibles o, según Glaucón, que “existe algo a que no tiene acceso sino el pensamiento” (526 a). Este reconocimiento es la verdadera finalidad de Sócrates al traer al diálogo a la matemática.

Así pues, podemos decir que el cálculo y la geometría (526 c) curan al hombre del fanatismo vulgar de creer que solo existe lo material o lo opinable. Pero no debemos perder de vista que el pensamiento matemático debe ser trascendido, ya que solamente “obliga al alma a servirse de la inteligencia para alcanzar la verdad en sí” (526 b).

Resumamos el efecto del discurso sobre el pensamiento matemático. Sócrates da a conocer a Glaucón varias cosas. Primero, que el pensamiento en el mundo de la caverna es equívoco. Segundo, que existe un mundo “más bello” (526 c), verdadero, digno y de mayor trabajo. Tercero, que existen realidades no visibles. Cuarto, que puede existir conocimiento verdadero. Quinto, que el cálculo y la aritmética conducen al ser; y finalmente, que deben ser trascendidos.

Esto nos abre a la siguiente argumentación. Según Sócrates, el cálculo e incluso la geometría (526 c), son materias cuya aplicación sólo requieren de unas “nociones elementales” (525 d), por lo tanto, sus más elevados logros no están al alcance de quienes las emplean como instrumentos. Si se quiere estudiar filosóficamente el pensamiento matemático se debe partir con firmeza al respecto de que los estudios que buscan la verdad tienen su fin en ellos mismos. La importancia de esto en la educación de Glaucón es evidente: Sócrates le enseña que los estudios serviles son vulgares y los liberales más dignos y nobles; le enseña, por ende, que el estudio auténtico, el que busca la verdad, marca la diferencia entre bárbaros y aristócratas. Implícitamente, Sócrates sugiere que la filosofía es un estudio divino y la vida del filósofo superior a las demás.

Por otra parte, Sócrates dice a Glaucón que al respecto de la guerra se puede lograr éxito con “nociones elementales”, así que él enfrenta de nuevo la disyuntiva en que se debate su erotismo: la vida política laureada o la superioridad inadvertida de la filosofía. La cuestión le obligará a decidir la razón de sus estudios, aunque este largo trayecto parece indicarnos que él se ha inclinado a la filosofía, pues un hombre de espíritu “pragmático”, hace mucho que hubiese abandonado la discusión o mostrado gran enfado. No sobra recordar que los estudios que ahora se revelan tienden a la visión del bien y que al margen de esta dirección son serviles.

En este tenor, Glaucón continúa la investigación de la medida en que tales estudios conducen hacia el bien, no sin antes admitir de Sócrates que pueden llevar a “la región donde reside lo más feliz en orden al ser” (526 e), es decir, a la más digna en cuanto a la verdad. Así examinan la geometría como una de las ciencias pretendidas.

La geometría debe cumplir con una condición ya establecida: “si obliga a contemplar la esencia, nos interesa; y si la generación, no nos interesa” (526 e). Según Sócrates, “la geometría es el conocimiento de lo que siempre es” (527 b); empero, cuando los geómetras hablan de “calcular”, “prolongar” o “adicionar” lo hacen de manera “servil” (527 c). La razón de ello es que ese lenguaje resulta de simplificarla a reglas vacías. Lo que parece a Sócrates ridículo es que el estudio de la geometría se realice al margen del ser. Entender esto no es complicado; por ejemplo, decimos que la suma del cuadrado de los catetos es igual al cuadrado de la hipotenusa, pero *¿de qué hablamos?* Si no estudiamos el problema como lo hiciera Menón al doblar su sirviente el cuadrado, entonces hablamos como hombres prácticos, ya resolviendo acertijos o haciendo planos arquitectónicos. La geometría será también una materia que conduzca a la visión del ser siempre que por ella se conozcan realidades eternas.

Ahora bien, el desarraigo de lo material hace de la geometría un estudio más elevado que el cálculo y la aritmética, pues a diferencia de ellas, que están emparentadas con el mundo físico, la geometría estudia antes de razón: el punto, la línea, las razones, las proporciones, la igualdad y la diferencia. Se trata de un estudio más libre aún que el cálculo, más cercano a lo esencial e invariable y por ende ubicado en la región de lo que sólo es visible con la luz de la razón. Sócrates habla a Glaucón de estudios no sensibles ni opinables y de cosas inmutables e independientes de las opiniones morales.

Sin embargo, parece que tal esfuerzo no ha sido del todo fructífero. Cuando el filósofo enuncia (527 d) la tercer materia a estudiar, la astronomía, Glaucón responde que el conocimiento de las estaciones, los meses y los años es sin duda útil “para la agricultura, la navegación y la estrategia” (517 d). Sócrates le responde que es gracioso que aún tema al juicio del vulgo sobre la preferencia de los estudios inútiles. La astronomía debería revelar que existe un orden cósmico, descubrirlo es un gran logro para la razón, pues conocerá entonces la bondad y belleza de ese orden. El astrónomo no sólo debe estudiar el movimiento de los cuerpos celestes, sino observar que estos movimientos son armónicos en el todo. Comparada con esto, la visión del cielo hecha

para navegar, cosechar o luchar es ínfima.⁹ Empero, el reconocimiento de esta belleza no es, cual dice Sócrates, “para quienes no hayan tenido de esto ninguna experiencia - pues- pensarán naturalmente que no dices nada que valga porque fuera de la utilidad práctica no ven que de estos estudios resulte ninguna mención” (527 c). Glaucón es fuertemente aleccionado.

La llamada de atención es para que Glaucón piense “para sí mismo” (528 a), con el fin de conocer. Glaucón debe esforzarse por escapar de la caverna, pues sus apreciaciones de piloto, sembrador o general lo colocan en el nivel más vulgar de los estudios, el de las necesidades imperantes. Sócrates crítica al utilitarismo, no para eliminarlo, pues eso es imposible y absurdo, y recomienda a Glaucón que no se enfade si alguien obtiene provecho (528 a) de sus estudios, sino para que él repare en lo dicho. El regaño surte efecto, pues ahora Glaucón dice preferir “hablar, preguntar y responder para mí mismo” (528 a). Éste parece ser el ímpetu de quien se espera busque la verdad.

Sócrates compele a Glaucón al conocimiento preciso del orden cósmico; le muestra que es factible entender el comportamiento de los astros, pero sin olvidar que existe una causa mayor a esta cosmología y que es el bien. Junto con esto, Sócrates se reprocha entorpecer la marcha por su afán de pasar todo rápidamente. Esta nota es más importante que aquella sobre las bondades que promete la geometría y que, por cierto, son incipientes y desconocidas. Ahora Sócrates indica que en la prisa por la comprensión del bien, muchos estudios se toman a la ligera, o bien se procede a ellos con “sobrada presunción” (528 c); Sócrates nos habla de la vanidad del estudioso. Esta enseñanza complementa la anterior: el estudio a la ligera es vana e inútil presunción.

Quizás es por esto que en respuesta a su rubor, Glaucón decida ahora disertar sobre la trascendencia filosófica de la astronomía. No obstante, responde a Sócrates como si hablase de un lugar común, su facilidad para cambiar de opinión lo hace sospechoso. En una manera por demás forzada, Glaucón encomia a la astronomía por ser una ciencia que saca a los hombres de su arrobamiento por lo terrestre, llevándolos hacia lo celeste. Glaucón responde como si imitase a Sócrates, pero sin pensar por él mismo. En respuesta, el filósofo le dice que no existe ciencia alguna que conduzca al alma “a mirar hacia lo alto, fuera de la que tiene por objeto el ser y lo visible” (529 b).

⁹ Un ejemplo. Para los antiguos mayas la observación del cielo era primordial; astrónomos indicaban a los campesinos el tiempo de siembra, pero es obvio que mientras estos esperaban un momento, aquellos, quienes ordenaban la construcción de edificios en que se observaba año tras año el inicio de la primavera, ya habían visto la regularidad en ese orden cósmico y lo esperaban con certeza de que llegaría, no con la angustia de los otros.

Ahora el joven aristócrata recibe un regaño en sentido opuesto al anterior: aparentar no ser vulgar, no significa no serlo.

Al ser evidenciado en su simpleza, Glaucón admite tener su merecido (529 c) y pide a Sócrates le aclare si finalmente es o no la astronomía una ciencia conducente al bien y en qué sentido. En respuesta, Sócrates dice a Glaucón que existen constelaciones visibles y otras verdaderas, de las cuales las primeras son deficientes en cuanto que las segundas se dirigen con “la verdadera rapidez y la verdadera lentitud, en el número verdadero y en todas las figuras verdaderas” (529 d). La astronomía debe estudiarse en busca de los principios que gobiernan y causan el movimiento sideral. El fin de la astronomía es la física -en el sentido aristotélico- y el de ésta la metafísica. El esfuerzo de Sócrates es mostrar a Glaucón que existen las causas últimas y necesarias del mundo visible, de lo que Aristóteles llamaría “lo que es por naturaleza”¹⁰, y que el filósofo debe investigarlas, puesto que, en última instancia, la filosofía es la búsqueda de la naturaleza o ser del cosmos. El principio de la astronomía es que: “...las decoraciones en el cielo deben ser usadas como modelos en orden a aprender esas otras cosas” (529 d).

En este sentido, Sócrates explica a Glaucón cómo un astrónomo ciertamente capta la belleza del orden cósmico como obra del *demiurgo* (530 a). Empero, le pregunta si a caso el astrónomo “¿no tendrá por un tipo extravagante a quien piense que todo ello tiene lugar siempre de un mismo modo y que no sufre ninguna variación...?” (530 a-b). El astrónomo, si bien observa la belleza y el orden sideral, en cambio no trasciende a su causa.¹¹

Pero detrás de esto, Sócrates plantea a Glaucón la pregunta física de mayor dificultad: ¿es el cosmos una creación o más bien es eterno e invariable, al igual que todo movimiento en él? La última pregunta en el estudio filosófico de los cuerpos es metafísica. En otras palabras, la geometría descriptiva y la observación del cielo pueden limitarse al mero relato del movimiento celeste, la filosofía intenta conocer las causas, principios y elementos últimos del todo. Aquellos estudios, incluso la idea de un dios creador, deben ser trascendidos en la búsqueda de las causas últimas. Por su parte, Glaucón parece comprenderlo (530 b).

Con base en lo anterior, podemos explicar porqué al respecto de la armonía Sócrates dice que es inútil para la visión del bien cuando se estudia sin aquél propósito:

¹⁰ Aristóteles. *Física*. (192 b-193-20).

¹¹ Siguiendo el ejemplo de los mayas, esta es la razón por la que los astrónomos eran sacerdotes y los astros y fuerzas naturales divinidades.

“al limitarse a medir y comparar los acordes y sonidos sensibles al oído, se lleva a cabo, como lo hacen los astrónomos, un trabajo que a nada conduce” (530 e–531 a). La armonía es la integración del todo en lo uno, la presencia adecuada de lo particular dentro de un orden invariable. En el cosmos, la armonía no sólo está dada por los movimientos y relaciones de lo vivo y su descripción, sino que es el estudio de las condiciones de esa misma armonía en el todo, no como si ella resultara de las relaciones de todas las cosas, sino que estas dependen de ella, no como si una pieza musical fuera compuesta sin una idea total de lo que habría de conformarla. Por otra parte, es el reconocimiento de su causa, del principio del orden cuya variación -si fuere viable- resultaría en caos, de modo semejante como la música sin idea es ruido. La armonía estudia la multiplicidad en la unidad y, por consecuencia, el número en la música; esto a través de las notas en un acorde y varios de ellos en toda la pieza, para así comprender, finalmente, su belleza. Pero esto es lo que critica Sócrates, el estudio de las partes, de lo múltiple, y no la visión del todo, no de él o desde él. Quienes así lo hacen: “no se remontan a los problemas ni examinan qué números son concordantes y cuáles no y por qué en cada caso” (531 c), esto es, no buscan la causa del orden, si a caso se limitan a su descripción. Por su parte, Glaucón califica a la tarea de “verdaderamente demoníaca”.

En síntesis. Sócrates ha mostrado a Glaucón el camino para ascender del Hades al mundo de lo divino: el estudio de las causas últimas del todo.

V. La Dialéctica: El camino a la verdad.

Sócrates designa a los estudios recién descritos como “un prelude de la melodía que debe ser aprendida” (531 d). No obstante, dice, existe un punto en común a todos ellos, por el cual son útiles al filósofo, se trata de la medida en que cada uno participa de la búsqueda de lo uno en lo múltiple, del ser de lo que existe. Tales estudios ayudan a comprender el orden que da el ser y al ser del cosmos, su beneficio dependerá de que den cuenta del ser. Por ello, la utilidad no aparece a quienes no son “*dialécticos*” (531 e), en tanto que “no son capaces de dar o recibir la razón de cada cosa” (531 e).

En este orden, podemos aproximarnos al significado de *dialéctica* e inferir que consiste en el camino que dirija los estudios a la visión, no sólo del orden, sino de sus causas. La dialéctica es el clímax de la educación filosófica de Glaucón, lo que hace al inciso ser uno de los más importantes en *La República*, pues se trata del último nivel de la *línea dividida*, el conocimiento más alto que puede aspirar la razón. Ahora, para poder elucidar qué sea, debemos recordar, como Sócrates, que es un estudio cuya

indagación por las causas del todo sobrepasa los esfuerzos del alma por contemplar, “primero los vivientes, luego las estrellas y por último, el mismo sol” (532 a), para dar finalmente con sus causas. Sócrates nos dice con claridad qué es la dialéctica:

“mediante la dialéctica y renunciando en absoluto al uso de los sentidos, sino por obra de la razón, se esfuerza uno por lanzarse hasta haber alcanzado, con la sola inteligencia, lo que el bien es en sí mismo, con lo cual llega al propio término de lo inteligible, como el otro, en nuestra alegoría, había llegado al de lo sensible” (532 a-b).

Esto significa que la dialéctica es el esfuerzo de la razón por conocer las causas últimas del todo sin auxilio de otra cosa más que de la propia inteligencia. Es lo que Sócrates ha propiciado en el diálogo. Pero en realidad nos revela mucho más.

Lo primero que debemos recordar es que *La República* es el esfuerzo por sacar a Glaucón del Pireo, del Hades de lo político. Él fue llevado, arrastrado desde la convicción de que lo único real es lo aparente, a caer en cuenta de que, dada la carencia de verdad, nobleza y razón en el pensamiento político, la vida ciudadana no es tan bella ni tan noble. Luego, Glaucón fue conducido hacia el pensamiento matemático para descubrir que es insuficiente porque no logra ver la causa de los órdenes que, en cambio, sí reconoce. Una vez que logra comprender la existencia del ser y la necesidad de un principio cósmico y eterno de este orden se dispone a buscarlo. Si la dialéctica es un esfuerzo por lanzarse hacia el bien, no será una especie de procedimiento silogístico, sino la misma búsqueda de la verdad. Si esto es cierto, entonces hemos tenido ante nuestros ojos “esta melodía que la dialéctica ejecuta” (532 b), a saber, la filosofía como liberación progresiva de los prejuicios políticos, científicos o religiosos, pues la opinión, el cálculo, ni el demiurgo, dan razones suficientes sobre la causa última de la totalidad.

Junto con esto, debemos observar que, alegóricamente, la fuga de la caverna no lo es del mundo, significa un perfeccionamiento en la visión del ser, en la claridad sobre el mismo. Si la filosofía ha hecho a Glaucón desconfiar de la opinión, la ciencia y la religión, también lo ha hecho reconsiderar estas explicaciones del cosmos y hallar su naturaleza, lugar y límites dentro del mundo moral y natural, pero en ningún caso ha pretendido cancelarlos o anularlos. Olvidar el mundo sería investigar la nada. No es así, con Glaucón dudamos de nuestros pensamientos al respecto del mundo, mas no lo hacemos de su existencia; tampoco intentamos quedarnos en lo inmediato, pero no lo desaparecemos. La filosofía no elimina al mundo, busca conocer lo verdadero en él, lo que le hace ser; tampoco indaga para crear otro mundo, uno ideal, eterno y absolutamente separado del *real*, corporal y mudable. *La República* comenzó con la

intención de conocer la mejor vida en *este mundo*, no en otro que ni siquiera existe y que Sócrates tampoco propone.

En este contexto, la dialéctica parece como un camino que “eleva a la mejor parte del alma a la contemplación del mejor de los seres, no de otro modo que, según vimos, asciende el más brillante de los órganos del cuerpo de lo que hay de más luminoso en el mundo corporal y visible” (532 c). Esto es lo que Glaucón ha experimentado, aunque de forma incompleta. El joven aristócrata dice ahora admitir la complejidad de tales metas, pero también que son “difíciles de rechazar” (532 d). Junto con esto, reconoce que el trayecto realizado no es un salto desde el nivel inferior del conocimiento, ni lo será, sino que habrá de andar sobre él de continuo. Conciente de su lugar, pide a Sócrates explore el carácter, especies y caminos de la dialéctica (532 e) para lograr la visión del bien. Glaucón parece confirmarse como un novel filósofo.

Sin embargo, si la filosofía es el esfuerzo de pensar arduamente y si tales dudas no nacen sino de uno mismo, entonces comprenderemos por qué Sócrates dice a Glaucón que no será ya capaz de seguirlo (533 a). Sócrates ha concluido su labor como quien libertó al encadenado, mas ahora le corresponde a éste el examen de sí mismo, de sus razonamientos y juicios, para saber qué tienen de verdadero. La filosofía es una labor de autoconocimiento, por eso Glaucón ya no puede seguir a Sócrates. Glaucón debe reemprender su camino hacia “el bien en sí mismo” (533 a). Libros atrás Sócrates le decía que no sería capaz de comprender la idea del bien a la que él había llegado. Ahora entendemos que no es factible porque él debe lograr la propia. Glaucón debe comprender que ni la filosofía ni la verdad son materias que puedan ser enseñadas como objetos o como sus sombras, debe darse cuenta de que es imposible que se le digan “el carácter de la dialéctica” y “las especies en que se divide” (533 a), pues simplemente no existen tales. Sócrates nos enseña que la verdad no se transmite sino que resulta de una verdadera pasión por saber. Podemos decir que Sócrates ha cumplido su labor: Glaucón sabe que existe el bien y que la *dýnamis filosófica*, no método, arte o estudio servil puede llevarlo a él. Tal es la educación auténtica, *pensar que el saber se transmite es ilusorio*. En síntesis, la dialéctica es un esfuerzo para hallar la verdad; por ende, se ejerce o no si se posee el ímpetu; es aquello que muy al principio describíamos como el movimiento del espíritu hacia lo que es verdaderamente importante conocer.

Por otra parte, en cuanto a la dialéctica como método, se trata de un intento por ver “el ser de cada cosa” (533 b) en sí mismo, pero no desde los más serviles, ni dentro de los límites de su materia o supeditando cada juicio a las “opiniones y deseos”. Como

método, Sócrates no habla mucho de ella, sino que, repite (533 d), es un estudio que se auxilia de las otras ciencias, a las que ya no califica por tales, sino sólo de *pensamientos* (533 d). Pero ¿qué sentido tiene esto con relación a la dialéctica como método? Aunque Sócrates parece referirse a este cambio en los nombres como algo superfluo, llama la atención que finalmente decida:

“nombrar a la primer parte del conocimiento (*Episteme*), a la segunda *pensamiento* (*Diánoia*), a la tercera *creencia* (*Pístis*) y a la cuarta *imaginación* (*Eikasía*), a las dos últimas tomadas juntas, *opinión* (*Doxa*), y a las dos primeras *intelección* (*Nóesis*), siendo la opinión relativa a la generación, y la intelección al *ser* (*Ousía*)” (534 e-a).

Lo único que puede considerarse como conocimiento es la visión del ser y los demás estudios son niveles a superar. Sócrates enseña a Glaucón que, en cuanto método, la dialéctica es el único camino por el cual la inteligencia (*nóesis*) accede al ser. De entre los otros, el más cercano, el matemático, se basa en “hipótesis no justificadas” (233 a) y las demás se subordinan a los intereses políticos, las artes o las apariencias.

En síntesis. La inteligencia accede al conocimiento del ser a través de la dialéctica. Este es el panorama de Glaucón y nuestro: el máximo nivel de conciencia del mundo es el conocimiento (534 a), así que la más noble aspiración de vida humana debe ser el ejercicio de la dialéctica, pues como método conduce al hombre al conocimiento del bien. Este paso es fundamental en la formación filosófica y ética de Glaucón, quien ahora dice seguir a Sócrates: “tanto como me es posible y compartir tu opinión” (534 b).

Una vez establecido este principio, Sócrates concluye el punto sobre la dialéctica definiendo el adjetivo de “dialéctico” como quien: “capta la razón del ser (*ousía*) de cada cosa” (534 b). De esta suerte, un hombre con tal visión será superior a los demás, pues él tendrá conocimiento y ellos opinión. La dialéctica provee al hombre de un saber más noble, el único saber digno de llamarse tal. Sócrates nos enseña que el hombre despierto, el único que vive plenamente conciente de sí mismo y del mundo en que está, es quien puede dar razón de “la idea del bien” (534 b), razón fundada en argumentos capaces de soportar las objeciones. Quien es capaz de tal razonamiento, dice Sócrates, defiende el bien “como un guerrero” (534 c). Con todo, aún sin saber si es factible conocer el bien, Glaucón afirma (534 d) que dirá todo eso enérgicamente.

Sócrates crea en Glaucón un nuevo paradigma educativo: la búsqueda del bien. El filósofo coloca a la dialéctica “como remate de todas las ciencias” (534 e). Ahora bien, esta búsqueda a ultranza de lo racional es ilustrada con la recomendación de Sócrates para evitar en la educación ideas como las “líneas irracionales” (533 e). Si bien podríamos quedar perplejos al pensar que sin esas líneas no habría haber solución al

famoso teorema de Pitágoras y entonces preguntarnos, qué es lo que pretende Sócrates al conducir a Glaucón a la búsqueda del ser y luego ocultar conocimientos “irracionales” -si son factibles-, que explican cosas como la inconmensurabilidad de la hipotenusa con los catetos, si bien podríamos cuestionar al filósofo en este sentido, lo cierto es que, como hiciera Sócrates con Menón y su esclavo, el problema no se resuelve considerando líneas, sino con base en los triángulos internos del cuadro inicial y del que vemos ser su doble. Nosotros, modernos, aprendemos teoremas, los simplificamos y aplicamos como si hablásemos de algo, pero sin ver nunca el ser en sí. No podemos avanzar en nuestros estudios con una actitud erudita o superficial, sino buscando la naturaleza de las cosas desde uno mismo, sin prejuicios.

VI. El fin del filósofo-rey: idealismo político y filosofía.

Al final del discurso sobre la dialéctica, Sócrates recuerda a Glaucón que trataron estas cuestiones con miras a los gobernantes de la ciudad perfecta. Ellos debían ser virtuosos, esforzados y brillantes, con el fin de que, conociendo el bien, gobernasen con él. La educación política excelente debería apuntar a la formación de filósofos auténticos y no de “bastardos” (535 d) indignos del conocimiento.

Pero si los espíritus filosóficos buscan el ser ¿cómo reconciliarlos con la mentira noble que era el fundamento de los regímenes, del mejor de ellos, si el filósofo aborrece la “mentira voluntaria” y la “involuntaria”, así como la ignorancia de que surgen y que le parece como el “suelo de los puercos” (535 c)? Y si esto fuera poco, ¿cómo salvar a la *polis* que, por desconocer la diferencia entre vicio y virtud, saber y opinión, no es capaz de distinguir a “bien nacidos” de “bastardos” haciendo de estos últimos sus gobernantes y amigos (536 a)?” La respuesta largamente prevista es la imposibilidad de que los filósofos busquen gobernar y que las ciudades, como los presos de la caverna, los busquen a ellos para que los conduzcan cuando solo les causan risa en su locura.

Estas objeciones resultan mínimas cuando Sócrates instruye a Glaucón sobre la forma como debe llevarse a cabo el proyecto político perfecto. Pero antes veamos someramente en qué consiste esta planeación.

En primer lugar, dice Sócrates, no han de tomarse en cuenta a los ancianos: “porque no hay que creer a Solón en lo de que es uno capaz de aprender muchas cosas en su vejez. Más fácil sería para un anciano aprender a correr” (536 d). Sócrates socava con estas palabras los principios del gobierno: la autoridad de los hombres que se supone son los más sabios. Despreciar a los ancianos implica hacerlo con los principios

morales más sólidos de una sociedad, es un acto anárquico, en cuanto juzga inútil lo que aquellos piensan debería ser conservado. Por otro lado, pensemos que Sócrates dice esto en casa del respetado y anciano Céfalos, “cabeza” de una familia rica y honorable, ¿a caso escuchará Polemarcos a Sócrates con beneplácito? El problema de los ancianos es que son conservadores, así que, en bien de la *polis* justa, ellos, como raíces del mal moral emulado por el nuevo régimen, deben ser eliminados. Sócrates se arriesga a ser visto como fratricida, pues ¿cómo convencer a los ancianos de que han corrompido a sus hijos?

En el supuesto de que se pueda ignorar a los ancianos, el segundo punto del programa es la formación de los espíritus áureos (537 a). Sin señalar la edad para hacerlo, pues ¿cómo saberla?, Sócrates indica a Glaucón que deberán ser preparados en gimnasia por dos o tres años. Luego de esto, una vez cumplidos veinte años, edad cuya razón tampoco explica, los jóvenes serán instruidos en los conocimientos que guiaron su formación, para que, vistos de conjunto, comprendan la armonía que guardan entre sí: “porque el dialéctico tiene una visión de conjunto, y el que no la tiene, no lo es” (537 c). Este es el comienzo de la formación moral de los guardianes, no de su iniciación filosófica, pues ¿a caso podrían comprender las razones de su educación dada su falta de estudio y su formación en una mentira noble? Así, a los treinta años, los adultos “sólidos en la ciencia y sólidos en la guerra y en las demás actividades prescritas por la ley” (537 d), serán finalmente conducidos por la dialéctica a la visión del ser mismo.

Esta es la parte de la educación que según el filósofo deben vigilar con mayor cuidado. La razón es que los hombres brillantes pueden ser fácilmente seducidos por las adulaciones cuando ellos olviden el bien que debería orientarlos. Sucede que si un hijo putativo descubriese que sus padres no son tales y que “las máximas sobre lo justo y lo honesto y en las cuales, como si fuera por nuestros padres, hemos sido cuidados, y a las cuales, por ende, obedecemos” (538 d) son producto de una mentira, entonces ese hijo fácilmente abandonaría sus principios; mas, dado que los lisonjeros le cantan, él podría perder el respeto que antes guardaba a sus padres y sus máximas.

Este es el peligro de instruir a los hombres en la filosofía. En primer lugar, que si descubren ser hijos de una falsa patria y la cuestionan, su moral será desacreditada, entonces la brillantez de los filósofos puede volverse en contra de su *polis* o incluso en contra de ellos mismos. La educación filosófica puede resultar tiránica o sofística. Los filósofos nóveles no tienen más certezas que dudas, pues habiendo descubierto que no tienen patria, “pueden ser inducidos a la opinión de que lo honesto no es más honesto

que deshonesto y lo mismo con lo justo, lo bueno y lo que más estimaba” (538 e). Sócrates nos advierte del riesgo de quedarnos en un estado similar al de estos filósofos.

Para evitarlo, él recomienda no abandonar tales estudios o creer que han sido culminados, sino continuarlos, “de manera permanente, asidua e intensa” (539 c). Luego de esto deberán “bajar de nuevo a la caverna” (539 c) para adquirir experiencia en asuntos de gobierno, aún a despecho de su desprecio a tal manera de vivir. Los filósofos habrán de pasar al menos quince años en la ciudad, para que a los cincuenta puedan dedicarse a la contemplación (540 a-b) y gobernar.

Ahora bien, no es mi intención mirar a posibles objeciones sobre cualquier causa. Prefiero examinar dos puntos: primero, la participación de los filósofos en el gobierno a una edad avanzada; y segundo, la dedicación del filósofo a sus estudios.

En cuanto al primer punto, el que la edad apta para el gobierno sea hasta pasados los cincuenta años, deja a Glaucón una gran disyuntiva. Él se muestra presuroso por participar en los asuntos de la *polis*, pero Sócrates le indica su falta de preparación. Por esto, en la ciudad perfecta, en la única donde gobernar es noble, Glaucón tendría que esperar hasta que cesen en él los fueros que ahora le impulsan a ello. Los motivos de gobernar dejarían de ser el honor, el poder o las riquezas, así que, o renuncia a sus urgentes aspiraciones políticas o reconoce que no las tiene porque vea en ellas lo bueno, sino por ambición.¹²

Por la otra parte, encontramos la mayor objeción al gobierno filosófico. El éxito de la *polis*, tanto como del filósofo rey, depende de que el filósofo conozca el bien. ¿Es posible conocer el bien o es como intentar ver el sol de frente y por largo tiempo? Ya hemos planteado la misma duda, que si es cierto que el filósofo persiga la causa última del todo, eso no implica que pueda poseerla. En el esfuerzo por lograrlo, la dialéctica, son muchos los asuntos por estudiar. Se trata de conocer *la totalidad* y si se quiere conocerla de verdad, esto exige una dedicación prolongada. La filosofía ni la vida contemplativa surgen de revelaciones o intuiciones, sino de examinar cada juicio, en la constante insatisfacción de la razón. La filosofía es una labor inacabada e inacabable, de suerte que sería absurdo pensar que a los cincuenta años alguien ya conoció el bien; lo que es más, ni siquiera sabemos plenamente si exista. Empero, si esto es así, el amante del saber no tendrá tiempo para los asuntos humanos: la caverna le aterrera.

¹² Quizás su calificativo de “sobrada belleza” (540 b) de los gobernantes esculpidos nos de luces de su postura.

En síntesis, ya sea porque la visión del bien quizás no es factible o porque el filósofo aborrece la base de la vida política, la opinión, la *polis* perfecta termina por revelarse perfectamente imposible.

El “proyecto educativo” de Sócrates nos conduce a tal conclusión. Libros atrás juzgábamos imposible que la ciudad quisiera al filósofo como rey, ahora es quimérico que el filósofo desee serlo. Pero ¿cuál es la razón de Sócrates para llevarnos por tan largo camino hasta esta, en apariencia frustrante, conclusión? Justo mostrar que la perfección política es imposible, tanto porque corregir a la ciudad es como cortar cabezas a la Hydra o pilotear barcos tripulados por traidores o borrachos, como porque el único que pudiera hacerlo no le interesa y quizás no tenga el arma para hacerlo.

Entonces ¿qué ha logrado Sócrates? Sugiero que al hacernos ver la imposibilidad del régimen pulcro nos cura del idealismo político. El mundo ha sufrido nefandos intentos por instaurar comunidades disciplinadas y virtuosas, gobernadas por una cabeza incuestionable, todo por no comprender que es natural que los hombres se gobiernen por sus deseos y pasiones y que esto limita el poder de la educación. Pocos son quienes tienen una potencia filosófica cuya pasión les haga despreciar lo que el vulgo anhela. Así, si bien las ciudades no son rescatables, algunos espíritus áureos sí lo son.

Para terminar el apartado veamos el paso final en el proyecto educativo perfecto:

“relegarán al campo de batalla a cuantos en la ciudad pasen de diez años; y haciéndose luego cargo de sus hijos, con el fin de sustraerlos de las costumbres actuales, que son las de sus padres, los educarán en el género de vida que es el suyo, y de acuerdo con las leyes que son suyas, y que son también las que hemos expuesto” (540 e – 541 a)

La situación no puede ser más clara: es menester matar adolescentes y adultos.

¿Nos sorprende? Tan sólo revisemos la historia de los regímenes “comunistas”. Sócrates enseña que la filosofía mal comprendida puede causar los peores fanatismos: las creencias políticas. Sócrates y Platón no proponen una utopía, nos ayudan a entender que las utopías son equívocas y fatales y que la única revolución genuina se logra en el alma del filósofo en ciernes o en la difícil formación de los individuos virtuosos.

Por su parte, Glaucón considera que la materia está “agotada” (541 b). Ahora, con base en la caverna, comprende lo que antes se dijera de las malas tripulaciones y sus necios capitanes: la naturaleza de la ciudad. Además sabe, con base en la línea dividida, de la filosofía y el pensamiento filosófico. Con ambos cuadros, Glaucón está listo para estudiar filosóficamente a la *polis* y buscar por y para sí mismo la verdad sobre ella.

VII. Conclusión

El libro VII de *La República* nos mostró que la única revolución genuina sucede en el hombre que busca la verdad. Si la *polis* perfecta es imposible, no lo es su fundamento: la filosofía, pero esto sucede solamente en hombres particulares.

Fue así como Sócrates nos llevó junto con Glaucón a la indagación por el bien; aún sin saber si conocerlo es factible. Él dejó en Glaucón algunas ideas fundamentales: primero, que el modo de vida noble es el de quien se libera de los errores y vicios del vulgo; segundo, que estos hombres son aquellos que persiguen la verdad y que disponen de un espíritu moral y eróticamente apto para tal empresa; tercero, que la filosofía ni se enseña ni se adquiere, sino que consiste en un arduo esfuerzo por comprender la razón de ser del mundo y del hombre en él; y cuarto, que esta búsqueda es también llamada dialéctica y solamente puede emprenderse por uno mismo.

Glaucón ha sido conducido desde el pensamiento político hacia la indagación sobre el bien. Sin embargo, dado su gusto acendrado por la vida política, su educación aún no ha concluido. Así, es factible suceda con él como quien vuelve a la caverna y de nuevo es seducido por sus habitantes. Por ello, el libro VII deja abierto el estudio filosófico de los regímenes políticos. Este será el tema del siguiente apartado.

Por ahora, podemos concluir que Glaucón ha sido desencadenado, llevado hacia la luz y devuelto a la caverna, ahora él deberá decidir dónde residir y cómo hacerlo. Para ello deberá incursionar en la dialéctica o renunciar a ella.

CAPÍTULO VIII.

LIBRO VIII. ETHOS Y *POLIS*.

Una reflexión sobre la naturaleza de los regímenes políticos; la corrupción, la virtud, la felicidad y la filosofía en ellos.

I Introducción.

El libro VIII contiene la discusión central sobre la virtud, el vicio, la felicidad e infelicidad de los hombres y los regímenes políticos. Explicar estos puntos será una de las finalidades de este escrito. El objetivo es comprender las condiciones por las cuales la vida del filósofo es preferente a la del ciudadano de cualquiera de los llamados regímenes enfermos. Por ello, será preciso primero comprender su naturaleza. Lo anterior, dentro del objetivo explícito de *La República*: educar a Glaucón en la virtud y conducirlo a la filosofía. Sin embargo, dado que el punto culminante del argumento sobre los regímenes termina en el libro IX, lo que estudiemos tendrá sentido completo hasta entonces. El escrito será, pues, la explicación de las premisas necesarias para comprender ese objetivo que se vuelve el hilo conductor en la reflexión.

II Consideraciones Preliminares.

El origen de los argumentos del Libro VIII.

Hasta el Libro VII, Glaucón aprendió tres cosas que reconocemos con claridad: 1- que el intento de remediar los fallos políticos es vano. 2- que el ciudadano más apto para gobernar es el hombre virtuoso y sabio, el filósofo, quien paradójicamente no está interesado en asuntos terrenos, porque ha descubierto que la ciudad es la caverna a la que por nada está dispuesto a regresar. 3- que existe un mundo distinto al político y sus motivaciones: el de la verdad, al cual solamente quienes, por virtud y amor a ella, pueden emanciparse del anterior. 4- que la verdad es superior y más noble que la opinión y, por ende, también lo es buscarla: la filosofía y el filósofo tienen una dignidad superior que la política y el político. En resumen, Glaucón tiene lo necesario para responder lo que tanto le interesaba al inicio del diálogo: ¿cuál es el mejor modo de vida pública y privada entre la timocracia, la oligarquía, la democracia y la tiranía?

Recordar lo dicho importa si nos ayuda a cerrar esta parte del diálogo en la cual se ha venido desarrollando la educación ética, política y la filosófica. La primera concluirá con la discusión de los regímenes y los espíritus de los cuales resultan (I. VIII

y IX). Aquí se verán las razones por las cuales la vida del tirano es la más indeseable y la del filósofo la más venturosa.

Por último, debe anunciarse que el libro VIII se estudiará en dos niveles: como crítica a los regímenes innobles y como crítica de los hombres también innobles. Ahora bien, dado que los paradigmas en el análisis de los regímenes son las cualidades que dan a la ciudad y al hombre justo su excelencia, la virtud y la sabiduría, estos serán los dos principios que nos orientarán en el examen de la política “real”. En otras palabras, juzgaremos que los regímenes son mejores o peores en la medida que propicien la belleza, la bondad y la verdad.

Debemos ser cuidadosos en este punto. Si bien los regímenes viciosos son juzgados tales, esto será teniendo como parámetro a un ente de razón que es la ciudad sana. La crítica será hecha comparando lo existente con lo inexistente, lo cual parece ser falaz. Empero, lo será sólo si sustraemos a la ciudad perfecta de su sentido original, el de ejemplo. Si evitamos esto podremos apreciar la falta de nobleza en las constituciones insanas, ya que la opuesta nos enseñó que la mejor *polis* *debería* ser virtuosa y sabia, lo cual nadie dudaría. Sin un paradigma moral, todo juicio político es relativo, y si el bien es cualquier cosa, la mejor educación sería la del sofista, ya que él enseña a manipular los conceptos de bondad y maldad. En resumen, existen dos principios con los cuales analizaremos nuestras opciones de vida: la virtud y la verdad.

III La descomposición de la *Polis* Perfecta.

El número áureo, un galimatías bien pensado.

Sócrates presenta la discusión de los regímenes como una “lucha” (544 a) y es que en efecto lo es. Él tiene como adversarios a Adimantos, Polemarcos y Trasímaco, mientras que Glaucón es el motivo de la misma. Los primeros intentaron evitar la presente discusión y ya conocemos la fiereza leonina del último. En otros términos, Sócrates ha intentado persuadir a Glaucón de que la auténtica aristocracia es la filosofía; de suerte que los demás modos de vida, los de los no filósofos, como las del resto de los interlocutores, son defectuosos. En esto radica la lucha.

En este sentido, es notoria la manera como Sócrates califica a los regímenes corruptos, pues dice que “tienen nombres bien conocidos” (544 c). Estamos en el ámbito de lo histórico. Glaucón juzgará ahora sobre lo que sí tiene experiencia, porque a diferencia de la *polis* y del hombre en palabras, estos regímenes si son de naturaleza conocida, ahora examinaremos a los tipos de regímenes que parecen más “reales”. Al

hacerlo, Sócrates ha logrado en hecho lo que antes se decía en imagen, que después de sacar a Glaucón de la caverna y que viera lo óptimo y las razones por las que es tal, ahora es devuelto a las ciudades sobradamente conocidas, pero habrá de sopesar al hombre y las ciudades con el bien, la verdad y la bondad como unidades de medida. Glaucón estudiará lo político como un posible filósofo, no como ciudadano.

Para lograrlo deberá tener claros los principios de los cuales emanan los diferentes sistemas y sus morales. Esto es importante para comprender que no estudiaremos historia ni teoría política y que no haremos un estudio minucioso de los sistemas, pues es claro que lo político es mutable y confuso, difícil de encasillar en un solo nombre. Sócrates intenta que Glaucón vea lo que trasciende los casos particulares para que pueda juzgarlos prescindiendo de las opiniones; dicho de otro modo, para que comprenda lo múltiple con base en lo uno, en vez de perder lo esencial por quedarse en lo diverso.

Con base en esto, Sócrates nos recuerda que lo esencial en lo político es el alma humana y lo que en ella es imperante. Dada la diferencia de afecciones en el alma, inferimos las cuatro clases de carácter en los hombres.

Así pues, comprendemos que los regímenes, como dice Sócrates, no emanan de las encinas ni de las piedras (no como el relato de los terrígenas), sino de hombres. Entonces, que la claridad en lo político resultará exclusivamente del estudio sobre lo humano. Empero, en esta investigación descubrimos un gran problema, porque si los regímenes bien conocidos son “enfermedades” (544 c) de uno sano pero inexistente, cabría preguntarse si el alma del hombre actual es enferma o simplemente es como es. ¿Existe un alma insana o la sana es irreal? Quizá la respuesta no sea una u otra alternativa, sino entender que si la salud es el estado óptimo del viviente y la enfermedad lo que conduce a su destrucción, así sucederá con el alma viciosa y torpe. Por muy real que sea el hombre vicioso, esto no le quita el peligro de sufrir, más aún, lo propicia. En cambio, suponemos que el alma virtuosa y sabia tiende a evitar lo que pueda destruirla. La pregunta nos lleva a establecer como paradigma de vida feliz la del filósofo, quien sí existe en la realidad. No debemos olvidar que el régimen óptimo fue construido para apreciar al hombre más justo y más feliz, de forma tal que si los gobiernos filosóficos no existen -tanto que ni siquiera tienen nombre-, sí existe, en cambio, el alma dedicada a la búsqueda de la verdad, labor que le aparta de lo que a las demás enferma. Finalmente, la pregunta no es si cometemos una falacia comparando hechos con quimeras, sino que lo importante es conocer la realidad de lo humano.

En este tenor, una vez que Sócrates ha nombrado los cuatro regímenes insanos (545 b-c): el lacedemonio o cretense, oligárquico, democrático y tiránico, y ya que ha esclarecido que se busca la justicia y su relación con la felicidad, Glaucón indica comenzar el estudio de los gobiernos en este mismo orden para analizarlos y al hombre que les corresponde. Este método, le merece del filósofo el calificativo de racional (*katá lógon*). En lugar de opinar, Glaucón ahora inicia un estudio dialéctico.

Sócrates comienza su estudio ofreciendo a Glaucón dos caminos, uno de los cuales parecería más claro que el otro. El primero es reflexionar cómo la discordia es la causa de los cambios constitucionales y cómo surgió entre auxiliares y guardianes; el segundo consiste en “invocar a las musas para que nos digan cómo la discordia atacó por primera vez y para que las hagamos hablar en un tono serio y sublime, como en la tragedia, cuando lo que hacen es jugar y divertirse con nosotros” (545 e). El propio Sócrates elige el segundo método, así que en seguida expondrá la “tragedia” de la *polis* justa pero no sin advertir a Glaucón lo “gracioso” de tal exposición.¹

La tragedia de la *polis* justa, consistente en su alteración, es presentada como un hecho natural, pues “todo lo que nace está sujeto a corrupción” (546 a). No obstante, este principio rige a lo que realmente nace, mas la *polis* justa no nació, lo que es más, es “de palabra”, igual que los guardianes que la gobiernan. Entonces ¿qué significa esta aparente contradicción? Sócrates nos hace pensar que más que la ciudad, el ser humano real (Glaucón, Adimantos, nosotros) sí es proclive a la corrupción, y por ende lo serán, como dependientes de nuestra naturaleza errática, los regímenes políticos y morales que no son sino formas de vida de las comunidades humanas. Los sistemas políticos son esencialmente defectuosos.²

Lo anterior se confirma con la vana pretensión de establecer un sistema de *eugenesia*, una especie de bioética que garantice una *biopolítica*. Sócrates nos cuenta -y recordemos que habla como si jugara y se divertiera con nosotros (545 e)-, que la ciudad óptima se descompondrá cuando los sabios, ignorantes de los instantes áureos de

¹ Así, qué tan racional sea el estudio de los regímenes corruptos dependerá de nuestra forma de leer la tragedia. Sin la pretensión de definirla, a mi parecer, en la tragedia no encontramos aislada a la fuerza de la necesidad, de la fortuna o de la acción humana, sino que debemos buscar en ella, por un lado, cómo el hombre propicia su destrucción o infelicidad, y por otro, cómo el mismo es incapaz de ser o actuar de un modo distinto a su espíritu y su hábito. La tragedia nos enseña la imposibilidad de eludir lo que nosotros mismos provocamos; nos enseña lo irremediable de la fatalidad humana dada su naturaleza erótica. Creer que somos piezas de un ajedrez olímpico o, por el contrario, que nuestra vida es absolutamente planificable, es sencillamente risible. La tragedia nos enseña que entre la voluntad, la necesidad y la fortuna, entre el designio divino y el designio humano, el hombre no puede guardar certeza ni esperanza, sino tal vez confiarse a la prudencia. La tragedia nos educa en la prudencia.

² Ya hemos visto que la condición para la existencia de un régimen óptimo es que el dejara de ser erótico, lo que implicaba, paradójicamente, dejar de ser hombre.

fecundidad “engendren hijos cuando no deban” (546 b), ya que existe “un periodo que abarca un número perfecto para la generación divina” (546 b). Ahora bien, cuando buscamos la explicación de este número, encontramos que se trata de un galimatías bien pensado, elaborado con intencionada oscuridad, de modo que intentar entenderlo provocaría risa. Tal número no existe, la reproducción humana es en esencia fortuita.

El supuesto es que al eliminar la fortuna por la planeación y cambiar la reproducción por la producción, induciendo nacimientos ordenados a un fin, esto lograría una selección artificial que erradique el principio de las injusticias, pues no se trata de producir cuerpos bellos -eso sí sería factible-, sino espíritus divinos. La biopolítica tiene como fin evitar la corrupción con la planeación, pero, dada la imposibilidad de fabricar espíritus virtuosos, talentosos y amantes del saber, el ser humano está condenado a reproducirse, abandonado a la impotencia de decidir qué tipo de erotismo tendrá. Por esto, no provoquemos la risa de Sócrates creyendo esto que parece decir en tono “serio y sublime” (545 e); no existen tales periodos, así que más bien nos enseña que nacemos con posibilidad de ser aquello que nuestra alma, formación, circunstancia y voluntad permitan. En conclusión, los hombres llevamos en nuestra naturaleza la posibilidad, tanto de la discordia, como de la virtud.

Pues bien, toda vez que en la ciudad los hombres nacen desordenadamente es natural que comiencen a gobernarla espíritus de cualquier clase, no escogidos por su virtud o su sabiduría. Los nuevos gobernantes serán espíritus burdos que desprecian “a nosotras las musas” (546 d), poniendo sobre ellas a la gimnástica. Esto, a diferencia de la planeación genética, sí es del todo cierto: la falta de educación estética produce, no sólo magistrados ineptos sino ciudadanos viciosos, de los cuales “resultará falta de igualdad, de justeza y de armonía, cuya aparición, donde quiera que se produzca, engendrará siempre la guerra y la enemistad” (547 a).

¿Qué nos enseña esto? Nada dicho con palabras sibilinas, enseña que si es imposible crear una raza incorruptible, también lo es crear un régimen análogo. Empero, tampoco debemos pensar que la educación sea el remedio político infalible, sino que lo es en ciertos espíritus. El hombre no nace bello, bueno ni sabio, mas algunos sí pueden llegar a serlo cultivando la virtud o la filosofía. Sócrates enseña a Glaucón que un hombre o una ciudad gobernados por la licencia darán cabida al error y a la fatalidad; le enseña que la vida excelente es aquella que se aparta de la esclavitud de los deseos de placer, riqueza, honor y poder, porque prefiere otra presea que ninguno de ellos puede alcanzar: la verdad. El examen de los regímenes tiende a confirmar este punto.

Antes de comenzar ese estudio quisiera hacer otra observación. Según el relato, la corrupción de los gobiernos alcanza su clímax cuando las razas de hierro y bronce, ambiciosas de riqueza, terminan por dominar a las razas argénteas y áureas, relegándolas a periecos y criados (547 b). Esto implica una especie de inversión moral, ahora los sabios son subordinados indignos, mientras que los ambiciosos mandan. Tal idea conduce a pensar que la razón, la medida y la disciplina tienen menos valía que la satisfacción de cualquier clase de apetito. La idea pública o vulgar de la felicidad será necesariamente la satisfacción de uno u otro deseo.

Es en este punto donde nace la primera enfermedad política llamada timocracia.

IV La Timocracia. El régimen del honor.

Sócrates presenta a la timocracia como un régimen intermedio a la aristocracia y a la oligarquía (547 c). La moral de este sistema es una mezcla de ambas: respeta a los gobernantes y guerreros, pero aborrece el trabajo manual; gusta de las comidas comunes y de la gimnástica (547 d), ama lo noble, lo arduo y lo disciplinado, pero descuida lo que lo hace posible: el trabajo. En la timocracia la guerra y los guerreros son lo más digno de admiración pues no temen a la muerte. Además, en esta moral, el hombre timócrata ama lo grandioso, pero también es codicioso; desea riquezas aunque no abiertamente, porque prefiere parecer virtuoso. Por otra parte, al no llevar a los sabios a las magistraturas, la timocracia demuestra tener en poca estima al estudio y a la verdad, mientras que aprecia más lo militar. Así, la timocracia es un régimen dominado por el coraje pero sin razón.

El principio del cambio es explicado por una deficiencia educativa. Los ciudadanos de este régimen, calificado por Glaucón como “una mezcla del bien y el mal” (548 c), son tales, a decir de Sócrates, al no haber sido educados en la razón sino en la fuerza, por haber hecho caso omiso de la verdadera musa, la dialéctica y la filosofía, y honrar con preferencia la gimnástica en detrimento de la música (548 b-c). El resultado es que los timócratas son apasionados por la victoria (*filonikía*) pero verán a la sabiduría y su búsqueda como falta de carácter y pérdida de tiempo.³

Es debido a la *filonikía* y a la *filotímia* que Adimantos, de nuevo interviene e identifica a Glaucón con el timócrata. No obstante, Sócrates, en defensa de su amigo, lo distingue del *filótimo* en cuanto que Glaucón, dice, no es arrogante ni desapegado de las

³ Una consecuencia importante de este dato es que el coraje sin razón devienen irascibilidad y brutalidad, pero Sócrates no concentra su atención en esta idea.

musas, soberbio, ni fanfarrón. Glaucón tiene coraje pero es educado, así que no posee alma de timócrata. La comparación de Glaucón con el filótimo nos pone en situación de confrontarlo, al igual que a sus compañeros, con cada régimen para ver, en éste esbozo de los tipos de gobierno, quién posee un espíritu más o menos noble y cuál será su destino. Así, es claro ver que no es Glaucón sino Polemarcos el timócrata. Él afirmaba que lo justo es tanto beneficiar a los amigos y arruinar a los enemigos en tiempos de guerra, como complacerse en la paz con eventos honorables; también ama la riqueza, necesaria en la paz y la guerra, pero esa riqueza no le viene de su trabajo sino del esfuerzo y medida de su padre, virtudes que él, por cierto, no ensalzaba.

Esta comparación marca el retorno de Sócrates a la cuestión original, pero con base en el convencimiento de Glaucón al respecto de la superioridad del filósofo. Glaucón está ya en posición de calificar a los hombres cuyas vidas al principio atraían su atención, para así escoger la que le parezca más noble. El regreso de Glaucón al libro primero, que como recién dijimos es una vuelta al Pireo, indica también su salida del mismo. Sócrates le ha hecho ver en qué consiste la nobleza auténtica y la fealdad del alma, así que ahora Glaucón puede juzgar con precisión en el mundo de las opiniones que decíamos representaba el puerto griego. Mientras Glaucón examine los regímenes desde lo aprendido, concluirá su educación política e iniciará la filosófica.

Ahora, volviendo al argumento, si como dijimos antes, la virtud y la sabiduría son parámetros de los regímenes, la timocracia será un régimen cuyo único valor es el gusto por lo difícil. No obstante, el escaso razonamiento y la codicia no lo hacen bello. Glaucón deberá reconocer que el régimen amante del honor no es del todo honorable. La timocracia ama las grandes empresas, sin embargo, no busca la belleza, sino la conquista en la idea de que es bella. Una ciudad tal peleará aún sin razón, pues su hambre de honor es desmesurada. En este orden, la timocracia constantemente estará en pie de guerra y correrá el riesgo de ser vencida. Además, su *filocrema* oculta incrementará su necesidad de conquista, y sus necesidades crecerán en tal medida. La búsqueda de riquezas propiciará que cultive el gusto por ellas más que el de las batallas, así que no sólo peligrará fuera de sus murallas sino dentro. La timocracia perecerá cuando los amantes de la victoria dilapiden sus caudales en pro de su pasión.

Con respecto del hombre timócrata, Sócrates nos dice que nace siendo hijo de un hombre honesto y mesurado, sin gusto por honores ni querellas, pero que vive en una ciudad mal gobernada. Él crece escuchando, por un lado, las constantes quejas de su madre al respecto de que su familia, principalmente ella, vive sin el debido

reconocimiento público porque el padre no busca enriquecerse; sin estima ni desprecio, y hasta ofendida porque su esposo es demasiado “dejado” (549 d), llena a su hijo de ambiciones y pensamientos vanos. Por otra parte, es también aturdido por sirvientes que le dicen tenga más coraje que su padre para ser más hombre que él; lo alimentan, pues, con vergüenza hacia la medida de su progenitor, pues ahora lo verá como un tonto que no obtiene nada a cambio de su reserva, mientras otros reciben honra en la agitación de pleitos legales o a mano de espada. Nace el timócrata caprichoso y vanidoso como su madre pero pendenciero y rudo como los criados; ahora juzga de pusilanimidad a la discreción de su padre, todo porque en él ha surgido el gusto por la fanfarronería. Mujeril y servil, pero pendenciero, el timócrata no valora la autarquía, aún se crea “más hombre” (549 d) que su padre, sin darse cuenta es esclavo del parecer ajeno. Para colmo, su irracionalidad lo hará imprudente.

Las consecuencias para este espíritu son obvias. Este hombre embravecido no tardará en perecer a causa de su insensatez. El timócrata puede ser un hombre proclive a la crueldad y que ganará odios suficientes para hacerlo cada vez más insensato. Todo esto le augura ser presa de otros o de sí mismo, pero siempre esclavo del juicio ajeno. Al final no terminará siendo tan libre ni poderoso como él pensaba.

Esto es algo de lo que aprendemos de la timocracia y el timócrata a la luz de la virtud. La timocracia no aprecia la virtud sino el poder, pero dado que rara vez lo asiste la razón, su fuerza puede volverse su debilidad. Aprendemos, entonces, que el poder sin sabiduría puede llevar a un hombre, voluntariamente, hacia su aniquilación.

Para finalizar el estudio de este régimen es bueno reparar en su notoria ignorancia. La falta de filosofía en la timocracia es natural, dado que el saber no gana la admiración de las mujeres ni de los incultos sirvientes. La timocracia es uno de los regímenes donde la filosofía es más despreciada. El amor por la guerra en preferencia a la música promueve el cuidado del cuerpo y el olvido del espíritu. El timócrata es una especie de animal feroz y hambriento, pero poco interesado en la verdad.

Así pues, ya que Glaucón desee ser un hombre virtuoso, ya porque busque la verdad, la timocracia ni el timócrata se le ofrecen como los más nobles y sabios. Él, en efecto, ama la victoria, pero se ha mostrado fuerte frente a la iracundia de Trasímaco, paciente con la imprudencia de Adimantos y perseverante en su diálogo con Sócrates. Por ello, la timocracia tampoco será cercana a Glaucón, pues es lejana de la prudencia y más de la filosofía.

V La Oligarquía. El régimen de la codicia y la lascivia.

El estudio de la oligarquía se basa en un juicio previo por parte de Glaucón. Cuando él dijera que la timocracia es un régimen hecho de una mezcla de bien y mal, refiriéndose a su carácter de intermediario entre la aristocracia y la oligarquía, ya daba su sentencia sobre el último sistema. Esto es importante en tanto recordemos que Glaucón y Adimantos son hijos de una familia rica. En la medida que sean apegados a la riqueza simpatizarían con la oligarquía. Ahora, veamos cómo nace.

El paso de la timocracia a la oligarquía se sintetiza en una palabra: ambición. La ambición oculta del timócrata y de aquellos que lo sedujeron causa su ruina. El timócrata deberá ser corrupto para mantener su posición, dado que odia el trabajo no es industrioso y su imprudencia y arrogancia le hacen mal negociante. Así, él iniciará una batalla con quienes juzgaba sus amigos, pues los ve como posibles ladrones, en tanto que cambiaron, como él, la *filotimía* por la *filocrema*, por el amor a la riqueza. Su nueva pasión, la codicia, lo hace abandonar sus valores antiguos: mesura, disciplina, esfuerzo y rusticidad. El espíritu oligárquico se torna uno de los más innobles en tanto que “su aprecio por la riqueza está en razón directa a su desprecio por la virtud” (550 e). Esto por razones obvias: para la oligarquía nada que no sea costoso es valioso, las virtudes de la honradez y la generosidad le parecerán, una prurito moral y otra tontería.

Por otra parte, la oligarquía es quizás uno de los regímenes mejor conocidos: es el gobierno de los ricos. Es fácil ver cómo llegan al poder: lo compran. La oligarquía es común a causa de que la codicia es una de las pasiones más compartidas, digamos más vulgares. La mayoría de los hombres ve al rico con envidia y admiración porque imaginan que él es quien hace y tiene lo que ellos sólo desean. El rico es promovido por los ambiciosos, ya sean políticos u otros ricos, a los cargos más altos.

Sin embargo, el mismo principio que conforma a la oligarquía, la ambición, la vuelve endeble. El rico, avaro y codicioso, es desconfiado, pues piensa con razón que los demás quieren lo suyo como él quiere lo de ellos. Si está en el gobierno, promulgará leyes que lo beneficien y a sus similares, pues también de ellos teme. Por esta razón, restringe la ciudadanía a los ricos, pues su participación en el gobierno es resultado de su fortuna. Así, la oligarquía crea pocos ricos y múltiples pobres, ambos ambiciosos de lo mismo. La *filocrema* es el mayor defecto del régimen basado en ella.

En este tenor, la oligarquía crea una división de clases que la debilita. Los pobres son muchos y fuertes, no tienen qué perder y odian a los ricos, quienes, por su parte, son pocos, débiles y malos peleadores; si ellos tuvieran que luchar tendrían que

pagar mercenarios, dada su enemistad con el pueblo. La oligarquía se volverá violenta. Empero, como son demasiado avaros no gastarán en policías sino cuando sea inevitable.

La oligarquía parece peor que la timocracia, pues si bien en ésta se cultivaba la gimnástica, aunque no la música, en la oligarquía la negociación ha desplazado a ambas. Ni virtud ni sabiduría, ganancia. Con todo, el oligarca no es buen administrador, sino mezquino, no es prudente, sino calculador y por avaro no puede ser magnánimo. Además, la oligarquía no aprecia la equitatividad ni la honradez, pues la riqueza no nace de ellas, así que tampoco intentará promoverlas. En síntesis, su falta de razón, belleza y bondad la hacen uno de los regímenes más innobles y carentes de virtud.

Este defecto del régimen empeora, según Sócrates, cuando la libertad sobre el uso de la propiedad propicia que muchos hombres ricos vendan lo suyo por preferir el dinero. Sin embargo, sin virtud ni sabiduría pronto se arruinarán, quedando solos, pobres, inútiles para cualquier trabajo, pero llenos de ambición y odio. Así, se volverán verdaderos “zánganos” (552 c). En la ciudad surgirán toda clase de malhechores (*kakoúrgoi*), todos dispuestos a tomar lo que los afortunados poseen.

En síntesis. Sócrates enseña a Glaucón que en la oligarquía la sabiduría no se cultiva, sino la ambición, por ende ignora qué sea bondadoso y bello. Además, sus ciudadanos no son amigos por que desconfían entre sí. Sócrates confirma la refutación a las tesis de Polemarcos en el libro I: el amor por la riqueza, unido a la ignorancia sobre el bien, hace de quien sea dominado por él una débil presa de sí y de los otros. Visto así, este régimen no parece noble, justo ni feliz.

Por otra parte, en lo competente al hombre oligárquico, es importante resaltar su origen. Hijo de un padre timócrata, ve que él gasta todo en empresas gloriosas, militares o de paz, pero finalmente, una vez que dilapidó su caudal, la ciudad lo olvida dejándolo en la calle. Así, el hijo aprende que lo valioso es la riqueza. El se afanará en conseguirla y ahorrar, así que no será pródigo ni perezoso por virtud sino por codicia y avaricia. De manera análoga, él hace de su razón y coraje instrumentos de los negocios, por lo cual la sabiduría o la valentía no le atraen. Ni filósofo ni filótimo, es posible que ame la riqueza por el placer, pero es parco consigo mismo y complacerse le parece una costosa tontería.

Además de tacaño, él tampoco es educado, su industriosisidad le hace pensar que el cultivo de las musas es pérdida de tiempo. Luego, ignorante, mezquino, sin amigos y avaro, será necesariamente esclavo de su ambición. Esta falta de dominio se muestra en que desconfía de todos, por tanto temerá de cualquiera. Nada le augura felicidad ni nobleza, pues ha renunciado a la belleza, el saber y hasta el honor.

Éste es el modelo del oligarca. Se trata de un hombre similar a uno conocido por nosotros, Céfalos, hombre cercano a la muerte, cuyos méritos fueron saber enriquecerse y renunciar a honores, placeres y preguntas; preocupado al final de sus días por comprar el favor de los dioses con caros sacrificios. Céfalos, como el oligarca descrito, no es un hombre de pena ni gloria; no enamorado, no complaciente, no magnánimo, huidor de peligros, creyente y temeroso, pasó su vida cuidando su fortuna. ¿Para qué? Nada noble se encuentra en el oligarca, a excepción, quizás, de ser buen anfitrión.

Con todo, pudiera objetarse lo recién dicho afirmando que el rico puede tenerlo todo. En efecto, todo lo que el vulgo desea y lo que ni siquiera imagina, pero este poder no lo hace honorable ni sabio, cuando mucho, lo vuelve envidiado por espíritus más pobres que él o criticado por otros más mesurados, como los contemporáneos a Céfalos que él reprueba al verlos lamentando su vejez.

Para terminar, recordemos que Glaucón busca la nobleza, de algún modo puso la riqueza al servicio de aquella. Así que él no juzgará amable la oligarquía.

VI La Democracia. La ciudad inundada de libertad.

El paso de la oligarquía a la democracia es consecuencia de dos defectos suyos: el amor por el lucro y la falta de educación musical y gimnástica. El principio del oligarca, la ambición, propicia su destrucción. Los oligarcas, ávidos de ganancia, no evitan vender lo que satisfaga cualquier deseo, no importa cual. Al no legislar contra los vicios y considerar a la música y la gimnástica como pérdidas de tiempo y dinero, ellos inculcan la codicia y la desmesura, no la virtud. El espíritu de la democracia es, básicamente, el deseo de riquezas para comprar placeres. Además, dado que los oligarcas se hacen con el tiempo realmente pocos, muchos de los que antes eran tales se vuelven pobres, pero ávidos de recuperar lo perdido. La clase, calificada por Sócrates de “ociosos cargados de agujón” (555 d), siempre conspira y ansía la insurrección.

La situación empeora cuando aparecen usureros que empobrecen a más ciudadanos. Económicamente, la oligarquía peligraba desde que causó el aumento de pobres y la disminución de ricos, consecuencia necesaria de la codicia. Los oligarcas legislaron para proteger su fortuna, pero su voracidad les dio una constitución imprudente. Sus leyes, en un principio útiles, ahora se vuelven contra ellos: los ricos no previeron que, como no existen sin pobres, su caudal es proporcional a sus enemigos.

Por otra parte, estas leyes terminan por formar un nuevo tipo de hombre: “los jóvenes se abandonan a la molicie y se vuelven incapaces de ejercitar ni su cuerpo ni su

alma, flojos y enervados para resistir lo mismo el placer que el dolor” (556 b-c). En efecto, la oligarquía propicia hombres vulgares, sin virtudes ni valores, y favorece un régimen esencialmente nihilista, porque no ve que ninguna cosa, a excepción quizás del placer, valga la pena más que otra. El nuevo régimen tampoco deseará nada que empeñe grandes esfuerzos.

Este es el espíritu del demócrata: inculto, perezoso, ávido de placeres sencillos y desmesurado al tenerlos. Es el régimen menos virtuoso: “no se preocupa de la virtud más que lo que lo hacen los pobres” (566 c).

Los antecedentes del momento en que sucumbe la oligarquía son los siguientes. El aumento de pobres hace que caigan en cuenta de su fortaleza, así que la insurrección no se hace esperar: “nace, pues, la democracia, cuando los pobres victoriosos, matan a unos, destierran a los otros y comparten con los que quedan el gobierno y las magistraturas, que suelen ser por sorteo” (557 a). Dado que no existen distinciones a causa de la falta de riqueza, honor, cultura y sabiduría, será natural que los gobernantes surjan por sorteo. Con base en ello, entendemos que la democracia es el régimen de la igualdad, no de la virtud o sabiduría, sino de su falta. Como no hay nada que sirva como parámetro de bondad o belleza, la moral demócrata es relativista e indisciplinada: todos tienen derecho a ser y hacer lo que se les antoje. Esto es justo lo que los pobres querían: ser lo que su capricho les dictase, pues la oligarquía no lo permitía.

En la democracia todo tiene el mismo valor, pero ¿cómo calificarla según su nihilismo? De acuerdo con el régimen óptimo, sería el sistema que más se le opone. Por un lado, cada quien hace lo que quiere, no necesariamente lo propio o lo debido; por otro, está repleta de deseos y desmesura, lo que la priva de la ardua educación gimnástica y musical; por último, la molicie la embarga.

De acuerdo con esto, si aquél era el mejor régimen ¿por qué ahora nos dice Sócrates que la democracia bien pudiera ser “la más bella entre todas las constituciones” (557 c)? La respuesta es la siguiente: como “un manto abigarrado” de todos los caracteres, la democracia no impide nada, tampoco a la filosofía. Al menos en este aspecto, sí puede ser la más bella, porque las otras se manifestaban negligentes en el cultivo de las musas. La discusión que leemos se da afuera de la ciudad, en el Pireo que es de espíritu demócrata, en Atenas no habría sido posible, o no de manera tan pública. También recordemos que los hijos de Céfalos serían muertos por la *Tiranía* y Sócrates acusado por los conservadores. A causa de que en la democracia todo da igual, el estudio encuentra en ella su mejor ambiente.

La nota es de importancia para la educación de Glaucón. La democracia está “inundada de libertad” (557 d), por ende, Glaucón es libre de decidir su vida: buscar la verdad, el poder, los placeres o la riqueza. En palabras de Sócrates “tal parece como si a quien quisiera organizar una ciudad (como nosotros mismos acabamos de hacerlo)⁴, le fuera imprescindible trasladarse a un régimen democrático para elegir allí, como en un bazar de constituciones, el régimen que más le agrade.” (557 d). Sócrates nos enseña que la democracia es el régimen menos educado, mas es el que mejor permite la educación. Si se objeta que la democracia sentenció a Sócrates, se debe reconocer que también le permitió vivir y pensar en ella largo tiempo.

Por si esta fuera poca ventaja para el filósofo, la democracia no obliga al ciudadano con ella: gobernar, obedecer, pelear, administrar sólo si se quiere, este es “un modo de vivir divinamente delicioso” (558 a) para el que prefiere las cosas celestes. La vida filosófica se aleja de la política y, paradójicamente, encuentra un ambiente más o menos amable según sea la segunda. Al filósofo le desagrada la vulgaridad demócrata, sin embargo aprecia este régimen en cuanto que la filosofía es individualista y la democracia es la tierra donde crecen todos los individualismos. Si la moral demócrata tiene principios viles, no es tan indeseable vivir en una democracia. Esto, al mismo tiempo, deberá alimentar en Glaucón el odio por la vulgaridad y el amor por la filosofía. Además, deberá enseñarle que, si el régimen óptimo y el filósofo-rey son imposibles, el mejor régimen para la filosofía es éste “placentero, anárquico y abigarrado, que dispensa indistintamente igualdad” (558 c), en el cual ellos mismos se encuentran estudiando la justicia, la felicidad y la filosofía.

Sócrates prosigue con la descripción del hombre demócrata y de su nacimiento. Comienza con el hijo del oligarca. Criado con las costumbres de su padre, este joven cuidará de evitar los “placeres innecesarios” (558 d). En este punto, Sócrates decide explicar mejor a Adimantos cuáles son necesarios y cuáles innecesarios.

La distinción entre estos deseos es en apariencia muy sencilla. Los deseos necesarios se reducen a los de cosas sin las cuales la vida cesa, lo que es indispensable para la “salud” (559 a-b) física: el sustento, la habitación, el vestido y lo que es preciso para conseguirlos. Sin embargo, es en lo innecesario donde la dicotomía se complica. Los deseos innecesarios sobrepasan lo imprescindible. Por ejemplo, parece innecesario

⁴ El subrayado es mío.

el lujo, pero también el amor, la poesía y hasta la filosofía. El amor y el cultivo del espíritu son deseos “costosos” (559 c) y no productivos.

Ahora bien, volviendo al nacimiento del demócrata, vimos que existen en la ciudad una clase de zánganos dedicados a perseguir los placeres y deseos, que seducen al joven oligárquico, quien, por lo regular, cambia de mezquino a hedonista sin dejar de amar la riqueza. El demócrata nace cuando el alma es dominada por deseos superfluos. Dada “la insipiente en la educación paterna” (569 b), la falta de virtudes y conocimientos hacen que el rico hedonista sólo ambicione lo lujoso. El joven seducido termina por volverse vanidoso, impúdico, desmesurado y pródigo (569 d); él renunció al único valor de su padre, la capacidad de reprimirse, y se volvió un glotón.

En cuanto a su carácter, Sócrates lo describe como un hombre voluble (561 d), pues tan pronto se entrega a aun placer, éste le aburre y cambia a otro. El demócrata vive sin dirección, pues no tiene educación alguna que le permita distinguir lo bello o lo bueno, ni tiene un carácter fuerte, para seguirlos. Su nihilismo lo hace desagradable tanto para almas conservadoras como apasionadas, pero lo hace también grato a la filosofía y al filósofo. Esta es la razón por la cual Sócrates llama al demócrata: “hombre bello y abigarrado, al igual que a la ciudad democrática” (561 e).

Con la descripción del demócrata, Sócrates nos enseña que la moral igualitaria es justo la inversión de los valores aristocráticos, es el reino de la vulgaridad: “llamando a la desmesura buena educación; a la indisciplina, libertad; al desenfreno magnificencia; y al impudor hombría” (560 e). El juicio de la democracia no puede ser más que el de la fealdad. Sin embargo, no debemos olvidar que esta inversión axiológica hace posible a la poesía y la filosofía. Vista así, la democracia no parecerá tanto el reino de la vulgaridad como el de Eros, porque en ella toda clase de amor puede gestarse.

VII La Tiranía. La más cruel y amarga esclavitud.

El paso de la democracia a la tiranía es, dice Sócrates, algo claro. Los principios que constituyen a la democracia son ahora sus cánceres: el exceso de libertad aunado a la codicia y el gusto por lo placentero.

Ahora bien, junto con estos vicios, la democracia es “igualitaria”. Con base en este relativismo axiológico, la democracia carece de paradigmas para reconocer la bondad y la belleza y disuelve la distinción entre hombres superiores e inferiores, no tiene bases con que fundamentar estos que son los principios de la autoridad: padre e hijo, amo y esclavo, maestro y discípulo se confunden en una especie de dignidad

igualitaria. La *apeirokalía* y glotonería hacen que los demócratas prefieran ser gobernados por quien fomente la libertad y el placer, en lugar de la disciplina y la medida. Así, el tránsito de la democracia a la tiranía sucede cuando el pueblo expulsa a los “malos escanciadores” (562 b) para poner en su lugar como gobernantes a amigos suyos, otros tantos pobres, incultos y lascivos. El vulgo lleva al poder al vulgo, así que termina por ser esclavo de su propia estulticia y de sus vicios. La tiranía comienza cuando el pueblo entroniza un erotismo variopinto e irrefrenable.

Esto sucede cuando los grupos que constituyen la democracia comienzan a querellarse. Según Sócrates, la democracia se compone de tres grupos: los más lascivos, que la gobiernan; los más ordenados, que se enriquecen; y por último la mayoría de pobres trabajadores (565 c). Pronto los primeros toman lo que desean de los segundos, calificándolos de oligarcas. Estos, al hacerse menos, huyen de la ciudad. Los gobernantes, habiendo devorado las arcas de los ricos, cobran impuestos a los más. Entonces la masa, considerándose abusada, busca un “protector” (565 e), el tirano.

El pueblo se ha hecho de un “protector” en la idea de que garantizará sus libertades, así que este hombre concentra un poder absoluto. Sócrates lo compara con el licántropo, que siendo el más fuerte, no se sacia de la sangre de su tribu (505 e). Para ganarse adeptos, el gobernante lobuno mata a algunos y pone en su lugar a otros, volviéndose objeto del odio de muchos que conspirarán para asesinarlo. Él tendrá que escoger si aniquilar a sus enemigos o ser asesinado. Así, comienza a temer y pide al pueblo una guardia que lo proteja por su propio interés (566 b). Entonces ya tiene poder para gobernar. La democracia creó un gobierno basado en la violencia que sustenta a un hombre absolutamente poderoso, desconfiado y egocéntrico: el tirano.

El uso de la fuerza no se hace esperar, así que el tirano no sólo elimina a quien le sea sospechoso, aniquila también a quien intente corregirlo. Así comete la mayor imprudencia, pues al contrario del médico, él quita lo mejor y deja lo peor (566 b). Luego, consiente de su violencia, el tirano se vuelve temeroso del pueblo, así que libera a los esclavos para hacerlos su guardia por medio de un salario. Ahora debe expoliar los tesoros del pueblo; al hacerlo tiene que someterlo de nuevo para pagar a aquellos que lo mantienen sojuzgado. Para terminar, el pueblo tendrá que pelear cruentas batallas intestinas para deshacerse de este lobo que él mismo llevó al poder.

Esta es, en general, la presentación de la tiranía. Nace de un régimen que vive “la más amarga esclavitud, como es la de servir a los esclavos” (569 c). En cuanto a la virtud, la tiranía carece de ella; en tanto a la sabiduría, la considera, cuando menos, un

capricho o una pusilanimidad, cuando más, un peligro. Es la mayor enfermedad política pues no sólo exalta los vicios o reprime la disciplina, sino que también suprime los principios mínimos por los que puede subsistir una comunidad: concordia, lealtad, legalidad, respeto, riqueza, seguridad y tranquilidad.

Sócrates enseña a Glaucón que el régimen más apartado de lo perfecto es la violentísima tiranía. Al mismo tiempo le enseña que la preferencia de la desmesura conduce a la esclavitud de la imprudencia. La tiranía es, el régimen más apartado de los deseos de Glaucón, pues carece de belleza y odia la verdad tanto como la virtud. Optar por ella sería hacerlo por la lascivia, ambición, ignorancia, desmesura, agresión y temor, ya por parte de los sometidos ciudadanos, ya en el hombre más bestial: el tirano. La tiranía es el peor régimen de vida para ricos, pobres, ciudadanos, tiranos o filósofos. Queda respondida la duda inicial de Glaucón: ¿es o no la tiránica la mejor de las vidas?

VIII Adimantos. El juicio del conservador.

Antes de concluir el estudio del capítulo VIII, quisiera consideremos a Adimantos, interlocutor de Sócrates en esta porción del diálogo. Adimantos guardó un largo silencio mientras se trataron los temas más decisivos en la educación de Glaucón: los pasajes de la *Línea Dividida* y la *Caverna*, esto es, lo referente a la verdad, la filosofía y su relación con la *polis*. Sus últimas intervenciones fueron las objeciones sobre la infelicidad de los guardianes y la inutilidad del filósofo, para llegar ahora a interrumpir una plática sobre la corrupción y tomar una parte decidida al respecto. Esto no implica que Adimantos sea un corrupto o una especie de tirano en ciernes; a mi parecer, Adimantos simplemente no ama la verdad, mas se considera una autoridad en lo referente a la *realidad política*. Esto lo demuestra su convencida voz en sus juicios sobre los regímenes. El acepta los defectos de los sistemas sin fingir, especialmente las críticas de falta de virtud de la democracia y la tiranía. Todo esto parece indicar que Adimantos, antes que filósofo, es un conservador, le repugnan los excesos y los vicios, pero no tiene una mejor alternativa de vida. Sin embargo, dado que no ama la verdad pero sí aprecia la riqueza de su padre, tanto como su abolengo, y dado su gusto por celebraciones como las bendimias, él mismo, sin advertirlo, tiene un espíritu que es mezcla de todos los regímenes. Como el hijo de un aristócrata, aprecia las virtudes; empero, es pagado de sí mismo y portavoz de las opiniones del pueblo. Su personalidad es en suma complicada, pero lo dicho sobre los regímenes también le será útil si ansía

tener cargos públicos. Si en verdad presta atención a lo dicho, afianzará su gusto por lo noble, al menos por parecer tal. Hasta aquí los alcances de su educación.

IX. Conclusión.

El libro VIII contiene dos enseñanzas, una moral y otra filosófica. En cuanto a la primera, nos enseña que cada uno de los regímenes sucumbe por el principio que le diera origen, por una pasión. Nos enseña que la desmesura es el principio de la autodestrucción. Sin embargo, esta advertencia nos lleva al ámbito de la filosofía.

La corrupción de los regímenes no sólo está dada por el apasionamiento, sino que éste tiene su origen en la ignorancia del bien, o al menos en no justipreciar lo que se considera bueno. Esta fue la meta trazada en el libro I, donde vimos que la ambigüedad sobre la justicia hacía necesaria la reflexión sobre el bien, lo cual se ha hecho hasta aquí. A través del estudio realizado podemos vislumbrar una conclusión: sólo el filósofo augura ser justo y feliz, pues no es esclavo de las pasiones que en los otros causan su aniquilación: honores, riquezas, placeres o poder, los mismos deseos que abanderaron los personajes principales del libro inicial, los principios de los regímenes enfermos e inconscientes de su mal.

Hasta aquí hemos visto el modelo de salud y las modalidades de insalubridad ética y política, cuyos nombres nos son “bien conocidos”. Ahora resta escuchar el juicio de Glaucón al respecto. Por su parte, Sócrates le ha respondido: la tiranía el peor régimen de vida y de política.

Hemos aprendido, en síntesis, los yerros del alma humana y su fatal desenlace: la infelicidad, la esclavitud o la muerte. Solamente la visión del bien nos ha hecho posible reconocerlos y quizás sólo ella pueda evitarlos. La filosofía es presentada como la auténtica cura del alma. Veamos quién escuchará al médico.

CAPÍTULO IX

LIBRO IX. EL TRIUNFO DE LA FILOSOFÍA SOBRE LA TIRANÍA. LA CONCLUSIÓN DE LA FORMACIÓN DEL ALMA DE GLAUCÓN.

I Introducción.

El presente capítulo estudia la continuidad del punto referente a la superioridad del filósofo sobre el tirano y la demostración de que la vida del primero es más noble y feliz que la del segundo. Esto desde la perspectiva de la educación de Glaucón, principalmente porque se trata de la idea que ha sido el hilo conductor y la finalidad de la misma. El escrito intentará mostrar cómo el alma de Glaucón ha sido revolucionada, en tanto ahora él es capaz de decidir sobre su *ciudad interior*. Para este fin seguiré mi exposición en el orden que los mismos argumentos presentan.

Quizá sobra mencionar que este libro contiene el clímax en la educación de Glaucón, puesto que él aceptará finalmente que el mejor modo de vida es el del filósofo.

II El libro IX como término de la educación de Glaucón.

El libro IX termina el tema de la tiranía en la parte que corresponde al nacimiento del tirano, su modo de ser y su posible felicidad. Este punto, como vimos en el capítulo anterior, es la culminación de una pregunta esencial en el diálogo y de la educación de Glaucón: es mejor ser tirano o de algún otro modo. Para comprender bien esta parte del diálogo, es necesario entender su contexto.

Sócrates dice a Adimantos que le parece ha faltado profundizar en la cuestión de los deseos, “su naturaleza y su número” (571 a). Ahora bien, este análisis toma partido por el tipo de deseos llamados “innecesarios”. Tales deseos son ahora definidos como “contrarios a la ley, pero que quizás se dan en todos los hombres” (571 b). Son aquellos:

“que se despiertan en el sueño, cuando duerme la parte del alma razonable, pacífica y dominante de la otra, es decir, de la parte bestial y salvaje, la cual, ahíta de manjares y vino, se encabrita y, rechazando el sueño, trata de darse libre camino y de saciar sus propios instintos. En semejante estado, no hay cosa a que no se atreva, como si estuviera desatada y exenta de toda vergüenza y sensatez” (571 c).

La nota me parece importante porque nos lleva a una pregunta radical en el estudio filosófico de la política y la ética. Si los hombres tenemos, todos, almas de demócratas: lascivas, desmesuradas, ávidas de complacencias varias ¿a caso no somos también tiranos en potencia?, ¿somos como Gyges, el de Glaucón, a excepción de carecer de la maravillosa joya? Si nuestros sueños nos revelan lo que deseamos

realmente, pero no lo hacemos al estar limitados por la ley, la vergüenza o el temor, ¿es la sociedad como la describió Glaucón, un acuerdo de hombres que, temerosos unos de otros, sacrifican sus deseos a fin de preservar sus vidas?, ¿son la sociedad, la moral y las leyes, la represión voluntaria del espíritu humano, la anulación del verdadero hombre?

Estas cuestiones están en el centro de nuestra comprensión de lo político y de nosotros dentro de ello, pues se trata de saber qué es una sociedad y si el hombre es infeliz en ella. También implica saber si las sociedades son más perversas que los propios seres humanos. Estas preguntas son imprescindibles para quien piense cómo es mejor vivir, con represión, sin ella o de algún otro modo. Sin embargo, no son preguntas nuevas, habían aparecido desde el libro II a partir de la necesidad de explicar la naturaleza humana para pensar, con base en ella, la justicia. No obstante, la actitud frente a estas cuestiones sí es distinta ahora a causa de todo lo estudiado.

Quizás sorprenda el dictamen de Sócrates: “hay en cada uno de nosotros,¹ incluso en los que parecen más moderados, una especie de deseos terribles, salvajes y contra toda ley, y que esto es lo que los sueños ponen en evidencia” (572 b). Ante esta idea, las preguntas surgen inmediatamente: ¿por qué hablar tanto tiempo de un hombre de áurea alma y de una sociedad perfecta basada en una educación que haría impensables los deseos ocultos?; ¿por qué dar un rodeo largo y contar historias sobre regímenes excelentes, escalas de conocimiento, verdad y opinión y regímenes corruptos para volver ahora a una idea que el propio Glaucón había dicho con elocuencia y convencimiento, una idea que su hermano defendía y hasta completaba? O ¿no tendríamos que preguntar a Sócrates si realmente todos tenemos los mismos sueños?

En efecto, Glaucón describió a un hombre apasionado, erótico y egoísta antes que racional, prudente y sociable, empero -y esto es lo trascendente del punto-, no lo hizo a la luz de las consecuencias de este erotismo en ese mismo hombre y en sus sociedades. Glaucón hablaba de este hombre ansioso con base en su percepción “realista” de la mayoría de los hombres y pensando que probablemente el hedonismo sería el mejor modo de vivir, es decir, pensando como un demócrata acaudalado. Ahora, en cambio, él ha visto, no la posibilidad de un hombre anerótico, sino que el gobierno de un erotismo desbocado causa violencia, sufrimiento e infelicidad. Además, conoció la existencia de un hombre cuyo erotismo no es catastrófico, sino bello, capaz de liberarse del imperio de los placeres y deseos dulcemente funestos. Si Sócrates hubiese

¹ El subrayado es mío.

concedido la razón a Glaucón en el libro III, sin llevarlo a buscar el bien y un conocimiento más profundo sobre el hombre, entonces el joven hijo de Aristón muy probablemente se habría vuelto discípulo de Trasímaco, un licenciado demócrata más o peor aún, en un tirano. Glaucón ahora ya está en posición de juzgar correcta y bellamente lo que veía con peligroso convencimiento. Ahora está listo para responder a él mismo y a las palabras de Trasímaco.

Esto nos ayuda ahora a ubicar mejor el libro IX en el diálogo. Se trata de una vuelta a los problemas del II para darles una respuesta filosófica. En el libro VIII fuimos testigos del regreso de Glaucón al Pireo, a la casa de Céfalos y a los problemas que allí se veían como ideas morales influyentes en su vida. Glaucón regresó leyendo en “letras grandes” las consecuencias de esas posturas éticas, fundado en un conocimiento en apariencia mayor sobre el alma humana. Pues bien, si como dijimos allá, el libro VIII comenzaba a cerrar el círculo abierto en el libro I, ahora el noveno responde al asunto del segundo. Esto porque la tiranía es la consecuencia de la moral al estilo de Gyges, pero no como un mito que habla de un anillo poderoso, peor aún, sin la necesidad del fantástico artilugio: la desvergüenza de la democracia casi vuelve innecesario ocultar lo “indebido”. Este fue el defecto que el tirano remedió con el poder y la violencia. El tirano es una especie de Gyges que en lugar de ocultarse hace pública su concupiscencia porque se sabe capaz de ostentarla ya que tiene armas en lugar de anillos.

El libro IX será, en síntesis, la respuesta a si es mejor ser como Gyges-tirano y deshacerse de los antinaturales y esclavizantes preceptos morales o si es mejor buscar otro modo de vivir, el opuesto a aquél, a saber:

“cuando el hombre se mantiene en un estado de salud y moderación consigo mismo y va a dormir después de: primero, haber despertado su parte racional y haberla nutrido de bellos pensamientos y reflexiones adquiriendo comprensión de sí mismo; segundo, alimentada la parte deseosa de un modo no carente ni excesivo, a fin de que descansa y no perturbe a la mejor parte con sus placeres y dolores sino que la deje a ella sola, pura y en sí misma, considerar por largo tiempo la percepción de algo que no conoce, ya algo que haya sido, es o será; y tercero, habiendo apaciguado la parte irascible en el mismo sentido y no durmiendo con su espíritu agitado porque hay alguien con quien está airado. Cuando un hombre ha callado esas dos primeras formas y puesto en movimiento a la tercera, en que reside el pensamiento prudente y solo entonces toma su descanso, tú sabes que en tal estado abrazará más la verdad y cuando es menos probable que aparezcan esas visiones hostiles en sus sueños” (571 d–572 a).

Me he permitido citar largamente porque este párrafo plantea a Glaucón la alternativa de vida del filósofo: dedicado a pensar y buscar la sabiduría, satisfecho en sus apetitos de manera mesurada, no eliminándolos, como los guardianes perfectos, y manteniendo valentía y prudencia en sus relaciones con los demás. Sócrates presenta a

sus interlocutores un hombre pleno en los aspectos dominantes del alma, que sin dejar de ser erótico, estará menos atado, no libre, a esos deseos revelados en los sueños. Le muestra, en síntesis, una forma de vivir autócrata, sabia y virtuosa, pero sobre todo posible y real, tanto que Glaucón “bien sabe” de ella, como si no le fuera extraña.

Este es el contexto de los argumentos del libro IX. Primero, que el tirano es Gyges a ojos visto, pero ahora será juzgado a la luz de la visión de la nobleza, la verdad y la felicidad. Segundo, que es insoslayable la conciencia de que todos somos seres eróticos, consecuentemente, aptos para ser demócratas o tiranos.

Hagamos una última observación. En efecto, los hombres somos como describen Sócrates y Glaucón. Sócrates no dijo que fuera factible eliminar nuestro erotismo, por ende, la respuesta a la pregunta sobre la sociedad parece afirmativa: los seres humanos somos en esencia egoístas, preferimos hacer nuestra voluntad ante la de otro, sea de la *polis*, de las leyes o de lo divino; por eso, la vergüenza o el temor al castigo son necesarios para que podamos vivir en un estado de relativa paz. La sociedad, en especial la demócrata, concede al individuo cierta posibilidad de disfrute, pero de todas formas evita que él suscite su destrucción. Por ello, la sociedad no es una construcción inhumana, el hombre es por necesidad *zoon politikón*, sin ella no sobreviviríamos: evitamos la licantropía, la intranquilidad, desconfianza y violencia que suscitan las pasiones.

Ahora bien, si estas ideas las conociera un espíritu “resuelto”, no tardaría en dar rienda suelta a su “naturaleza” y obtener sus caprichos a como dé lugar, atropellando, engañando o matando como un tirano. Solamente el filósofo puede tener este saber y no volverlo una ideología tiránica, porque no ama eso que a todos los demás enloquece. Ahora, en el libro IX, vemos esta idea de Glaucón pero no como si envidiásemos a Gyges, sino como filósofos, capaces de entender la naturaleza humana y la ciudad para obrar, en consecuencia, noblemente. Este será el punto culminante de la educación de Glaucón, veremos si su alma ha sido mutada de potencialmente tiránica a filosófica.

III El Hombre Tiránico.

III.I. La esclavitud del erotismo.

El nacimiento del hombre erótico ya ha sido previsto en el libro anterior; ahora lo expondremos de manera sucinta. Según Sócrates (572 e–573 b), el hombre tiránico nace cuando el demócrata da rienda suelta a sus deseos; cuando deja de llevar una vida ni sórdida ni desordenada, entregándose a toda clase de excesos. Es esclavo de Amor

tiránico; él se torna “borracho, erótico y de carácter voluble” (*melancholikós*)” (573 c), ha perdido medida, sensatez y firmeza y por ende ya no puede controlarse. Así, es llevado por su nuevo amo a lo que antes soñaba: orgías, banquetes, algazaras (573 d).

El tirano, entonces es el hombre que ha perdido toda posibilidad de refreno y carecerá de vergüenza, temor y respeto a cualquier autoridad. Esto por una razón: su educación estética es nula. A partir de su relativismo moral, el demócrata debilita los pocos principios morales que pudiera tener, debilitándolos mientras veía que la manera más placentera de vivir es la que todos desean y practican en la medida de su carácter o desfachatez. Para este nuevo hombre la mejor vida es la hedonista. Como lo único que interesa al tirano es el placer, pondrá todo a su servicio. Así pues, a él no le interesan sus compatriotas sino como instrumentos. Él es absolutamente egoísta. El tirano ya no guardará respeto por nadie, no se diga cordialidad, sino esa indiferencia mínima que no arriesga relaciones de vecindad. Él no trabaja con nadie si tal cooperación no es provechosa a su voracidad. Lo que es más, en su afán de posesión, y dadas sus inmensas necesidades, él no solo arruinará a sus vecinos sino a sus propios padres: cambiará el amor materno por una cortesana o a su padre por un adolescente (574 b). El tirano será capaz del parricidio. Así, puede ser calificado, sin exageración, de perverso: carece de belleza, virtudes, lealtad, amor y amistad, es desmesurado, avaro y traidor.

En cuanto a su lugar en la ciudad, dice Sócrates que si en ella son pocos, pronto se alistarán como mercenarios o servidores de otros tiranos; pero si abundan, llevarán al más terrible al gobierno. Este poderoso gobernante, rodeado de gente de su misma condición, nunca confiará en ellos. De esta suerte, los tiranos-reyes “pasan toda su vida sin ser amigos de nadie, sino siempre amos de uno o esclavos de otro, porque la libertad y la amistad no podrá nunca gustar a la naturaleza tiránica” (576 a).

III.II Glaucón. El veredicto sobre el tirano y la primera prueba de su infelicidad.

Una vez descritas la ciudad tiránica y el alma del tirano, Glaucón retoma la palabra concediendo razón a Sócrates en cuanto a la perversión del tirano. Ahora, el filósofo le propone estudiar con profundidad sin dejarse impresionar por la pompa del tirano, si éste es o no feliz y en tal medida estudiar esto en la propia ciudad tiranizada.

El análisis de la felicidad del tirano será hecho a partir de juzgarlo en sus relaciones familiares y domésticas, “desnudo de su instrumento teatral” (577 b). Sócrates y Glaucón tienen el lugar de testigos de la vida privada del tirano. Empero, antes de

examinar al tirano mismo, Sócrates decide tratar a la ciudad tiranizada, en tanto que ella es análoga al hombre que la habita. La describe esclavizada, pobre y temerosa. En correspondencia a la ciudad, el hombre tiránico es también esclavo cautivo de su propio erotismo tiránico, en tanto está “dominado por la parte más vil” (577 d); es pobre porque su espíritu es “indigente e insaciable” (578 a). Por último, es temerosa (578) de propios y extraños, de parientes, vecinos y gobernantes. La ciudad tiránica y el tirano sufren a causa del irrefrenable erotismo que le dio origen.

Esta idea es plenamente asumida por Glaucón, a quien ahora el hombre más tiránico le parece “el más desdichado” (578 b). Esta nota podría parecer la conclusión de la formación filosófica de Glaucón, sin embargo, Sócrates lo corrige: El más desdichado no es el hombre tiránico, sino aquél que es “lo bastante infortunado para que un funesto azar le proporcione los medios de convertirse en tirano” (578 c).

Sócrates trata el punto con un ejemplo. El ciudadano particular tiene esclavos de quienes no teme, porque, a decir de Glaucón, “la ciudad entera lo respalda” (578 d). Es decir, las leyes, la fuerza pública, las relaciones económicas y políticas, dan al ciudadano certeza de que su vida y sus bienes están protegidos en aras de cuidar el bien común. La sociedad protege al individuo de la fuerza del otro, más aún si es un esclavo con quien no guarda ninguna relación afectiva sino de servidumbre. No se trata de que sea cordial o grosero con ellos, menos su amigo, sino de que un poder mayor a sus propias fuerzas somete a sus esclavos a esta relación de sujeción. Ahora bien, Sócrates cuenta a Glaucón que si esa familia de amos fuera llevada junto con sus esclavos al desierto, seguramente éstos no tardarían en matarlos.

¿Qué nos enseña lo dicho? En el desierto la familia carece de poder porque allí no gobiernan las leyes políticas sino la capacidad de sobrevivir; confrontada con su debilidad, entenderá que su vida ha dependido de la lealtad o paciencia de sus sirvientes. En consecuencia, comprenderá que los fuertes en la ciudad no lo son si por alguna razón se diluye el acuerdo de protegerse entre ellos, si el orden social es perturbado. Así pues, los amos, sabedores de su raquitismo, deberán evitar que los esclavos se revelen, porque, como hemos dicho, ni son sus amigos ni son sus parientes. Para lograrlo, deberán volverse “aduladores de sus siervos” (579 a) con el fin de que no los odien y guarden una sumisa compostura.

Este ejemplo nos ilustra sobre la fatalidad del tirano. El tirano vivirá en su ciudad como en una cárcel (579 c). Empero, su situación es peor que la del ciudadano particular, pues si bien éste si puede guardar cierta tranquilidad y confianza en que no

será traicionado, el tirano, en cambio sustenta su posición en cortes y guardias que siempre mira con recelo, pues sabe que ellos lo conocen y no ignoran que mientras viva están obligados a servirle. Será cuestión de tiempo para que aparezca un hombre más ambicioso, resuelto y astuto para sucederlo en el trono. Este es el principio de la desdicha del tirano: su imprudente falta de amistad y lealtad, quienes lo rodean lo saben indigno de que le sean confiadas. El tirano pasará su vida de manera contraria a como esperaba, pues él es un hombre sin confianza, sin “fe” (576 a). Él temerá de su corte, de sus consejeros, parientes, amigos, amantes, gobernados y extranjeros, así que no podrá disfrutar como el ciudadano común. El tirano termina por envidiar la vida del hombre con menos poder, quien puede disfrutar de lo que a él está privado sin temor. El tirano será infeliz porque lo desea todo pero también lo sufre todo; si a caso lo consigue será rodeado de guardaespaldas y mercenarios en quienes tampoco cree.

En síntesis, esclavo de su erotismo y su poder, el tirano no goza de la libertad y omnipotencia que alguna vez imaginó tendría. Su tragedia radica en que para ser feliz debe justamente dejar de ser tirano, cosa imposible porque, por un lado, al ser el más temido y odiado, su renuncia lo haría presa de casi todos; por otro, necesitaría darse cuenta de esta paradoja, lo cual supone que mesure sus deseos y sea sabio para conocer la fatalidad que ahora vive, sin embargo, él odia la verdad que le dice que las causas de sus yerros son su pasión y cólera, lo es él mismo. Él, el feroz tirano, vivirá “cual si fuera mujer, sumido en su casa y envidiando a los demás ciudadanos” (579 b).²

Todo ello será peor para los otros. A causa de los miedos, necesidades, deseos, de su alma confusa e inflamada, será “crecientemente envidioso, pérfido, injusto, sin amigos, impío, albergador y sustentador de toda maldad, y como resultado de todo esto, lo más desventurado que un hombre pueda ser” (580 a). El hombre tiránico ha sido presentado como perverso e infeliz, injusto en sumo grado y desgraciado en tal proporción. Ahora veamos cómo lo califica Glaucón.

Glaucón dice ser un juicio fácil éste que se le presenta de emitir la sentencia del tirano. Él concuerda con Sócrates en que, de los cinco tipos de régimen y alma: el real, el timócrata, el oligarca, el democrático y el tiránico, “de acuerdo con la virtud y el vicio, la felicidad y su contrario” (580 b), todos siguen el orden en que fueron mencionados. Es decir, el hijo de Aristón ha resuelto que el hombre más noble y feliz es el filósofo y el más indigno y desdichado el tirano. Sócrates anuncia este veredicto a

² Un buen ejemplo de la tragedia del tirano puede leerse en el Hierón de Jenofonte, donde el tirano cuenta al poeta Simónides sus cuitas.

modo de pregón, como algo digno de celebrarse y ser oído por todos los presentes. Lo trascendente del hecho es que ahora Glaucón juzga por la vida buena, la que él quiere y busca, a la del hombre y del régimen gobernados por la razón y la belleza. Sócrates ha vencido la primera lucha anunciada en el libro VIII.

III.III La segunda prueba. El filósofo como el hombre más experimentado.

La segunda prueba sobre la superioridad de la filosofía y del filósofo es más sucinta y sencilla a la anterior. Para explicarla debe darse por consabida la existencia de tres partes en el alma, a las cuales pertenecen tres placeres y deseos, y tres tipos de mando (580 c–581 c):

- 1) Lo racional (*manthano*), aspira a la verdad, es amigo de las ciencias (*philomathés*), de la sabiduría (*philosophón*) y el filósofo lo ejercita.
- 2) La parte colérica (*tumoeidés*), anhela el triunfo (*philonikón*) y la honra (*philótimon*) y el ambicioso la detenta.
- 3) La parte concupiscente (*epitumetikós*), aspira a los placeres corporales, eróticos y de la vanidad, pero principalmente las riquezas (*filicrématon kai philokerdés*) y el codicioso la abandera.

Las tres partes del alma serán juzgadas desde el punto de vista del placer que brindan, ya que la virtud y la felicidad han sido objeto de la demostración anterior. Sin embargo, existe un problema en esta perspectiva. Cada uno de los hombres que detentan estos placeres puede decir que el suyo es el mayor y no estaría en lo falso porque él así lo siente. En cuanto al gozo que deja la satisfacción de los placeres ningún hombre se distingue del otro; no hablamos de placeres nobles o innobles, sanos o dañinos, sino de la simple sensación experimentada.

En este sentido, Sócrates nos ofrece un método muy sencillo, que a mi parecer no tiene un doble sentido retórico. La prueba se basa en tomar como criterios los tres principios “para que algo pueda ser juzgado rectamente”: experiencia, inteligencia (*pronései*) y razón. En efecto, los problemas en el estudio de la ética y de lo práctico los miramos a través de ellos para deliberar al respecto suyo.

Con base en esto, la demostración constará de tres partes:

1. El filósofo, en comparación del ambicioso y del codicioso, puede experimentar los placeres de estos, pero ellos son incapaces de experimentar los suyos, ya que, a decir de Glaucón: “el placer especial que hay en la contemplación no puede agotarlo nadie fuera del filósofo” (582 c).

2. Sólo el filósofo puede experimentar los placeres del honor y los relativos a la riqueza y el cuerpo con prudencia. Así, no sufrirá por los excesos o defectos.
3. En cuanto a la razón, será sin duda el más autorizado al respecto suyo.

En síntesis, en cuanto al placer, el filósofo es superior a los otros, dando cumplimiento a las tres partes de su alma con sensatez y ejerciendo el de la razón, que es empleada por los otros como instrumento para satisfacer sus pasiones dominantes. Dado que ahora los criterios del examen no son la valentía ni el triunfo ni la riqueza, sino la experiencia, la inteligencia y la verdad, el filósofo tendrá, según Glaucón, “la verdad máxima” (582 e). En consecuencia, de acuerdo con los placeres, el filósofo es quien puede llevar la vida más grata por estar libre de esclavitud.

La segunda lucha ha sido ganada por la filosofía y Glaucón lo ha atestiguado.

III. IV La tercera prueba. La verdad como paradigma del placer.

La tercera prueba es expuesta como la verdaderamente decisiva. Es tal que Sócrates precisa invocar a Zeus Olímpico y Salvador, como si fuera a librarse una gran batalla. La demostración tiene como fin persuadir a Glaucón de que, en la concepción común de placer y dolor, estos conceptos son meras apariencias causadas por la ignorancia del verdadero placer.

La primer premisa parte de la concepción común de placer y dolor. Pensamos que el placer viene cuando cesa el dolor y viceversa, cual si fueran opuestos en una línea. Ahora bien, si esto fuera así, cabría pensar la existencia de un estado intermedio, que no sea uno ni otro: el reposo. Sin embargo, pensamos que cuando dejamos de sufrir gozamos y cuando cesa el gozo sufrimos porque son opuestos; si esto es así, entonces se podría pensar al reposo como una y otra cosa. En tanto cese de ambas, es “dolor y placer” (583 e). Sobre esta base, el principio para distinguir el placer y el dolor no es la ausencia de uno u otro, pues se trata de estados confusos, difíciles de delimitar. Por otra parte, Sócrates nos dice que ambos son “un movimiento” (583 e), de tal suerte, ese estado intermedio no es localizable, pues no se trata de una línea delimitada con precisión, sino de un continuo. Así pues, “sólo en la apariencia el reposo es placentero junto a lo doloroso y doloroso junto a lo placentero” (584 a), esto es porque no puede considerarse el no sufrir como placentero. Considerar que lo placentero es igual a no sufrir es equívoco, dada la inexistencia de límites entre uno y otro, y a que se dan en el alma sin necesidad de que la presencia de uno sea la anulación del otro. Sócrates nos presenta como ejemplo los placeres del olfato, ellos aparecen de súbito y cuando

terminan no nos dejan un dolor, sucede lo mismo con todas las sensaciones. Alguien que padezca cefalea no se siente complacido cuando desaparece, simplemente no la sufre más. Tampoco el cese del placer es necesariamente doloroso, como aquél que ha comido gustosamente no sufre porque el manjar terminó.

La conclusión de esta primera mitad del argumento es la siguiente: fundar una ética basada en el placer y el dolor es tan ambiguo como ellos mismos; es ilusorio y confuso en tanto que el hombre cree vivir complacido evitando el sufrimiento y propiciando el placer a toda costa, cuando en verdad se trata de una falsa oposición.

Esta es una prueba difícil de aceptar, pues vivimos buscando lo placentero y evitando lo doloroso. No nos parecen ambiguas sus percepciones, antes sabemos qué cosa es cada cuál. El problema no es esta claridad, sino lo ilusorio de creer que en la medida que se evite uno se tendrá el otro y que eso constituye la felicidad. Este es el centro del asunto: es ilusorio creer que la felicidad es la vida placentera, dedicarse a tal búsqueda es una dulce locura. Además, juzgar el placer como una ausencia del dolor da al primero el carácter de lo único real, cuando se trata de un ir y venir en el no ser. Ambos carecen de realidad plena y son quiméricos. El hedonismo es ingenuo.

Con todo, el argumento tiene una intención: la derrota del ideal de hombre tiránico. El tirano es quien más experimenta el sufrimiento como ausencia de placer, él juzga al segundo como buena vida, de manera que su estado de temor y represión lo hacen desgraciado. Para el tirano, el punto de reposo es un suplicio. Admitir la bipolaridad del placer y el dolor y vivir conforme a ello crea espíritus tiranizados y atormentados a causa de su incesante pobreza. Si un hombre logra ver que puede no sufrir cuando no posea, no vivirá sujeto a un *no ser* y no será desdichado. En cambio, si su vida es el afán de perseguir lo placentero, será infeliz cuando no tenga lo que aún no existe y su pena no será una fantasía sino realmente dolorosa.

Lo anterior cobra un sentido completo a la luz del siguiente argumento. Sócrates explica que un hombre elevado desde un punto bajo a uno mediano creará estar más alto “porque no ha visto la altura verdadera” (584 d). Si trasladamos esto a la cuestión de la verdad, recordaremos la línea dividida: el placer real es el de la verdad, porque lo más real es lo inmutable, el ser. Así como en la región de lo visible reinaba el no ser y por ende lo que aquí se conocía era de una realidad efímera y mutable, en la región de lo invisible se hallaba lo invariable y ontológicamente más real. Lo más real es la verdad y solo acceden a ella los filósofos. De tal suerte, el verdadero placer, el que no desaparece cuando se ha satisfecho, es la contemplación de la verdad.

Sin embargo, alguien podría objetar que la filosofía es más la búsqueda de la verdad que su posesión. En efecto, pero esta búsqueda constituye el placer del filósofo. Contemplar no significa poseer la verdad, sino buscarla. Por ello, los filósofos, a diferencia de los tiranos, no sufren cuando no tienen lo que les complace, porque en realidad no carecen. En cambio, los no filósofos sufren en verdad cuando no tienen lo deseado, porque no conocen otra cosa. La filosofía es una especie de vacío de lo lleno: saber que no se sabe y buscar lo ignorado no es un sufrimiento, sino la *docta ignorantia* que es placer para quien la experimenta, pues hace posible su misma búsqueda. Sócrates enseña a Glaucón que el filósofo alcanza la verdadera felicidad, no lo transitorio ni lo impreciso. En sus propias palabras:

“Aquellos para quienes el pensamiento y la virtud son cosas desconocidas y que andan siempre en festines y otras cosas del mismo género, se ven arrastrados, por lo que puede verse, a lo bajo, para volver en seguida a lo de en medio, y en ese vaivén, sin poder rebasar ese punto, pasan su vida. Jamás han levantado los ojos ni dirigido sus pasos que, a manera de bestias, miran siempre hacia abajo con el cuerpo agachado hacia la tierra y hacia sus mesas como bestias de ganado que se hartan y acoplan, y por la rivalidad de quién tendrá más, se cocean y cornean entre sí con cascós y cuernos de hierro, y llegan a matarse por su insaciable avidez que viene de que no llenan de cosas reales un contenido igualmente incontinente” (586 a-b).

Trascribo la idea completa porque contiene la síntesis de la educación en lo referente a la virtud y la filosofía, aquello a lo cual Sócrates se ha esforzado en llevar a Glaucón. Explica que los hombres que consideran lo corpóreo, su cuerpo, como lo único real, se avocan en darle complacencia cuando él mismo es corruptible y temporal, tanto como sus satisfactores. Además, explica, existe otro mundo más real: el del ser, cuya visión sólo es asequible para almas no obnubiladas por la tiranía de Eros vulgar, que sólo quiere huir del dolor. La nota enseña cómo la única tiranía feliz es la de Eros amante del saber y todos los demás hombres viven y mueren por alcanzar simulacros de placeres, como insensatos que se matan por “amores furiosos” (586 c).

Cuando Glaucón califica la vida de esos hombres “del todo fatal” (586 c), ha comprendido que es necesario vivan así porque no son filósofos. Esto con base en aceptar que lo más apropiado no es evitar el deseo de honores, placeres y riqueza, sino que tales afanes tengan “a la verdad como guía” (586 e). Glaucón comprende que sólo el gobierno filosófico, el de la razón, puede lograr equilibrio entre las partes del alma, porque da a cada cual deleite en la medida justa, sin hacer una un instrumento de la otra (587 a). Así, el hijo de Aristón admite que únicamente el filósofo evitará el desenfreno

del erotismo tiránico: “Con toda necesidad” (587 b), reconoce Glaucón, “el tirano vivirá la vida más desagradable y el rey -el filósofo-, la más agradable”, según Sócrates.

Sócrates ofrece una idea final para enfatizar este punto: “mientras más se aleje algo de la filosofía y de la razón, mayormente estará determinado por las otras dos partes, obligándolo a perseguir un placer falso” (587 a). En seguida: “lo que más se aleja de la razón se aparta más de la ley y el orden”. Y finalmente, que los deseos más alejados de la razón son los eróticos y tiránicos (587 b). En conclusión, los hombres tiránicos son los más desordenados, ilegales e ilusos. La vida del tirano es, pues, la más desmesurada, anárquica y estulta, por ende, la más innoble, injusta e infeliz. Tanto es así que el tirano, dice Sócrates, está setecientos veintinueve veces más alejado en cuanto a la “verdad del placer” que el filósofo (587 c).

Finalmente, Glaucón dice que, en cuanto “a la gracia, la belleza y la virtud”, es una “prodigiosa ventaja” (588 a) el triunfo del hombre bueno y justo sobre su contrario. Glaucón ha sido educado, pues asume cierto lo opuesto a lo que defendía al principio.

IV El Fantasma de Trasímaco. La derrota de la filosofía sobre la tiranía y la cúspide en la educación de Glaucón.

Sócrates nos trae el recuerdo de Trasímaco cuando nos devuelve “a lo que en un principio dijimos y que nos habría traído hasta aquí” (588 b). Según Sócrates, “alguien dijo que la práctica de la injusticia es ventajosa para el hombre consumadamente injusto, con tal de guardar las apariencias del hombre justo” (588 b). Este hombre fue precisamente Trasímaco en el libro I, cuando argumentaba que “la justicia es el interés más fuerte” (338 c) y que ese interés coincide con el de los gobiernos constituidos. En el caso especial del hombre perfectamente injusto, la tiranía sería el régimen más provechoso, porque en ella el tirano es el más feliz y los demás, por su falta de carácter, los más desgraciados. Para Trasímaco la justicia como paradigma de comportamiento de los hombres virtuosos y sabios no es sino “una generosa tontería” (348 c), porque “un varón justo lleva dondequiera la peor parte en comparación del injusto” (343 c).

Ahora la discusión se retoma desde una perspectiva distinta. Si bien Glaucón prefirió la postura del justo, aún a pesar de las ventajas mencionadas por Trasímaco (347 e–349 a), en este momento el punto se estudia a la luz de la razón, con base en un estudio sobre la naturaleza del alma humana, sus partes, formas de ser y consecuencias. La tesis de Trasímaco ha sido refutada, pero falta saber su respuesta.

La contestación de Trasímaco nunca la sabemos porque él permanece callado, quizá, como dijera en el libro, “por no incurrir en la enemistad de los presentes” (352 b). Las razones de su silencio me parecen claras. Glaucón ya ha dado su veredicto. Todo lo que pudiera decir Trasímaco, después de lo visto hasta aquí, más bien le resultaría desfavorable. Por otro lado, si se marchara parecería vencido y ridículo. A Trasímaco sólo le queda asumir su derrota, pero callado. Desde esta perspectiva, la filosofía parece haber vencido a la sofística, al menos en el juicio de Glaucón.

Sócrates sabe que Trasímaco no responderá. En lugar de ello, hace que Glaucón modele “una imagen del alma a fin de que quien así se expresa pueda ver lo que dice” (588 c). Esta imagen consta de una mezcla de diferentes animales. La primer parte se compone de una Quimera, Escila, Cervero y otras más.³ Si el animal fuera alimentado como decía Trasímaco, potenciaría su voracidad en la idea de que sería más feliz con tal formación. Terminaría, dice Sócrates, por aniquilar lo poco que de humano tiene, siendo víctima del león y las otras bestias, de su coraje y del hambre latentes en su alma. Ese hombre acabaría por destruirse y a todo aquello en su poder. Si quedase con algo de razón, sería como Trasímaco, quien fuera presentado como fiera (336 b), león (341 c) y hombre voluble (350 c).

En cambio, Sócrates enseña a Glaucón que la educación en la justicia propicia en el hombre interior supremacía sobre todo el resto y que sea él quien tenga cuidado del “cachorro policéfalo” (589 b), no suprimiendo a las otras dos partes, pues como hemos visto es imposible, sino dominándolas con firmeza. Se trata de una esclavitud de lo brutal y leonino en manos de lo divino, del “hombre superior” (590 d), para que evite la incontinencia, arrogancia, lujo, molicie, lisonja y servilismo de los hombres ávidos de placeres, violencia, conveniencia y codicia. Lo anterior siempre que se forme en un hombre autócrata, a causa de ser educado con leyes y preceptos correctos (590 e). Sócrates educa a Glaucón en el principio de que nada provechoso deja la injusticia, la desvergüenza ni la deshonestidad al hombre injusto. Por el contrario, sólo quien piensa vivirá tendiendo a la virtud y la sabiduría, conquistando “un estado más precioso que el

³ De esta rara mezcla resultará un monstruo policéfalo de cabezas repartidas en círculos, unas son de animales mansos y otras de bestias feroces. Además, es capaz de cambiar todas estas cosas y producirlas por sí mismo. Podemos representarnos a esta bestia llena de apetitos, feroz como un león, mansa como la cabra pero peligrosa como un dragón, todo esto a semejanza de la Quimera; como Escila, con cara y pechos de mujer, y en los costados cabezas y patas de perro, será de carácter voluble, quizá seductora, pero peligrosa; y finalmente, como el Can Cervero, terrible y mortal. Este animal feroz, voluble y traicionero representa el carácter erótico del ser humano. Se trata, en esencia, de un alma en que predomina lo salvaje y cuya capacidad para ser templada, autárquica y prudente, son mínimas en comparación con sus arrebatos.

del cuerpo dotado de salud, vigor y hermosura, tanto más en la medida en que el alma es más preciosa que el cuerpo” (591 b).

En respuesta, Glaucón concede razón a Sócrates, en referencia a que el hombre sano será quien ajusta “la armonía del cuerpo en gracia de la sinfonía del alma” (591 c), mas ahora el hijo de Aristón dice que sólo será capaz de tal armonía, quien quiera ser “músico de verdad” (591 d), filósofo. *En teoría*, sólo quien conoce los principios por los cuales el espíritu es armónico, podrá complacerse y luchar en el momento justo y de manera justa, guardará equilibrio en sus riquezas y gastos, y finalmente participará en lo que es digno de honores para el alma autócrata.

Glaucón aprende que el filósofo evita la fealdad de los hombres y regímenes imperfectos, pero su mayor aprendizaje, por lo que llegamos aquí, se lee cuando dice que por el cuidado de su espíritu, el hombre armónico **“no querrá dedicarse a la política”** (592 a). Glaucón comprende la futilidad y el peligro de luchar contra lo irremediable, contra la Hidra, o volverse una más de sus cabezas.

Junto con ello, Sócrates le dice que, antes de eso, el filósofo, podemos llamarlo así, participará activamente “en la ciudad que es la suya” (592 a), no en la de palabras, sino en aquella que levante **“en el cielo un modelo para el que quiera contemplarlo y fundar, como fruto de esta visión, su ciudad interior”** (592 b). Esta es la cima de la formación de Glaucón que reúne las enseñanzas políticas y filosóficas de *La República*: si los regímenes justos, virtuosos, sabios e incorruptibles no son factibles, sí lo es un *imperio personal*, cuando el espíritu lo gobierna la razón y actúa con nobleza. La vida justa y feliz sólo es real bajo el gobierno de la razón, y quien se dedica a ella, el filósofo, es setecientas veintinueve veces más feliz y sabio que el tirano. La derrota final de Trasímaco por Sócrates, de la sofística por la filosofía y del tirano por el filósofo, es la cima de la educación filosófica y política de Glaucón. Trasímaco no es ya un hombre irascible que se sonroja y suda cuando es refutado, sino un silencioso fantasma.

V Una reflexión a modo de conclusión. Céfalos y la prudencia.

Para concluir este capítulo quisiera hacer una anotación final. Con seguridad el lector tendrá las siguientes preguntas: ¿en verdad es necesario ser filósofo para ser prudente?, ¿solamente el filósofo puede ser feliz? No. Muchos hombres prudentes no son filósofos. La prudencia es la capacidad de distinguir lo conveniente y actuar en consecuencia. Es un saber de lo práctico y lo cotidiano que busca el bienestar, lograrlo

no precisa una ardua búsqueda de la verdad sino de una especie de distinción inmediata de lo *mejor*. Una larga deliberación estorba cuando se precisa rapidez y eficacia.

Un ejemplo es Céfalos. En el umbral de la vejez, cuenta que en ella muchos hombres se lamentan por el vigor perdido. Sin embargo, dice, no es la debilidad la causa de los males, sino “el carácter de los hombres”. Para Céfalos, ni siquiera la riqueza, necesaria para ser feliz, es buena si la posee un imprudente (329 d). Pero sobre todo, Céfalos nos dice que cuando las pasiones se relajan “nos libertamos de una muchedumbre de tiranos dementes” (329 c). Céfalos no es filósofo, pero conoce el peligro de Amor tiránico. Quizá él sea como los hombres que trabajan y se guardan de placeres “innecesarios” por parquedad, no por virtud. No obstante, su vejez, su posición acomodada, su capacidad de ser anfitrión, la veneración que le guarda su hijo, todo indica que ha llevado su vida a buen fin, que quizá ha sido prudente.

¿Engaña Sócrates a Glaucón al respecto de la vida feliz y la filosofía? Recordemos dos cosas. En el libro primero, Sócrates nunca afirmó que Céfalos ni Polemarcos se equivocaran, pero sí demostró que sin la idea del bien las nociones que ambos tenían sobre lo justo eran peligrosas. La segunda es que para saber sobre el bien es necesario conocer la naturaleza humana, en lo individual y lo político, la ética.

Al final, la enseñanza no es que el filósofo será el hombre más feliz, sino que nadie dominado por los placeres del amor, el vino o la mesa, los honores y la riqueza lo será. Sí, el filósofo es el hombre más feliz, pero esto **no significa que sea el único** ni que sólo él sea prudente. Por su parte, el sensato sabe vivir entre sus pasiones, y si bien posee rectitud en el discernimiento de lo cotidiano, no experimenta el placer de la filosofía. Si bien es menester que el filósofo sea prudente, el hombre inteligente no precisa de buscar la verdad. En esto radica la superioridad de la filosofía, no sólo a las vidas tiranizadas, sino también a las prudentes. Valga como conclusión esta nota que da cuenta de lo sucedido en el libro IX.

CAPÍTULO X

LIBRO X. EL DESCRÉDITO DE LA *REPÚBLICA* O EL INICIO DE LA FILOSOFÍA.

EL LIBRO X COMO CONCLUSIÓN DE LA EDUCACIÓN POLÍTICA Y FILOSÓFICA DE GLAUCÓN Y EL LECTOR DE LA *REPÚBLICA*.

I Introducción.

En el libro X Sócrates nos conduce a una idea desconcertante: no sabemos con certeza si el alma humana es como ha sido descrita. La nota pone en duda la apología de la virtud y la filosofía hecha con base en esta *psicología*. La intención del presente apartado será explicar cómo esta idea nos conducirá al terreno de la filosofía, pero esto sólo después de haber adquirido otras dos nociones que responden a la pregunta inicial del diálogo: la peor manera de vivir es la del tirano, la mejor la del filósofo. Esto, a su vez, nos obligará a dedicarnos a revisar los puntos que lo demuestran. Así, el escrito intentará explicar cómo el libro X nos abre a la filosofía por medio de reiniciar el examen de las cuestiones planteadas en ella.

El apartado examinará tres partes de la obra: la crítica a la poesía homérica desde la perspectiva de la verdad, la inmortalidad del alma y el mito de Er. Intentaré mostrar que la posibilidad de una poesía sana, la socrática, nos llevaría a dos formas de vida sana, la del piadoso y prudente o la del filósofo, que justamente han sido las dos clases de educación por las que Sócrates nos ha llevado durante toda su conversación.

Finalmente, la razón de este estudio es que el lector está implícito en la disquisición. Al final de *La República* estaremos en posibilidad de elegir entre los dos modos de vida. Si nos decidimos a dudar de lo dicho hasta aquí, seremos nosotros, y quizás Glaucón, quienes, en el silencio de la reflexión, seamos iniciados en la filosofía.

II Consideraciones preliminares al Libro X.

El libro X de *La República* nos devuelve a la discusión sobre la poesía, cuyos antecedentes se remontan a los libros segundo y tercero. Según Sócrates, la reforma de la poesía confirma que la ciudad ha sido fundada “con acierto incomparable” (595 a). No obstante, él no se refiere tanto a la ciudad en palabras como a aquella otra fundada con Glaucón, su “ciudad personal”.¹

¹ En los libros II y III, la poesía fue tratada en términos políticos. Adimantos había dicho que conocemos a los dioses por medio de los poetas y que, por ende, no sabemos si en realidad existen o si se ocupan de las cosas humanas. Junto con esto, él explicaba, en caso de que sí observasen nuestras acciones, que los mismos poetas daban indicaciones sobre cómo ganarse su favor, explicaba cómo sobornarlos (364 e–365 e). Así pues, ya los dioses no existan, no se

Ahora, después de haber examinado principalmente las consecuencias de la vida desmesurada, en cualquiera de sus formas, luego de conocer un modo de vida superior al del político, la filosofía, Sócrates renueva la diferencia desde el punto de vista de la última. La razón radica en que el estudio de lo político fue hecho para enseñar a Glaucón que la vida del filósofo es superior. Ésta parte ya ha sido completada en el libro IX, donde reconocimos que el tirano está 729 veces más alejado que el filósofo del verdadero placer y la felicidad. Queda por mostrar a Glaucón con más claridad qué es y qué busca la filosofía.

III Libro X. La querrela entre la filosofía y la poesía.

En este marco, el nuevo examen de la poesía es hecho a título de una confianza. Sócrates dice a sus interlocutores que puede confiarles la razón por la cual no se debe acoger “ningún modo de poesía de carácter imitativo” (595 a). Esto lo hace, dice, porque no tiene temor a ser denunciado ante los poetas trágicos. La razón de esto supone que los interlocutores han admitido dos principios: primero, que el alma tiene partes y, de entre ellas, la más noble y que más se aproxima a la verdad, es la racional²; segundo, que existe un mundo apto para el ejercicio de la razón, aquél donde se descubre el ser de todo cuanto existe y que, además, es de mayor realidad y verdad que el de lo mutable. Estos principios hacen que Sócrates pueda juzgar de nuevo a la poesía sin temor a ser él juzgado por ella. Ahora sus interlocutores, Glaucón, tienen “como contraveneno el conocimiento de lo que estas cosas son en realidad” (595 b).

ocupen de los hombres o fuesen corruptibles, de cualquier forma la poesía teológica propiciaba el hedonismo. Con base en esto, quizás lo mejor sería, como dijo Adimantos, valerse de la apariencia para dar una imagen de virtud que oculte la verdadera ambición (365 c).

En respuesta a esto, Sócrates nos decía (377 a) que para educar a los mejores ciudadanos sería menester un nuevo tipo de educación musical, uno en el cual los dioses no fueran del tipo de los mentirosos, o sea, de los insanos. Los discursos mentirosos fueron descritos como aquellos en que el poeta no hablaba por sí mismo, sino imitando a los hombres existentes en sus obras, a personajes completamente apasionados. El problema de esto fue que las pasiones “literarias”, reanimadas en el alma de los auditores, propiciarían que estos tendiesen a ellas, en la creencia de que esa es la única forma de proceder en la vida. El gran poder y riesgo de la poesía radica, según vimos, en que el lector confirme en ella el dominio de lo erótico sin comprenderlo al menos.

Sócrates decía (378 e) que, como los adolescentes no discernen lo alegórico de lo que no lo es, y en esa edad quedan impresiones indelebles que anidan en sus almas como creencias, lo óptimo sería que los jóvenes escucharan otro tipo de mitos, estos conducentes a la virtud.

En este contexto, la poesía de Homero y Hesíodo aparecía en la clase de discursos mentirosos e insidiosos, en cuanto describen como natural que dioses, héroes y hombres fuesen dominados por sus pasiones, por el placer y el dolor, sería consecuencia obvia que “no habrá nadie que no disculpe sus propios vicios” (391 e) con. Así pues, habría que formar una nueva poesía y religión, una clase de “mentiras nobles” promotoras de autarquía, templanza, prudencia y obediencia a las leyes y autoridades, todo con el fin de formar ciudadanos óptimos. Esto nos reveló una querrela inadvertida de la política contra la poesía, en el sentido de que la primera debe luchar, por medio de las leyes y la educación, porque los hombres sean virtuosos –o al menos obligados a ello–, mientras que la poesía alimenta las pasiones.

² Vimos ya, desde la discusión referente a Leoncio en el libro III, las posibles deficiencias de sostener la división del alma tripartita.

Es menester examinar cuál será tal antitóxico y si acaso ya lo poseemos. Si el antídoto a la poesía es la verdad sobre el alma humana, podemos plantear dos preguntas. La primera es si el alma es como ha sido descrita, con tres partes, una racional, una concupiscible y otra colérica (l. IV, 439 d-e), o bien si hemos deducido estas partes por la experiencia cotidiana de cosas distintas y en apariencia irreductibles (argumentos, deseos y emociones) más que basados en estudio profundo de ella misma -recordemos la confusión de Leoncio-. La segunda es, como hemos visto en toda *La República*, pero con mayor énfasis en los libros VIII y IX, si es cierto que el hombre es primordialmente un ser erótico, ¿a caso no tienen razón los poetas cuando nos describen así a hombres, héroes y dioses? ¿A caso Hesiodo y Homero no dicen cosas verdaderas sobre el hombre y lo divino? Con base en esto ¿qué tan eficaz nos resulta ahora el “contraveneno” ante la *acertada* embriaguez de la tragedia y la comedia?

Esto precisa de gran atención. Si, como se deduce del dicho de Adimantos, lo divino es pura invención, y como dijera Sócrates, habría que formular otra clase de mentiras nobles, otra religión moralmente sana, si el alma humana no es como creemos y, finalmente, si Hesiodo y Homero tienen razón, ¿qué evitaría entregarnos, como el demócrata que no cree ni sabe nada, al nihilismo o al hedonismo? El diálogo nos conduce a una salida única después de despojarnos de la fe en los dioses y en la política: que sea posible la verdad frente a la cual aquellas otras dos esferas fueron expuestas como falsas. Solamente si existe el ser y si somos capaces de verlo, entonces evitaremos enrolarnos en la fila de los homéridas; sólo si la verdad es posible podremos aspirar a una vida más noble, feliz y, sobretodo, libre de falsedad o prejuicio.

En este sentido, dice Sócrates que, aún a pesar de la amistad y reverencia que guarda a Homero, “a ningún hombre ha de honrarse en preferencia a la verdad” (595 c) ¿En qué forma Homero no dice la verdad? Para responder a esto Sócrates pide a Glaucón le diga lo que es “la imitación” en general. No obstante, él le dice que en su presencia no se atreverá a decir, incluso lo que le parezca evidente (596 a). Quizás Glaucón teme que Sócrates lo refute, pues lo ha hecho con todo, así que prefiere que él vea la cuestión solo. De todas formas, Glaucón parece no optar aún por buscar la verdad como lo hace Sócrates, esto es, a pesar del respeto que guarda al poeta. Glaucón no se atreve a hablar por sí, al menos no a decir que Homero miente. Quizás se deba a que prefiere pensar más el asunto pues él no es aún filósofo, sino sólo en potencia, o bien a que teme ser acusado de impío. Esto explicaría la forma como Sócrates procede a exhibir a Homero.

Según dice, el análisis a Homero deberá realizarse con “el método habitual”, consistente en “poner una cierta idea para cada grupo de cosa a las que aplicamos el mismo nombre” (506 a). Antes de estudiar el juicio a Homero, será importante reparar en este procedimiento. El antecedente de las “ideas” lo encontramos en el pasaje de la línea dividida y más tarde en la Caverna. No obstante, en ninguno fue desarrollada una argumentación sólida para sustentar tales esencias. El único indicio allá fue el mismo que aquí: los nombres. La cuestión será ahora expuesta con mayor detalle que antes; sin embargo, es destacable aquí la razón de proceder con este método.

Según vimos, la existencia de los *eidos* es necesaria en la búsqueda de la verdad, pues son lo permanente en lo mutable; por ello, justamente, nos permiten poner nombres a un grupo de cosas a las que los atribuimos.

Si la filosofía busca el ser de lo que estudia, entonces deberá indagar por su *eidos*. Sin embargo, ¿existe un *eidos* para cada cosa, uno para hombre, otro para león, pasto o cama? Responder esta pregunta aclararía la posibilidad y los límites de las preguntas filosóficas. No obstante, si este libro no responde al asunto, sí lo plantea y de manera enfática. Con todo, más importante que la respuesta es que Sócrates ofrece a Glaucón la duda de si es factible alcanzar la verdad o bien si todo es mutable y fugaz, le ofrece considerar si en la cima en la línea dividida, el conocimiento del ser, es factible.

Por otra parte, la manera como Sócrates plantea el punto es sospechosa. Él pregunta si para la pluralidad de camas y mesas existen “solo dos ideas: una la cama y otra la mesa” (596 b), de suerte que los artesanos las producen con base en aquellas pero no creándolas ellos mismos. El ejemplo hace pensar que, efectivamente, las dos ideas no son creadas, pues son anteriores a lo que precisamente el artesano se dispone a realizar. Empero, el ejemplo causa suspicacia pues los productos artificiales nacen del ingenio; es decir, de no haber hombres nunca existirían las camas ni las mesas.

Ahora bien, si comparamos esto con el mundo natural, con aquello que, diría Aristóteles, tiene en sí mismo el principio de su movimiento y reposo, y vemos que la existencia de una gallina no depende del hombre sino de la naturaleza, entonces la cuestión de los *eidos* se complica aún más. ¿Podría pensarse que algunas cosas en el mundo tienen una existencia más plena o real, por decirlo de algún modo, y que otras son creadas por el hombre? ¿Existen dos clases de mundo, uno creado por el hombre y otro? Y el otro ¿sería eterno o creado por alguna fuerza divina? Estas preguntas surgen al indagar lo real y lo aparente. La pregunta sobre el ser es metafísica y a este camino somos conducidos cuando queremos contemplar la realidad y abandonar la apariencia.

La cuestión de los *eidos* tiene aquí el propósito de saber en qué medida alcanzamos la verdad. Es cierto que existe una idea de silla, la conocemos, también lo es que el hombre no crea la esencia de las cosas sino que la toma como paradigma, tanto en el lenguaje, como en la técnica; sin embargo, Sócrates deja a Glaucón perplejo cuando le pregunta si es posible un artesano que “no sólo es capaz de fabricar muebles, sino que hace todo cuanto brota en la tierra y produce todos los vivientes, incluso él mismo, y a más de esto la tierra y el cielo y los dioses y todo cuanto existe en el cielo y en el Hades” (596 a). Glaucón lo duda y justo aquí viene la verdadera confusión. Sócrates le dice que él mismo podría crearlo todo: “con sólo que quieras tomar un espejo y darle vueltas en todas direcciones” (596 d).

Examinaré dos posibles interpretaciones sobre el pasaje. Una desde la gnoseología y otra desde la poética.

En cuanto a la primera, la respuesta de Glaucón es contundente: en ese caso, dice, todo serían “objetos aparentes (*faínomena*) y sin existencia verdadera” (596 e). Pero ¿qué tan imposible es esta idea? En cierto modo los hombres alumbramos el mundo cuando depositamos nuestra atención en él, haciéndolo aparecer ante nuestra inteligencia. Esto no significa que lo creemos o que su existencia dependa de nosotros, pero sí que nos aparece, que es fenómeno para nuestra mirada. No sabemos si existe algo que desconocemos, esto es obvio, mas existirá para nuestra inteligencia y será real cuando nos sea mostrado. El mundo es un fenómeno. Empero, si esto fuera lo único, si todo es apariencia y su ser dependiera del hombre, ¿dónde quedaría la verdad?, ¿dónde la realidad? El asunto ya no es solamente si existen o no órdenes naturales, los modos de ser invariables que algunas cosas guardan en común, lo es si podemos conocerlos como son. Esta pregunta no se responde tan fácil como decir que con sólo nombrar a los entes demostramos que conocemos los *eidos* y los discriminamos, implica saber si podemos contemplar el ser, si su visión nos enceguece como el sol al hombre de la caverna, o en qué forma podemos saber de ellos. La cuestión no es sólo si reconocemos el ser sino qué tanto podemos dar razones del mismo mundo, de sus razones de ser.

Esta es la pregunta que hace factible a la filosofía, pero lo hace, al mismo tiempo, cuestionando su posibilidad; porque cuando intentamos saber lo que es y distinguirlo de lo que parece, somos llevados, ya, a preguntar por el ser, al intento de dar cuenta de él. La filosofía es esencialmente metafísica, en cuanto intenta la clarificación del ser. Lo que es más, no sabemos si sea posible, pero el esfuerzo por hacerlo buscando razones que sustenten nuestros argumentos, eso es buscar la verdad.

En cuanto a la segunda interpretación, sí existe alguien que puede crearlo todo: el poeta. Las creaciones literarias son ficciones, mundos que *parecen reales*. El poeta crea ambientes donde personajes con carácter y pensamientos propios tienen una especie de *vida*, aún dependa de nuestra lectura. El poeta es una especie de *demiurgos* que muestra en sus obras el cosmos de lo humano. Pero es aquí donde radica la diferencia de la poesía con la gnoseología. El cosmos poético es una imitación del humano y su capacidad para informarnos sobre el hombre depende de la profundidad de visión que el poeta tenga de lo humano mismo, no de su propia creación, sino de qué tan fidedigno sea el reflejo de su espejo. Junto con ello, el otro límite de la poesía es el mismo de lo que llamamos *realidad*, lo que puedan dar a la razón depende de quien las considere. En síntesis, el poeta sí puede crear un mundo *fingido*, pero hecho con base en las fuentes de su experiencia. Además, es factible que la poesía diga mucho a oídos sutiles, pero también lo es que no les diga nada. Ambos casos dependen de qué tanto poeta y lector comprendan la esencia de lo que no crean.

Este preámbulo nos dará la pauta para comprender mejor el asunto de la poesía y la imitación. La cuestión se presenta en los siguientes términos. Según Sócrates, un pintor de algún modo fabrica una cama, una cama aparente. Esta, por su parte, es la representación de la que hiciera el artesano, misma que, a su vez, fuera hecha a partir de la idea de cama que ninguno creó. Así, “quien afirmase que la obra del fabricante de camas o de otro artesano es algo real, ¿no se expondría a no decir la verdad?” (597 a). En este sentido, la imitación es tres veces más lejana al ser en sí: de las tres camas que existen, una en la naturaleza, fabricada por el dios, otra del carpintero y otra del pintor, sólo la primera es “aquella cuya esencia es la de ser cama” (597 b). ¿Existe una cama natural? Sócrates bien pudo escoger para su demostración un animal en lugar de una cama, pero como no existe lo natural-artificial ¿qué caso tiene este ejemplo? Es posible que la pretensión del filósofo sea que consideremos de diferentes formas como se manifiesta el ser, una en la naturaleza, otra en el arte y otra más en nuestra mente; de suerte que al depender uno del otro, tenga mayor verdad el que sea fundamento de todo.

Sin embargo, las obras de arte realmente muestran la esencia de lo que representan. Si pensamos en la *Maja desnuda*, entenderemos el poder de la seducción y la belleza, entenderemos la esencia de lo femenino. Al parecer, la esencia no radica en los entes ni en su imitación sino en la agudeza del pensamiento. Dos personas pueden ver una misma pintura sin reconocer una de ellas el tema pero cuando la otra le explica

el ser se manifiesta de forma evidente. Con todo, debe existir un sustrato empírico común que haga factible la comprensión y el acuerdo, una naturaleza conocida.

No obstante, el argumento no aporta mucho para discernirlo con claridad, sin embargo, sí nos conduce a pensar sobre la posible existencia de un orden cósmico e invariable del cual damos razón de diferentes formas, algunas de ellas más cercanas al mismo. Quizás otro ejemplo dé un poco de luz. Si alguien ignorante de qué es una cama nos preguntase sobre ella, podríamos mostrarle una fotografía, la cama misma o bien definirla en cuanto que cuanto a sus funciones esenciales; las dos primeras opciones sólo son efectivas si se da la última, si *damos razón del ser*. Empero, esta cuenta no es el ente, sino un discurso sobre su ser, las otras dos son imitaciones. Pues bien, en esa misma medida se aproximan más a la verdad estas regiones del ser. La cuestión no es tanto si la imagen de la cama es falsa, no lo es en cuanto que imagen, pero será ambigua sin discurso ni definición.

En este sentido, no es que el pintor mienta cuando imite una apariencia, sino lo que el imitador pueda comunicar depende siempre de la medida en que, quien aprecia su obra, conoce la fuente de la cual surgió, en la medida en que reconozca y distinga con claridad las otras regiones del ser. El conocimiento del ser es anterior y superior al de la técnica y la poesía. Por muy bella que sea la pintura o bien lograda la cama, ambas no serán sino la imitación de lo aparente tal como aparece (598 a), no la realidad que las posibilita, no lo esencial.

Este inciso marca la diferencia entre la filosofía y la poesía. Hasta aquí, Sócrates no ha dicho que la primera vea el ser, sino que la segunda, como imitación, dirige su mirada a lo aparente. Así, pongamos un caso. Finjamos que existe el mundo, no su aparición fenoménica, sino que existe. Puesta la cuestión en términos muy bastos, el filósofo se pregunta cómo es ese mundo y por qué es como es. Por su parte, el poeta y el pintor ven lo mismo que el filósofo pero lo reproducen, no lo recrean, mas lo relatan o describen. El filósofo intenta elucidar lo verdadero del mundo en sí mismo, al margen de sus prejuicios, carácter o inclinaciones. El poeta, en cambio, reproduce el mundo según lo que piensa de él. Se trata, siguiendo el ejemplo de Sócrates, de ver el mundo en un espejo o bien directamente; pero no sólo esto, sino de comprender qué es lo visto y por qué es lo que es, no por qué es como nos parece que es. Esto podría explicar por qué Sócrates dice del poeta trágico que es “el tercero en la sucesión que viene del rey y lo mismo todos los demás imitadores” (597 e). Pongamos otro caso. Si pidiéramos a tres pintores que dibujen una misma cama, seguramente diferirían sus obras, pero si les

preguntamos qué es una cama, la definición sería con certeza la misma. La poesía radica en las apariencias, la verdad en la razón del ser, aunque esto no implica que la poesía no revele nada verdadero, por el contrario, lo hace a quien la lea con pretensión de aprender sobre lo humano y lo divino, es decir, la realidad que ella capta por ver su esencia, claro está, si consigue hacerlo.

Por otra parte, Sócrates continúa su crítica al arte imitativo diciendo que “si puede reproducirlo todo, al parecer es en razón de que no alcanza sino muy poco de cada cosa, es decir, su simulacro” (598 b). Así que si el pintor nos pinta un zapatero, puede hacerlo sin saber nada del oficio de su personaje, “engañando tanto a los niños como a los hombres necios” (598 c), de que sus pinturas son verdaderas. Desde esta óptica, la poesía tiene una visión de la totalidad y la representa, aunque puede ser demasiado imprecisa. Ahora bien, ¿tendrían que ser zapateros el pintor o el poeta para representar a uno? No, su objeto no es la zapatería. La misma pregunta podría hacerse al filósofo: ¿tendría que ser músico o gimnasta, oligarca, timócrata, demócrata, tirano o poeta para dar cuenta de ellos? No. El artista y el filósofo no serían tales.

¿Es necesario ser lo otro para representarlo? Sócrates mismo nos responde diciéndonos que:

“cuando alguno venga a informarnos que ha encontrado un hombre entendido en todos los oficios y en todos sus detalles (...) habrá que responderle que es un simple y que, según todas las apariencias, ha caído en la superchería de un brujo, o sea de un imitador, aquél que tomó por omnisciente, por no ser capaz de distinguir debidamente entre la ciencia, la ignorancia y la imitación” (598 c-d).

No es menester ser lo otro para comprenderlo. Sin embargo, el problema está en dar a las artes y a las ciencias alcances que no poseen ni pretenden. Homero reproduce el orden de lo humano, pero no lo explica; él no hace una narración simple y sin gracia como la que hiciera Sócrates en el libro III, en cambio, podemos ver en él la fuerza de las pasiones, los vicios y las virtudes, el poder del amor, el odio o la soberbia, la belleza de la juventud y de la valentía, tanto como la fealdad de la vanidad y la cobardía, pero todo esto lo vemos en los hombres, sin saber de voz de Homero por qué son como son, sino de súbito. La poesía no intenta responder a las preguntas de la ética, al menos no de primera instancia, sino que ésta quiere comprender al hombre y eventualmente indaga en la poesía, sin que ella deba responder. Así pues, el error no radica en la poesía, sino en pretender que explique todo sobre lo humano.

La poesía tiene, como hemos visto, un gran poder para seducir a las almas más simples, las cuales quedan persuadidas de que los poetas no mienten cuando ven sus

pasiones confirmarse en sus lecturas. Cuando esto sucede, el lector superfluo no encuentra armas para defenderse de los errores que él mismo le imponga al poeta, sea Homero o un poetastro cualquiera. El lector superficial solamente observa y comprende lo que él mismo pone en el drama y confirma sus prejuicios, creyendo que el poeta, sabio “porque en caso contrario no sería capaz de componer” (598 e), le dice la verdad sobre el mundo, de suerte que piensa que él mismo comprende y es sabio.

Así pues, si alguien dijera que Homero y los poetas trágicos:

“tienen un conocimiento no sólo de todas las artes, sino, en el orden de las cosas humanas, lo referente a la virtud y al vicio, e incluso de las cosas divinas, toda vez que el buen poeta, si ha de opinar bellamente, ha de hacerlo necesariamente con conocimiento (...) Debemos examinar si estas gentes, al toparse con tales imitadores, no han sido víctimas de una ilusión” (598 e)

Debemos corregir, no a los poetas, sino a los que piensan que la verdad se haya en sus obras sin *meditarlas*; por que si esta clase de lectores no leen para comprender sino como si ellos mismos escribieran la poesía, realizándola en sus emociones más que en su razón, entonces no distinguirán que las palabras de los imitadores “no son sino ilusiones y no realidades” (599 a).

En síntesis, el problema con la poesía no es que el poeta sea un malintencionado timador, un perverso corruptor de sus lectores, sino que estos vean la ilusión como realidad y no como lo que es, la apariencia de la apariencia, lo cual, además, en nada afecta a su belleza ni a lo que pueda contribuir a la verdad desde una lectura *filosófica*.

La diferencia entre la poesía y la filosofía es que una reproduce la totalidad que la otra quiere comprender; empero, el error radica en pensar que el objeto de la poesía es el estudio profundo de las causas del cosmos, esto es, del mundo natural y humano. La poesía presenta otra clase de fenómenos, no de realidades, no es solamente que la mesa en que escribo sea más real que la palabra mesa, sino que ambas se subordinan a una idea, a un concepto, éste sí más verdadero en cuanto que no depende de los otros porque es su origen, ya como causa final, eficiente y formal, ya como contenido mental. La filosofía busca conocer eso que subyace a los fenómenos. Esta es la razón por la cual la verdad, como razón de ser de las cosas, no como ellas ni como su reproducción, no radica en la poesía, sino en la lectura filosófica, también de la poesía.

Por otra parte, no podemos soslayar la cuestión de los niveles del saber. Sócrates ha puesto como el más alto a la visión del ser, a la que únicamente accede el filósofo, siguiendo en dignidad el artesano y por último el imitador:

“suponiendo que alguien fuera capaz de hacer las dos cosas: el objeto imitable y su simulacro, ¿crees tú que se afanaría por entregarse a la imitación? (...) Si de verdad estuviera versado en el conocimiento de las cosas que imita, pienso yo que se aplicaría con mucha mayor preferencia a las artes que a sus imitaciones y que trataría de dejar muchas y hermosas hazañas como monumentos de sí mismo” (599 b)

La nota sugiere que lo imitable supera a lo imitado, porque lo primero es tangible, no sujeto a la apreciación. Con base en ello anterior, Sócrates nos lleva a preguntarnos, si la obra supera a la ficción, entonces ¿qué obras dejó Homero como monumentos de sí mismo?, ¿cuáles enfermos ha curado como Asclepio, cuáles guerras ganó, ciudades administró, legislaciones dictó y ciudades fundó? La respuesta puede ser negativa; pero, ¿a caso ese era su objeto o confundimos las ciencias y las artes con la imitación? En todo caso, después de todo lo estudiado en *La República*, ¿no podríamos hacer el mismo cuestionamiento a Sócrates? Ni Homero ni Sócrates fundaron ciudades o establecieron legislaciones, pero ambos parecen conocer “cuáles son las instituciones que hacen a los hombres mejores o peores en la vida privada y en la pública” (599 d). Entonces ¿en qué supera uno a otro? Si bien Sócrates fracasó en sus intentos de formar gobernantes, no lo hizo, en cambio, en cuanto a la educación filosófica, Platón es prueba de ello. En cambio ¿podríamos decir que Homero educó a Sócrates? Quizás sí, lo hizo con la Hélade y, finalmente, sí fundó su espíritu. Luego, no es posible, o parece absurdo, indagar si la imitación y los imitadores aparecen inferiores a la filosofía y al filósofo.

Si educar o formar espíritus nobles y veraces no era el propósito de la poesía ¿cabe la comparación? La acusación no sobra siempre que la considere quien busca educarse, quien busca la verdad y es amante de las letras. En cuanto a la formación del espíritu, la poesía puede ser sumamente peligrosa o incomparablemente eficaz, eso depende de qué tanto inspire el deseo del vicio o la virtud. Por su parte, la filosofía siempre busca la formación noble. Aristóteles no escribe su *Ética Nicomaquea* para quienes creen que al leerla filosofa, como quienes van al médico y no lo obedecen, sino para persuadir razonablemente de la prioridad de la virtud como fundamento de la felicidad. El poeta no siempre es consciente del poder de sus palabras, de cuán influyentes pueden ser en los espíritus más débiles. Quisiera ser enfático, como medio educativo, la poesía *podría* ser un peligro atroz, pues no busca la verdad ni el bien, conocimientos necesarios en la conducción del espíritu, pero si los refleja, entonces sería bella y buena.

Hasta aquí hemos tratado con mayor énfasis un aspecto en la crítica a la poesía, a saber, que no busca la verdad. Ahora bien, dice Sócrates que no debemos quedarnos a

la mitad. Según nos cuenta, el pintor y el artesano desconocen un aspecto más del ser: su finalidad. Sócrates pregunta si “el mérito, la belleza y la perfección de todo mueble o actividad, ¿no guardan relación únicamente con el uso para el que fueron hechos por el hombre o por la naturaleza?” (601 d). Con base en esta idea, la belleza de los entes y su bondad se piensa que está determinada por la medida en que alcanza su plenitud. Esto se observa con mayor facilidad en lo artificial, una buena flauta es la que da tonos bien definidos; en cuanto a lo natural, podríamos decir que un ser viviente es perfecto en la medida que desarrolla sus funciones en el tiempo debido y como es debido para seguir siendo, pues esta es su finalidad: ser lo que es. El viviente es, como diría Aristóteles, una *entelecheia*, algo que tiene de suyo el principio de su movimiento y reposo y trabaja en él. Cada ente tiene, pues, una causa final.

Explicar estos principios no es algo sencillo, de modo inmejorable, el punto es expuesto por Aristóteles en su *Física*, a la cual debemos remitirnos. Pero, permítaseme la rudeza para explicar que el principio de un ente y su causa final no son distinguibles, sino en el pensamiento; por ejemplo, el ser de nuestra gallina no implica un momento suyo de plenitud, como una edad o un periodo reproductivo, sino que es el principio por el cual es lo que es y el esfuerzo de estar siéndolo, es decir, su causa primera y última, manifiesta en una constitución física adecuada a tales fines. Algo similar sucede con los trabajos del talabartero y el herrero en el ejemplo de Sócrates. Ellos hacen las riendas y el freno del corcel, pero no sin la orden del jinete, no sin sus indicaciones sobre el fin al que deben ajustar sus materiales y la forma de su producto.

Todo esto nos lleva a una conclusión. La verdad sobre el ser de algo se manifiesta en la comprensión de sus razones de ser, de sus causas: ¿qué es esto?, ¿cómo es?, ¿para qué es?, ¿por qué es? Y cada una en cuanto a los diversos modos en que se predica el ser. A todas ellas subyace el dato que dio inicio a estas reflexiones: el *eidos*, porque es principio eficiente, formal y final en la sustancia. Sócrates no nos deja una argumentación el estilo de Aristóteles por que no es esa su pretensión aquí, ya que tampoco es el centro de la educación en la justicia y en la felicidad, sino que al hacer la presentación de estos problemas profundiza la confrontación de la poesía y la filosofía. Las preguntas de las cuatro causas desde las cuales se puede dar cuenta del ser, al menos esquemáticamente, no son asunto del mundo de las apariencias, pues su respuesta no pide una razón efímera, antes bien son del orden de lo permanente y lo necesario. Este que será el modo más completo de responder a la pregunta sobre el ser, no es un método que juegue con las apariencias y por ende no es poético, sino

metafísico. Así pues, no solo la causa, sino el fin como causa que debiera dar razón del ser, pertenece al ámbito de la verdad y la realidad. Vista desde aquí, la poesía parece lejana a la realidad, pues ella no se pregunta sobre el ser ni lo explica; lo muestra, sí, pero no explica sus razones últimas. Al ignorar estas causas, aún las diga, la poesía no aspira a la verdad. Así como el fabricante no puede sino tener sobre el ser “una creencia cuya rectitud viene de su asociación con el que sabe” (601 e), así “el imitador no tendrá ciencia ni opinión justa sobre la belleza o fealdad de las cosas que imita” (602 a). Entonces, bajo estas premisas la poesía no alcanza un alto grado de verdad, de la razón de ser del mundo. Esta es su auténtica desventaja con respecto a la filosofía: no es tan confiable para aquél que quiera conducir su vida del modo más feliz y verdadero.

Con base en esto, Glaucón aprende que la poesía puede alejar al hombre de la verdad, al menos a quien lea sin el propósito de estudiar a través de ella, sin aduñerarla. Menciono esto porque leerla con las gafas de la metafísica, la ética o la filosofía política, termina por pervertir su intención primaria de conmover y agradar.

La crítica de Sócrates continúa de una manera avasalladora, ya que esa misma renuencia de la poesía a dar razones y su preferencia por las pasiones obligan al imitador a “imitar aún sin conocer lo que está bien o mal; y según todas las apariencias, imitará lo que parezca bello a la masa de los totalmente ignorantes” (602 b). La sentencia de Sócrates es terrible: la poesía depende del juicio de los lectores que no buscan en ella sino experimentar un simulacro de sus propias pasiones. Bajo estos términos, la poesía es en algún sentido vulgar. Empero ¿no sería demasiado decir esto nada menos que de Homero? La *Iliada* y la *Odisea* muestran verdaderamente la belleza y la virtud de quienes resaltan entre los demás. Empero, el lector superficial no ve en estas obras sino caracteres excéntricos, los cuales exaltará dada su emotiva y no reflexiva lectura. Sólo en este sentido, la poesía no educa en la virtud, pero no es culpa del poeta, no del *buen* poeta.

Con todo, existe otra manera de considerar el problema. La poesía, como dijimos, encuentra sus fuentes en la forma de ser del hombre y no lo crea, lo refleja, ella describe la vida humana. Sin embargo, dado que ésta es política, entonces ella abreva de la moral. La poesía imita las opiniones de los hombres, sus valores. Por ende, un lector superfluo, confirma sus dogmas o prejuicios en lo que lee sin ser educado por ello.

Ahora bien, ¿es el poeta culpable de la ignorancia de su público? No. Existen poetas simplones y otros que logran una observación profunda del hombre: Homero, Boccaccio, Shakespeare, Cervantes... Entonces, en el caso de los últimos, ¿son

responsables de la calidad moral y del error de los juicios de su auditorio? Solamente pocos leen contemplando. Sólo los filósofos serán capaces de hacer de la poesía un alimento y no un veneno, pues ellos poseen el “contraveneno” al erotismo vulgar, el amor por el saber. En este sentido, ¿quién sino Sócrates puede leer a Homero sin ser seducido por Aquiles?

Concluamos el asunto. En efecto, no es precisamente “vulgar” el adjetivo con que debemos calificar a la poesía, sino “moral”. La vulgaridad estriba en las lecturas “románticas”, no filosóficas. Esto, claro está, con la salvedad de que el poeta en verdad tenga una visión amplia de lo humano. Entonces ¿es o no es el poeta responsable de la corrupción moral? No, siempre que aceptemos que el lector ligero es dominado por un erotismo tiránico; no, siempre que quien lee sea un filósofo; sí, siempre que su objeto sea únicamente alimentar las pasiones de un público intemperante, apasionado y tonto.

Con todo, la crítica de Sócrates es clara: el poeta no conoce ni distingue el bien y el mal, para que no fuera así, él tendría que estudiar a fondo el alma humana, es decir, habría de ser filósofo. Dado que no conoce el bien al que deba ajustarse lo existente, no promueve la virtud. Él retrata al hombre en su apariencia, y esta es la del ser erótico y apasionado. En consecuencia, parecería que el poeta es un excelente relator del vicio. Sin embargo, reconocer el vicio implica reconocer la virtud, así que también lo será de ella, aunque ver esto precisa una lectura que supere la posibilidad de ser seducido de quien lee rescribiendo el libro con sus propios vicios. Por esto, para la mayoría de lectores la poesía es peligrosa, puede corromperlos más o al menos no curarlos. Luego, la crítica no es tanto que el poeta diga falsedades sobre el hombre, sino que moralmente no conduce a lo óptimo porque rara vez lo ve con claridad, al igual que la mayoría de sus lectores.

Esto es todo lo que ha intentado hacer Sócrates durante el diálogo. *La República*, como esfuerzo por educar en el bien por medio de lograr su visión, es una crítica a la educación poética. Sócrates lucha por educar a Glaucón en esa visión, de modo que su trabajo es su mejor defensa ante el juicio que teme de los poetas trágicos.

Los dos tipos de oposición a la poesía, ya desde la virtud o la filosofía, tienen en común un punto. Según Sócrates, así como en ocasiones el juicio está confundido a causa de las apariencias, por ejemplo, cuando uno observa que un bastón recto se tuerce dentro del agua, así mismo nuestra vida se haya en constantes dificultades cuando principios opuestos nos llaman a actuar de formas contrarias. No es difícil pensar situaciones en que la razón, la sensatez y la ley nos dicen que debemos actuar de un

modo y las emociones de otro. A partir de aquí, Sócrates dedujo que, entre las dos partes del alma, la racional y la concupiscible o irracional, la mejor manera de vivir es bajo el gobierno de la primera. Con base en esta discusión, Sócrates nos dice que la poesía promueve en el lector un modo de ser voluble, por la facilidad de imitar múltiples formas de ser; en cambio el modo de ser reflexivo y tranquilo, igual siempre a sí mismo, es mucho más difícil (604 d). Esto ya lo hemos visto en el libro III, por ello ahora bastará con enfatizar que la filosofía propicia el gobierno de la razón, de suerte que es benéfica en cuanto a la formación del hombre autócrata en tanto que comprende las razones de las cosas y las aquilata en su justa dimensión. Desde esta perspectiva, el filósofo no es como el hombre que, confrontado con la fuerza del destino, lamenta su infortunio sin poder sobrellevarlo. La filosofía ayuda al hombre a conocer lo necesario, y por ende a valorar la propia fuerza para lograr designios justos. En cambio, el espíritu voluble y emocional es más proclive al sufrimiento porque considera que es lo natural. En la medida que la poesía alimenta a este espíritu apasionado lo hace menos capaz de gobernarse con templanza y fortaleza, esto a causa de que la poesía muestra que el hombre es un esclavo del erotismo más irracional. Quizás la única poesía que exalta la razón sea la platónica.

Así pues, “la más grave acusación contra esta poesía, lo más terrible es, sin duda, su capacidad de corromper” (605 c). Esto en cuanto a que muestra que la vida transcurre bajo el dominio del placer y el dolor. La acusación consiste en que, al no educar en la virtud sino en el erotismo, el poeta hace a los hombres menos capaces de sobrellevar sus penas o controlar sus placeres. Según él, los poetas “hartan y regocijan” “aquél elemento del alma que reprimimos por la fuerza en nuestras desgracias personales” (606 a) y sucede lo propio con lo referente a la comedia. La vida del hombre es primordialmente estética, sucede en la búsqueda de lo grato y la repulsa de lo doloroso. Sin embargo, la poesía nos hace cobrar gusto por uno y otro cuando lo leemos en un personaje. Así, muchos ven extasiados cómo Aquiles terminó con Héctor, como dominado por la cólera arrastró a su cuerpo, empero, no piensan en el peligro de las pasiones en su propia vida, no se preguntan si la Iliada es una oda a Aquiles. Glaucón mismo es cuestionado por Sócrates si ha leído fascinado por la poesía, sobre todo la de Homero (607 b). El asunto de la querrela de la filosofía con la poesía es que esta no siempre promueve una educación estética sana, es decir, que no es filosófica.

En este sentido, Sócrates deja a la poesía la oportunidad de que haga su propia apología (607 c) pero a sabiendas de que “es impío hacer traición a lo que se muestra

como verdad”. En consecuencia, la poesía sana no será aquella de “la musa voluptuosa” (607 a) sino otra que, no importa sea rústica y dura (607 b), favorezca a la ciudad. Platón, a través de Sócrates, habla de su propia poesía, de *La República* como imitación de lo que aparece sano, en oposición a las enfermedades morales. Sin embargo, incluso la poesía filosófica ha de ser cuestionada pues no deja de ser imitativa.

Al respecto de esto, tan sorprendentes resultan las palabras de Sócrates que las transcribiré a pesar de su extensión:

- “... démosles (a los poetas) igualmente la facultad de hablar en su favor, así sea en prosa, sosteniendo que (la poesía) no sólo es grata, sino también útil para las ciudades y aún para la vida humana. De buen grado les escucharemos, porque ciertamente será un beneficio para nosotros el que la poesía pueda mostrárenos tan grata como útil.
- ¿Cómo no hemos de beneficiarnos? (dijo Glaucón)
- Pero en caso contrario, mi querido amigo, procederemos como aquellos que, habiéndose enamorado de alguien alguna vez, se alejan de él, bien que haciéndose violencia, cuando reconocen que este amor acaba por serles nocivo. Del mismo modo nosotros, con el amor de esta poesía que nos ha inculcado *la educación de nuestras bellas repúblicas*, bien dispuestos estaremos a que pueda presentárenos como la cosa mejor y la más verdadera; pero mientras no sea capaz de justificarse, la escucharemos repitiéndonos a nosotros mismos el razonamiento que hemos hecho, como un contraconjuro a su conjuro, guardándonos así de caer de nuevo en aquél amor que fue el de nuestra infancia y lo es aún de la mayoría. *Tenemos, en suma, la impresión de que no hay por qué tomar en serio esta poesía como si ella misma fuese cosa seria y apegada a la verdad, sino escucharla con cautela y con temor por el gobierno de nuestra propia alma*, de acuerdo con las máximas que hemos enunciado sobre la poesía” (607 d – 608 b).

¿Qué sucede con la República? ¿Sócrates tira la escalera después de haberla empleado? La respuesta estriba en dedicarse a la filosofía. Si nuestras “bellas repúblicas” son cuentos en nuestra infancia, ¿habrá que someter a juicio todos estos relatos, a Leoncio y a la *polis* en palabras, a la Caverna, que son los pilares de lo que hemos aprendido hasta aquí? Posiblemente Sócrates nos ha llevado a un punto en que tenemos que reconocer que, si bien, tal vez, sólo tal vez, no hemos aprendido nada, al menos sí hemos sido liberados, curados con el contraveneno de su poesía, de las ideas de justicia basadas en la desmesura o en la insensatez. Si tuviésemos que responder qué es la justicia no podríamos hacerlo, mas sí sabemos qué decir sobre la felicidad y la infelicidad. La poesía socrática nos ha llevado a encomiar la virtud y la prudencia, pero sobre todo nos abre la puerta a la vida filosófica. Aún estamos atónitos con la imagen de Leoncio, vencido ante su deseo de saber y confrontado con su exigencia de dominarse, ser virtuoso y moralmente correcto.

En realidad, Sócrates no nos hace echar por la borda las obras de Homero, sino voltear a ellas, quizás no con el escozor moral de Leoncio, pero sí con cautela, buscando en ella algo que pueda hacernos comprender mejor al hombre y al cosmos, no la seducción de las pasiones, no el placer o el dolor que causa la atracción del arte, sino la realidad en lo humano. Sócrates nos enseña, en síntesis, a ser los mejores lectores de Homero, tanto como los de sus propios relatos filosóficos. Recordemos que este es el fin de la educación de Glaucón: abrirlo a la búsqueda de la verdad, llevarlo al pensamiento filosófico que tendrá que emanar de su propio esfuerzo, claro está, si esa es la disposición de su alma.

IV La necesidad de un alma inmortal.

La crítica a la poesía es el fundamento de la argumentación sobre la inmortalidad del alma. El sentido en que esto funciona es el siguiente. La crítica a la poesía no es tanto que sea falsa, sino que *es necesario* sostener que “mente sin decoro” (378 a), para así fundamentar una nueva poética-teológica-política. Elaborada la crítica, la nueva poesía, cuya tarea fue formular mentiras nobles, habría de sustentarse en una visión religiosa de dioses esencialmente bondadosos, prudentes, templados y sabios. El centro del argumento es lo que dijera Adimantos en el libro tercero: los jóvenes no son virtuosos “porque si así nos hubieran hablado todos nosotros desde el principio, y nos hubierais inculcado esta convicción desde la infancia, no andaríamos vigilándonos mutuamente” (367 a). Si la educación religiosa se hiciera una convicción de bondad y belleza, la injusticia se habría evitado, pues los hombres piadosos deben ser virtuosos.

La necesidad de la piedad para la justicia precisa, a su vez, de un fundamento más: el alma debe ser inmortal. Si así no fuera, si no se adoptase esta idea, entonces la vida del hombre no tiene más explicación ni trascendencia que la del presente. Asumir tal fugacidad lo llevaría muy probablemente a vivir en la búsqueda del placer, puesto que, pensaría, ella es breve y no hay tiempo qué perder. Si el hombre deja de pensar que su alma es imperecedera, deberá aceptar que lo único que es él es un cuerpo, así, su misma razón estará al servicio de su avidez de placeres.

Ahora bien, una vez que hemos sido informados de la superioridad y beneficio de la virtud en la vida política y visto que encuentra su premio en ella misma, en cuanto que el vicio siempre destruye el espíritu dominado por el erotismo tiránico, Sócrates dice a Glaucón que las recompensas de la virtud serán tan breves como lo es la vida mortal, “porque todo el tiempo que va de la niñez a la senectud es bien poca cosa en

comparación con la plenitud del tiempo” (608 c). En consecuencia, si el alma fuera inmortal, el hombre estaría condenado a padecer las consecuencias funestas de su desmesura o bien prolongaría su feliz estado a la eternidad.

Glaucón mira a Sócrates con extrañeza, negándole que crea en la inmortalidad. Debemos recordar que el propio Glaucón había pedido a Sócrates demostrase si la justicia es un bien en sí mismo, más que por sus “recompensas y resultados” (358 b). Adimantos le decía: “...en cuanto a las recompensas y a la reputación, deja que otros las alaben” (367 d). En este orden, ¿por qué razones violenta Sócrates las condiciones de su demostración? La respuesta sería pensar que ni Glaucón ni Adimantos son filósofos, así que lo prioritario sigue siendo su educación en la justicia. Otra razón sería que Sócrates nos enseña la necesidad moral de persuadir a los jóvenes de la inmortalidad del alma con el fin expuesto, aunque quizás no sea así. Pues bien, ambas explicaciones confluyen en el argumento de Sócrates sobre el alma.

La demostración sobre la inmortalidad del alma es, a mi juicio, deficiente, sobre la base de que funciona siempre que se demuestre que existe y luego, que no es una con el cuerpo. No obstante, Sócrates comienza su prueba diciendo que existe un bien y un mal propios de cada cosa, así que algo sólo beneficiará o dañará lo que es propio de su bien y de su mal; por ejemplo, la oftalmia es dañina a los ojos, no al corazón, como el orín lo es para el hierro y no para el oro. Así pues, cada cosa tiene insita la potencia de su plenitud y de su destrucción (609 a). La segunda premisa consiste en establecer que, dado que nada perece por el mal que no le es propio, si se encontrara algo que tampoco fuera aniquilado por el suyo, eso sería dicho no apto de destrucción (609 b). El tercer momento de la prueba establece que, si bien el cuerpo perece por la enfermedad y lo lleva finalmente “al no ser” (609 c), en cambio el alma, si es cierto que es pervertida por los vicios, ha de decirse que ellos la destruyen: “una vez que se implantan y adhieren a ella, ¿por ventura la corrompen y extenuan hasta el punto de llevarla a la muerte y separarla del cuerpo?” (609 d) Glaucón responde que es imposible. El alma no perece por los vicios.

La segunda parte de la demostración es la siguiente. Sócrates explica a Glaucón que ni el mismo cuerpo muere de no enfermar, esto es, de no producir él mismo su mal, aún sea éste con motivo de otra cosa (610 b). Por ejemplo, la mala calidad de los alimentos hace perecer al cuerpo, pero no por ellos mismos, sino porque el cuerpo sucumbe con motivo de ellos; es decir, porque la causa última no son los alimentos, sino que el cuerpo no los admite. Así pues, “si el mal estado del cuerpo no produce en el

alma el mal estado del alma, no sostendremos tampoco que el alma perezca por el mal que le es ajeno, sin la intervención del mal que le es propio” (610 a). En consecuencia, el alma no perece con los males del cuerpo. Esto sería una réplica a la objeción anterior: si el alma no perece por males corporales, el cuerpo puede morir, pero ella no. Pero, aún en este es el caso habría que sustentar que el alma existe con independencia del cuerpo.

El argumento continúa diciendo que si el mal propicia y fomenta el propio mal, entonces habría que admitir que el cuerpo enferma en proporción al mal en él. Esto, que sería redundar, pues enfermedad y mal corporal son lo mismo, sirve como base para admitir que el alma del hombre moribundo no se hace más injusta o mala porque éste muera (610 a), como si el mayor mal físico fuese anímico. Así pues, el alma podría no verse afectada por el mal del cuerpo. En sentido opuesto, el argumento explica que el injusto no muere por la injusticia. En conclusión, “toda vez que el alma no perece por ningún mal, ni por el propio ni por el extraño, es evidente que ha de existir siempre, y si existe siempre, es inmortal” (611 a).

La exposición de la inmortalidad del alma es parte de una mayor que concluirá con el relato de Er. Por ahora, el siguiente paso es que, dada su inmortalidad, es necesario que las almas sean las mismas, pues a causa de ella no disminuyen, y dado que no pueden resultar del no ser, entonces tampoco nacen. Este argumento es una necesidad racional (611 b), negarlo sería afirmar que lo inmortal es mortal. Ahora bien, aún a pesar de que las razones son escuetas, Sócrates deduce que el alma es eterna.

Sin embargo, es aquí donde Sócrates da a *La República* un giro radican cuando le explica a Glaucón que, dada su eternidad:

“no hay que decir que el alma rebose de diversidad, desigualdad y diferencia (...) porque no es fácil que lo eterno sea algo compuesto de una pluralidad de elementos, ni siquiera dispuestos en la más perfecta síntesis, tal como ahora acaba de mostrársenos el alma” (611 b).

Ante esto parecemos quedar atónitos; si el alma carece de partes, entonces toda la exposición de *La República* referente a la ética y a la filosofía parece derrumbarse, pues se habían basado, o en el alma tripartita, compuesta de lo racional, lo concupiscible y lo colérico, o en la bipartita, formada de lo racional y lo irracional. Toda la educación moral se basaba en que lo racional gobernase; la filosófica dependía de que existiese una región visible sólo a la razón, como fue descrita en la línea dividida.

¿Qué sentido tiene esto para la educación de Glaucón? La respuesta está en el fin de la misma. A lo largo de este estudio he intentado exponer cómo la educación moral de Glaucón, orientada hacia la liberación de su espíritu de la esclavitud del erotismo

tiránico y de sus afanes políticos, tenía como fin despertar en él otro amor: la filosofía. Este objetivo se cumple ahora en el diálogo, pues Sócrates le dice que, “por más verdad que sea lo que hemos dicho sobre ella -el alma-, ha sido con relación a su apariencia en el presente” (622 c) y este “presente” es que ha sido vista, no en ella misma, sino degradada por su unión con el cuerpo (611 b-c). Es decir, no es falso que el alma sea afectada de múltiples formas por diversas clases de objetos y derivar de ahí que tenga partes. Sin embargo, no es esta una prueba suficiente de cómo es; placer, dolor, cólera y razón estaban juntos en el conflicto de Leoncio, empero, de allí se dedujo que lo racional debía no ceder ante el deseo. Así pues, ¿cómo saber si el alma es una o múltiple, si es o no mortal? La respuesta es clara: solamente por medio del esfuerzo por comprender su ser, su esencia, “por medio de la filosofía” (611 e). *Sócrates termina por hacernos comprender que La República no es un estudio concluyente sobre el alma*, sino que es necesario, política y filosóficamente, llevarlo hasta donde sea necesario.

Sócrates nos ha conducido al punto en que debemos buscar, *por nosotros mismos*, desde nuestro interés, nuestra verdadera esencia. Esto recuerda a los que asistían al Oráculo de Delfos para saber sobre su fortuna y entonces eran recibidos con una respuesta: concéte a ti mismo. Finalmente, el filósofo nos devuelve al inicio de *La República*, al punto que en el libro I indicábamos como la *anamnesis*, dada por el ir y venir del Pireo en el vaivén de nuestra razón, entre el ayer en que sucedió lo que estudiamos y el hoy en que lo revivimos pensándolo nuevamente.

Sócrates nos ha mostrado la forma de salir del Pireo: la filosofía; en su ausencia, no tendremos más que verosimilitudes, a caso principios como los que nos ha mostrado sobre el alma, para buscar la verdad más libres de prejuicios, seducciones y dogmas. La enseñanza radical de *La República* es que **debemos trascender La República**. Este es, no sólo el punto climático en el esfuerzo educativo de Sócrates con los hermanos de Platón, sino de Platón con sus lectores. Él nos hace ver la necesidad de conocernos a nosotros mismos para ser felices, la necesidad de la filosofía.

En efecto, Glaucón y Sócrates son parte del *dramatis personae* de un texto cuyo destinatario es el lector. El fin de Sócrates lo conocemos, de Glaucón no sabemos nada, empero, ¿qué camino toma el lector? Esta es la esfera que envuelve cada parte del diálogo y que nos deja una disyuntiva: el primer sendero es vivir conforme a la idea de la superioridad del gobierno de la razón sobre las partes inferiores del alma; el segundo es aceptar nuestra ignorancia sobre la misma y buscar la verdad al respecto suyo.

Hasta aquí hemos recorrido un camino agreste, como el liberado de la caverna. Hemos visto las consecuencias de la tiranía del amor por el honor, las riquezas, los placeres y el poder, y que tienden a lo innoble, pero principalmente que hay una vida bella. *La República* sí responde la pregunta que la motivó: la peor vida es la del injusto, la mejor es la sensata, la vida virtuosa, es decir, valiente, no cobarde ni arrojada; templada, no ascética ni lasciva; liberal, no mezquina ni pródiga; fuerte, no soberbia ni mujeril; pero sobre todo, o más bien como suma de todo ello, prudente. En palabras de Sócrates: “hemos encontrado que, por sí misma y para el alma en sí misma, la justicia es el bien supremo, y que el alma debe practicar la justicia, tenga o no tenga en su poder el anillo de Gyges, y con él, además, el yelmo del Hades” (612 b).

Sócrates responde a Glaucón y Adimantos en los términos que él plantea en los libros II y III, a saber, si la justicia es un bien en sí mismo, sin consideración de las recompensas que trajese. Una vez cumplida la condición, hablará de lo que se le había negado: la justicia es un bien reputado tanto por hombres como por dioses. El justo siempre terminará por recibir un bien mayor “ya durante su vida, ya después de su muerte” (613 a), en recompensa a su esfuerzo en la práctica de la virtud, recompensa dada tanto por los dioses como por hombres. Por su parte, el injusto será el vilipendiado y torturado al final de sus días. No obstante, lo importante aquí es que Glaucón acepte lo dicho, pues es justo lo opuesto a su inicial apología de la injusticia y la del ahora silencioso Trasímaco. Si Glaucón no opta por la filosofía, al menos parece no lo hará por la tiranía; ahora admite como “razones justas” (613 e) aquellas que sustentan la necesidad de que el justo sea honrado y feliz y el injusto castigado y desgraciado.

V Er. La paradoja de la educación filosófica y la política.

La República, luego de la devastadora crítica a la poesía, culmina con un nuevo mito sobre el Hades. El relato de Er contiene una nueva enseñanza sobre el orden cósmico en relación con la vida moral y las consecuencias de ésta en el alma individual. Para comprenderlo y saber en qué medida concluye la educación de Glaucón, debemos echar un vistazo a dos antecedentes suyos, uno de la propia *República* y otro fuera, en la *Odisea*; no obstante, ambas confluyen en un punto: las implicaciones éticas y filosóficas de la poesía homérica.

En el libro III, Sócrates juzgaba de falsedades impropias para oídos adolescentes que:

“<en el umbral de Zeus están colocados dos toneles, uno de suertes dichosas y aciagas el otro> y que aquél a quien Zeus da una mezcla de los dos, <le va unas veces mal y otras bien>; pero que si no recibe sino la segunda suerte, y sin mezcla, <le conduce la miseria sobre la tierra divina>” (379 d-e).

Además, recuerda las palabras que Aquiles dijera a Príamo en el famoso pasaje del rescate de Héctor (Ilíada XVI 527-532). Allí, Aquiles explicaba que “lo que los dioses han hilado para los mortales es vivir entre congojas” (Ilíada. XVI 525, 526). Sin embargo, en el libro II se había criticado que Homero y Hesiodo así afirmasen al decir que “Zeus es para nosotros dispensador de bienes y males” (379 e) o que “el dios implanta el crimen entre los mortales, cuando quiere arruinar del todo a una familia” (380 a). La justificación es que el dios, cuya esencia, se decía, era la bondad, no puede causar lo malo. Empero, la causa verdadera fue descrita más atrás: si los hombres estamos predestinados a ser desgraciados, la virtud no sería más que ingenuidad e ilusión. Según las palabras de Aquiles, el poder del hombre es nulo, la voluntad, deliberación y previsión, medida, templanza, valor y prudencia, son fútiles en tanto el hombre no pueda imponer sus designios al de los dioses. Con base en esta teología, los principios de la virtud, que son esencialmente la capacidad de elección del bien y el poder para efectuarla, se esfuman, y con ellos la justificación de la educación: la ética. Sin libertad no hay necesidad de educarse, en cuanto que el hombre no elige ni es el causante o responsable de sí mismo.

En este sentido se orienta el segundo antecedente del relato de Er. En el canto XI de la *Odisea* se ubica el pasaje de la presencia de Odiseo en el Hades. Allí, el héroe logra dialogar con las almas de mujeres, héroes y hombres antiguos, e incluso atestigua de los terribles castigos que sufrieran Ticio, Tántalo, Sísifo y Heracles. En su viaje, Odiseo dijo cosas tales como “los dioses así lo han tejido” (Od. XI 139), y escuchó otras como “esa es la condición de los muertos: no tienen los tendones cogidos, ya allí su esqueleto y sus carnes, ya que todo deshecho quedó por la fuerza ardorosa e implacable del fuego, al perderse el aliento en los miembros” (218-221); o que Epicasta, la madre de Edipo, “una gran impiedad cometió sin saberlo ella misma” (272), mientras que Edipo, “en dolores penó por infaustos designios divinos”; que “realizase el designio de Zeus”; que “de antiguo ya Zeus, el de impía mirada, al linaje de Atreo con saña persigue ayudando mujeriles designios” (436-438); y del propio Aquiles las palabras que antes escuchamos: “más querría yo ser siervo en el campo, de cualquier labrador sin caudal y de corta despensa, que reinar sobre todos los muertos que allá fenecieron” (489-491).

Todas estas sentencias nos permiten establecer el nexo con el inciso anterior. Con Odiseo se confirma en la muerte lo que Aquiles asegurase a Príamo en vida sobre ella: la existencia humana depende del designio divino; pero el final es uno y el mismo: terrible miseria y penalidad. En el Hades, poder y fuerza se esfuman con el cuerpo; la honra no es importante, dada la endeble condición de todos; riquezas ni placeres son deseables ya que no hay cuerpo ni ciudad que las aproveche.

Ambos pasajes hacen de la virtud una necesidad, al menos vistos en el nivel en que más influyen, en la superficialidad que los leen “adolescentes incapaces de discernir” (378 e), quienes, paradójicamente, deben ser persuadidos de la virtud.

En síntesis, los antecedentes del pasaje de Er propician el descrédito de la virtud. La ética, el estudio sobre el hombre y el bien, hecho para que quien la estudie pueda vivir de acuerdo con él, sólo es posible si existe libertad, sin ella la autocracia es impensable. Bajo esta perspectiva, Homero y Hesiodo parecen indecentes, claro está, si tomamos a pie juntillas las referencias de Aquiles.

Ahora analicemos el relato de Er. Pero antes de hacerlo debemos responder una pregunta. Sócrates había despreciado la poesía por ser imitativa, alejada del ser y por ende poco filosófica ¿por qué decide concluir el diálogo con un pasaje fantástico? Creo encontrar una respuesta en una interesante observación de E. Brann³ que vale citar a pesar de su extensión.

La nota explica que la poesía Socrática debe ser entendida a la luz de la discusión en que se inserta. La dialéctica precede a las imágenes, de modo que ellas son comprensibles y elocuentes dentro de la búsqueda de la verdad. Al estudiar el llamado

³ “What, then, is this philosophical music, this <inquiry imitation> (*historiké mimesis*. Sophist c2-67e2)? In the passage of the *Phaedo* quoted above (cfr.nt.52), Socrates says <I myself am not a myth-teller> (61 b5). This is literally true, for he is not one who makes imitations of what never was, nor will be, producing mere phantasms (cf., Sophist 236 c), though he is one who makes images of what is (...) An account of how such images as Socrates makes are formed is given in the *Philebus* (38 e). When someone goes about reflecting much by himself, many true opinions and accounts become written into his soul, as by an inner scribe. This scribe is succeeded by a painter who draws images illustrating these inner accounts, and if the accounts are true, then so are these images. A Socratic image therefore differs from a myth in being the illustration of an inner argument and not the rhetorical supplement to a public conversation. When the dialectic attempt has ended, often in failure, the imagination, as Kierkegaard says, feels fatigued and reacts: <the mythical is thus the enthusiasm of the imagination in the service of speculation...> (*Concept of Irony*...) I think that the same faculty produces in all sobriety and in the service of reflection the images are called Socratic. Such myths are thus preceded by an argument, as nearly the whole *Republic* precedes the Myth of Er, and dialogic passages precede the myths of the *Phaedo*, the *Phaedrus*, the *Symposium*, and the *Gorgias*. Images, on the other hand, are either *followed* by an explication of the interior argument that went into their making, or they themselves give plain hints how the participant in the dialogue should reflect on them. This reflection is of a very particular kind, and inducing it lies the special strength of the Socratic image: Each such effort of unique production is accompanied by a reflection on the effort itself for to study a Socratic image always means to study not only its content *but the general nature of “image”*. The study of Socratic imagery is then exactly what Socrates himself says “music” ought to be: the study of true Being and the analysis of its images; as he repeats twice, this is one and the same art and effort (407 b 7, c 7). The making of such images is, as we shall see, based on recognizes analogies, just as are metaphors (Aristotle, *Poetics* 1457 b16)... In Socrates’ image, the ancient difference between philosophy and poetry> is reconciled.” Brann. Op. cit. pp. 154, 155.

Mito de Er debemos tener presente que se trata de una analogía que nos despierta la imaginación pero en servicio de la especulación, un esfuerzo que busca el ser del que es analogía: el ser del alma, el *eidos* del ser humano. Veamos el famoso mito.

a) El mito de Er puede dividirse en tres puntos claros: 1) las condiciones para que pueda ser elaborado y confiable; 2) el orden cósmico; y 3) la responsabilidad humana. Cada parte es necesaria para la siguiente y para el significado total del relato como “poesía pedagógica”. Cada una será examinada de manera somera, pero sin olvidar que el marco en que se inscribe es el encomio a las recompensas de la justicia, incluso después de la muerte.

El relato en cuestión es el testimonio de la visión que tuvo Er, un bravo guerrero, luego de que muriese y que pudo narrar cuando reviviera, a punto de ser incinerado en su pira mortuoria. Ahora bien, el primer punto, referente a las condiciones de credibilidad del relato, nos revela al menos cuatro ideas: 1) que el cuerpo de Er no sufrió corrupción y que revivió, esto ya violenta el orden natural; 2) que el alma es inmortal e independiente del cuerpo; 3) que existen dos regiones, una ultraterrena y otra subterránea, donde las almas tienen estancia luego de su separación del cuerpo fenecido; y 4) que existe un juicio al cual todas las almas están sometidas.

Estos supuestos, a su vez, tienen dos importantes consecuencias. En primer término, que los actos humanos trascienden el ámbito de la vida terrena, pública o privada, del juzgado. Desde esta perspectiva, ni el anillo de Gyges, los sobornos ni las ofrendas de Céfalos, liberan al hombre del castigo o recompensa a sus acciones. Esto, por su parte, nos conduce a la segunda implicación. Si el hombre está en posición de ser juzgado y sentenciado, para que ambos actos sean posibles, debió haber sido responsable y no podría ser juzgado por lo que no hizo por su propia voluntad, sin libertad. Así pues, desde inicio, el relato indica una dirección precisa: el hombre es responsable de su destino, no los dioses.

Se podría objetar que ninguna de las tres premisas fue siquiera sustentada; sin embargo, esto no es importante porque hablamos del principio de un relato que apunta a ser clarificador de lo que es necesario para una teología sana, no para una demostración filosófica; además, como dijera Aristóteles, “tan absurdo sería aceptar de un matemático persuasiones, como exigir de un retórico demostraciones”⁴ y aquí es importante persuadir a los hijos de Aristón de la prioridad de la virtud. Junto con esto, ya hemos

⁴ Ética Nicomáquea 1094 b 25 ss.

dicho que, en cuanto poesía, cada quien debe examinarla, pues se trata de una analogía, no de una historia que Sócrates nunca nos pide admitir, sino que “cada cual tome de nuestro discurso todo lo que debe escuchar” (614 a). Intentemos aprender sobre Er.

Una vez aceptados los tres principios del alma, su inmortalidad, libre arbitrio y actitud de juicio, Er nos relata “un viaje milenario” (615 a) en que las almas injustas padecerían variadamente y las justas gozarían de “bienaventuranza y contemplaciones de belleza indescriptible” (615 a). La medida de unos y otros, dice Er, es la misma: diez por una y durante cien años cada una. Así pues, todos a excepción de los niños (cuya condición Sócrates no narra), habrían de recibir su merecido de acuerdo con su bondad o maldad.

Este es el relato de los escarmientos a la injusticia y laureles a la justicia, pero su cumbre es la descripción del peor de los castigos: el del tirano. Según Er, nadie sabía la medida del suplicio que sufrirían hombres como Ardieo (615 c–616b), tirano de Panfilia. La descripción es elocuente: si bien en el libro IX examinamos los sufrimientos del tirano vivo, ahora vemos que ni aún muerto encuentra descanso. El relato de Er educará a los jóvenes en el mayor de los temores, el de ser tirano.

Aquí bien podría Adimantos intervenir y decir, como lo hiciera en el libro III, que los dioses son una ficción poética, que sin temor podríamos no creer en ellos y tendría razón. Pero el relato es una ficción, no se trata de creer o no en esta nueva poesía, sino que escucharla supone que las objeciones de Adimantos y Glaucón han sido superadas, quizás no por una exhaustiva prueba del juicio divino, sino porque se ha visto, con sensatas razones, que la vida del tirano es indeseable, mientras que la más noble, feliz y verdadera es la que proporciona la filosofía. Lo que es más, en el relato mismo, ni Er ni los dioses explican por qué motivos los injustos son tales ni por qué razón deban ser castigados, esto porque la narración supone que tenemos un veredicto previo al de los dioses. Al final de *La República*, nos encontramos con dos posibles posturas: vivir convencidos de la prudencia o ser prudentes pero buscando la verdad, cuestionando hasta los mitos más salobres; la tercera opción, la tiranía, sería una necesidad, tanto para el ciudadano sensato como para el filósofo. Así pues, no leamos el relato como la historia de Alcinoos⁵ (614 b), como una especie de indoctrinación, antes

⁵ Transcribo la anotación de Bloom al respecto de Alcinoos. La traducción es mía. “Existe una serie completa de alusiones a esta sentencia: (a) La palabra *historia* es *apologon*, muy cercana a apología. Los cuatro libros de la Odisea (IX-XIII) en los cuales odisea cuenta a Alcinoos, Rey de los Fenicios, de sus aventuras que fueron tradicionalmente conocidas como “La Historia de Alcinoos”. En esta parte de la Odisea es narrado el descenso al Hades. Además, “una historia de Alcinoos” llegó a ser una expresión proverbial de un cuento largo y enredado. (b) La palabra *fuerte* es *alkimou*, diferente sólo por medio de la *m* en lugar de la *n* para la forma genitiva del nombre del Rey usado aquí,

bien, hagámoslo conscientes de su doble valor, pedagógico y filosófico. En cuanto al primero, se trata de un objetivo ético, en cuanto al segundo, veremos la necesidad del anterior, aún sea válida la réplica de Adimantos.

b) La segunda parte del testimonio de Er contiene una exposición de tipo metafísico (616 b–617 d), en cuanto que es la explicación del movimiento del cosmos y sus causas.⁶ La descripción me parece clara. Er describe el movimiento de los cuerpos celestes, del cosmos, de manera necesaria, ordenada, armónica y completa. Esto contrasta con el mundo que cuenta Hesiodo surge del Caos o de fuerzas tan caprichosas como los dioses que las ostentan. El relato de Er suple el reino del azar y la inestabilidad por el del orden y la eternidad, ¿cuál es la razón de hacerlo?

La respuesta es doble, según pensemos en la filosofía o en la educación. Por parte de la primera, la razón es dudar de la historia para pensar si el cosmos tiene un orden necesario y eterno o para clarificar sus causas, elementos y principios. Tal investigación queda fuera del diálogo actual. En cuanto a la educación moral la respuesta es que un mundo mutable, cuya existencia y forma de ser dependen de lo incomprendible o del azar, deja a nuestra existencia implícita en ese caos, en suspenso, y la vida humana queda fuera de un orden cósmico necesario y armónico. El ser humano requiere certeza de la regularidad del mundo para cada ámbito de su vida, sus deseos, su trabajo, sus restricciones dependen de que crea que el mundo es, por una parte, un todo ordenado por el bien y, por otra, eterno.⁷ El orden y la estabilidad del cosmos inciden en la vida moral, ordenada y estable, en tanto que la inminencia de su destrucción o la incertidumbre podrían llevar al hombre a pensarse desvinculado de ese mismo universo y considerar que lo mejor será acumular la mayor cantidad de instantes de gozo o los más intensos. Obviamente, la virtud se miraría como una banalidad. Para que el hombre viva con mesura, debe pensar que, tanto en su vida presente, como en la postrera, el bienestar o la desdicha no dependen sino de sus actos, por un lado, y de la justicia

Alkinou. En sí mismo, este es un juego de sonidos; pero, más allá, si uno tradujera la raíz del nombre, la sentencia se leería: ‘...una historia de un hombre no fuerte de mente, pero fuerte...’ Bloom. pp. 741.

⁶ Según él, la Necesidad “imprime la rotación a todas las revoluciones” (616 c). En el huso de la Necesidad penden ocho “rodajas” (616 d) contenidas una en otra y con diámetros y anchura precisas y proporcionales. En cuanto a su forma, “el borde de la mayor es el más constelado” (616 e) y “el de la séptima el más brillante” (617 a), como el orbe de las estrellas fijas y el solar en un sistema geocéntrico. Por otra parte, en cuanto a su movimiento, el huso de la necesidad les daba uno uniforme, pero cada uno, en su propia rotación, adquiría un movimiento de velocidad y sentido propios, mas “el huso mismo giraba en las rodillas de la Necesidad”. Además, cada círculo tenía sobre sí a una sirena que emitía “una voz única y en un tono único, de suerte que todas las voces, que eran ocho, formaban un acorde único” (617 b). Por último, las tres hijas de la Necesidad: Láquesis (sorteadora), Cloto (hiladora) y Átropo (inamovible) cantaban al mismo tiempo, una el pasado y las otras, respectivamente, el presente y el futuro.

⁷ Esto me recuerda el principio teológico hebreo referente a una creación perfecta de la cual el hombre es parte, una creación con sentido moral en cuanto a que todo en ella debe hacer lo justo porque ha sido hecho a partir de ese principio de orden.

divina, por otro, no del poder de la nada o de lo incomprendible. Esto, sea o no cierto, es moralmente sano. Con todo, Sócrates nos deja en posición de juzgar el relato de Er.

c) Por último, Er narra la forma en que inciden los órdenes cósmico, divino y humano en la vida del individuo. Después del milenio, tanto las almas justas como las que habían conseguido purificarse pagando por sus tropelías, eran llevadas ante Láquesis (617 d). Allí escuchaban las palabras que transcribo por su contenido y por la belleza del ingenio.

“Edicto de la virgen Láquesis, hija de la Necesidad. Almas efímeras, he aquí que comienza, para nuestra raza mortal, otro ciclo portador de la muerte. *No será un genio divino quien por vosotros tire las suertes, sino que vosotros escogeréis vuestro genio.* El primero a quien toque en suerte, será el primero en elegir la vida a la que habrá de unirse inexorablemente. *La virtud, empero, no tiene amo, sino que cada cual tendrá de ella más o menos según la honra o el menosprecio en que la tenga. La responsabilidad es del que elige, porque el dios es inocente*” (617 d-e).⁸

La nota es en suma importante, pues establece que el hombre es responsable de su vida y la elige según sus deseos y su prudencia. No se trata ya del relato sobre los terrígenas, en que cada uno debía obedecer un lugar predestinado, sino en dejar al hombre el peso de su existencia en él mismo. Según el relato, nuestra vida no pende de la voluntad divina, así que la tragedia y las palabras de Aquiles terminan siendo falsas.

Así Er continúa su testimonio diciendo que las almas escogían, de acuerdo con el orden de la suerte, entre modelos de vida que les superaban en número (618 a). Se encontraban frente a ellos vidas de tiranos, hombres ilustres, guerreros y otros sin relieve alguno. Sin embargo, dice Er, “no había categoría de almas, por ser forzoso que estas resulten diferentes según la vida que elijan” (618 b). Además, los tipos de vida se mezclaban con situaciones de pobreza o riqueza, salud y enfermedad, que los hombres elegían. En tal forma, uno que escogió la mayor de las tiranías terminó por devorar a sus propios hijos (¿recuerda a Cronos?), así que luego de saber el destino que le esperaba lo lamentó, pero “culpando a la fortuna y a los demonios, no a sí mismo de sus desgracias” (619 c). Ese hombre, dice Er, fue virtuoso, “pero no por filosofía, sino por costumbre”, y era uno de los que descendían del cielo. Así, cada uno escogía “según sus experiencias de la vida anterior” (620 b). De entre todos los descritos, Er destaca varios personajes homéricos: Tamira, quien elige ser un rruiseñor; Ajax, que prefiere al León; Agamenón, que opta por ser águila; y Tersites, que termina por ser un simio. Es gracioso que todos terminen transformados de hombres a bestias, pero no lo es si pensamos la causa:

⁸ Las cursivas son mías.

ninguno valora la virtud ni la sabiduría. Es por esta razón que entre los personajes destaque Odiseo, al elegir la vida de un hombre simple (620 c), al hacerlo opta por una situación media, renunciando con ello a los excesos del amor al honor, la riqueza, los placeres o el poder. Únicamente Odiseo es prudente al escoger el justo medio. Pero junto con la presencia de Odiseo resalta la ausencia de Aquiles, quizás porque haya terminado, como él mismo decía, escogiendo la vida de un labrador al servicio de un campesino pobre.

Escogidas las vidas (620 d-e), Láquesis conocía las elecciones y Cloto las ratificaba, para que Átropo las hiciera irreversibles y la Necesidad las integrase al orden cósmico. Hecho esto, las almas partieron al Valle del Olvido y luego, en el río de la Despreocupación, bebían de su agua y eran enviados al sitio donde nacerían (621 b).

Esta parte del hermoso relato es, a mi juicio, la más importante en la educación de Glaucón, pues sintetiza y concluye el propio trabajo de Sócrates en su esfuerzo para rescatarlo del Pireo. La razón es la siguiente. Una vez que hemos sido curados de las ideas del mundo y del hombre que en lo superficial nos dejaron Hesiodo, Homero, tragedistas y comedistas: que el hombre y su vida son efímeros y a merced del capricho divino; una vez que hemos sido relatados de que el hombre es responsable de sus acciones, ahora Er nos hace pensar que el hombre, no los dioses, es responsable de su propia vida. Nosotros no podemos saber cómo escogimos nuestros deseos, carácter o circunstancia, ni siquiera sabemos si en verdad los elegimos, según Er, porque bebimos agua del Olvido, lo cierto es que ignoramos las fuentes de nuestro erotismo. Sin embargo, *La República* nos ha puesto en la misma situación de las almas ante Láquesis, nos ha hecho considerar que la mejor forma de vivir se basa en la prudencia y en la filosofía. Al tiempo, junto con Glaucón, hemos visto, como Er, el fatal destino de los regímenes y las almas imprudentes. Er y *La República* nos enseñan que somos consecuencia, no solo de nuestras propias pasiones, sino de nuestra capacidad de autogobernarnos, de qué tanta estima tengamos por la virtud. Así mismo, ambos nos educan en la excelencia y nos hacen responsables de nuestra propia desgracia o bienaventuranza. Esto en cuanto a una primera enseñanza del relato.

Por otra parte, la segunda lección a mencionar debiera ser la primera en orden. Sócrates dice a Glaucón que cada uno de nosotros debe desentenderse de cualquier otro estudio y poner cuidado en investigar éste sólo, viendo si por alguna parte podrá averiguar o descubrir quién le dará la capacidad y la ciencia para discernir entre el bien y el mal, a fin de elegir siempre y donde quiera la mejor vida posible (618 c). Con estas

palabras, Sócrates aparta a Glaucón de los sofistas y poetas y lo lleva a los filósofos, pues solamente ellos pueden guiarlo, como el propio Sócrates lo ha hecho en esta compleja charla, en la distinción de lo mejor y lo peor. Ellos, a su vez, le enseñan, uno a seguir sus pasiones en la acción, y otro a confirmarlas en las letras.

Junto con esto, Sócrates le deja una enseñanza primordial: únicamente al hombre que ha reflexionado sobre “la naturaleza del alma” (618 d), “le vendrá de la capacidad de elegir entre la vida de la mejor y la peor, llamando mejor en este caso a la que hace el alma más justa y peor a la que hace más injusta” (618 e); “únicamente si elige con discernimiento y vive luego con firmeza constante, le está reservada una vida deseable y no mala” (619 b). La enseñanza es que únicamente el filósofo es capaz de elegir con firmeza, no por costumbre o por sufrimiento, a la virtud, en cuanto la ética le da capacidad para deliberar acertadamente, con base en su conocimiento del alma y el bien, con base en el autoconocimiento. En otros términos, si Glaucón quiere la mejor de las vidas, no solo basta con que sea virtuoso, sino que debe buscar la verdad en sí mismo.

Por último, veamos la situación de Glaucón. Según Sócrates, “conviene llegar al Hades sosteniendo esta opinión adamantinamente para no dejarse impresionar allá por la riqueza y otros males análogos, para no precipitarse en tiranías y demás prácticas por el estilo, causa de muchos e irremediables daños” (619 a). Esto que describe Sócrates es justo lo que sucede en el Pireo, en el *lugar más allá del río*, donde Glaucón fuera poderosamente atraído por Polemarcos y Trasímaco. Glaucón está realmente en el Hades, pensando en la mejor manera de vivir para poder escogerla y cultivar su felicidad. El diálogo con Sócrates lo ha puesto en condición de elegir la prudencia. Él está siendo conducido a la filosofía, pero a ella llegará **sólo si reconsidera el diálogo**, no si lo cree. Glaucón puede ser filósofo o no, depende de que dé a Sócrates crédito “de que el alma es inmortal y capaz de recibir todos los males y todos los bienes” (621 c) o de que dude sobre el punto. Sócrates ha mostrado a Glaucón el camino a la filosofía, entendiéndola como un estudio profundo del alma humana y del cosmos; pero le ha mostrado también que resulta de un esfuerzo personal que emana del erotismo amante del saber. Para que Glaucón sea filósofo deberá regresar a Atenas y buscarse a sí mismo, hacer la *anámnesis* que le lleve a conocerse y comenzar su reflexión de esta forma: “ayer bajé al Pireo en compañía de Sócrates...”. Por su parte, el lector de *La República* deberá hacer lo propio y decir “ayer bajé al Pireo en compañía de Glaucón, el hijo de Aristón, y Sócrates, el filósofo ateniense...”

VI Conclusión.

El libro X cierra la tarea educativa de *La República*, tanto en Glaucón como en el lector. Finalmente, hemos sido llevados a elegir uno de los dos mejores modos de vida: la prudencia y la piedad o la filosofía. Esto a través del estudio de la poesía trágica y de la filosofía. La poesía socrática educa en la virtud o bien nos lleva a la filosofía. Finalmente, *La República* debe ser concluida por su lector. Como Glaucón, que no responde a Sócrates sobre si ha sido persuadido por el relato de Er, así mismo el lector debe guardar silencio y reflexionar sobre lo visto. Responder a Sócrates implicaría admitir o rechazar la prudencia, no hacerlo obliga a preferir el razonamiento filosófico. Esta es, en síntesis, la cúspide de la educación de Glaucón y de los lectores de la más bella poesía platónica.

CONCLUSIONES FINALES.

Amigable y pacientísimo lector.

Quisiera escribir las conclusiones de este extenso camino como si te narrase lo visto y aprendido en una travesía, para mí, prolongada, deleitosa pero no poco accidentada. Quizás debiera hacerlo a manera de enumeración de las sentencias filosóficas que pude descubrir en él. ¡Vaya!, como si hubiese aprendido verdades universales que este trabajo pudiera legar a la posteridad. Pues bien, yo no soy tan pretencioso; sin falsa modestia te digo con sinceridad y seguridad que no las tengo. En lugar de ello quisiera volver contigo al inicio de esta aventura, así que obséquiamme unos minutos más, aún no arrojes tus dardos.

Cuando comencé a escuchar el relato del reciente viaje de Sócrates al Pireo, pensando que *La República* me daría luces sobre la vida, es decir, sobre la educación, la justicia y la verdad, me di cuenta de una gran verdad: no tenía mas que vagas opiniones sobre ellas. Sería de esperarse que ahora lo supiera y hubiera adquirido conocimientos varios, pues esa es la finalidad de un trabajo de tesis. Pues bien, únicamente aprendí una cosa: sólo sé, que no sé nada. Esto puede hacerte reír, pero no debiera, menos aún desatar tu indignación, pues es verdad, ésta es la verdad aprendida.

No te ofrezco una disculpa si te defraudare con ello porque, si de algo estoy convencido, es que Platón estaría complacido con esta pobre respuesta mía. Empero, estoy consciente de que él no tiene la dura tarea de calificar si estas palabras me hacen o no acreedor al título de Licenciado en Filosofía; lo que es más creo que a él sí le causaría risa hacerlo, pues sabe que lo importante es lo que aquí no está dicho, la vida posterior a la aventura en el Pireo. Pero en cambio tú debes hacerlo, reconozco que es difícil tu tarea. Con todo, admito también que, al fin y al cabo, soy yo quien está más interesado en tu juicio, no Platón. Así que finalmente creo que debo darte razones de por qué he llegado a tan paradójica conclusión; valgan, pues como las apreciaciones resultantes de mi recorrido.

Sin temor alguno puedo afirmar que la pregunta con que iniciase *La República* es la más importante para la existencia humana: ¿cuál es el mejor modo de vida? Ésta es la cuestión esencial de todo hombre que quiera tomar su propia vida en serio, que en verdad aspire a la felicidad. No obstante, responderla es, ha sido y será, sumamente complejo, pues ha menester indagar otra más, una que es la cuestión filosófica por antonomasia: ¿qué es el hombre?

A través de la conversación de Sócrates, hemos aprendido que el hombre es un ser primordialmente erótico. Este erotismo suyo le hace pensar que la finalidad de su existencia está en satisfacerlo, por ello es inexorablemente egoísta y generalmente fatuo. Sin embargo, vive en una ciudad, depende de ella, así que él deberá crear un modo de vida en que su felicidad y su egocentrismo tengan cabida entre los de los demás. Las ciudades son construcciones hechas para dar satisfacción a los hombres, pero esto no significa que sean opuestas a su naturaleza, sino que le son indispensables. Sin embargo, esa misma pasión suya que les hace ser políticos, no les garantiza ni su placidez, ni el bienestar de la comunidad en que viven. Las más de las veces, el hombre cultiva su destrucción en la medida en que, insensato, es gobernado por sus pasiones. Así pues, si él es imprudente, seguramente sus legislaciones serán imperfectas y sucumbirán como barcos navegados por marineros ebrios o por expertos, pero conspiradores. Sólo el hombre virtuoso puede ser feliz.

En este sentido, *La República* nos ha enseñado que la única forma de no errar en la vida es evitar los equívocos de actuar esclavizados por nuestras pasiones u opiniones, en la búsqueda del placer y la fuga impostergable del dolor; nos ha enseñado que la cura de ese error no es la política, no es la discusión de esos tripulantes por gobernar el barco sin conocer el cielo o sin interés de arribar en un buen puerto que, por principio, ni si quiera buscan. Esta es la razón por la cual es menester pensar en el bien. Sin embargo, este razonamiento debemos hacerlo, sobrios y perseverantes, desde aquello que seamos nosotros para descubrir nuestro propio bien. Una sola es la enseñanza moral y filosófica de *La República*: únicamente si nos dedicamos a pensar con profundidad nuestro propio ser, luchando por liberarnos de los prejuicios en que hemos sido formados, de las palabras seductoras de poetas, sentenciosas de legisladores, graves de maestros e incuestionables de religiosos, sobre lo que es nuestro bien, solamente en ese caso podremos aspirar a conocernos a nosotros mismos y saber así cuál es esa forma excelente de vida. Allí está la relación de la virtud, la verdad y la felicidad. Esto es lo que hace Sócrates en *La República*. Ha llevado a Glaucón, y por supuesto a sus lectores, a caer en cuenta de que la filosofía es el quehacer propiamente humano, si es que el hombre busca lo bueno y si piensa que eso es su felicidad.

Esta es la razón por la cual me justifico ante ti, al respecto de que lo importante en este trabajo no es lo que está escrito en él, sino el futuro que viene luego de estudiar *La República*. Ella nos ha llevado a desacreditar las opiniones comunes de felicidad, justicia, religión, alma y hasta de la verdad para comenzar a buscarlas, quizás, al menos,

con el utilísimo antecedente de lo que no son o deban ser. En consecuencia, nos ha dejado en la nada, que es, al mismo tiempo, la puerta de entrada a la filosofía.

Quisiera ser enfático en este punto. Cuando llegamos al último libro, Sócrates nos reveló que nada sabemos sobre el alma, al menos ninguna cosa con certeza; en consecuencia, la ignorancia de nosotros mismos nos hizo dudar de la educación, el bien, la justicia, la piedad y la verdad que se sustentaban en esa idea de espíritu, en una esencia humana de apariencia inmortal y capaz de ver el ser. *La República* nos ha hecho dudar de nuestra propia alma, de la bondad, la verdad y su existencia. ¿Para qué? La respuesta es una: para pensar en todo ello, e iniciarnos en la filosofía.

Pero este es un saber negativo, un saber del no saber. Ahora, si pudiera dar cuenta breve de lo positivo, diría que la más sublime obra de Platón que he leído me ha enseñado que si la tiranía de un erotismo bestial, del ambicioso o del codicioso, terminan todas por ser causa de la propia destrucción, entonces solamente la búsqueda de la verdad sobre el bien me dará una vida noble y verdadera.

Con *La República* he aprendido algo importante para mi vida. Permíteme una confesión. Quisiera poner por caso que prohijare o educare. Si así fuera, sería mi deseo hacer como Platón con sus hermanos Adimantos y Glaucón: educar con ejemplos bellos y sanos relatos con que aprendan a discernir la nobleza de la fealdad, para que opten por la virtud o por la piedad. Esto los haría buenos ciudadanos y hombres bellos. Empero, intentaría que duden de mis palabras, alimentando sus espíritus con preguntas que solos, en el silencio de sus reflexiones, mas dotados ya de un hábito bondadoso, firme, bello, alegre e inteligente, intenten responder, claro está, siempre que observe en su alma esa rara capacidad de verse impelida a enjuiciar las historias ejemplares que les contare. Quisiera, pues, enseñarles, como hace *La República*, que la peor de las vidas es la del tirano, la más grata la del prudente, y la más divina la del filósofo. La vida contemplativa es la que se ocupa de lo definitivamente humano, la más consciente de los errores en las opiniones y por consecuencia de la felicidad y la infelicidad, la más independiente y por ende la más rica y autócrata, la que persigue el fin más bello. He ahí la relación entre la virtud, la felicidad y la verdad.

Sea esto suficiente para concluir este viaje. Empero, como la mejor forma de terminar una aventura es siempre y en todo caso el inicio de otra, y dado que los senderos son previstos, quisiera hacerlo pensando de nuevo que “ayer bajé al Pireo, en compañía de Glaucón, el hijo de Aristón, y Sócrates, el hijo de Fenareta...”

BIBLIOGRAFÍA.

1. Annas, Julia. *An introduction to Plato's Republic*. Oxford; Mexico: Oxford University, 1981.
2. Aristóteles. *Ética Nicomáquea*. Madrid: Gredos 2000. Col. Biblioteca Clásica Gredos.
3. Aristóteles. *Física*. Madrid: Gredos 2000. Col. Biblioteca Clásica Gredos.
4. Averroes. *Exposición de la Republica de Platón*. Madrid : Tecnos, 1986
5. Bosanquet, Bernard. *The education of the young in the Republic of Plato*. Cambridge: University, 1917.
6. Brann, Eva, T. H. *Paradoxes of education in a Republic*. Chicago. The University of Chicago Press. 1979.
7. Brann, Eva, T. H. *The Music of the Republic*. Philadelphia: Paul Dry Books. 2004.
8. Bury, J. B. *History of Greece* Modern Library. New York, 1913.
9. Chuaqui, Carmen. *Musicología Griega*. México: UNAM. Instituto de Investigaciones Filológicas. 2000.
10. García Olvera, Francisco. *Reflexiones sobre política y cultura*. México: SCSISA. 1997.
11. Hartmann, Nicolai. *Aristóteles y el problema del concepto. sobre la doctrina del eidos en Platón y Aristóteles*. México: UNAM, 1964.
12. Heidegger, Martin. *The essence of truth. On Plato's Cave allegory and Theaetetus*. London, New York. Continuum 2002.
13. Herodotus. *History*. Britannica. Great Books of the Western World. Volume 4. Encyclopaedia Britannica, Inc. Chicago. The University of Chicago. 1952.
14. Hesiodo. *Obras y Fragmentos*. Madrid: Gredos 2000. Col. Biblioteca Clásica Gredos.
15. Homero. *La Iliada*. Madrid: Gredos 2000. Col. Biblioteca Clásica Gredos.
16. Homero. *La Odisea*. Madrid: Gredos 2000. Col. Biblioteca Clásica Gredos.
17. Jenofonte. *Hierón*. Madrid. Gredos. 1995.
18. Jenofonte. *Recuerdos de Sócrates, Banquete, Apología*. México. UNAM. 1993.
19. Lodge, Rupert Clendon. *Plato's theory of education*. New York: Russell & Russell, 1970.
20. Marino López, Antonio. *Eros y hermenéutica platónica*. México. UNAM, ENEP ACATLÁN. 1995.
21. Marino López, Antonio. Et, al. *Cuadernos de investigación. Ensayos filosóficos*. México. UNAM, ENEP ACATLÁN. 1991
22. Marino López, Antonio. Et, al. *Inter alia hermenéutica. Memorias del seminario de hermenéutica y ciencias del espíritu*. México. UNAM, ENEP ACATLÁN. 1995.
23. Méndez Aguirre, Victor Hugo. *El modo de vida idóneo en la Republica de Platón*. México, D.F.: UNAM, Instituto de Investigaciones Filológicas. Colección de Bolsillo. 2001.
24. Schmidt Osmanczik, Ute. *Platón y Huxley dos utopías*. Cuadernos del Centro de Estudios clásicos, nº 3. México. UNAM. 1988.
25. Strauss, Leo. *¿Qué es Filosofía Política?*, México. F.C.E. 1988.
26. Strauss, Leo. Cropsey, Joseph. *Historia de la filosofía política*. México. F.C.E. 2001.
27. Strauss, Leo. *The city and the men*. Chicago. The University of Chicago Press. 1978.
28. Terence Irwin. *La ética de Platón*. México. UNAM. 2000.

Versiones consultadas de la República.

1. Platón. *La República*. Madrid. Alianza Editorial. Col. El Libro de Bolsillo. Traducción, introducción y notas de Manuel Fernández-Galiano. 1998.
2. Platón. *La República*. México. UNAM. Biblioteca Scriptorum Graecorum et Romanorum Mexicana. Edición bilingüe. Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo. 2000.
3. *The Republic of Plato. Translated, with notes and an interpretative essay by Allan Bloom*. Second Edition. USA. Basic Books. 1991.
4. *The Works of Plato*. Britannica. Great Books of the Western World. Volume 7. Translated by Benjamin Jowet. Encyclopaedia Britannica, Inc. Chicago. The University of Chicago. 1952.