



**UNIVERSIDAD NACIONAL  
AUTÓNOMA DE MÉXICO**

2104  
T-10

**ESCUELA NACIONAL DE ESTUDIOS  
PROFESIONALES "ACATLÁN"**



**ALMA, IDEA DE BIEN Y EDUCACIÓN EN LA  
REPÚBLICA: UNA INTERPRETACIÓN DE LA  
LÍNEA DIVIDIDA Y LA CAVERNA A PARTIR DE LA  
NATURALEZA DEL ALMA TRIPARTITA.**

**TESIS**

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

**PRESENTA**

**ROBERTO HERNÁNDEZ CRISTÓBAL**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

**Asesor: Dr. ANTONIO MARINO LÓPEZ**

**abril de 2003**

A



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.

**Madre:**

**La luz de tus ojos dibuja mi sombra  
en cada momento que el cielo me observa  
la mente intangible de Dios se apodera  
de la mía, en silencio, brotando la idea.**

**Roberto Hernández Cristóbal**

TEJIS CON  
FUELA DE ORIGEN

**Para mis amigos y para los que no:**

**Pupila.**

**Una pupila inscrita en la pared  
atormenta la privacidad de dos almas  
que acuñan contenido de recuerdo  
sobre el manto decrepito del tiempo**

**La luz baña sus semblantes  
inmersos en la muerte del pensamiento  
escala el goteo vital  
presurosa a encontrarse con el silencio**

**Sus ojos embriagados de dolor  
habitan lejos, más allá del firmamento  
son espacios internos que palpitan  
al compás del tiempo que los hiere**

**Sucumbe la extrema devoción  
al pensar en lo que ya no se necesita  
una mirada frente a otra  
engendran felicidad maldita**

**Sus manos escurren al reflejo  
idílico de lo otro que acarician  
hueso quebradizo  
mancha la angustia**

**Lunares que corrompen el destino  
habitan la corrupta desabrida  
de la senectud que envenena  
un último susurro de alegría**

**Dos cuerpos corvos  
reflexionan en sí mismos  
entretajan un arco en reposo  
y completan la pupila en la pared  
la que mira el tiempo  
y dialoga de cerca con la muerte.**

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

**Roberto Hernández Cristóbal.**

C

<b>Introducción.....</b>	<b>4</b>
--------------------------	----------

## **1. Justicia**

**I. Similitudes entre las propuestas sobre la justicia de Céfalo, Polemarco y Trasímaco con las virtudes de prudencia, valor y la fuerza por aprender del filósofo que ha recibido una mala educación respectivamente.**

**I.I. Similitudes entre la opinión de Céfalo sobre la justicia y la virtud de la prudencia, la cual reside en la clase gobernante según la teoría platónica de la justicia.**

Opinión de Céfalo acerca de la justicia.....	16
Acerca de la virtud de la prudencia en la teoría platónica de la justicia.....	22
Semejanza entre la opinión particular de Céfalo acerca de la justicia y la virtud de la prudencia .....	23

**I.II. Semejanza entre la opinión particular de Polemarco y la virtud del valor dentro de la teoría platónica de la justicia.**

Análisis sobre la opinión particular de Polemarco acerca de la justicia.....	25
Acerca de la virtud del valor en la teoría platónica de la justicia.....	29
Similitudes entre la opinión de justicia según Polemarco y la definición de valor platónico...	31

**I.III. Similitudes entre la opinión sobre la justicia de Trasímaco con la fuerza natural por aprender que ha recibido una mala educación.**

Opinión de Trasímaco acerca de la justicia.....	33
Propuesta socrática ante la opinión de Trasímaco.....	36
Similitudes entre el modo de ser y la opinión de Trasímaco con la fuerza natural por aprender que ha recibido una mala educación.....	38

## II. Opinión Glaucón-Adimanto frente a la de Sócrates en el libro II acerca de la justicia.

Opinión de Glaucón sobre la justicia.....	43
Mito de Giges.....	46
Complementación de Adimanto a la opinión de Glaucón sobre la justicia.....	48
Postura socrática sobre la justicia según el tipo de bien a que pertenece.....	49

### 2. Ciudad justa.

Acerca de la analogía entre alma y Estado.....	54
La ciudad de tres clases.....	56
Acerca del mito de los metales.....	59
Acerca de la educación de los guardianes.....	60

### 3. Alma tripartita.

Distinción entre la parte apetecible y la racional del alma individual.....	70
El principio irascible del alma individual.....	71

### 4. El alma tripartita y su afición dentro de la imagen de la línea dividida.

Distinción entre la sección visible e inteligible anterior a la imagen del sol.....	75
El ámbito visible y la distinción entre el mundo físico y su representación al interior del sujeto.....	76
Imagen del sol.....	77
Distinción entre el ámbito visible del inteligible.....	81
Jerarquía ontológica de la idea de bien.....	82
Imagen de la línea dividida.....	82
Primera sección visible.....	83
Segunda sección visible.....	85
Primera sección inteligible.....	86
Segunda sección inteligible.....	87
Relación de las partes del alma con el bien.....	93

### 5. El alma tripartita afectada por la educación en la imagen de la caverna

Acerca de la imagen de la caverna.....	95
Acerca de la fuerza que libera al prisionero al interior de la caverna.....	97

Esferas ontológicas en la imagen de la caverna.....	104
La educación al interior de la caverna.....	106
La matemática como instrumento formal del alma en el proceso de conocimiento.....	110
La dialéctica como actividad formal del alma para contemplar la idea de bien.....	113
<b>Afección de las partes del alma en el proceso educativo de la caverna</b>	
La parte apetecible del alma y su afección en el proceso educativo de la caverna.....	119
La parte irascible del alma y su afección en el proceso educativo de la caverna.....	120
La parte racional del alma y su afección en el proceso educativo en la caverna.....	122
<b>Conclusiones generales.....</b>	<b>126</b>
<b>Bibliografía.....</b>	<b>134</b>

## Introducción.

El objetivo de la presente tesis será tratar de interpretar la condición de posibilidad para que el alma tripartita logre desarrollarse mediante un proceso de conocimiento, por el cual aspire cruzar los distintos grados ontológicos que la separan de la idea de bien a partir de una buena educación. Me limitaré a concentrar mi interpretación en el largo rodeo del logos (inteligencia discursiva), al cual según Platón debe enfrentarse el alma filosófica antes de aspirar a contemplar la idea de bien. Esto de algún modo nos demuestra que el alma tendría la capacidad, condicionada por una buena educación, de llegar a contemplar el principio de todo en el extremo límite del ámbito inteligible. El alma tripartita debe desarrollar sus facultades y trascender su realidad visible e internarse en la inteligible, de suerte que actualice lo que tiene en potencia para aspirar trascender los distintos grados ontológicos que la separan del principio de todo.

Si inicio la tesis con el tema de la justicia, es porque éste lo destino, al igual que el tema de la ciudad y el alma tripartita, a ocupar un lugar específico dentro del proceso de conocimiento, en el cual se deberá desarrollar el alma filosófica. Platón nos dice que la *justicia es la virtud del alma* (*Rep.* 355 e), entonces al alma le será conveniente tratar de conocer qué es la justicia en sí misma. Platón al tratar de esclarecer qué es la justicia partiendo de lo que los individuos opinan acerca de ella, desea, en principio, abrir un camino con fundamento lógico que lo lleve a determinar el principio del cual parten todos los actos justos, sin embargo, tal principio trasciende la realidad de las palabras, por ello, en segundo lugar, debe mostrarnos el camino del largo rodeo del logos para tratar de acceder al ámbito ontológico. Al final del libro IV de la *República*, aunque Sócrates se haya declarado satisfecho con los resultados de su examen sobre la justicia, la verdad es que las dudas continúan, pues también declara él que para tratar sobre la esencia de la justicia de un modo satisfactorio, habría que seguir un camino más largo y prolijo (*Rep.* 435 d). La idea de seguir un camino más largo, nos hace suponer que entre la idea de justicia y los actos justos existe una diferencia; para llegar a conocer la esencia, debemos abordar una búsqueda ontológica, si aspiramos encontrar la raíz que da origen al significado de justicia en la ciudad y en el individuo. La idea de justicia, en cierta manera, se halla más allá de su definición, luego, la trasciende. La explicación que se da acerca de cómo participa la ciudad de la justicia, no será aún suficiente para que el hijo de Sofronisco quede satisfecho, sino que su búsqueda



continuará hasta poder determinar en una imagen lo que da origen a la esencia de justicia, la idea de bien.

Sócrates concentra su examen en la opinión particular de justicia, mirando si se adecua o no a las experiencias particulares, de suerte que decimos que parte de opiniones para tratar de avanzar poco a poco hacia una determinación universal de justicia(que no es la idea de justicia aún), que no contenga contradicción alguna con la experiencia de cualquier acto justo particular, con la cual se pueda calificar los actos justos particulares en la experiencia. Ese examen va dirigido a tratar de descubrir la verdadera esencia y modo de ser de todos aquellos actos que catalogamos justos. Lo importante, en un primer momento, es el valor que realmente tiene lo que todos, sin diferencia, consideramos como justo, pues no se podría llamar justo lo que ve por el bien particular y no por el bien común. Se aspira a conocer la justicia en sí misma a partir de los actos que participan de ella en la experiencia. El hijo de Sofronisco, en el libro I de *la República*, inicia su análisis sobre la base de una opinión particular que compara a su vez con experiencias específicas, para poder determinar lo común a todas esas realidades particulares, se mueve en un terreno lógico de carácter inductivo con fin de aspirar a contemplar la esencia de justicia.

Un alma individual puede ser justa en sus actos o no, lo cual nos indica que ésta puede participar de la idea de justicia, pero no es ni la justicia ni su principio, puesto que en un ámbito particular, si por ejemplo, dijéramos que Pedro hizo un acto justo, pero en otro lugar Juan realizó un acto de la misma especie, sería impropio decir que el acto de Pedro es la justicia, ya que, ¿en qué lugar queda situado el acto justo de Juan? Si uno de esos actos fuera la justicia en sí, entonces el otro no tendría nada que ver con ella. Se infiere que el origen de la idea de justicia se encuentra más allá del dominio del alma individual, por ende, el alma individual depende de otra cosa que se encuentra por encima de ella. La idea de justicia debe estar más cerca del origen de la naturaleza humana, pero el origen de esa naturaleza no depende del alma individual, sino que está más allá de sus dominios, puesto que a ese origen está subordinada. La idea de justicia pertenece a la esencia de las cosas, está privada del cambio y es objeto de la inteligencia al igual que otras esencias. El discernimiento y ascenso a la contemplación de la idea de justicia, debe servir al hombre justo en que éste no debe diferir en nada de lo que la justicia es en sí misma y ser absolutamente idéntico(*Rep. 472 b, c*).

La teoría platónica del Estado, se fundamenta sobre la base de la estructura interna del alma(*Rep. 368 d*), por ello, existe una relación por analogía entre el Estado y el alma a razón de lo que la copia es al original, lo cual puede verificarse en que a Sócrates le ha

parecido propicio tratar de conocer la estructura interna del alma, sin embargo en un modelo tan pequeño sería difícil cumplir con tal empresa, por lo tanto, sería más fácil si el original estuviera reproducido en otra parte en un tamaño mayor, este planteamiento podríamos explicarlo de la siguiente manera: Si tuviéramos un proyector de acetatos, diríamos que el acetato que proyectamos en la pared representa el alma, mientras que lo proyectado en la pared, más grande, representa el Estado. Ahora bien, este planteamiento distingue dos puntos esenciales, a saber: Por una parte, que la estructura del Estado depende de la del alma y en ese sentido la segunda puede ser conocida por medio de la primera. Por otra parte deben relacionarse a partir de las reglas lógicas del razonamiento y con ello se tiende el puente para que el alma se conozca a partir de su imagen.

En un primer momento, debemos poner claro que el original no es igual a la imagen, puesto que si fueran una y la misma cosa no tendríamos que ir más allá de la imagen para saber que conocemos el modelo. La situación es diferente, pues a partir del orden de los elementos en la imagen(Estado) validados por las reglas lógicas del razonamiento, empezamos el posible conocimiento del original(alma), de lo que se desprenden dos cosas distintas, a saber: Que si, por una parte la imagen no es igual al modelo sino semejante, ambas deben participar de la misma naturaleza, pues no decimos cuando tenemos la imagen de una cosa, que ésta ya pertenece a otra naturaleza, sino más apropiadamente que representa la naturaleza del original aunque disminuida. Se infiere que si existe el conocimiento de la imagen que participa de alguna forma del modelo, esto puede llevarnos a conocerlo, lo que de principio nos da acceso al nivel ontológico al cual pertenece el alma.

Por otra parte, si la imagen y el original están de alguna manera relacionados debe ser a través de las reglas del razonamiento lógico, el que tiene la capacidad de encontrar el orden natural y ordenar lo que puede ser ordenado en el lugar correspondiente según su naturaleza, puesto que si Platón en boca de Sócrates ha escalado conclusiones concatenadas unas con otras, con respecto a la ciudad, ha sido sobre la base de las reglas lógicas del razonamiento, y si ahora quiere comparar esas conclusiones con el orden del alma, debe ser porque el orden del alma y el Estado están subordinados a las reglas lógicas del razonamiento, las que permiten encontrar el orden del modelo y tratar de asemejarlo en aquello que se pretende ordenar, en consecuencia tales reglas deben descender y dominar el orden del alma y el Estado.

Ahora bien, Platón en boca de Sócrates nos ha dicho, con lo que respecta a la ciudad ideal, que consta de tres clases que son, a saber: la del pueblo bajo, la de los auxiliares y la de los gobernantes cuya función se distingue perfectamente(*Rep. cap. II*). Que el alma

tripartita consta de una parte apetecible, otra irascible y la racional, éstas semejantes a las partes de la ciudad, entonces sus funciones están determinadas al interior del hombre individual(*Rep.* 442 a, b). Existe una regla que domina el modo de ser del alma virtuosa, por la cual la justicia se puede contemplar tanto en la ciudad como en el alma individual, ya que se nos dice que la justicia en la ciudad *es que cada hombre debe ejercer uno solo de los oficios de la polis, aquel para el cual su naturaleza lo hubiere dispuesto del modo más conveniente*(*Rep.* 433 a), entonces el alma individual será justa a semejanza de qué tanto la ciudad lo sea, y ésta lo será mientras que los individuos de las diferentes clases realicen con eficacia su propia tarea. Se infiere que la justicia estará en el alma individual, siempre y cuando sus partes hagan únicamente lo que les corresponde, sin entrometerse en ninguna otra tarea más que en la suya propia, regla que regula la mayor semejanza del alma con su propia naturaleza. A la parte racional corresponde la tarea de mandar y a la irascible de auxiliarla para que ambas gobiernen las pasiones. En tal sentido, decimos que existe una ética que le viene al alma por naturaleza para que ésta pueda ser semejante a un específico modo de ser que la haga virtuosa.

Si hablo de este tema y no de otro es porque me impulsa el deseo de aprender sobre el origen natural del conocimiento en el hombre. Si los seres humanos nos desarrollamos necesariamente al interior de un grupo social tan complejo como lo es la ciudad, debemos saber, si por naturaleza somos seres sociales, ¿qué es lo que mantiene y regula esa necesidad?. El saber de algún modo antecede y otorga perfección al actuar, pues por ejemplo, cuando un artesano ha aprendido las mejores reglas que han de mejorar su arte, las utiliza a sabiendas de que ha de obtener buenos resultados. De la misma manera debe actuar un individuo que pertenece a una ciudad al tratar de saber más sobre las reglas bajo las cuales debe vivir, es decir, tratar de establecer si le vienen por naturaleza o por convención. En Platón, el deseo de saber le viene al filósofo por naturaleza y ello nos llevaría hacia la búsqueda del origen primigenio de esa naturaleza para actuar según sus verdaderas reglas. El conocimiento de alguna manera es un puente que nos comunica con aquello que nos impone normas en la vida y la vida sería mejor si supiéramos, al igual que el artesano, cómo vivirla con más perfección. Sería más soportable la existencia al interior de la ciudad si gozáramos del conocimiento del por qué vivimos así y no de otra forma, pues tendríamos la oportunidad de participar de una felicidad más duradera.

Ahora bien, si Platón en boca de Sócrates toma una postura muy bien definida acerca de las diferencias naturales de las clases de almas por su función específica al interior de una ciudad, las habrá unas mejores que otras y las mejores son las filosóficas en tanto que

son las que buscan trascender su inmediatez visible y aspiran contemplar lo que subyace a lo visible. El filósofo al participar de una naturaleza mejor que las restantes almas es quien cuenta con la capacidad para encontrar la realidad que no alcanzan a percibir sus sentidos, entonces debe desarrollar su facultad inteligible para aspirar a contemplar aquello que busca, pero no percibe de lleno físicamente.

Si Platón toma una postura a favor de las desigualdades sociales, no es para establecer como regulador de las relaciones sociales el principio de voluntad de poder, pues si así fuera no se vería en la práctica la unidad social sino su fragmentación, puesto que todos antepondrían su interés particular y no verían por el bien común; más bien postula un posible orden natural, al cual se deberían subordinar los hombres que conformarían la ciudad justa. En tal situación Sócrates, al no encontrar en la realidad una ciudad que se asemeje a la ciudad justa, toma partido por empezar a construirla en la mente y de esa forma empieza a mostrar a sus interlocutores cómo sería posible su constitución. La probabilidad de que aparezca la ciudad virtuosa se fundamentará sobre la base de la educación, pues lo que hace el hijo de Sofronisco en principio, es educar a sus oyentes, al hacer que ellos se representen una ciudad justa que no se presenta en la realidad concreta. La educación toma la posición de medio para tratar de asegurar el fin, pues Platón al tomar la postura de las diferencias sociales y su posible orden natural para asegurar la posible consecución de la ciudad virtuosa, debe enseñar cómo el alma filosófica, quien debe gobernar por derecho natural la ciudad, puede a partir de un proceso de conocimiento llegar a contemplar en última instancia el origen de todo cuanto es y existe, para que en esta alma coincida tanto el poder político como el saber filosófico. Si de alguna forma el alma filosófica puede ascender y contemplar el principio de todo cuanto es y existe, eso quiere decir que aunque probable, a través de un proceso de conocimiento se asegura la posibilidad de concretar la ciudad virtuosa.

El deseo que me impulsa para escribir acerca del tema que me ocupa, ciertamente no nació repentinamente sino que fue madurando muy lentamente, puesto que en un principio me interesaba mayormente la investigación acerca del por qué se requiere la utilización de la fuerza para mantener la paz social. La necesidad de la fuerza para mantener las relaciones sociales en armonía, ciertamente debe subordinarse a un fin, pues no podemos decir que la utilización de la fuerza es un fin en sí mismo, ya que para ser fin necesita llenarnos por entero, lo cual vemos no acontece, por eso su objeto será tratar de mantener la armonía social, sin embargo esa armonía debe venirle a los hombres de alguna forma por naturaleza, es decir que al momento en que la ciudad posee armonía, cada una de sus partes debe

sentirse bien consigo misma y con los demás, en ese sentido decimos que los hombres aspiran de algún modo a vivir bien y que esa aspiración les viene por su propia naturaleza. Si de algún modo tuviera que ejemplificarlo, diría que si imaginamos un rompecabezas, sus partes deben estar destinadas a ocupar el lugar que les corresponde según el modelo natural del todo que precede a las partes; si alguna de esas partes ocupara su lugar natural, a la ciudad se le añadiría mayor bien, pero ese bien sería poco comparado a lo que sucede si todas las partes ocuparan su propio lugar para poseer la armonía que les descende por su propia naturaleza, al hacer la única función que su naturaleza les otorga sin entrometerse en otras para tratar de asemejarse mayormente al modelo natural primigenio. Tal perspectiva debe sustentarse a partir del conocimiento del modelo natural primigenio, pues de lo contrario quién podría poner las partes donde les corresponde, pues no podríamos esperar que el azar cumpliera con tal empresa. Platón nos dice que será el alma filosófica quien posee la capacidad y a ello se aboca, para buscar la posesión total del conocimiento. Sin embargo, el conocimiento no sería un regalo, sino más bien un esfuerzo por parte del alma filosófica que lo busca, en tal sentido entra en escena la buena educación regulada por el filósofo que gobierna la ciudad virtuosa, quien antaño lo ha buscado y ahora lo posee y muestra el camino más corto a los filósofos que empiezan su búsqueda. De lo anterior, se infiere que el conocimiento no es posible sino a condición de la ayuda concretada en la educación y ésta no es posible sino al interior de un grupo social.

En una ciudad se imponen leyes con objeto de aspirar al bien común, no obstante si tales leyes son quebrantadas, el castigo o la utilización de la fuerza sigue siendo un bien, pues su imposición sigue mirando por el bien común para evitar la fragmentación de la unidad social. Las normas que rigen al interior de la ciudad deben ser acordes con las que rigen al interior de los individuos, puesto que si no fuera de ese modo diríamos que se violentan de manera injusta los derechos naturales; Platón resuelve este problema al postular una identidad entre la estructura del alma con la del Estado. Ahora bien, trato de interpretar la teoría platónica de la ciudad justa a partir de la posibilidad de conocer la idea de bien, origen de la naturaleza humana, mediante una buena educación que ordene y armonice las relaciones sociales. Trato de determinar una relación entre el alma y la idea de bien a partir del desarrollo del alma dentro de un proceso de conocimiento.

Lo que me ha llevado a considerar muy seriamente la teoría platónica de la ciudad justa, es la separación firme entre las apariencias, producto del interés particular de los individuos y la realidad que sitúa la ciudad lidiando con una serie de problemas internos que deben ser resueltos, producto de la necesidad de relaciones sociales. Para esto, Sócrates

inicia su estudio de la justicia sobre la base de las opiniones particulares de los hombres, decidido a tratar de trascender las apariencias al someterlas a la facultad lógica de la razón que filtra y somete las opiniones individuales. Pero Platón no se queda en la justificación lógica de la idea de justicia, de la cual participa la ciudad virtuosa, sino que va más allá y se interna en un terreno ontológico para tratar de enseñar a los participantes del diálogo a través de imágenes, aquello que es principio de todo cuanto es y existe y que la naturaleza dispone, invisible para el ojo físico.

Ahora bien, para cumplir con el propósito de la presente tesis, me auxiliaré de las tres alegorías que presenta Platón en los capítulos VI y VII de *la República*, a saber: la del sol, de la línea dividida y la caverna, en las cuales se explica el desarrollo de un proceso de conocimiento por el cual se desarrollará el alma filosófica. Por ello, en principio me propongo poner en antecedente al lector acerca de lo que lleva al autor a plantearse este problema.

En el capítulo I trataré de interpretar las opiniones que se presentan acerca de la justicia. Esto servirá de alguna manera para introducir al lector acerca de lo que llevará a Platón a declarar en el capítulo VI y VII la necesaria búsqueda y contemplación, por parte del filósofo, de la idea de bien a través de una buena y gradual educación, que pretende llevar al aspirante a cumplir con su objetivo, la construcción de la ciudad justa a partir del conocimiento de la idea de bien; por eso trato de explicitar las propuestas de Céfalo, Polemarco y Trasímaco acerca de la justicia. Subordino las opiniones de Céfalo, Polemarco y Trasímaco a elementos que intervienen en la teoría platónica de la justicia. Explico primero las similitudes que encuentro entre la opinión de Céfalo acerca de la justicia con la virtud de prudencia implícita en la teoría platónica de la justicia. En segundo lugar explico la semejanza de la opinión de Polemarco con la virtud de valor. En tercer término explico, según mi punto de vista, la semejanza entre la opinión de Trasímaco con la fuerza residente en el filósofo, en tanto amor por aprender que ha recibido una mala educación, pues encuentro similitudes muy marcadas entre esas opiniones de los participantes en el primer capítulo y los elementos que intervienen en la teoría platónica de la justicia.

En un siguiente momento y todavía dentro del primer capítulo, trato de interpretar las posturas que tienen, como representantes de la mayoría, Glaucón y Adimanto acerca de la justicia y el tipo de bien a que pertenecen. Puesto que Glaucón como primer orador en el libro II, expone una división de bienes, dentro de los cuales y según él, en opinión de la mayoría, la justicia pertenece a la clase de bienes que se buscan por sus efectos, es decir, por sus consecuencias y no por sí mismos, y con ello dan más valor al aparentar ser justos para ganarse sus efectos. Sócrates pondrá la justicia en la segunda clase de bienes, los

cuales deseamos por sí mismos y por sus consecuencias, es decir que se les quiere por una doble razón. Ahora bien, si no fuera muy aventurada mi opinión, considero que existe una lucha entre la vida útil y práctica, representada por Glaucón y Adimanto(al emitir la opinión de la mayoría acerca de la justicia) y lo que considera Sócrates acerca del bien al cual pertenece la justicia. Glaucón y Adimanto sostienen que la justicia es un bien amado solo por sus consecuencias y no por sí misma con lo que originan la apariencia de justicia para gozar de sus beneficios. Si pongo a los hermanos como representantes de la opinión de la mayoría, es porque ellos, en tanto su condición de políticos representan de alguna forma a aquellos que dirigen y esto no estaría sujeto a que se pudiera probar que no dicen lo que realmente piensan. Para seguir con orden, trato de interpretar la opinión que tienen tanto Glaucón como Adimanto en el libro II, sobre la justicia e injusticia y según a qué bien pertenece la justicia y la postura de Sócrates quien defiende el tipo de bien a que él cree que pertenece la justicia.

En el capítulo II, trato de interpretar la formación de la ciudad virtuosa en el pensamiento de los participantes, dirigidos por Sócrates. Trataré de interpretar la construcción y organización de la ciudad justa. Sócrates se dará a la tarea de dilucidar el origen de la justicia y su contraria al interior de la ciudad, consecuencia de la petición hecha por los demás participantes del diálogo, sobre todo por Glaucón y Adimanto. El Estado, en tanto imagen de la estructura del alma debe servir como trampolín para el estudio del alma, por ello, debe quedar establecido de inicio su estudio. El hijo de Sofronisco, deberá fundamentar su manera de ver la justicia, para ello construirá en el pensamiento la ciudad justa, pero en un primer momento, establece una afirmación sobre la cual se cimentará todo el diálogo y ésta es la identidad de la estructura del alma con la del Estado. Sócrates no encuentra en la realidad una ciudad que sea justa, por ello, inicia la construcción de la ciudad virtuosa para descifrar el origen de la justicia, concluye con la necesaria existencia de la ciudad de tres clases y en el capítulo IV establece la realidad del alma tripartita y la necesaria subordinación del alma a una norma ética que ordena y da armonía a sus partes por naturaleza. Por ello, seguiré el siguiente orden que me ayuda a tratar de resolver el objetivo que persigue Sócrates en la construcción de tal ciudad; trato de interpretar con la mayor claridad posible la aseveración de la identidad entre alma-Estado. Inmediatamente después desarrollo la explicación de la ciudad de tres clases. Expongo el mito de los metales con el cual se convencerá a los ciudadanos de la necesidad de que existan tres clases en la ciudad. Por último trato de explicitar la educación de los guardianes.

En el capítulo III, trato de interpretar y distinguir las partes que conforman el alma tripartita. El conocimiento del alma será fundamento para que ésta después pueda desarrollarse en los distintos niveles ontológicos que la separan del principio de todo cuanto es y existe. Platón nos ha dicho que la ciudad, en tanto reflejo del alma, debe contener las mismas partes, en la ciudad se han establecido tres partes, luego el alma también constará de tres partes. En un primer momento, desarrollo lo referido por Platón sobre la diferenciación y distinción entre la parte apetecible y racional del alma individual, siguiendo la explicación del libro. Inmediatamente después comento sobre el principio irascible del alma individual.

En el capítulo IV, desarrollo la exposición de un proceso necesario de conocimiento, al cual se debe abocar el alma filosófica que aspira contemplar la idea de bien para lograr y conservar la ciudad justa. Para ello trato de distinguir, en un primer momento, el mundo físico y su representación al interior del sujeto. Comento la imagen del sol para poder entender mayormente las operaciones que el alma del filósofo lleva a cabo en la imagen de la línea dividida, para ascender a los distintos grados de conocimiento a expensas de contemplar el bien supremo. Inmediatamente después trato de desarrollar la imagen de la línea dividida que representa el alma con sus cuatro actividades distintas y peculiares. Finalmente explico la posible afección de cada una de las partes del alma dentro del proceso de conocimiento desarrollado en la imagen de la línea dividida.

En el capítulo V trato de exponer la imagen de la caverna y cómo afecta al alma tripartita. Trato de dilucidar lo que representa el amor por el saber del prisionero al interior de la caverna, el proceso educativo como fundamento de la liberación del prisionero y los elementos que intervienen en la liberación. Para poder dilucidarlo de la mejor manera, trataré de seguir el siguiente orden: En primer lugar trataré de explicitar la imagen de la caverna. Luego trataré de distinguir la peculiar fuerza interior del prisionero que logrará liberarlo. El siguiente paso será tratar de interpretar los niveles ontológicos mostrados en la imagen de la caverna que deberá cruzar el prisionero a partir de una buena educación. Explicaré la matemática como instrumento formal del alma en su proceso de conocimiento, al igual que la dialéctica. Inmediatamente después trataré de explicar la posible afección del alma tripartita al interior de la caverna al recibir una buena educación.

A lo largo de este trabajo traté de respaldar lo siguiente: Sócrates, al principio del diálogo, en la búsqueda de la justicia, deberá mostrar un proceso de conocimiento que empieza con el discernimiento de las partes de la ciudad, y concluye con la posibilidad de



contemplar la idea de bien en el extremo límite del ámbito inteligible, por parte del alma filosófica, mediante un buen proceso educativo.

Los niveles ontológicos en los cuales se deberá desarrollar el alma filosófica, para poder aspirar contemplar la idea de bien, principio de todo cuanto es y existe, serán aprehendidos por el alma, a partir de que ésta desarrolle su inteligencia, a través de una buena educación. En tal sentido, decimos que el alma filosófica posee en potencia lo que podrá ir actualizando dentro del proceso de conocimiento, mediante la educación, para aspirar contemplar el principio de todo. El resultado de tal contemplación por parte del alma filosófica, debe permitirle a ésta ordenar y beneficiar la ciudad con el mayor bien posible, al asemejar el sentido y estructura de la ciudad con la realidad primigenia de la idea de bien.

El objetivo propuesto, es, ciertamente, una empresa difícil que se me ha complicado al intentar analizar los elementos particulares dentro del proceso de conocimiento que desarrolla el alma. La interpretación que tenía en mente en un principio, ha quedado corta, a mi modo de ver, a causa de las complicaciones que se me presentaron.

No pretendo que mi interpretación figure al nivel de las obras especializadas en Platón, sino más bien sea una obra que se les subordine, con lo cual, espero, se añada un bien para la persona que se interese en leerla.

## Capítulo I.

### 1. Justicia.

#### **I. Similitudes entre las propuestas sobre la justicia de Céfalo, Polemarco y Trasímaco con las virtudes de prudencia, valor y la fuerza natural por aprender del filósofo que ha recibido una mala educación respectivamente.**

El presente capítulo tiene el propósito de tratar de interpretar las posturas que acerca de la justicia se tienen en el principio del diálogo, además de asimilarlas como parte importante de la teoría platónica de la justicia. Si Platón nos ha dicho en el libro I *que la justicia es la virtud del alma, cuya ausencia haría que el hombre no viviera bien por ignorancia* (Rep. 353 d, e), se infiere que la justicia hace al alma virtuosa, puesto que al igual que un buen zapatero que ha llegado a realizar su arte con perfección a través del tiempo, el alma justa realizará sus labores naturales con excelencia. El hombre al no saber sobre la justicia, desconoce sus límites y en consecuencia dónde inicia, con lo que ciertamente tiene un valor fundamental tratar de saber de principio qué es la justicia.

El primer libro, al parecer, tiene como objeto mostrar una relación posible entre las opiniones de justicia emitidas por cada uno de los tres participantes del diálogo y lo que se busca saber, qué es justicia. Sócrates, interlocutor en común, emprenderá la búsqueda de lo que es realmente aquello que llamamos justicia. De entrada podemos asegurar que cada una de las opiniones referentes a lo justo será evaluada por un método lógico, de suerte que son analizadas y filtradas por la lógica, en sentido estricto subordinadas a un orden que va de menos a más claridad para los sujetos que las contemplan, quienes ascienden de lo particular aspirando a lo universal. Cada una de las tres propuestas son diferentes una de otra, por lo tanto cada una de ellas debe tener un peso específico dentro de la teoría platónica de la justicia, si no fuera de ese modo, Platón no se tomaría la molestia de diferenciarlas al principio del diálogo. Cada una de las opiniones presentadas juega un papel muy importante, tanto así que la estratégica posición de las tres en un conjunto parecerían ser los cimientos sobre los cuales toda ciudad se forma. Sin embargo, en su punto inicial, representan la base sobre la cual Sócrates partirá para establecer, en el libro IV, la necesaria relación de las tres opiniones cuyos contenidos serán trabajados lógicamente hasta que logren ocupar una posición dentro de la ciudad justa platónica. Entonces decimos que las opiniones serán ordenadas hasta que encuentren su lugar dentro de la unidad social. Los personajes que aportan su opinión especulativa acerca de la justicia, participarán de un

modo de ser específico de ella, pero en un primer momento tan sólo como opinión, ya que antes deberán recorrer un proceso ascendente por el cual se les liberará de toda contradicción. Ahora bien, el valor de las tres propuestas reside en su interdependencia cuyas funciones determinarán la unidad que aspiran formar, la ciudad, objeto de la discusión socrática. En el libro II se nos muestra una explicación más a fondo de la opinión de Trasímaco acerca de la justicia, a mi modo de ver, por los hermanos Glaucón y Adimanto donde sale beneficiada la utilidad práctica y el aparentar ser justos para ganarse su mayor provecho, con lo cual Sócrates no está de acuerdo, asegurando que la justicia pertenece al grupo de los bienes que son amados por sí mismos y por sus consecuencias.

Ahora bien he aquí lo que voy a hacer: En un primer momento, trataré de establecer similitudes entre la opinión de Céfalo sobre el concepto de justicia, y la virtud de la prudencia implícita en la teoría platónica de la justicia. Para ello, empezaré analizando la opinión de Céfalo y las características en las cuales es descrita. Argumentaré un nexo existente entre la opinión y el conocimiento real (eide), a través del movimiento dialógico del alma por medio de la especulación para forjar una dialéctica de pensamiento, y esto para situar el sentido que adquiere Céfalo por la conversación. Expondré las similitudes, según mi punto de vista, entre la postura de Céfalo sobre la justicia y la de Sócrates sobre la virtud de la prudencia.

Trataré de encontrar similitudes entre la opinión particular de Polemarco y la definición de "valor" integrado a la teoría de justicia platónica en el IV libro de la *República*. Para lograr tal objetivo, trataré, en primer lugar de analizar la postura particular de Polemarco acerca de la justicia. Analizaré, en segundo término la virtud del valor, la cual está integrada a la teoría platónica de la justicia. Por último, trataré de hallar similitudes entre la concepción de Polemarco sobre la justicia y la virtud del valor.

Trataré de encontrar similitudes entre la postura particular de Trasímaco con el amor por aprender en los filósofos, pero en el caso del sofista, esta fuerza ha sufrido una desviación a consecuencia de una mala educación. Trataré de analizar y dilucidar la postura del sofista. Acto seguido, explicaré la respuesta de Sócrates frente al sofista, argumentaré que ambos están en desacuerdo sobre el fin que persigue el gobernante. Luego argumentaré similitudes entre la propuesta del sofista y la fuerza divina, en tanto amor por aprender que ha recibido una mala educación.

El siguiente paso será tratar de dilucidar las propuestas que referentes a la justicia y su contraria tienen Glaucón y Adimanto, por un lado y por otro Sócrates. Expondré la argumentación de Glaucón acerca de la justicia y la injusticia, su postura sobre la naturaleza humana y el sentido que cobra su teoría a favor de la injusticia. Expondré la argumentación

de Adimanto, quien revisa la hipocresía de los educadores y tutores, al aparentar ser justos sólo para ganarse sus buenas consecuencias. Por último explicaré la postura de Sócrates acerca del bien al cual pertenece la justicia para finalmente admitir una pequeña conclusión.

## **I.I Similitudes entre la opinión de Céfalos sobre la justicia y la virtud de la prudencia, la cual reside en la clase gobernante según la teoría platónica de la justicia.**

### **Opinión de Céfalos acerca de la justicia.**

Sócrates lleva a cabo un recuento sobre lo que le ha acontecido el día anterior cuando bajó al Pireo en compañía de Glaucón. Los hechos acontecidos, ciertamente, están siendo reevaluados por el pensamiento presente socrático, entonces se infiere que a la base del diálogo podemos establecer el pensamiento socrático ordenando los hechos para sí. Esto es importante, puesto que, la revalorización de las tres posturas sobre la justicia, a mi modo de ver no carece de un orden estratégico, que llevará a Sócrates a argumentar su teoría sobre la justicia en el libro IV. La búsqueda de la justicia sigue un camino ascendente, desde el análisis de posturas particulares, hasta la síntesis de esas posturas en una teoría platónica con fundamento ontológico.

Platón en boca de Sócrates expone su teoría sobre la justicia en el libro IV, pero para ello, lleva a cabo un ejercicio dialógico en el libro I, con tres de sus interlocutores consecutivamente, a saber: Céfalos, Polemarco y Trasímaco. Con ello hay tres opiniones individuales y peculiares, distinta una de otra con objeto de catalogar la justicia. Si son solo tres posturas las que presenta el autor, eso quiere decir que la justicia articula tres ejes fundamentales, como si ellos constituyeran tres distintas caras de las que no podría desprenderse la ciudad, es más, parecerían ser los cimientos de una ciudad, sin los cuales ésta no existiría. Las tres posturas emitidas en el primer libro, ocupan un lugar específico al interior de la ciudad, no obstante, en tanto opiniones, no se conocen sino solo se perciben confusamente, por lo que Sócrates debe emprender un ejercicio dialógico con miras a distinguir y definir claramente esos tres ejes que deben superar su situación de opinión.

Sócrates y Glaucón son convencidos por Polemarco y sus acompañantes para pasar la velada con ellos y ver la carrera de antorchas a caballo en honor de la diosa tracia

Bendis. Una vez que llegan a la casa de Polemarco, Sócrates hace un recuento de las personas que se encuentran al interior de la casa, menciona primero a Lisias y Eutidemo, hermanos de Polemarco, en compañía de Trasímaco de Calcedonia (un sofista), esto hace suponer que el sofista posee un influjo sobre los hermanos de Polemarco, quizá es su educador; esto se puede argumentar, si observamos el reproche que más adelante lanzará el sofista a Sócrates, sosteniendo que él no hablará sobre la justicia si no se le remunera económicamente, lo que nos indica que el sofista siempre persigue un interés económico por sus servicios. Los siguientes en ser mencionados son Carmantides de Peania y Clitofón hijo de Aristónimo. Céfaló, quien es la cabeza de la casa es puesto, a mi forma de ver como un añadido y en definitiva, al último <<Dentro también estaba el padre de Polemarco, Céfaló, a quien hacia tiempo no veía, y que me pareció muy avejentado>>(Rep. 328 b). A Céfaló, quizás se le cataloga como añadido accidentalmente, sin embargo sería una falta de respeto mayúsculo, pues no decimos que quién arriba a una casa presenta sus respetos al hijo y convidados antes que al padre. Céfaló es el más avejentado de los participantes, la característica de la vejez se manifiesta en un hombre, en su piel marchita, sus miembros gastados y en su pelo blanco, lo que le da un aspecto peculiar físicamente que lo hacen sobresalir de los demás, pero al mismo tiempo es quien posee mas experiencia y eso lo hace apto para guiar a los jóvenes.<sup>1</sup> Céfaló, además, lleva una corona en la cabeza<sup>2</sup><<Estaba sentado en un asiento con cojín, y llevaba una corona en la cabeza, porque acababa de hacer un sacrificio en el patio. Alrededor de él nos sentamos, ya que había varios asientos en círculo>>(Rep. 328 c). Si analizamos la narración, Céfaló hace un sacrificio, por ello porta una corona en la cabeza. El sacrificio tiene como fin honrar a un dios en otro plano que no es el terreno, o para comunicarse con un alma que ya está en el Hades, pues la sangre fresca permite la comunicación con los muertos.<sup>3</sup> A mi modo de ver se trata de un sacrificio a un dios. El carácter avejentado de Céfaló es símbolo de su trance,

---

<sup>1</sup> Rep. 412 c. Semejante idea se encuentra en Aristóteles cuando nos dice<<La naturaleza, en efecto, ha proporcionado la distinción, al hacer a individuos de la misma especie a unos más jóvenes, y a otros más viejos: de ellos, a los primeros les va bien ser gobernados, y a los segundos gobernar.>>(Aristóteles, *Política* 332 b)

<sup>2</sup> Una costumbre de los griegos es adorar la cabeza del fallecido con vendas y guirnaldas, en señal de respeto por la superior dignidad que acaba de desaparecer. “El mirto es una planta consagrada a los dioses de la tierra, y por eso la corona de mirto se usa lo mismo en los enterramientos que en los misterios de Demeter”(Rohde, *Psique*, p, 222).

<sup>3</sup> Para argumentar esta afirmación tomemos un pasaje de la Iliada que analiza Rohde<<En el banquete fúnebre son abatidos bueyes, ovejas, cabras y cerdos,<<y en torno del cadáver se derrama la sangre a raudales>>. El alma de Patroclo se aparece a Aquiles en sueños por la noche y le conmina para que le dé rápida sepultura.>> (Rohde E. *Psique*. p. 33)

que lo coloca en etapa intermedia entre lo terreno y la tierra de los muertos. Ahora bien, el padre muestra una característica ausente en los demás participantes del diálogo menos en Sócrates, es decir, cree en los dioses y ello nos presenta un fuerte vínculo entre lo humano y lo divino. Si no fuera mucha presunción de mi parte, parece que el diálogo comienza con un poderoso vínculo entre lo divino y lo humano; sobre esta base, podríamos suponer que Céfalo de algún modo representa la religión. Sócrates y acompañantes, al sentarse alrededor de Céfalo, proyectan respeto por el más viejo y sabio. Parece una costumbre ritual, puesto que, si le pensamos un poco, el anciano pudo haber ocupado un lugar, al igual que los demás, en el círculo y no al interior de él. La posición que toma el anciano al interior del círculo lo distingue de los otros, dándole una peculiaridad sobresaliente, pues es hacia él donde se dirigen todas las miradas. El viejo inicia el diálogo con Sócrates. Su entrada en el diálogo es de alguna forma peculiar, puesto que, en tanto que es el más viejo de entre los participantes, supongo, debería ser igualmente, el más visitado para ganarse su consejo. Céfalo dice <<si los placeres del cuerpo han caducado para mí, en la misma medida han aumentado el deseo y placer de la conversación>>(Rep. 328 c). El viejo ha trascendido sus pasiones y ellas están referidas a las acciones impulsivas, su única satisfacción es la conversación.

Aquí podemos observar que la peor parte de lo que vendrá a ser el alma tripartita, las pasiones, el viejo las ha superado, instalándose en lo que vendrá a ser en la imagen de la línea dividida: La inteligencia discursiva. La palabra tiene un papel muy relevante dentro del proceso de conocimiento al que se habrá de subordinar el alma filosófica. En el libro V, Sócrates hace mención acerca de la superioridad de la palabra con respecto a la acción, pues nos dice <<¿Es posible ejecutar una cosa tal como se la enuncia? ¿O no estará más bien en la naturaleza de las cosas que la acción tenga menos contacto con la verdad que la palabra?>>(Rep. 472 e). Para Platón, la palabra es más verdadera que la acción o la voluntad. El alma se vale de la palabra para trascender su ignorancia y esto es lo que Sócrates nos ha dicho en varias ocasiones, pues en la imagen de la línea, la conversación estaría situada en la primer sección inteligible. Si la palabra está más cerca de la verdad, eso quiere decir que ella servirá como medio para la búsqueda de las cosas en sí, a través de un ejercicio conceptual lógico. La búsqueda es un ejercicio conceptual que tiene como fin tratar de llegar a lo que permanece siempre igual a sí mismo(eide). El arte específicamente humano para acceder a tal empresa, es el movimiento del logos, el cual, es el único que se vale de conceptos. El logos debe jugar un papel muy importante en lo que refiere a las relaciones entre los eide y las cosas múltiples, de lo contrario no existiría inteligencia alguna,

pues si no existen los eide, entonces no podría existir el conocimiento de lo que vemos, pues no existiría patrón de referencia a que remitir las cosas que vemos. El pensamiento trabaja con conceptos, los cuales no pertenecen a realidades sensibles sino por analogía, es decir que las abstracciones en la mente son formas vacías de materia. El pensamiento es movimiento del alma, pero el alma no puede moverse porque sí, sin alguna razón, por ello debe tender hacia un fin, si es de este modo entonces tal fin debe condicionar el movimiento y los medios requeridos para su obtención. El movimiento del logos debe apegarse a normas impuestas por el fin perseguido. El alma al interrogarse a sí misma se supera con objeto de contemplar la idea de bien, con ello hay una relación entre el bien y el pensamiento, en tanto que el alma se mueve aspirando a contemplar el bien <<la idea del Bien que con dificultad percibimos, en el extremo límite del mundo inteligible, pero que, una vez entrevista, aparece al razonamiento como siendo en definitiva la causa universal de todo cuanto es recto y bello; que en el mundo visible, es ella la generatriz de la luz y del señor de la luz, y en el inteligible, a su vez, es ella misma la señora y dispensadora de la verdad y de la inteligencia, y que, en fin, tiene que verla quien quiera conducirse sabiamente, así en la vida privada como en la vida publica>>(Rep. 517 c).

Sócrates pide opinión a Céfalo sobre su camino ya recorrido en vida, pues, Céfalo se halla en el umbral de la vejez, que es como umbral entre la vida y la muerte o entrada a los terrenos de la muerte. El anciano ataca a los que creen ser infelices por haber llegado a esa edad, y manifiesta que son más felices aquellos que escapan de los placeres sensuales. Eso lo ejemplifica en la respuesta que pide prestada a Sófocles <<al haber escapado de eso, estoy tan contento como si hubiera escapado de un amo enfurecido y salvaje >>(Rep. 329 c). Céfalo explica que para él las pasiones se han relajado, pues ellas se ablandan si los hombres son de carácter discreto, moderados en sus palabras o acciones. Céfalo profesa una vida con opiniones y acciones distantes de todo extremo, pues después de la pregunta de Sócrates sobre su riqueza, afirma que ni la riqueza ni la pobreza extremas son fundamentos de la felicidad <<o sea que el hombre discreto no llevaría tan fácilmente la vejez si estuviera en la pobreza, pero tampoco la riqueza, en el hombre insensato, lo pondrá en paz consigo mismo>>(Rep. 330 a). Parece que su forma de ver las cosas lo coloca en un modo de ser diferente al de la mayoría, pues sus esfuerzos no están dirigidos a poseer mucho o poco, sino situarse en un punto medio que aminora las tensiones de la vida cotidiana. En cuanto a la pregunta por el incremento de su fortuna heredada, el anciano responde que ha guardado el medio entre el rico de su abuelo, y el despilfarro y pobreza de su padre(Rep. 330 b). El punto medio, hace mención a un equilibrio, a la moderación, a una

proporción y mezcla de lo producido por ambos parientes, por ese equilibrio es por lo que ha logrado la paz, y con ello un modo de ser de su alma que no todos logran. El punto medio va a tener un peso muy importante en el discernimiento del alma sobre las virtudes, pues, ya en el libro segundo, Sócrates va a decidir que la justicia pertenece a lo intermedio de la clasificación de bienes propuesta por Glaucón. El capítulo V, pone a la opinión entre el saber y la nada. En el capítulo VII, Sócrates sitúa el pensamiento en un punto intermedio entre los contrarios, es decir, que para que el alma se mueva por medio del pensamiento es requisito básico que exista contrariedad en la percepción de una cosa, pues <<Los objetos que no invitan a la reflexión, repliqué, son los que no nos hacen llegar a la vez a dos impresiones contrarias.>>(Rep. 523 b 9,10). Si la percepción de los sentidos nos indica que un cuerpo es duro y blando al mismo tiempo, esa contrariedad es la que despierta la reflexión, para que ella distinga y separe lo que es una y otra cosa, en caso de que sean dos cosas lo que la sensación nos presenta como una. El punto medio parece ser una condición necesaria en un modo de ser del alma que pretende alcanzar la virtud ya que ella debe ser accedida por medio del pensamiento, puesto que el proceso de la distinción no puede ser al azar. Quien distingue y separa lo que está inmerso en el devenir toma contacto con los eide con los que fundamenta la realidad perecedera, por ello decimos que el pensar es camino y un modo de ser del alma intermedio entre las esencias y las cosas que devienen.

Céfalo habla de su temor por el castigo después de la muerte, y eso hace que recuente las injusticias cometidas en su vida(Rep. 330 e). Podemos observar que él mantiene su convicción en la creencia de que hay algo más allá de la muerte, por lo que teme a las represalias de una posible vida injusta. Céfalo acepta la posesión de las riquezas para los sensatos(Rep. 331 b). El viejo nos dice que para ser hombre sensato es necesario <<No haber engañado a nadie, ni mentido voluntariamente, ni deber nada, a los dioses los sacrificios, o a los hombres el dinero, y poder uno así irse sin miedo al otro mundo>>(Rep. 331 b).

Ahora bien, ¿en qué sentido se cataloga el engaño? Para haber un engaño particular, es preciso que exista aquello que se encubre en el engaño, la verdad particular, y que esta última lo sea porque se asemeja a una verdad universal sobre la cual se sostiene el discernimiento, es decir, que para concebir un engaño, es necesario que exista aquello que da origen a la verdad individual, es decir la verdad ideal, la que será siempre igual a sí misma, en consecuencia que no esté implícita en el cambio. Si el ámbito de las ideas en sí y el bien son siempre y nunca cambian, eso quiere decir que tienen más realidad que lo que deviene. Si la inteligencia es la única que tiene acceso al ámbito de lo que no cambia,



entonces quien miente y engaña se aleja del objeto de la inteligencia, mientras que, quien dice la verdad fortalece su naturaleza inteligente.

La siguiente pregunta obligada será: ¿Cómo saber qué se debe y a quien, sin tener realmente conocimiento de lo que es la verdad? No se puede decir que la verdad es solo una representación de nuestra realidad cotidiana tal como la percibimos, sino que a la percepción se le añade el pensamiento para participar de alguna forma de la verdad. Aún si participamos solamente de la verdad, no se podría decir que la parte que poseemos equivalga a toda la verdad, pues el todo no puede ser igual a la parte; al decir que poseemos una parte, lo mejor sería decir que no poseemos la verdad completa, pues <<¿Qué otra cosa es soñar sino el que uno, dormido o en vela, no tome lo semejante a algo como su semejante, sino como aquello mismo a que se asemeja?>>(Rep. 476 c). Si no poseemos la verdad plena, se infiere que aspiramos a movernos hacia ella naturalmente. No podríamos asegurar que se le debe algo a alguien sin antes mediar el conocimiento de la causa primera, por la cual decimos que existe todo lo que existe y ha concedido a cada cual lo que les pertenece, por eso no podemos saber sobre la consecuencia sin antes establecer su causa.

Existe la necesidad de ascender a la esencia de justicia a partir de la opinión de Céfalo, para eso Sócrates la especifica diciendo <<consistir en decir la verdad y en devolver a cada uno lo que de él hemos recibido>>(Rep. 331 c). La verdad como ya hemos visto puede ser equivocada, si solo abarca un ámbito particular, puesto que cada uno de los hombres defendería su propia verdad; y devolver a cada quien lo que de ellos hemos recibido no es posible hacerlo sino a partir de un conocimiento exacto de lo que debemos y a quiénes. Con esto nos movemos en sentido de la búsqueda de, según lo estipula Sócrates cuando en el libro VI nos dice <<Solo que, amigo mío, proseguí, en semejantes cosas no hay medida que pueda en modo alguno ser tenida por tal, por poco que no se ajuste rigurosamente a la realidad, porque nada que sea imperfecto puede ser medida de nada.>>(Rep. 504 c). Mientras no poseamos el conocimiento del patrón de referencia a partir del cual sean verdaderos nuestros juicios, no podemos asegurar lo que caería únicamente en la suposición.

El ejemplo de Sócrates para demostrar el equivoco de la definición de Céfalo, inicia tratando de probar la ética de un hecho aislado, es decir <<que uno ha recibido unas armas de un amigo que se encontraba en su sano juicio, y que este amigo después, habiéndose vuelto loco, las reclame, no habrá quien no diga que no hay que devolverle tal depósito, y quien lo devolviera no actuaría justamente, como tampoco, además, quien quisiera decir

toda la verdad a un hombre en tal estado>>(Rep. 331 c). Este ejemplo puede ilustrar que, para que la justicia se concrete en los actos, es necesario que alguien tenga conocimiento de lo que es justicia en sí, puesto que en caso de que el hombre regrese las armas al que se ha vuelto loco, éste sería justo con el loco, pero no lo sería con aquellos que el loco dañe. El personaje a quien se confían las armas es quien ha de juzgar devolverlas o no, por tanto en él debe prevalecer el buen juicio en tanto juez, para resolver el caso, frente a un amigo suyo que está más alejado del buen juicio. La sobriedad y el buen juicio del cuidador de las armas y su real amistad con el afectado, le hacen ser el único capaz de decidir en qué momento se las devuelve. Supongamos que el amigo que está desviado de su buena inteligencia tiene analogía con aquellos que viven bajo los efectos de las apariencias, de la opinión. Quien está encargado de las armas está condicionado, según el diálogo, a que posea la ciencia para poder ser juez o no, al haber contemplado primero el aspecto de la justicia en sí y ello le lleve a tomar una decisión correcta.

#### **Acerca de la virtud de la prudencia en la teoría platónica de la justicia.**

En el capítulo V, una vez que Sócrates ha constituido la ciudad ideal en el pensamiento, proclama la ciudad justa como la más feliz y la injusta su contraria(Rep. 427 d), a la par que busca cuatro virtudes dentro de la ciudad ideal, que son, a saber: prudencia, valor, templanza y justicia(Rep. 427 e).

Existe una coincidencia en el orden en el cual aparecen cada una de las virtudes, pues al igual que Sócrates plantea en primer término la prudencia, esa virtud guarda similitudes con la propuesta de Céfalo de justicia, pero eso trataré de analizarlo más adelante. El hijo de Sofronisco nos anticipa que las cuatro virtudes están íntimamente ligadas, puesto que donde encontremos una, ahí, no será difícil encontrar las otras(Rep. 428 a).

Sócrates percibe, en un primer momento, que la prudencia se asienta sobre la base de la buena deliberación, pues ella se rige mayormente por una especie de ciencia, es decir, por razonamientos lógicos, lo cual la distingue de la ignorancia(Rep. 428 b). La ciencia descubierta de algún modo subordina la deliberación, y es a partir de ella que surge el buen consejo en la ciudad, ciertamente está referida a una ciencia universal que abarca a la ciudad en su conjunto a diferencia de cualquier ciencia particular, pues ella tiene como objeto

la mejor manera de efectuar las relaciones en la ciudad, tanto en su interior como con relación a otras ciudades, y esta ciencia pertenece a los magistrados, de suerte que tal ciencia pertenece<<(…)a la parte más reducida de la ciudad, y en la cual residen la ciencia, el mando y el gobierno, es a la que la ciudad constituida conforme a la naturaleza debe el nombre de prudente en su conjunto; y este mismo linaje, que por naturaleza resulta ser el más reducido, es al que corresponde participar de esta ciencia que, entre todas las demás, merece exclusivamente el nombre de sabiduría.>>(Rep. 428 e; 429 a). La buena deliberación debe estar regida por principios rigurosamente racional, pues de lo contrario, todo aquel que deliberase, aun sin ninguna regla la poseería, lo cual no es acorde a lo que nos dice el autor. La ciencia a la cual se apela debe tratarse de la lógica, la cual disciplina el pensamiento en la argumentación. El ejercicio de la deliberación, debe ser medio únicamente para aspirar a encontrar el buen consejo que procure el bien común, de suerte que de premisas particulares se infieran premisas universales no contradictorias a las particulares o consigo mismas. Los guardianes y entre ellos los mejores deben ser en quienes recaerá tal virtud, de suerte que en el gobierno recae la conducción de la ciudad por su capacidad natural para acercarse mayormente a la verdad por medio de la deliberación. Quien toma las decisiones que afectarán a toda la ciudad debe poseer capacidad para cumplir tal labor, pues es quien actuará como juez y parte y por tanto a quien incumbe toda la ciudad. Él debe distinguir más claramente las cosas que alejan o acercan a la ciudad de su causa originaria, de suerte que debe anteriormente haberla conocido para tomar las decisiones acertadas que convengan al desarrollo de la ciudad. La prudencia parece estar muy lejos de las decisiones extremas, por ello parece coincidir con el punto medio expresado por Céfalo en el libro primero.

### **Semejanza entre la opinión particular de Céfalo acerca de la justicia y la virtud de la prudencia.**

Ahora bien, encuentro similitud entre la postura de Céfalo y la virtud de prudencia. Sócrates define la prudencia como la virtud de la clase gobernante en la cual reside la ciencia, el mando y el gobierno(Rep. 428 e). Con ello se apunta de lleno a la alta educación filosófica que reciben los futuros gobernantes.

Todos los integrantes de la ciudad ideal tienen una responsabilidad, pero unos más que otros, según su capacidad natural. La virtud del gobernante, la prudencia, es una parte

de la justicia, pues, la justicia armoniza las tres virtudes necesarias en los miembros de la ciudad. La naturaleza específica y modela el orden de las almas que hallarán cabida en la organización de la ciudad. A mi modo de ver, Céfalo y su opinión se asemejan a lo que vendrá a ser el gobernante en la ciudad virtuosa, pues, ciertamente, sus temores acerca del castigo más allá de la muerte y su sacrificio a los dioses nos llevan a pensar en que es un intermediario todavía entre el ámbito divino y humano, por tanto, su tratamiento particular de la justicia vendrá a concluir en la virtud de la prudencia. Si notamos, la creencia en el Hades y en los dioses, no recae sobre los personajes siguientes, es decir, Polemarco y Trasímaco, de lo que se infiere que el deseo de Sócrates será mostrarnos un orden que desciende de lo divino a lo humano. La prudencia es tratada en primer término, al igual que lo ha sido la propuesta de Céfalo sobre la justicia, lo que nos indica que lo mejor de la ciudad es lo que antecede a toda cosa de carácter humano, pues lo primero es lo que refiere a lo divino. Cuando Céfalo hace mención acerca del punto medio, su propuesta deja ver una actitud específica del alma, la cual está libre de todo extremo. La prudencia anticipa peligros extremos para la ciudad sobre la base de una buena planeación, por ello debe supeditar las acciones a la inteligencia discursiva, para que la ciudad en tanto reflejo del alma sea una copia fiel del buen orden en que se encuentra el alma (*Rep.* 441 d; 443 d). Otro aspecto importante en la vejez de Céfalo es que esto está de acuerdo con lo que nos dirá Sócrates, a saber <<Que los más viejos deben mandar, y los más jóvenes obedecer, es cosa evidente.>> (*Rep.* 412 c), con ello existe una relación casi exacta con el filósofo que debe tomar el poder, en la ciudad justa, pues el hijo de Sofronisco nos advierte que el filósofo que tome el poder, habrá pasado por una educación larga, de suerte que a los cincuenta años, ya se le habrá observado meticulosamente para que, si ha superado todas las pruebas satisfactoriamente, pueda salir de la caverna para contemplar el bien en sí, y que se sirvan de él para ordenar la ciudad (*Rep.* 540 a). Esto nos evidencia que quien sustenta el gobierno debe estar por encima de las impetuosidades de la juventud, la cual no posee aún la experiencia para dirigir la ciudad. Con ello opino que existen similitudes entre la propuesta de Céfalo acerca de la justicia y la virtud de la prudencia.

## **I.II Semejanza entre la opinión particular de Polemarco y la virtud del valor dentro de la teoría platónica de la justicia.**

### **Análisis sobre la opinión particular de Polemarco acerca de la justicia.**

Polemarco irrumpe, una vez que Sócrates ha demostrado que la opinión personal de Céfalo sobre el tema, no es del todo factible, ni satisfactoria. Pero, ¿a dónde quiere llegar Sócrates cuando exige una opinión particular de su interlocutor, acaso a un concepto de justicia que sea verídico tanto en el pensamiento como en la experiencia? Sócrates concentra su examen en la opinión particular de justicia, mirando si se adecua o no a las experiencias particulares, de suerte que decimos que parte de una opinión para tratar de avanzar poco a poco hacia un concepto universal que califique los particulares y no encuentre contradicción con algún acto justo particular en la experiencia. Ese examen va dirigido a tratar de descubrir la verdadera esencia y modo de ser de todos aquellos actos que catalogamos justos. Lo que a él importa saber es el valor que realmente tiene lo que todos, sin diferencia, consideramos como justo, se aspira a conocer la justicia en sí misma a partir de los actos que participan de ella en la experiencia. El hijo de Sofronisco inicia su análisis sobre la base de una opinión particular que compara a su vez con experiencias específicas, para poder determinar lo común a todas esas realidades particulares, se mueve en un terreno lógico de carácter inductivo y esto podemos argumentarlo de la siguiente manera: en el libro II, Glaucón expone una triple división de bienes, a saber:

- a). Una clase de bienes que sólo se buscan por lo que son en sí mismos; ej. alegrías inocentes sin más consecuencia.
- b). Una segunda clase de bienes que deseamos, por sí mismos y por sus consecuencias, como el conocer, el ver, etc.
- c). Una tercer clase de bienes: las prácticas penosas o curas dolorosas, buscadas solo por los buenos efectos que tienen y no por sí mismos. (*Rep.* 357 b-d)

Sócrates pone la justicia entre los bienes amados por sí mismos y por sus consecuencias (*Rep.* 358 a) lo que constituye solamente una opinión que requiere

argumentación, a lo cual se abocará todo el diálogo. Con esto, él desea arribar a la esencia de la justicia; se moverá en el terreno moral del individuo, y manifestará la exigencia de mostrar la naturaleza de las cosas justas sobre la base de mostrar la característica que hace que toda cosa que llamamos justa lo sea o no en realidad.

Ahora bien, aunque con Polemarco Sócrates entabla un diálogo cordial, vale hacer notar su irrupción de cierta manera impulsiva e inconsciente al salir en defensa de la postura de su padre. El padre en la costumbre griega se comporta como un modelo para su hijo, pues le transfiere sus cualidades y defectos, lo que le determina una imagen semejante a la del padre. Sin embargo, Polemarco en el fondo no concibe la justicia como su padre, lo que da pauta a pensar o que existe una diferencia filial o que Platón desea dar a entender una posible ruptura entre quien manda y quien obedece, con lo que existe una diferencia y separación explícita entre lo más viejo y lo más joven; esto lo trataré de argumentar más adelante. Polemarco, además es el más manipulable con respecto a los otros dos, Céfalo y Trasímaco, y pide prestada la opinión de Simonides <<es que lo justo consiste en devolver a cada uno lo que se le debe>>(Rep. 331 e).

Pero ¿qué es lo que se debería, acaso un depósito? Si fuera así, sufriría el mismo argumento con el cual se había rebatido a su padre. Polemarco especifica el sentido de la postura añadiendo a su concepto la amistad y su contrario <<será el arte que preste servicio a los amigos y cause daños a los enemigos>>(Rep. 332 d). Sin embargo ¿quiénes son los amigos y quiénes los enemigos? Sobre la base de qué se puede saber si una persona es realmente amiga, a no ser por medio del conocimiento de la amistad en sí, la cual será la medida o patrón de referencia para medir la amistad en aquellos que se dicen amigos y por tanto, tener la posibilidad de saber si realmente lo son o no. Los enemigos, serán aquellos que carezcan de la participación de la amistad en sí, y si esto parece muy evidente, al pensarle un poco más, no lo sería tanto, pues lo que dijéramos de ello nos conduciría a puras suposiciones, en tanto que no conocemos aún la amistad en sí. Sócrates muestra el problema de identificar la amistad con la posible apariencia que solo puedan manifestar los que se dicen amigos(Rep. 334 c). El problema de fondo parece ser, que solo es posible saber cuales son los actos realmente amistosos, una vez conocida la amistad en sí y no al revés. La amistad debe ser modelo de los actos amistosos, no obstante ese modelo no es un ente físico, sino pertenece al plano inteligible, por tanto, en última instancia, su conocimiento total no pertenece al plano de la experiencia sensible sino al inteligible.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> En el diálogo *Teetetos*, 190 e, Sócrates nos dice que el alma al interrogarse a sí misma, lleva a cabo un ejercicio dialéctico en el pensar a partir de la opinión.

Sócrates, apoyándose en una serie de analogías, trata de establecer la utilidad parcial o total de la justicia, para quién es útil y en qué momento. Esta serie de analogías dan pauta para pensar en relaciones, no solamente mentales, sino visibles, de aquellos hombres que practican un arte diferente, con lo cual se tendrá también la diferenciación de la justicia con respecto a otras artes para distinguirla claramente con respecto de otras cosas. Se busca la unidad especulativa de la justicia, y al mismo tiempo su relación con las diversas artes con las que tienen contacto los hombres.

La siguiente tesis socrática es que los actos justos provienen de aquellos hombres que son realmente buenos(*Rep. 334 d*). Sócrates, al llegar a este punto, ayuda a especificar mayormente la opinión sobre la justicia, al integrar al amigo y enemigo. Polemarco lo especifica mayormente diciendo<<Que el amigo, dijo, es el que parece y es realmente hombre de bien, mientras que el que lo parece, sin serlo, no es amigo sino en apariencia; y la misma definición habrá que dar del enemigo>>(*Rep. 334 e;335 a*). Polemarco quizá no se ha dado cuenta de la dificultad que ha presentado Sócrates, pues él aún sigue afirmando como si de lo afirmado tuviera ya un conocimiento suficiente. La definición aportada por Polemarco al principio de su participación, ahora encuentra una mayor especificación a consecuencia del análisis en proceso, pues <<lo justo es hacer bien al amigo que es bueno realmente, y dañar al enemigo que es malo realmente>>(*Rep. 335 a*). Ambos participantes están de acuerdo en que la justicia es la virtud, la excelencia o perfección específica del alma del hombre(*Rep. 335 c*). Sobre la base de una serie de analogías con respecto a otras artes, se llega a la conclusión de que quien posee el conocimiento específico del arte de lo justo, es muy dudoso que haga peor a su alumno, si lo tiene, sino que tratará de hacerlo mejor en el arte al cual se refiera. El justo tiene la misma misión, por tal motivo <<no hace mal ni a su amigo, ni a quienquiera que sea>>(*Rep. 535 d*). Al injusto es a quien corresponde hacer mal según los razonamientos. Como vemos el nivel al cual accede Sócrates con Polemarco es muy bajo, en el sentido de que falta capacidad del interlocutor para que el primero sea obligado a ir más allá, hasta sus últimas consecuencias, para acceder a la medida de la justicia, por la cual se juzgue y cataloguen los actos justos.

Ahora bien, se ha dicho que el único que reconocería al hombre bueno o al amigo, es el que tiene conocimiento de la amistad en sí. ¿Cómo dar validez a la última síntesis de razonamientos entre Polemarco y Sócrates, si es "una opinión solo especulativa"? Es decir, la validez del resultado, se encuentra condicionada a que Sócrates ya tenga conocimiento del proceso que se está llevando a cabo, por tanto, tenga certeza del conocimiento esencial

---

de lo buscado,<sup>5</sup> de lo contrario, se daría una dificultad, pues el pensamiento, se instalaría en la creencia de poseer la verdad.<sup>6</sup> A partir del segundo libro, Sócrates intentará mostrar y dar validez lógica al proceso que aspira conocer la idea de bien, pero ahora solo se conforma con ayudar a Polemarco para discernir mejor sus especulaciones.

Debemos hacer notar dos cosas importantes que aunque tácitas merecen explicación: por una parte, mientras se desarrolla el diálogo entre Sócrates y Polemarco, el acto es análogo en el pensamiento,<sup>7</sup> pues en él, el proceso dialéctico, al ser marcha y estructura del discurso, conduce el alma a tratar de encontrar el propósito de la discusión, es decir, la idea en sí de justicia, pero si el pensamiento de alguna forma conduce el discurso, es porque el pensamiento debe estar un paso adelante del discurso. El examen de las cosas en la vida, debe ser ante todo comparaciones, en un primer momento, entre estas según su semejanza y finalmente entre la unidad de estas semejanzas y aquello a lo que aspiran asemejarse, por ejemplo si comparamos los actos justos veremos que todos se asemejan de alguna forma, luego son semejantes entre sí, pero aquello a lo que se asemejan, debe ser fundamento para establecer la semejanza, es decir que la idea de justicia en sí debe ser la que haga posible el conocimiento de la justicia al estar determinada y al mismo tiempo determinar los actos justos que participan de ella. Al pensar en la justicia nos movemos de lo particular a lo universal, pero este movimiento será puramente especulación ya que la idea de justicia no se encuentra en el devenir, luego el pensar es dialéctica que empuja al alma a contemplar la idea de justicia que está fuera del devenir (*Rep.* 532 a). El dialogo interno del alma, presupone el reconocimiento del saber como teleología del alma la que se auxilia de la existencia como herramienta, en el cual habrá una necesaria transformación de la opinión

---

<sup>5</sup> En la imagen de la caverna, quien regresa después de haber contemplado el Bien, y los grados ontológicos creados por él, tiene la necesidad de acostumbrarse a su semioscuridad para poder juzgar rectamente lo que pasa en él. Si Platón exige un proceso por el cual se parte de la opinión en busca de la esencia de lo buscado, quiere decir que el propio autor posee una idea más clara de lo que demostrará tal proceso, y el origen de esa claridad debe sustentarse bajo sus propios términos, es decir, que él mismo haya precedido en tal camino y construya su proceso sobre la base de la convicción que le ha sido otorgada, auxiliando su método inductivo al deducirlo de lo que ha visto en su contemplación anterior, atendiendo lo que se le manifiesta en concreto.

<sup>6</sup> En estas condiciones la verdad se desvanece, y el pensamiento se pierde en la confusión, como ocurre con los hombres inspirados, <<dicen a menudo la verdad, pero sin conocer nada de las cosas de que hablan>> (*Menon* 99c). En este sentido, el ejercicio lógico de los razonamientos, podría estar en desacuerdo con la realidad, es decir, que Sócrates esté viviendo solo en un mundo de palabras sin realidades.

<sup>7</sup> Auxiliándonos un poco del diálogo Teeteto para argumentar esta afirmación <<me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras...>> En conclusión, el acto de opinar yo lo llamo hablar, y a la opinión un discurso que no se expresa, ciertamente, ante otro y en voz alta, sino en silencio y para uno mismo>> (*Teeteto* 190 a). El alma se desarrolla en dos ámbitos distintos, uno al exterior cuando habla con otros y otro a su interior cuando habla consigo misma.



particular de Polemarco, desde la cual se parte y en consecuencia un cambio del modo de ser del alma.

El juicio por el cual, los hombres juzgan justos a otros que solamente aparentan serlo, es equivoco, en la medida en que no se posee aún el conocimiento de la justicia en sí, que los lleve a decidir si es o no justo, en ese sentido, tampoco podrían identificar de lleno su apariencia. Se sigue que quien no posea el conocimiento verdadero de lo justo, carecerá de la posibilidad de identificar correctamente los actos justos, por tanto tendrá contradicciones. El camino por el cual se accede a las ideas en sí representa para el autor un largo rodeo, pero es necesario llegar a él para poder catalogar todos y cada uno de los actos justos sin temor a error. Las ideas en sí son la medida para calificar lo que está inmerso en el devenir<<Solo que, amigo mío, proseguí, en semejantes cosas no hay medida que pueda en modo alguno ser tomada por tal, por poco que no se ajuste rigurosamente a la realidad, porque nada que sea imperfecto puede ser medida de nada.>>(Rep. 504 c).

El proceso llevado a cabo desde la primer opinión de Polemarco acerca de la justicia, está sobre la base de un análisis especulativo riguroso y de acuerdos escalonados que lleva a concluir en una síntesis no-contradictoria de los acuerdos, pero hay que hacer notar que el proceso queda pendiente en el libro primero. Hay una universalidad formada a partir de cosas que damos el nombre de justas, se sigue que el camino para tratar de perfeccionar el concepto de justicia(apegarlo lo más posible a la justicia en sí), es a través de la inteligencia, mientras que la opinión sólo fundamenta instancias particulares.

### **Acerca de la virtud del valor en la teoría platónica de la justicia.**

Sócrates en el capítulo IV, asegura que la ciudad fundada debe contener la prudencia, el valor, la templanza y la justicia(Rep. 427 e). El hijo de Sofronisco se aventurará a decir qué son las virtudes en la ciudad, o como la ciudad virtuosa es afectada por tales virtudes, es decir, como participa la ciudad de tales virtudes para volverse virtuosa, pero nunca dice qué son en sí mismas, pues ello está más allá del alcance de las palabras.

La virtud del valor, Sócrates la va a percibir residiendo dentro de la clase de los guardianes, quienes defienden la ciudad en guerra, pues nos dice: <<¿Quién, proseguí, podría llamar cobarde o valiente a la ciudad, sino mirando a la porción de ella que la defiende en la guerra y se pone en campaña por ella?>>(Rep. 429 b). Ahora bien, si tal virtud

reside tan solo en una parte de la ciudad fundada, eso quiere decir, que esa parte estará de acuerdo a su naturaleza y forma parte de la unidad de la ciudad, si ya advertimos que la ciudad fundada es justa y feliz, entonces se infiere que el valor, es una parte de la justicia, lo cual nos hace suponer que la justicia se presenta fraccionada al interior de la ciudad, y que no podemos observarla sino a través de sus partes.

Platón define el valor como sigue: <<Lo que yo digo, repuse, es que el valor es una especie de conservación (...) De la opinión que la ley promueve, por medio de la educación, sobre cuáles y cómo son las cosas que se han de temer. Y he dicho que es en todo tiempo la conservación de esta opinión, porque el valiente la mantiene, sin expulsarla nunca, en las tristezas y placeres, lo mismo que en los deseos y los temores.>>(Rep. 429 c, d). El valor, en tanto especie de conservación, se subordina a aquello que conserva, de suerte que decimos que sobre él recae una función específica en la ciudad al proteger las normas de la naturaleza humana. Las cosas que se han de temer no pueden ser más que las que alejan al ser humano de sus hábitos y ejercicios que lo mantienen de acuerdo a su naturaleza al interior de la ciudad, por eso busca conservar y proteger lo que la ley promueve, pues la clase de los guardianes es tan solo parte y medio para conservar la unidad de la ciudad justa, el medio sirve y se ordena en función de la ciudad, pues viven de acuerdo con la ley. La clase guardiana es protectora de la ley en la ciudad a razón de medio, sin embargo, es su servidora en razón del fin, pues la finalidad predetermina a la clase protectora. La razón de ser de la clase donde reside la virtud del valor se lo otorga la unidad social, pues ella en tanto parte funcional de la ciudad aspira a continuar haciendo lo que hace mejor por naturaleza,<sup>8</sup> y lo que hace al conservar la ley no es otra cosa que contribuir al perfeccionamiento de la ciudad, cuya realidad antecede ontológicamente a la de los individuos. Quienes conservan, están condicionados por lo conservado, puesto que si no hubiera nada que conservar, quien conserva no tendría un fin razonable, por ello se infiere que lo conservado debe ser anterior a quienes actúan para conservar lo que la ley

---

<sup>8</sup> Platón nos dirá posteriormente lo siguiente:<<Lo que desde un comienzo hemos establecido que debía hacerse en toda circunstancia, cuando fundamos el Estado, fue la justicia o algo de su especie. Pues establecimos, si mal no recuerdo, y varias veces lo hemos repetido, que cada uno debía ocuparse de una sola cosa de cuantas conciernen al Estado, aquella para la cual la naturaleza lo hubiera dotado mejor>>(433 a). Como vemos, la constitución de la ciudad virtuosa depende de que cada quien se dedique a la tarea que le es más conveniente por naturaleza, por ello se infiere que el fin de las partes de la ciudad será la felicidad y unidad social(420 b), de suerte que los individuos que forman la ciudad aspiran a cumplir su fin natural al abocarse a su tarea destinada, sin embargo no podemos afirmar que los individuos en tanto medios se subordinen a la ciudad en tanto fin, sin antes establecer que el fin es anterior a las partes, tal y como lo piensa Aristóteles cuando nos dice<<Por naturaleza, pues, la ciudad es anterior a la casa y a cada uno de nosotros, porque el todo es necesariamente anterior a la parte. En efecto, destruido el todo, ya no habrá ni pie ni mano, a no ser con nombre equivoco, como se puede decir una mano de piedra: pues tal será una mano muerta.>>(Aristóteles, *Política*, 1253 a 12, 13).

promueve, de suerte que decimos que quienes conservan la ley natural están subordinados a ella y por tanto, ella les antecede y marca sus destinos.

### **Similitud entre la opinión de justicia según Polemarco y la definición del valor platónico.**

La virtud del valor, tal como se llega a definir por Sócrates, guarda mucha similitud con la definición de justicia de Polemarco, pues este último nos dice<<justo es hacer bien al amigo que es bueno realmente, y dañar al enemigo que es malo realmente>>(Rep. 335 a). El valor es la virtud de los guardianes de la ciudad ideal, y si realmente tienen esa virtud, conservarán siempre la correcta decisión que preserve en toda circunstancia, la opinión recta y legítima sobre las cosas que son de temerse y las que no.

La participación de la virtud del valor por parte del guardián nos dice lo siguiente: Si el guardián ha de hacer bien al amigo, ese trabajo lo procura protegiendo las fronteras de la ciudad justa, que impulsa a sus individuos a dedicarse a la labor que la naturaleza les ha destinado, en ese sentido, el amigo sería quien se encuentra dentro de la ciudad, en otras palabras quien actúa conforme a su naturaleza, ya que Platón nos ha confiado algo importante acerca del guardián<<para distinguir una presencia amiga de una enemiga, no tiene otro medio que el respectivo conocimiento o desconocimiento>>(Rep. 376 b). De quiénes se tendría mayor conocimiento sino de aquellos que viven dentro de la ciudad justa, y de quienes lo contrario sino de los que están fuera de las reglas de la ciudad justa.<sup>9</sup> Pero ¿cómo embona “el dañar al enemigo que es malo realmente, si la misión del guardián es proteger su ciudad y costumbres justas? No será misión del guardián invadir y hacer guerras a otras sociedades por injustas que sean, sino proteger la propia. El término implícito en la tesis de Polemarco “dañar”, sería sustituido, a mi modo de ver por proteger lo bueno, sin que lo corrompa el enemigo, pues el dañar se antepone al de proteger y el objetivo primordial del guardián es el de proteger la ciudad justa. El guardián sólo debe utilizar la fuerza cuando ve peligro de injerencia por parte del desconocido, es decir, el extranjero. Lo desconocido es

---

<sup>9</sup> Esta idea no me parece descabellada y la comparto con Leo Strauss cuando nos dice en su análisis<<Puede considerarse que la tesis de Polemarco refleja una opinión muy poderosa con respecto a la justicia: la opinión según la cual justicia significa espíritu público, total dedicación a nuestra propia ciudad como sociedad particular que es, como tal, potencialmente enemiga de otras ciudades. La justicia así comprendida es patriotismo, y en realidad consiste en ayudar a nuestros amigos, es decir, a nuestros conciudadanos, y dañar a nuestros enemigos, es decir, a los extranjeros.>>(Strauss L., *Historia de la filosofía política*, p. 46)

aquello que no es semejante a lo que él conoce, si él conoce lo recto y justo, entonces lo contrario debe ser de lo que debe proteger la ciudad justa. Tanto para el Estado como para el hombre individual, el valor sería un aliado, del gobierno por una parte y de la razón del sujeto por otra, luego es una especie de distinción y arraigo de lo justo en ambos. La opinión de Polemarco sobre la justicia ha iniciado una especie de adecuaciones lógicas en el diálogo que habrán de concluir, si no fuera muy comprometida mi opinión, al Sócrates encontrar y definir la virtud del valor dentro de la ciudad.

### **I.III Similitudes entre la opinión sobre la justicia de Trasímaco con la fuerza natural por aprender del filósofo que ha recibido una mala educación.**

Trasímaco de Calcedonia es el tercer participante que entra en diálogo con Sócrates, argumentando una postura particular y de un modo peculiar que produce una sensación tan peculiar en el ánimo de Sócrates que nos hace suponer su aparición como representante legítimo de un modo de ser propio del alma humana. El sofista, representa más allá de su arte, un aspecto fundamental en la búsqueda de la justicia, de lo cual Sócrates, pretende dar cuenta. Lo que nos importa en primer lugar, será establecer cual es la postura de Trasímaco con respecto a la justicia, cual la de Sócrates con la que lo contradice y finalmente qué relación guarda la postura del sofista con el amor por aprender que ha recibido una mala educación.

#### **Opinión de Trasímaco acerca de la justicia.**

Trasímaco, muestra una actitud muy peculiar en su entrada a la discusión, pues«<Mientras este diálogo teníamos entre nosotros, muchas veces había intentado Trasímaco entrometerse en la discusión, pero lo habían detenido los circunstantes, por el deseo que tenían de escucharnos hasta el fin. Pero en cuanto hicimos una pausa, acabando yo de decir aquellas palabras, no pudo ya contenerse, sino que, replegándose en sí mismo como una fiera, se nos vino encima como para despedazarnos>>(Rep. 336 b). El deseo que impulsa a Trasímaco, nos hace suponerlo contrario a un hombre moderado<sup>10</sup> y aunque, dominado por la pasión, existe cierta caracterización en su actitud que determina su proceder. Sócrates y Polemarco sienten terror al entrar a escena Trasímaco, lo que hace suponer que Sócrates desconoce algo que presenta el nuevo interlocutor, quizá y en el modo de proponerlo en el diálogo sea su enojo desmedido que lo llevará a manifestarlo en sus acciones. Es importante señalar que la actitud descubierta por cada uno de los tres

---

<sup>10</sup> Si no fuera muy aventurada mi opinión, parece que Trasímaco carece de templanza, pues la actitud que presenta así lo muestra y los que lo detienen auxilian a templarlo; en tal situación, pareciera que el sofista intenta combatir sus pasiones, pero no logra controlarlas. Esta opinión la sustentó sobre la base de lo que Sócrates nos dice acerca de la virtud de la templanza«<de suerte que con toda corrección podríamos decir que la templanza es esta concordia o armonía entre lo que por naturaleza es inferior y lo que es superior, sobre cuál de los dos debe gobernar así en la ciudad como en cada individuo.>>(Rep. 432 a, b).

interlocutores del hijo de Sofronisco son completamente distintas y la que aparece con mayor potencia y desenfreno es la del sofista. Trasímaco está afectado por Eros, quien además de definir parte de la naturaleza del hombre, lo inclina hacia la búsqueda de la sabiduría, pero esto lo explicaré al final. El momento de la confrontación, da pie a pensar en una contraposición radical entre Sócrates y el sofista. Sócrates a través de razonamientos se ha ganado la precedente participación, sin embargo esto ha despertado la contraposición más radical contra él en la persona de Trasímaco. Sócrates se enfrenta a la duda, no de sus propios razonamientos, sino de un elemento nuevo que se abre paso y descubre la acción como impulso desenfrenado. Se ha generado la más extrema contradicción entre el razonamiento y la fuerza que impulsa al sofista que se presenta como el más puro deseo animal. Sócrates, a mi modo de ver, ha expresado en esta escena el quebrantamiento del lugar que debería ocupar la parte irascible en el alma humana por naturaleza, es decir, como auxiliar de la parte racional y no de la irracional como está sucediendo con Trasímaco, pues él está siendo imprudente. El momento que se está pasando también puede representar una introducción a la verdadera lucha entre la utilidad práctica y la filosofía que se entablará a partir del libro II.

Trasímaco, tras un acuerdo entre los presentes que apoyan económicamente a Sócrates para retribuir la participación del primero, nos dice acerca de la justicia<<Lo que yo digo, es que la justicia no es otra cosa que el interés del más fuerte>>(Rep. 338 c). El sofista refiere su interpretación de la justicia sobre la base de la posesión instintiva del poder político, que ha de pertenecer a quien utilice en mayor medida lo que le lleve a lograr sus fines, por ello, el gobierno será para el más fuerte<<¿no es el que tiene la fuerza en la ciudad?>>(Rep. 338 d). El sofista no habla particularmente de la fuerza física, sino más bien de la mayor capacidad que debe poseer un hombre entre los demás para que represente el gobierno de la ciudad, sea el régimen que sea para dirigir la ciudad según su propia conveniencia. Las leyes que impondrá el gobierno a sus gobernados será el patrón de orden con lo cual se midan las acciones de todos los ciudadanos y a eso se ha de llamar justicia(Rep. 338 e), pero esas leyes son a conveniencia del gobernante(Rep. 338 e); entonces quiere decir que el gobernante fija para su propia conveniencia lo mejor, según él, para la ciudad que dirige. Con esto observamos que el fin de la propuesta del sofista se encamina hacia el interés de un ámbito particular de la ciudad.

Si el gobernante establece las leyes en su propio interés, según piensa el sofista, y esto lo trasladamos a la explicación socrática que posteriormente hace sobre la semejanza de la estructura del alma con la de la ciudad(Rep. 368 e), nos daremos cuenta que hacia

donde va dirigida esta propuesta es establecer que la tiranía es justa. El poder máximo es, ciertamente para el sofista la condición de posibilidad para que el gobierno sea factible. El poder del gobernante debe ser una capacidad máxima en la política, es decir, que los más capaces para gobernar sean los que gobiernen y ellos, serán quienes dominen en mayor proporción el arte de la política y aquí podemos observar que el sofista da utilidad práctica a esa capacidad sin antes conocer su verdadero propósito natural<<Así pues, y lo mismo si se trata del artista que del sabio o del gobernante, ninguno de ellos yerra en el dominio que tiene de su arte>>(Rep. 340 e). Como vemos, la postura del sofista está muy lejos de atraer beneficios de dioses, por ello, la condición social está sobre la base de que se le añada ganancia a quien gobierna. El sofista no creó en el origen divino del hombre, en su concepción desaparece lo que vendrá a ser en la teoría socrática, una ética dirigida al origen divino del hombre, ahora el poder político se instituye como el que es capaz de dominar las voluntades inmersas en sociedad.

Trasímaco dice que a semejanza de la política, los pastores o ganaderos ven por el bien de sus ovejas o bueyes, es decir, ven más por su interés que por lo que tienen a su cargo(Rep. 343 b). Se puede percibir un fin particular, pues uno de esos miembros mira para sí el provecho que podría resultar al participar en la empresa como gobierno. Trasímaco continua diciendo<<ignoras que la justicia y lo justo son, en realidad, el bien ajeno, ya que es el interés del más fuerte y del que manda, y que el daño, a su vez, es lo propio del que obedece y que sirve, y la injusticia lo contrario; porque es el injusto el que manda a los que son verdaderamente tan tontos como justos, y como súbditos, tienen que trabajar en interés del que es más fuerte, cuya felicidad realizan ellos con su servicio, pero de ningún modo la suya propia>>(Rep. 343 c). La idea del sofista parece poner el mayor énfasis en lo que sería la diferencia social, puesto que si en la ciudad hay quienes gobiernan y quienes son gobernados, entonces existe una negación de la condición de gobernante en sus gobernados, pues pertenecen a polos distintos. Analicemos más drásticamente esta propuesta: el gobernante en tanto más fuerte no es pleno, pues requiere de algo más que está en manos de los gobernados proporcionarle y él, se de o no cuenta está subordinado a su función, esto demuestra que el fin del gobernante no puede ser para sí mismo, ya que si así fuera, no requeriría de otros para ser feliz.

El sentido que cobra la propuesta del sofista se encamina a que el injusto tome el poder en lugar del justo<<Y lo más fácil para que así lo entiendas, será el llegar, en esta consideración, a la extrema injusticia, a la que hace del injusto el más feliz de los hombres, y los mas infelices, a su vez, a quienes, sobre ser víctimas de la injusticia, no consentirían

tampoco en practicarla. Esta situación es la de la tiranía, que no por pasos contados, sino de un golpe, se apodera de todo lo ajeno por el fraude y la violencia, lo mismo de lo sagrado que de lo profano, del dominio privado como del público>>(Rep. 344 a). Parece que esto tiene íntima relación con la división de bienes que Glaucón hará en el libro II, en el que según él, la justicia es amada solamente por sus efectos y no por sí misma, dando pauta a pensar que es solamente útil a los hombres en tanto aparenten ser justos para disfrutar sus beneficios en sociedad.

### **Propuesta socrática ante la opinión de Trasímaco.**

Sócrates para argumentar la equivocación del sofista hace una analogía del arte de la política con el de la medicina, nos dice que el médico es quien cura al enfermo(Rep. 341 c), y lo hace<<Para procurarle lo que pueda serle útil>>(Rep. 341 e) al cuerpo; luego, el arte tiene una razón de ser. Para que se ejecute la buena labor entre el médico y el paciente, es requerido el arte de la medicina<<que investigue y les proporcione lo que pueda hacer viables sus operaciones.>>(Rep. 342 a). Nos enfrentamos a una relación formal entre el médico y el paciente donde el primero se subordina a su función y su arte y eso está claro en la experiencia pues no vemos que un médico en vez de ayudar el cuerpo lo perjudique, no obstante, el resultado de esta operación no significa que un cuerpo que fuera auxiliado a encontrar la salud posea lo que es la salud en sí misma, puesto que si así fuera otros cuerpos estarían carentes de ella, lo que significa que el arte de la medicina ayuda al cuerpo a seguir los actos que lo lleven a mantenerse semejante a la idea de salud, luego participan de alguna forma de ella. El arte del médico de alguna manera "es sólo un medio" para dirigir hacia la perfección las operaciones del cuerpo del sujeto de que se trate.

El arte de gobernar no diferirá en mucho del arte de la medicina, por ello, el gobernante ha de atender lo que conviene a los gobernados, pues<<ningún jefe en tanto que jefe, y sea cualquiera la autoridad que le corresponda, mira a su interés ni lo prescribe, sino al del súbdito a quien se aplica su arte, y es en vista de lo que a su interés conviene, por lo que aquel promulga lo que promulga y hace lo que hace.>>(Rep. 342 e). De alguna manera Sócrates afirma, para rebatir la posición del sofista, que el gobierno y los gobernados, están condicionados los unos por los otros, esto se infiere a partir de su necesaria relación mostrada en el arte de gobernar, el cual se subordina a la prescripción natural. Gobierno y



governados son dependientes unos de los otros y no se podría concebir de diferente manera. Para argumentar mayormente esta idea socrática, tenemos que al principio del libro IV, cuando Adimanto pregunta a Sócrates por qué no deja que los guardianes disfruten de los bienes materiales de la ciudad siendo ellos los dueños (*Rep.* 419 a), Sócrates responde <<no hemos constituido la ciudad con la mira de que una clase única sea especialmente feliz, sino a fin de que lo sea, en el mayor grado posible, la ciudad entera; porque pensábamos que en una ciudad tal encontraríamos, más que en otra alguna, la justicia>>(*Rep.* 420 b). Si la felicidad fuera únicamente beneficio de una clase, es decir que fueran los guardianes y guerreros sus merecedores, se originaría una escisión entre los ciudadanos y la ciudad ya no sería una sino dos; por una parte los que administran serían los felices y por otra, los gobernados serían sus contrarios, esto llevaría a un antagonismo perpetuo, pues la polaridad se mostraría extrema, en consecuencia llegarían los conflictos que no permitirían la unidad de la ciudad<<De cualquier modo que sea, hay allí dos ciudades enemigas entre sí: la de los pobres y la de los ricos, y en cada una de éstas hay otras muchísimas>>(*Rep.* 422 e; 423 a). Se argumenta que Platón no está a favor de la felicidad únicamente de una parte de la ciudad, sino de todas las partes que la conforman, por ello, la felicidad del individuo está subordinada a la de la ciudad entera. El gobernante en tanto individuo no puede cortar de tajo sus relaciones con los otros, por ello, el destino de su felicidad está directamente condicionado por el destino feliz de los otros; si es de esta forma, el lugar y función de los individuos en su sociedad está predeterminado por la naturaleza humana. Los individuos buscan cumplir con el fin que mejor les conviene por naturaleza por eso ellos están subordinados a ella. Si los hombres de una sociedad somos muchos y diversos y participamos de una sola y misma naturaleza, eso quiere decir que la diversidad representa los distintos modos de ser de esa naturaleza, la unidad de la ciudad natural se debe mostrar de alguna manera al ordenarse todas sus partes en acuerdo, no se podría contemplar la naturaleza toda en una sola de sus partes sino a condición de que ésta esté subordinada a toda la ciudad, ya que, por ejemplo, si imaginamos un cuadrado y éste representara un todo, no podríamos decir que uno de los puntos que forma una línea pueda representar el todo, sino que decimos y con mayor propiedad que la línea se subordina a cumplir una función específica para formar la figura completa, pero el punto no puede subordinarse a menos que el cuadrado ya exista, pues un punto no puede saber por sí mismo cuál es su posición que debe ocupar, a menos que exista un referente que lo ayude a percibir cuál es la posición que debe ocupar y para qué. El fin de las partes las hace concurrir para que ocupen un lugar aspirando a formar una figura que trasciende la parte.

Para poder ordenar las partes de una ciudad, es necesario que la figura que conforma la totalidad de la ciudad, sea percibida por la parte de algún modo, ya que, en caso contrario, tal operación sería imposible, en ese sentido toda esta argumentación debe estar condicionada por el que la ciudad anteceda ontológicamente a sus partes, de suerte que si el gobernante aspira a un fin, será el de poder trascender su realidad particular al servir a la ciudad completa y aceptar que es parte que necesariamente debe formar un todo, él debe dirigirnos hacia aquello que antecede, rige y da existencia a lo que aspiramos construir, la unidad orgánica que antecede a los individuos.

### **Similitudes entre el modo de ser de Trasímaco y su opinión que tiene acerca de la justicia con la fuerza natural por aprender del filósofo que ha recibido una mala educación.**

Trasímaco posee una fuerza que lo impulsa, al principio de su participación, a manifestarse violentamente, él bien pudo mantenerse callado al igual que los participantes que permanecen mudos, o pudo haberse retirado sin mencionar ninguna palabra, sin embargo vemos que su deseo pudo más para manifestarse en desacuerdo con Sócrates, una vez terminada la participación de Polemarco. Acaso no se asemeja este momento a la historia que Sócrates nos narra, en el libro IV, cuando trata de determinar la parte colérica del alma individual, pues él nos dice: <<Leoncio, hijo de Aglayón, subía del Pireo por fuera del muro septentrional, cuando percibió unos muertos que yacían junto al verdugo, y sintió entonces el deseo de verlos, pero a la vez una repugnancia que le retraía. Así estuvo luchando y cubriéndose el rostro, hasta que, vencido de su deseo, abrió bien grandes los ojos, y corriendo hacia los muertos, dijo: "Ahí los tenéis, desdichados; hartaos del hermoso espectáculo.">>(Rep. 439 e; 440 a). Observemos que la repugnancia de tal espectáculo es rebasada por el deseo de contemplarlos, en ese sentido existen dos fuerzas interactuando al interior de Leoncio, una que pretende echarse a correr por la repugnancia de los muertos (parte apetecible) y otra (razón), la cual supera a la primera, que pretende mantenerse ahí para estudiar los cuerpos. Esta situación, se presenta en el sofista, quien parece fiera enjaulada, puesto, y aunque se nos dice que los demás lo detuvieron la verdad es que presenciamos una lucha consigo mismo, ya que él hubiera podido intervenir antes en la conversación sin hacer caso alguno a los que intentaban detenerlo, sin embargo, se contuvo. El deseo que domina a Trasímaco, durante su participación y cuando decide continuar escuchando a Sócrates durante todo el diálogo, no le viene precisamente porque el

hijo de Sofrinisco esté en desacuerdo con su modo de pensar, sino más precisamente, y dejamos que nos responda Sócrates con respecto a Leoncio cuando nos dice<<¿Y no advertimos también otras muchas veces, proseguí, que cuando las pasiones hacen fuerza en alguno contra su razón, que se reprende éste a sí mismo y entra en cólera contra la parte de él que le hace fuerza, y que, como en un duelo, se convierte la cólera en tal hombre en aliada de la razón?>>(Rep. 440 b). Platón nos dice que en el alma de cada individuo debe existir un orden entre sus partes que le viene por naturaleza; conviene a la mejor parte del alma(razón) mandar, a la peor(apetencias) ser mandada y la parte colérica auxiliar a la razón para gobernar las apetencias. Trasímaco está dominado por sus pasiones, las que tiranizan y quebrantan el orden natural de su alma, sin embargo el deseo que lo impulsa a permanecer y escuchar a Sócrates debe venirle por una orden de su razón que de alguna forma acata su parte colérica.

Si tratamos de analizar un poco el deseo vemos que no viene dado solo porque si, sino que viene dado en la medida en que hay un objeto que tratamos de alcanzar, pues por ejemplo: si deseamos beber, esta acción es para satisfacer la sed; comer es para satisfacer el hambre; de esta forma vemos que el deseo debe cumplir una función específica dentro de un sistema que busca obtener un fin. El deseo es una consecuencia de un estado de carencia, es decir, cuando se tiene sed, se busca aquello que satisface la necesidad; pero un deseo no puede ser para sí mismo, sino más bien es para alguien, por ello el deseo no se puede estudiar sin que él ocupe su lugar dentro de un sistema relacional, el cual no puede ser divisible, es decir, existe alguien que desea, el deseo propiamente dicho que no desaparece hasta ser satisfecho, y por último aquello que ha de satisfacer el deseo del individuo. Tenemos una relación cuyas partes se condicionan a una necesidad sistemática, sin embargo, todo el sistema sería superfluo si no le antecediera una razón natural para llevar a efecto el trabajo del sistema. Esto podemos ejemplificarlo con la mayor o menor necesidad que tiene un hombre de probar alimentos, según el tiempo que el hombre haya tenido hambre, a mayor tiempo de que el hombre no haya cubierto su necesidad, se comportará mas violento en la carrera por satisfacerla. La necesidad natural, marca en cierta forma límites y ello puede perfectamente ser visto en el ejemplo anterior, pues si un hombre no satisface aquello que por naturaleza se busca, entonces, corre el riesgo de perecer. Existe una necesidad inmanente al propio hombre que lo guía de alguna forma, es decir, afectándolo directamente a través del dolor. El dolor aparece cuando hemos violentado de alguna forma el orden de nuestra constitución natural, por ejemplo, al negarse a probar alimento, o beber, respirar, etc., a sabiendas de que eso nos causará la muerte. El dolor es

de algún modo la respuesta de la naturaleza para hacer saber al hombre que se aleja de sus orígenes naturales. Trasímaco busca en el fondo encontrar una respuesta de Sócrates, pues de no ser así no se sentiría tan ofendido. Argumento que el sofista, frente a las poderosas premisas del hijo de Sofronisco acerca de la justicia, siente debilidad de las suyas frente a los otros y para sí mismo, y esto se demuestra por su desconfianza manifiesta en quedarse callado.

Ahora bien, la postura del sofista representa la tiranía como el mejor régimen político que se asemeja a su forma de pensar. En ese sentido el alma de Trasímaco no está reglamentando sus partes conforme a su naturaleza, sino que sus pasiones están tiranizando las otras dos partes. Para tratar de entender a qué se refiere el sofista cuando afirma el régimen perfecto para él, tenemos que tratar de establecer qué cosa es la tiranía y cómo se relaciona este régimen con el alma.

Sócrates en el libro IV, una vez que ha encontrado la justicia y el modo como interviene esta virtud tanto dentro del alma del individuo como en la integración de la ciudad, nos dice<<Pues en verdad que la justicia parece ser algo así, sólo que no con referencia a la acción exterior del hombre, sino a la acción interior, la que, en realidad de verdad, recae sobre sí mismo y las partes que hay en él, de modo de no permitir que ninguna de ellas haga nada de lo que le es ajeno, ni se entrometan las partes del alma en sus funciones respectivas.>>(Rep. 443 d), nos explica que la injusticia es<<hacer que unos manden y otros obedezcan contrariamente a la naturaleza>>(Rep. 444 e). La injusticia es catalogada como vicio y el hijo de Sofronisco nos argumenta que existen cuatro formas del vicio que afectan tanto al alma como a la ciudad y que solo hay un modo de ser que conduce a la ciudad y al alma a la virtud(Rep. 445 c). En el libro VIII, nos dirá:<<¿Y no sabes además proseguí, que por necesidad existe tantas especies de caracteres humanos como formas de gobierno? ¿O crees tú que los gobiernos nacen por acaso de las encinas o de las piedras y no de los caracteres de los ciudadanos, los cuales, como el peso en la balanza, lo arrastran todo consigo?(...) Por consiguiente, si hay cinco formas de gobierno, deberá haber en los particulares cinco disposiciones del alma>>(Rep. 544 d; e). Platón nos explica que existe un proceso cíclico necesario que llevará a la ciudad justa a corromperse gradualmente, y que el alma deberá recorrer cada uno de sus modos de ser hasta desembocar en el hombre tiránico(Rep. 546 a), en consecuencia el régimen de la tiranía. En ese tenor, tal proceso parecería ser un recorrido del alma por cada uno de sus modos de ser del superior al inferior en un proceso en el cual se manifiesta su orden(virtud) y desorden(vicios) interno. Trasímaco representa el régimen inferior donde las pasiones han tiranizado el orden natural del alma,

en el cual la fortaleza, la magnanimidad, la facilidad para aprender, la memoria característica del que ha nacido para la filosofía se han desviado necesariamente a consecuencia de una mala educación<<Pero entonces, Adimanto, proseguí, ¿no diremos igualmente que las almas mejor dotadas se vuelven excepcionalmente malas cuando reciben una mala educación? ¿O crees que los grandes crimenes y la maldad refinada parten de un alma mediocre, y no más bien de una naturaleza robusta, pero estragada por su régimen, al paso que una naturaleza débil no podrá jamás producir nada grande, ni en el bien ni en el mal?>>(Rep. 491 e).

Trasímaco parece afectado por una mala educación, pues más adelante, durante el desarrollo de la argumentación socrática en lo que refiere a la educación, el sofista aún permanece escuchando a Sócrates y esto precisamente se demuestra porque Adimanto intenta confrontarlo con el hijo de Sofronisco, a lo cual este último contesta<<No trates, dije, de ponerme mal con Trasímaco, en el momento en que precisamente nos hemos hecho amigos, y sin que, por lo demás, hubiéramos sido antes enemigos. No omitiremos, en efecto, esfuerzo alguno hasta no convencerle, a él y a los demás, o al menos prestarles algún servicio en otra vida a la que nazcan de nuevo, si es que en ella llegaren a encontrarse en conversaciones como estas.>>(Rep. 498 d). Con ello se demuestra lo siguiente:

a). Que Trasímaco no forma parte de la mayoría, es decir del pueblo bajo.

b). Que su capacidad está presente al dirigir la tercer propuesta en el libro I, por lo que se argumenta que en su alma existe una capacidad similar a la que presenta un filósofo. En el *diálogo Teeteto*, Sócrates define su arte como análogo al parto, puesto que su función será ayudar a las almas a dar a luz. Sócrates no auxilia a todos sino únicamente con quienes puede hacer admirables progresos. Existen otros que<<Sin embargo, hay algunos, Teeteto, que no me parece que puedan dar fruto alguno y, como sé que no necesitan nada de mí, con mi mejor intención les concierto un encuentro y me las arreglo muy bien, gracias a Dios, para adivinar en compañía de qué personas aprovecharán más. A muchos los he mandado a Pródico y a otros muchos a otros hombres sabios y divinos.>>(Teeteto, 151 b). Como se ve el hijo de Sofronisco no pierde su tiempo con cualquiera, se infiere que tanto Trasímaco, como todos sus demás escuchas deben tener alguna aptitud especial que los hace merecedores a participar de su arte. Mi argumento es que contienen el amor por

aprender, sin embargo, el sofista parece haber desviado el camino a causa de una mala educación.

Si todo el largo recorrido estuviera solamente dirigido a Glaucón u Adimanto, el hijo de Sofronisco no debería aparentar tanto empeño por desear convencer a Trasímaco. La única respuesta que parecería satisfactoria sería que el sofista está afectado por la erótica, similar a la que afecta al filósofo, y que Sócrates se ha dado cuenta de ello, por lo cual el sofista representa el parteaguas para que Sócrates continúe adelante con el diálogo después del primer libro.

## **II. Opinión Glaucón-Adimanto frente a la de Sócrates en el libro II acerca de la justicia.**

En el libro II, una vez que Sócrates ha salido victorioso, al hacer ver las fallas de las tres argumentaciones sobre la justicia en el libro I, empieza el verdadero diálogo entre Sócrates y los mejores, a saber, Glaucón y Adimanto. Los hermanos incitarán a Sócrates para que explique qué es la justicia y su contraria en sí mismas, y cuál es su respectiva afección en el alma, para ello, le exponen lo que la mayoría opina acerca de ellas. La postura de ambos parientes sobre la justicia, no cabe duda que representa la opinión de la vida común y corriente, pues cobra matices útiles y prácticos. Sin que pueda ser comprometida mi opinión, el libro II se halla sobre la base de la verdadera lucha que principia, por un lado el ámbito de la utilidad práctica consumada en el poder político, que asume la postura Glaucón-Adimanto acerca de la opinión sobre la justicia, por otro lado, el ámbito de la filosofía, que se consumaría en la posesión del saber, representada por Sócrates en el diálogo. Si tomo la postura de que el hijo de Sofronisco, representa a la filosofía en el diálogo, es a consecuencia de que él defenderá más adelante la cualidad del filósofo para gobernar.

### **Opinión de Glaucón sobre la justicia.**

Sócrates ha salido victorioso en el libro I, sin embargo, no del todo, pues, como dirá él mismo: <<Habiendo dicho lo anterior, pensé que podía retirarme de la discusión; pero como luego se vio, no había sido sino un prelude porque Glaucón, que siempre y en cualquier circunstancia es de lo más belicoso, no aprobó tampoco entonces la retirada de Trasímaco, sino que, tomando la palabra, me interpeló así: ¿qué es lo que quieres, Sócrates dar la apariencia de que nos has convencido, o convencernos realmente de que en absoluto es mejor ser uno justo que injusto?>>(Rep. 357 a). No cabe duda que Trasímaco solo había sido una pequeña prueba de lo que vendría si el hijo de Sofronisco la superaba. Glaucón, inteligentemente, para no sufrir una humillación como la padecida por Trasímaco en manos de Sócrates, argumentará lo que la mayoría piensa acerca de la justicia, es decir, expone el pensamiento de otros y no el de él mismo y con ello expone el pensamiento de la vida útil y practica con respecto a la justicia y su contraria. Glaucón al exponer lo que otros piensan

sobre qué es la justicia y su contraria, establece una opinión que aún no le llena por completo, no obstante desea llegar al fondo del asunto y ve en Sócrates a quien le puede dar respuesta argumentativa acerca de la defensa de la justicia en sí misma, contrariamente a lo que piensa la mayoría quienes defienden únicamente la apariencia de justicia.

En primer lugar, Glaucón, en representación de la mayoría, define una triple división de bienes, a saber:

a) Una clase de bienes amados por sí mismos y no por sus consecuencias, como las alegrías y placeres inocuos.

b) Una clase de bienes amados por sí mismos y por sus consecuencias, por ejemplo: Un buen juicio, la vista y la salud.

c) Una clase de bienes que se buscan por sus efectos, es decir, por sus consecuencias y no por sí mismos, como por ejemplo: La curación de una enfermedad, o los beneficios de la gimnástica (*Rep. 357 b ; d*).

Glaucón argumenta con la mayor precisión posible lo que la mayoría piensa tanto de la justicia como de la injusticia, y clasifica la justicia en la tercer clase de bienes, es decir, que a la justicia solo se le amaría por sus consecuencias y en ese sentido, la apariencia de ser justos tendría un grado superior a las cosas en sí mismas, pues así lo demuestra la vida cotidiana, por lo tanto, sería mayormente útil lo que se aparenta que una realidad en sí misma. Glaucón espera que Sócrates salga en defensa de la justicia al diferir con la clase de bien que le corresponde (*Rep. 358 a*). En el fondo del asunto, Glaucón desea escuchar a Sócrates decir qué es la justicia, qué su contraria y cuál es su respectiva afección en el alma (*Rep. 358 b ; c*), es decir, qué son en sí mismas y cómo influyen en el ser interno del hombre.

La naturaleza, nos dice Glaucón, nos impulsa a cometer antes de sufrir injusticias, y el cometerlas será un bien mientras que el padecerlas será un mal (*Rep. 358 e*). Hay más padecimientos de injusticias por los hombres que las que cometen, por ello, hay una división tácita originada por la experiencia de la injusticia: Por un lado, aquellos hombres que por su incapacidad no logran esquivar la injusticia y la padecen, de los cuales surge el acuerdo de la justicia, legalidad que prohíbe sufrir o cometer injusticias (*Rep. 359 a*) y por otro, aquellos



que solo cometen injusticias y no las padecen. La necesidad de respetar la justicia sería conveniente para los débiles, mientras quien la quebrante impunemente, serán aquellos hombres que logren esquivar la pena de sufrir la injusticia, pero no así, de cometerla (*Rep. 359 b*), en ese tenor, la justicia será un bien si se le desea por sus consecuencias y no por sí misma. Parecería irremediable, según la postura que explica Glaucón que el hombre intentará continuamente burlar la justicia en sí misma, aparentando ser justo para beneficiarse de sus consecuencias, lo cual, le resultaría útil.

Ahora bien, si cometer injusticia es un bien conforme a la naturaleza y el padecerla un mal, según la opinión de la gente común y corriente, entonces tendremos tres clases de hombres distintos, a saber:

a) Los hombres competentes que son impunes, al solo cometer injusticias antes de padecerlas, los cuales no hacen convenios, pues se bastan de su habilidad natural.

b) Los hombres medianamente competentes, son por su condición media, los que participan de alguna forma de los extremos, es decir, tanto cometen como padecen injusticias; son los que por medio de un acuerdo dan origen a la justicia, la que no es un bien propiamente dicho, sino el acuerdo de hombres mediocres que son impotentes para cometer injusticias. La justicia es lo conveniente para los mediocres.

c) Los hombres incompetentes que siempre padecen injusticias.

Si Glaucón incita a Sócrates a tratar de demostrar sobre la base de razonamientos que la justicia es preferible a la injusticia (*Rep. 367 b*), esto porque Sócrates ha defendido la justicia en el libro I, es porque desea profundamente conocer la posible argumentación que habrá de constituir la justicia como un valor preciado, tanto por sí misma como por sus consecuencias, pues las apariencias en la vida común y corriente muestran lo contrario «No te limites, pues ha demostrar con tu argumentación que la justicia es preferible a la injusticia, sino haznos ver también lo que cada una produce por sí misma en su poseedor, y por lo que la una es un mal y la otra es un bien» (*Rep. 367 b*).

## Mito de Giges.

Glaucón basándose en su tesis acerca de la justicia y la injusticia, desea demostrar al estudiar la pasión tanto del justo como del injusto. La naturaleza del hombre, nos dice, hará que el justo persiga la misma meta que el injusto, si a ambos se les otorga un poder sin límites (*Rep. 359 c*). Ambos hombres, el justo y el injusto, se dirigirán a lo que su naturaleza les designa como un bien, es decir, a tener más y más, la voluntad de poder. El poder adquirido por ambos, llegará a grado máximo, y empieza el mito de Giges. Hay que hacer notar, que Glaucón es el primero que introduce la narración mítica en el diálogo, ello, a mi parecer, para demostrar su tesis sobre la justicia en tanto que ella es únicamente útil mientras se aparente ser justo.

Giges es un pastor; después de una tempestad y un terremoto se forma una abertura en la tierra, él se introduce por la abertura, en la cual ve, entre otras maravillas un caballo de bronce, hueco, con portañuelas, por las cuales Giges ve un cadáver con talla superior a la humana, el cual lleva consigo un anillo de oro en la mano (*Rep. 359 d*). Giges se apodera del anillo y sale a la superficie, luego se dirigió a la junta de pastores que mensualmente informaban al rey sobre sus rebaños.

Ahora bien, observemos en un primer momento, que después de una serie de transformaciones tanto climáticas como geológicas, accidentalmente una especie de regalo de la fortuna se le otorga a Giges del interior de la tierra, él no toma en cuenta las demás maravillas y se apodera de un anillo de oro. Giges se ha apoderado de algo que no le pertenece, pero le ha sido otorgado por la fortuna. El poder se le ha entregado en forma de anillo. El poder, ciertamente debe tener una naturaleza, la que Glaucón cataloga como un bien en su relato. El poder no tendría ningún sentido sin antes pensar en quien lo desea, lo cual nos lleva a pensar y preguntarnos por el deseo. Si deseamos, ese deseo estará dirigido a la posesión de algo, pero si una posesión primera no es suficiente, y así, seguimos con una segunda y una tercera, etc., nos daremos cuenta que aquello que deseamos poseer no tiene realidad concreta, y si deseamos una y otra cosa y no podemos satisfacer nuestro deseo de lleno, sino solo en parte, es porque las cosas que obtenemos no satisfacen por completo nuestra necesidad. La naturaleza del poder, tiene dos diferencias, a saber: una parte visible que se concreta en el gobierno sobre los demás y una invisible, que debe considerarse como la afección que el poder imprime en el alma; en consecuencia, el origen del poder rebasa el mundo visible hacia una dimensión ontológica <<Tomó asiento con los

demás, y haciendo girar distraídamente el anillo, con lo que el engaste de la piedra llegó a estar dentro de su mano, tornose luego invisible a todos cuantos le rodeaban, los cuales hablaron de él como si se hubiera ido. Lleno de admiración, volvió a hacer girar el anillo para poner de fuera el engaste, y al hacerlo así, tomó a ser visible.>>(Rep. 360 a).

El mito revela qué efecto tiene el poder sobre la naturaleza humana, por lo tanto, servirá para que Glaucón trate de demostrar la tesis que acaba de postular sobre la justicia. A Gíges se le ha otorgado el poder, pero no ha sido educado para darle el uso adecuado al obsequio, pues la educación lo llevaría a saber sobre el origen de ese poder y su propósito natural, por ello, Glaucón asegura que lo utilizará para satisfacer sus pasiones naturales(Rep. 359 c), es decir, para satisfacer sus deseos visibles, ignorando el aspecto invisible, el cual repercute en el alma. Esto bien podría ser la explicación para demostrar la suerte de Gíges, que lo lleva al poder, al matar al rey de Lidia en complicidad con la reina y así satisfacer su voluntad de poder sin moral alguna.

Ahora bien, si tanto el justo como el injusto tuvieran un anillo con esas propiedades, ambos correrían la misma suerte, pues no dudarían en satisfacer sus pasiones. Sin embargo quién o quiénes se nombran o autonombran justos o injustos, pues si le pensamos un poco y atendemos la clasificación de Glaucón de los tres tipos de hombres, observaremos que cada clase atendería solo a su beneficio propio y con ello no tendríamos una ciudad, sino tres distintas. Si los hombres aparentan ser justos para ganarse sus consecuencias, nada impediría que aparentaran ser injustos para beneficiarse en su momento, con lo que diríamos que los hombres se encuentran inmersos en un mundo de apariencia y simulación, donde tiene más importancia el aparentar que el ser verdaderamente lo que se dice que se es. El hombre, en ese sentido estaría sometido a sus pasiones, determinando un simulacro de realidad únicamente mediante la retórica, con lo que tendríamos a los hombres guiados más por la apariencia que por la realidad.<sup>11</sup> Si se conoce que la naturaleza humana consta de pasiones, eso no infiere el hecho de que toda la naturaleza humana conste solamente de apetencias, puesto que si así lo fuera Glaucón tendría razón en todos los aspectos, pero no decimos que el hombre conoce la totalidad de la naturaleza humana a partir de conocer en el mundo cotidiano solo una parte de ésta. Decimos que las apetencias solo ven por su propia satisfacción, por tanto, se mueven en un ámbito particular. La voluntad de poder, parece ser el resultado de esta teoría, que beneficiará el interés particular de cada cual, en

---

<sup>11</sup> En el artículo "El ensimismamiento del poder", el autor nos dice:<<Los hombres se guían más por la apariencia que por la realidad>>(Revista Pensamiento, Art. de García R, *El ensimismamiento del poder*, p. 257-295.)

consecuencia, estaría en contra de cualquier acuerdo referente a la ciudad. El poder, es lo que dirigiría los deseos de los hombres cotidianos, y su máxima expresión sería el poder político. Se infiere, que la tiranía sería la peor expresión de la naturaleza humana dominada únicamente por apetencias, en cuanto que el beneficio sería para el más fuerte, el gobernante que tiene en su alma un quebrantamiento del orden natural al estar tiranizado por sus pasiones.

El poder, tendrá también repercusión en el ámbito invisible, es decir, en el alma, lo que está representado por la capacidad que tiene el anillo de tomar invisible a Gíges. Si no se conoce el alma y en consecuencia el propósito del poder que afecta al alma, entonces el poder se vuelve un accidente. Glaucón, parece que ha tocado el problema que entrafña la relación, entre el alma y el mundo visible, pues, si el poder se toma como una fortuna y no se sabe cosa alguna de su origen y el origen de aquello a lo que está dirigido, entonces el hombre únicamente estará siendo guiado por sus pasiones, con lo que Glaucón tendría razón al afirmar que todo hombre que dice ser justo o injusto perseguirían la misma meta.

### **Complementación de Adimanto a la opinión de Glaucón sobre la justicia.**

Adimanto para complementar el argumento de su hermano, analiza la tesis de los que sostienen la superioridad de la justicia sobre la injusticia (*Rep.* 362 e). Los padres y tutores, asignan a sus enseñanzas una buena reputación de la justicia, sin embargo, son incapaces de defenderla por sí misma, y únicamente se fijan en la buena reputación que les *viene* (*Rep.* 363 a), lo que garantizará tener al alcance buenos puestos y posición social, es decir, aparentan ser justos para obtener su beneficio. El estudio de Adimanto, va referido a los hombres que imparten la educación de los jóvenes, entre ellos, están Hesiodo y Homero (*Rep.* 363 b). Quienes prefieren la justicia por su fama, se creen bienaventurados, tanto entre los hombres como con los dioses, por ello elogian a los justos y reprueban a los injustos.

El pueblo concuerda con los poetas, en el sentido de que la justicia es de mayor provecho que la injusticia, sin embargo, auguran felicidad a los perversos y menosprecian a los débiles y pobres (*Rep.* 364 a). Quienes enseñan las bondades de lo justo, se valen de la apariencia para satisfacer sus propios deseos mezquinos, como cuando se dice: <<arreglan sus artificios, hacen creer no solo a los particulares, sino a las ciudades, que por medio de sacrificios y juegos placenteros pueden ser absueltos y purificados de sus delitos, sea en

vida o aun después de la muerte>>(Rep. 364 e). Adimanto duda hasta de la verdadera realidad de los dioses, lo cual dejará desamparados a los educadores, pues dice: << "Pero es imposible- diréis vosotros- ocultarse de los dioses o hacerles violencia." ¿Pero qué tal si no existen o no se les da nada de las cosas humanas? ¿Hemos de preocuparnos siquiera por escaparles? Y que existan y cuiden de nosotros, no lo sabemos ni lo hemos oído sino por la tradición oral o por las genealogía que de ellos nos han hecho los poetas.>>(Rep. 365 d; e). La duda tan marcada que la argumentación de Adimanto experimenta, es indicio firme de la polarización de su sociedad hacia la vida útil, es decir, que los mejores (políticos) poseen la realidad del conocimiento común y lo ponen a su disposición para que les sea útil, no obstante, el conocimiento sobre la verdadera naturaleza humana es indeciso para ellos, por eso su afán por que Sócrates les responda. Los educadores, son incapaces de demostrar qué es la justicia y su contraria, pues<<nadie aún, ni en verso ni en prosa, ha demostrado satisfactoriamente que la una sea el mayor de los males que pueda tener en su interior el alma, y la otra, la justicia, el mayor bien.>>(Rep. 366 e). La duda, tanto en Glaucón como en Adimanto es marcada, y se vislumbra un deseo ferviente por conocer la verdadera realidad de la justicia, por eso Adimanto solicita a Sócrates, no quedarse en la demostración formal sobre ambos conceptos, sino que también argumente y demuestre sus efectos en el alma y que especifique si es algo oculto o manifiesto a los dioses o a los hombres (Rep. 367 e).

### **Postura de Sócrates sobre la justicia según el tipo de bien a que pertenece.**

Sócrates, una vez que Glaucón ha promulgado su división de bienes, no estará de acuerdo con la postura de la mayoría, la suya será desde el principio, situar la justicia como un bien que amamos por sí mismo y por sus consecuencias(Rep. 368 a), luego los bienes de la segunda clase, son los más excelentes para él, pues ellos son amados por una doble razón, y son los que proporcionan mayor beneficio al hombre, en comparación con los dos restantes tipos de bienes, puesto que, por ejemplo: quien posee la salud en su cuerpo, no debe preocuparse por el perjuicio de la enfermedad, pues esta última, no debe ser consecuencia de la primera sino su contraria, por ello, el hombre que posea salud, disfrutará de sus efectos naturales.

Sócrates deberá argumentar y defender su postura y superar la vida de apariencias en que está inmerso el hombre común. Para argumentar, Sócrates, ya desde el libro I, tratará de encontrar la verdad de la realidad humana, al someter a la razón las opiniones de Céfalo, Polemarco y Trasímaco, para discernir sobre la verdadera realidad de la justicia. Si las argumentaciones rebatidas por Sócrates en el libro I, han permanecido en el ámbito de la opinión, es porque la verdad que busca, se va generando en un proceso por el cual, los dialogantes se subordinan a la razón humana, que en última instancia logrará concluir con premisas no contradictorias. Existe una lógica que rige el pensamiento necesariamente, pues si observamos, por ejemplo: con Trasímaco en el libro I, una vez que éste ha esgrimido su tesis sobre la justicia, debe mantener la lógica de su declaración durante el proceso de diálogo, lo cual no resulta, pues los razonamientos socráticos lo hacen caer en contradicción involuntaria, de suerte que si Trasímaco tratara de ir en contra de lo que él ve en la lógica, entonces evitaría la contradicción solo en las palabras, pero no en el pensamiento.<sup>12</sup> Si la lógica del pensamiento no podrá ser contradecida, entonces a partir de ella se puede regir el pensamiento para iniciar la búsqueda de la verdad sobre la justicia. Si Sócrates asegura la justicia en la segunda clase de bien, eso quiere decir que debe buscar qué es la justicia en sí misma para poder demostrar su teoría.

Recapitulando la segunda parte, diremos que Glaucón y Adimanto nos han llevado de la mano a recorrer el sentido que da la mayoría, en la vida cotidiana sobre la justicia. Glaucón principia su postura al tener en cuenta que la justicia pertenece a la tercer clase de bienes, según su división, que son deseados solo por sus consecuencias, y por ello nos dice que se da mayor importancia a la apariencia, puesto que si no nos es útil la justicia en sí misma, sino solo por sus efectos, entonces la vía más fácil para lograrlos, será aparentar ser justos con los demás para poseer únicamente lo que nos conviene. Existe de este modo, una superioridad, según lo concibe la mayoría, en el beneficio particular de cada cual, pues todos tratarían de encubrir sus acciones injustas en pro de obtener beneficios, de suerte que las acciones se inclinarían hacia una ambigüedad: por una parte, las acciones encubiertas que cumplen una necesidad natural; por otro lado, las acciones que encubren, las cuales cumplen una conveniencia artificial, es decir, la justicia surge del acuerdo que llevan a cabo los mediocres (tipo de hombre en la segunda clase de la clasificación de Glaucón), para no padecer ni cometer injusticias. La justicia, sería una apariencia que encubre la verdadera

---

<sup>12</sup> Platón nos dice al respecto << (...) no es refutable nuestra lengua y, en cambio la mente sí lo es >> (Teeteto 154 d).

naturaleza del hombre, la que lo impulsa a cometer injusticias(bien) y no padecerlas(mal). La voluntad de poder, parece ser el resultado de esta teoría que beneficiará el interés particular de cada cual, y que en consecuencia estaría en contra de cualquier acuerdo referente a la sociedad o solo el que apela a las apariencias. El poder sería el fin particular de los deseos de los hombres comunes y corrientes, quienes utilizarían la apariencia para poseerlo. Glaucón también establece una triple división de hombres conforme a su naturaleza: en competentes, mediocres e incompetentes. La justicia será producto de un acuerdo entre los hombres mediocres.

Por su parte Adimanto expresa que si los educadores apoyan la idea de justicia como un bien, es porque desean la fama y buenos puestos. La hipocresía de los educadores es a favor de su conveniencia, pues son incapaces de demostrar la realidad de los dioses que viene por tradición oral, por tanto, existe la duda por parte del hombre común, lo que llevará a Adimanto a pedir a Sócrates que demuestre qué es la justicia y qué su contraria en sí mismas y cuáles son sus respectivas afecciones en el alma; que demuestre si ambas son ocultas o manifiestas a los dioses o a los hombres.

Sócrates desde la triple división de bienes hecha por Glaucón, está a favor de que la justicia pertenece a la segunda clase, es decir, que se le ama tanto por sí misma como por sus consecuencias, lo cual debe demostrar, no sin antes precisar que si ha de demostrar algo, lo ha de hacer a favor de la lógica, la cual guía el pensamiento del hombre en pro de la verdad, al encontrar las premisas verdaderas que son aquellas que no contienen contradicción. El método de Sócrates, será observar si se mantiene lo que se ha dicho, sin que el interlocutor caiga en contradicción futura, conforme se desarrolla el diálogo. Si el interrogado trata de evitar la contradicción en contra de los razonamientos construidos, lo hará solo en las palabras, pero no en el pensamiento.

**Conclusión:** La situación que guardan las tres y cada una de las opiniones acerca de la justicia en el libro I, se encuentran dentro de una posición estratégica que nos hace ver tres caras de la ciudad distintas, pero necesarias para constituir la ciudad. Céfalos es el más viejo de los tres interlocutores de Sócrates, él representa el nexo entre lo divino y lo humano, lo que se infiere por su creencia en el más allá, puesto que los demás carecen de esta característica. La propuesta de Céfalos es presentada primero de lo que se deduce que para Sócrates existe la imperiosa necesidad de que lo mejor, representado por lo que se acerca más a lo divino, anteceda a lo peor, por ello, según mi perspectiva es sugerido un orden formal establecido entre lo mejor y lo peor, lo que cruzará todo el diálogo. El orden formal

que Platón establece desde un principio, hace pensar en similitudes entre la propuesta de Céfalo acerca de la justicia y la virtud de la prudencia residente en la clase gobernante de la ciudad justa, por ello he tratado de establecer semejanzas entre ambas.

La propuesta de Polemarco acerca de la justicia, la comparo y asemejo a la virtud del valor propuesta por Platón en el libro IV. Polemarco nos dice que justicia es hacer bien al amigo que lo es realmente y dañar al enemigo que lo es realmente, pero para hacer una u otra cosa será necesario saber quien es uno y otra cosa en verdad, y eso no se puede saber a menos que se conozca la amistad en sí, para poder ver más allá de la apariencia de las personas que se dicen amigas. Ahora bien, en el libro IV, Sócrates nos define la virtud del valor, en tanto que es una especie de conservación de la opinión que la ley promueve por medio de la educación sobre cuales cosas se deben temer y cuales no. Quien protege y conserva está siendo condicionado por aquello que está siendo conservado, lo que se conserva es la propia naturaleza de las partes de la ciudad justa por lo que quien conserva está atado al bien que representa lo conservado, sin embargo, el daño que pueda producirse a los enemigos no es adecuado y eso Sócrates se lo hace ver a Polemarco, pues la injusticia no puede provenir del justo sino del injusto, por ello en el libro IV, la clase en la cual reside la virtud del valor está abocada a evitar que se infiltre la injusticia en la ciudad justa.

Por su parte Trasímaco de Calcedonia y su propuesta acerca de la justicia en tanto que es lo que conviene al gobernante de la ciudad que es el más fuerte, es determinada por Sócrates como errónea, pues el fin del gobernante será servir a sus súbditos con lo cual choca con la propuesta del sofista. La propuesta del sofista parece contener contradicciones muy severas que Sócrates afronta y contradice, asegurando que el fin que persigue la naturaleza del gobernante es servir a sus gobernados, entonces quien gobierna tan solo figura como parte de una unidad social que se pretende perfeccionar al constituir la ciudad. Lo que descubre el sofista muy independientemente de su propuesta es el modo en que la manifiesta pues al principio parece fiera enjaulada, lo que nos lleva a asegurar que está afectado por Eros, y esto es importante para encontrar similitudes entre lo que afecta al sofista con el amor por aprender que se manifiesta en el filósofo. Mas adelante el hijo de Sofronisco nos argumentará las características que hacen peculiar al filósofo y mantendrá una afirmación radical que nos hace encontrar semejanza entre lo que impulsa a Trasímaco y el amor por aprender, que es , a saber, que la maldad proviene de las buenas naturalezas que han recibido una mala educación, ya que de los mediocres no se puede esperar nada.

En las propias palabras del sofista su propuesta va encaminada a que el injusto tome el poder, por tanto que la tiranía es el mejor régimen político. La tiranía dentro de la



argumentación socrática representa el peor régimen político, por ello se infiere que el sofista ha recibido una mala educación. Sócrates nos ha dicho repetidas veces que a los que hay que enseñar es a los que tienen amor por aprender, por ello si continua el diálogo es porque los que escuchan merecen las enseñanzas, entre ellos Trasímaco, lo que nos indica que en el sofista reside la fuerza para aprender aunque desgraciadamente ha sido mal guiada.

Después de tratar de explicitar a detalle, la controversia generada entre la postura de Glaucón-Adimanto y la de Sócrates acerca de la justicia, vemos que se trata de una contraposición entre el poder político, representado por Glaucón y Adimanto y el saber filosófico, representado por Sócrates en el diálogo. La controversia se encuentra entre el deseo de poder, originado por las pasiones humanas(mito de Giges) y el deseo de saber, virtud del filósofo. La pasión mira por el bien particular, luego, la acumulación de poder(Glaucón-Adimanto), sin la presencia del saber(Sócrates) en el sujeto, hará que el poder se vuelva corrupto, y desemboque en la tiranía(Giges).

## **Capítulo II.**

### **2. Ciudad justa.**

Este capítulo tiene el propósito de interpretar la organización de la ciudad justa según la presenta Sócrates desde el libro II. La constitución de la ciudad se fundamentará sobre la base de consolidar cuatro instituciones, que a mi modo de ver Sócrates vislumbra en su descripción, que son, a saber: Gobierno, defensa, educación y religión.

El hijo de Sofronisco determina una analogía entre el alma y la ciudad en el libro II. Si la organización de la ciudad se fundamenta sobre la base de la organización del alma, quiere decir que el largo proceso por el cual se pretende encontrar el origen de la justicia en la ciudad, necesariamente ha de cruzar y determinar la categoría ontológica del alma, en consecuencia se puede decir, que la organización de la ciudad será el primer paso para de ahí saltar a la del alma. La discusión, ha llevado a determinar tres partes de la ciudad, pues se han encontrado tres clases que constituyen la ciudad, que son, a saber: el pueblo bajo, la clase de los guardianes y la clase de los gobernantes. El siguiente paso será tratar de establecer, por parte del gobierno, la regulación de las relaciones humanas a partir de la tres instituciones auxiliares: la defensa, la educación y la religión.

Trataré de explicitar ante todo la premisa que será la piedra angular de toda la argumentación socrática, sobre la base de la cual, Sócrates aborda el tema del alma, es decir, la identidad alma-Estado. En segundo lugar trataré de explicitar la ciudad de tres clases, el mito de los metales y la educación de los guardianes. Finalmente doy una breve conclusión.

### **Acerca de la analogía entre alma y Estado.**

Una vez que Glaucón y Adimanto han pedido a Sócrates demostrar qué es la justicia y su contraria en sí mismas y cuál es el efecto en el alma del poseedor, el hijo de Sofronisco, a mi entender, para sostener su postura y dar respuesta a sus escuchas postula la primera tesis, que lejos de una explicación racional que la sustente, apela a la fe tanto de Sócrates como de sus interlocutores. La tesis será, ciertamente, la piedra angular sobre la cual se sostendrá todo el diálogo y más allá, el nexos entre los ámbitos visible e inteligible

presentados en la imagen de la línea dividida. La analogía entre la estructura del alma y la de la ciudad (*Rep. 368 e*) no necesariamente nos lleva a proclamar su igualdad, sino más bien emitir una relación de proporción entre ambas. Es decir que si de alguna manera son análogas, es porque aquello que las relaciona las subordina a ambas a depender de tal relación. El original (alma) se empieza a conocer a partir de una imagen disminuida (Estado), se infiere que la imagen es un efecto del alma que busca empezar a conocerse a partir de su imagen. Tanto el alma como el Estado constan de partes, entonces debe existir una medida común, por la cual se relacione la totalidad del alma con sus partes, de igual modo la totalidad del Estado con sus partes. La inteligencia cuando discierne, debe operar en busca de juntar lo semejante con su semejante, después de habérlo discernido en la diversidad de las cosas, por lo tanto se dice que si existe la diversidad, la operación de la inteligencia será ordenar lo que puede ser ordenado, en base a un patrón de referencia que debe existir en el alma. Si no existiera la posible relación entre el alma y el posible orden externo de la ciudad, entonces la ciudad, externa al individuo, no podría de ninguna manera ordenarse. Si la medida interna del alma puede ordenar su exterior, debe ser a partir de que exista una relación natural entre éstas. Debemos suponer que el origen del Estado es de alguna manera puramente ideal, puesto que surge sobre la base de que el ser interno del hombre, no puede reflejar otra naturaleza más que la suya propia aunque minimizada, de suerte que, si el alma es causa inmediata del Estado, este último como consecuencia, no contendrá cosa diferente de su causa. El orden y estructura del Estado podría ser conocido si los razonamientos del alma, en principio, están regidos por la lógica para evitar riesgos de contradicción entre lo que vemos y pensamos, y ello nos demuestra que la proporción verdadera entre el alma y el Estado es la que Sócrates, inicialmente pretende encontrar. El hijo de Sofronisco establece la analogía entre alma y Estado y eso forma parte del paso inmediato que busca un camino ontológico que asegure el posible conocimiento de la idea de justicia.

Se concluye que si el Estado surge del alma, la segunda se conoce a través del primero, luego es un conocimiento indirecto. El alma no se conoce perfectamente, en consecuencia, aquello que dice conocer en las palabras son tan solo suposiciones que sirven al alma para trascender su estado de opinión. Se abre una escisión, una separación explícita entre el orden real del alma y lo que el hombre se puede representar para construir el Estado. Existe una dicotomía entre lo que el hombre piensa en pro de conocer la verdadera constitución del alma y lo que dice y en consecuencia hace. Si lo que el hombre

dice y hace viene como consecuencia de lo que piensa, entonces entre el pensamiento y el decir, existen errores posibles de ser evitados mediante la lógica.

No se puede asegurar que en el diálogo, el hombre realmente dice lo que piensa, sino que algunas veces lo encubre con apariencias para beneficiarse particularmente, esto se demuestra en el libro II, donde, aunque pareciera que Glaucón defiende la idea de injusticia por su mayor utilidad, la verdad es que duda frente a las premisas sostenidas por Trasímaco, no obstante, también duda de Sócrates, aunque en menor medida, puesto que él continúa el diálogo con entusiasmo.

Para evitar errores sistemáticos y llegar a la verdadera identidad entre el alma y el Estado, el pensamiento, debe empezar por objetivarse en el decir, debe haber una adecuación entre lo que se piensa y se dice, y entre lo que se dice y hace, y eso es lo que da veracidad al diálogo, aunque la experiencia nos obligue a reconocer diferentes cosas como reales. De lo que se infiere que si Sócrates postula una identidad entre alma y Estado, esta opinión deberá recorrer todavía el proceso lógico que la asegure verdadera sin caer en contradicciones.

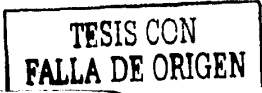
### **La ciudad de tres clases.**

Sócrates, en respuesta a Glaucón y Adimanto, en el libro segundo inicia la construcción de su ciudad ideal dentro del discurso. Si la ciudad ha de ser imagen estructurada del alma, entonces valdría ver el origen de la ciudad en el pensamiento para constatar el origen de la justicia y de la injusticia. Sócrates, ciertamente, pretende conocer el alma individual correlativamente al tratar de discernir sus efectos en la ciudad. El alma individual, nos dirá, es quien hace nacer la ciudad, ya que los individuos no pueden bastarse por sí mismos (*Rep. 369 b*). Las distintas necesidades de un individuo, como por ejemplo, comer, vestir, etc., serán satisfechas por el trabajo en conjunto, pues cada quién será apto para realizar la tarea propia de una parte que conforma la ciudad, y esa aptitud le viene por naturaleza (*Rep. 370 a*). Cada quien tendrá una tarea que lo caracterizará en pro del bien común, de suerte que la ciudad requiere, de artesanos, comerciantes, etc., no obstante, no hay que pasar inadvertido que cuando Glaucón reprocha a Sócrates el que pareciera estar organizando una ciudad de cerdos (*Rep. 372 d*), éste le contesta «Muy bien, le dije; ya comprendo. No estamos considerando solo, por lo visto, el nacimiento de una ciudad, sino

de una ciudad de placer (...) Mas la ciudad que lo es de verdad, me parece ser la que hemos descrito, por ser una ciudad sana; pero nada impide que contemplemos, si lo deseáis, la otra ciudad infectada.»(Rep. 372 e). Hay dos tipos de ciudad tratada, una sana y la otra corrupta por el placer, es decir, la primera mira por el bien sin apariencias de sus ciudadanos, por ello es justa; la segunda, mirará por el placer y ciertamente el desenfreno de los mayores vicios del alma, por ello, el placer es el que dará origen a la injusticia en la ciudad.

**Característica de la clase guardiana apta para la defensa de la ciudad:** Existe una mezcla de justicia e injusticia en la ciudad que continua siendo constituida, por ello se debe determinar los hombres aptos para la guerra, de la cual, Sócrates dice «hemos descubierto apenas el origen de la guerra en los apetitos de que provienen los mayores males para las ciudades, en lo publico y en lo privado, cuando quiera que se producen.»(Rep. 373 e). Surgen los guardianes, quienes deben tener aptitud para su oficio, lo que les viene naturalmente, como ser mansos con sus amigos y fiero con los desconocidos, a semejanza de perros de buena raza que son mansos con quienes conocen y lo contrario con quienes desconocen (Rep. 375 e). El guardián además de poseer un carácter colérico, lo debe tener filosófico, es decir, debe ser amante de aprender(Rep. 376 c), esto lleva a consolidar una segunda clase en la ciudad, que ha surgido, discriminada del mismo pueblo bajo, la que debe contener una peculiaridad que los hace ser protectores de la ciudad. El guardián ha de proteger los límites de la ciudad, de tal suerte que se aboca a cuidar a sus amigos, es decir a sus conciudadanos y dañar a los enemigos de la ciudad, a los extranjeros, mientras afecten las leyes internas. Los guardianes y el pueblo bajo, han de ver por las relaciones que benefician a la ciudad, y no por particulares aspiraciones de lucro, de esta manera se visualiza una fuerza que concreta sus acciones en unidad ciudadana, lo que establece un vínculo necesario entre ambas clases, evitando sediciones internas que fracturen el fin que persigue la ciudad ideal, a saber, el bien común. La fuerza a que Sócrates hace referencia y que subyace a cada una de las tareas de las clases descritas es "lo que les viene por naturaleza",<sup>13</sup> si a cada hombre le viene por naturaleza el oficio que hace mejor, entonces, se vislumbra una necesidad que determina y soporta la verdadera estructura de la ciudad.

<sup>13</sup> .En su diálogo *Sofista*, Platón en boca de Sócrates, habla sobre esta fuerza <<Sostendré, de todos modos, que lo que se llama <<por naturaleza>> esta producido por una técnica divina, y, por una técnica humana lo que está compuesto por los hombres a partir de ello.>>(Sofista 265 e 2-6). Sobre la base del arte divino, se debe soportar la técnica humana, luego, la técnica causal se dice que es primigenia, y está implícita de un modo o de otro en nuestras acciones, solo hay que discernirla.



**Surgimiento del filósofo puro que instituirá el gobierno de la ciudad:** Ahora bien, vistas las dos primeras clases que conforman la ciudad: la de los artesanos, comerciantes, etc., y la de los guardianes, toca el turno a la tercer tercera clase, a la de los gobernantes. La clase gobernante ha de salir necesariamente de entre los guardianes y serán los mejores de entre ellos. La clase gobernante, será la que haya nacido con la capacidad de superar la sistematicidad del aprendizaje y añadirlo a su alma por propia convicción, de suerte que, aún con cualquier prueba que se le presente, no se desliguen de su alma la prudencia, la autoridad y el cuidado de la cosa publica (*Rep. 412 d*). Quienes lleguen al nivel de contemplar y amar el bien de la cosa publica, tanto como el suyo propio, no han de carecer de capacidad para gobernar, pues son quienes han de poseer la mayor cantidad de bien que les viene por naturaleza, aunque se le enfrente a cualquier tipo de prueba. Una vez consolidada la clase gobernante, que no son otros que los guardianes más perfectos, la clase de los guardianes, no serán otra cosa que auxiliares de la clase gobernante (*Rep. 414 b*).

Ahora bien, debe notarse que todo el proceso llevado a cabo, ha sido para discriminar de entre la mayoría, a aquellos que son aptos para gobernar, es decir, los filósofos puros. El régimen al que nos encamina Sócrates no está sujeto a la fortuna, pues de ser así, se abandonarían las preocupaciones por tratar de hallar la parte de la sociedad donde concurre lo mejor por naturaleza, sino simplemente dejarnos a la deriva, a la suerte que el destino imponga. Sócrates arma un proceso de discriminación, no para esperar que lo que está más allá del dominio humano, se digne en enviar un gobernante, sino más bien, a sabiendas de que aquello que es mejor, no puede existir sino a condición de que exista lo peor y viceversa. Si lo que viene por naturaleza al hombre es bueno, y según dice el hijo de Sofronisco que «Paréceme inclusive, Adimanto, como si la naturaleza humana estuviera fraccionada, como la moneda, en piezas más pequeñas aún.» (*Rep. 395 b*), y cuando habla sobre la virtud de la templanza, nos dice: «(...) es que en el alma del mismo hombre hay algo superior y algo inferior;» (*Rep. 431 a*); cómo es posible catalogar, que si la naturaleza humana es buena, tratar de pensarla carente de alguna de sus partes, es decir, mocha, pues eso sería algo que estaría muy lejos de lo que dice Platón acerca de la naturaleza humana.

Es posible hacer coincidir la filosofía y el poder político, si la naturaleza humana no carece de lo que debe de contener según Platón, pues si Dios es bueno y perfecto, como dirá más adelante, entonces no es posible que genere lo que no es completo, lo imperfecto, pues análogamente a cuando decimos que de el hombre nacerá un hombre y no un caballo

u otra especie, así decimos que de lo perfecto no puede nacer lo imperfecto, pues lo segundo no pertenece a su esencia, por tanto no podría producirlo.

### **Acerca del mito de los metales.**

El mito de los metales, no tendrá otro objeto más que de reafirmar y persuadir sobre la estructura de clases, necesaria para la ciudad buena. El mito sostiene que se debe persuadir a los ciudadanos, sobre el orden que ha sido establecido en la ciudad, el cual, viene porque ellos «en realidad, fueron plasmados y educados en el seno de la tierra, ellos, sus armas y demás enseres manufacturados. Que después de haber sido fabricados del todo, la tierra, su madre, los dio a luz, y que, por tanto, deben comportarse con la tierra que habitan como con su madre y su nodriza, defenderla si alguien marcha contra ella, y considerar a los demás ciudadanos como hermanos considerados de la misma tierra»(*Rep. 414 e*). Sin embargo, entre los hermanos hay diferencias, pues a los que tienen capacidad de mandar, el dios que los creó los mezcló con oro, a los que auxilian al gobernante los mezcló con plata, y con hierro y bronce a los labradores y demás artesanos (*Rep. 415 a*). Cabrá la posibilidad de que la comunidad interna entre clases no se desprenda de sus orígenes comunes, por tal motivo es posible que a la clase de oro le nazca un descendiente de plata, a la de plata uno de oro, y en el seno de los de bronce y hierro uno de plata u oro, por ello, los magistrados al darse cuenta de tal situación deberán poner al hijo naciente en comunidad con su clase correspondiente, para evitar perturbaciones en el orden establecido (*Rep. 415 c*).

Para continuar con el orden y la armonía de la ciudad establecida, será menester soportar tal orden sobre la base de una educación recta para humanizarlos de la mejor manera posible, tanto en sus relaciones interpersonales como con los que están a su cuidado (*Rep. 416 c*). A los guardianes se les ha de imponer comunidad de bienes, decirles que su calidad de oro y plata les viene por don divino en sus almas, para que no aprecien más que aquello que los haga ser más virtuosos y eviten el placer de poseer más de lo que necesitan por naturaleza.

## **Acerca de la educación de los guardianes.**

Ciertamente la institución educativa se sostendrá sobre la base de la política, en el sentido de que esta última debe normar y guiar su consolidación dentro de la ciudad justa. Por ello Sócrates afirma para erigir la mejor educación en la ciudad «y como si no tuviéramos otra cosa que hacer y estuviéramos forjando fantasías en la imaginación, eduquemos a estos hombres en el pensamiento.» (*Rep. 376 d; e*). Sócrates habla de dos tipos de educación recomendable: la música para el alma y la gimnástica para el cuerpo (*Rep. 376 e*).

**Reglas y restricciones educativas:** Primero, según él, se debe empezar por la música, dentro de la cual se encuentran los discursos, los cuales se dividen en verdaderos y mentirosos. El discurso que se trasmite a los niños por medio de fábulas y mitos, debe ser regulado para evitar engaños en lo que se refiere a los dioses, héroes y hombres, por tanto, Sócrates con acuerdo de sus escuchas, establece dos reglas para hablar sobre los dioses, a saber:

- a). Que se refleje a Dios en la narración tal cual es, como esencialmente bueno, causante únicamente de lo bueno (*Rep. 379 c*).
  
- b). Que Dios no tiene necesidad de mudar su forma si ella es perfecta (*Rep. 381 c*), por ello  
la mentira es aborrecida tanto por los dioses como por los hombres.

Sócrates define la verdadera mentira que el hombre se forja sobre la naturaleza de las cosas, como ignorancia que hay en el alma del engañado, por ello, será una imagen distorsionada del alma en la ciudad (*Rep. 382 b*). El mal de la mentira radica en poderla confundir con la verdad para el beneficio particular. En la ignorancia del pasado algunos poetas basan sus narraciones (*Rep. 382 c*). Dios, conocedor hasta del mismo pasado y libre de mentira, no se le podrá engañar, por lo cual «Lo demoníaco y lo divino, por consiguiente, es absolutamente opuesto a la mentira" (*Rep. 382 b*). Se evitará en la educación, que los poetas narren falsedades de los dioses, por consiguiente, se han definido las reglas a las cuales se han de adaptar los poetas en lo relativo a los dioses.

No solo habrá restricciones con lo que respecta a la predicación de los dioses por los poetas, sino también, y lo pone explícitamente en el libro II Sócrates, los habrá con respecto



a las relaciones entre los hombres, cuya convivencia en la ciudad estará garantizada por la amistad «Tales son, proseguí, por lo que puede verse, nuestros principios en lo tocante a los dioses; y lo que han de oír y no oír desde la infancia, quienes han de honrar a los dioses y a sus padres y fomentar entre sí, como algo en nada despreciable, la amistad» (*Rep.* 386 a). Las restricciones se comportan de cierta manera como una fuerza, dirigida a la consecución de lo que viene al hombre por naturaleza, la cual, especifica y señala límites, tanto en general, (lo que refiere al orden de las partes en la ciudad); como particularmente, (en referencia a los límites de las partes del alma que le vienen precedidos al ámbito humano del divino, y esto se demuestra en el análisis lógico que Sócrates realiza en primera instancia sobre la reglamentación de lo que se ha de decir acerca de los dioses).

La verdadera realidad, en el decir de los hombres sobre los dioses, será el fundamento que soporte la normatividad de las relaciones sociales entre los hombres, por eso, la caracterización de la divinidad es lo que se tomará como verdadero y lo que condicionará el ámbito histórico humano. Los guardianes, por ejemplo, no podrán dedicarse a su tarea si temen a la muerte, o al Hades (*Rep.* 386 b), de suerte que temerán aplicarse a su propio oficio si se les miente acerca del más allá. Se pedirá a los poetas como Homero, soslayar sus rencillas en contra de la muerte y nombres terribles como Cocito y Estigia que remiten a nombres de ríos terribles (Cocito; río de las lamentaciones; Estigia; ríos de lo aborrecible), que harán temblar a los guardianes en su educación (*Rep.* 387 b; c), pues de lo contrario, los guardianes pueden perder su ecuanimidad frente a los fallecidos y lamentarse como mujeres, luego, hay que restringir las lamentaciones de los dioses y héroes homéricos.

Por otra parte, sobre la risa Platón nos dice «Ni tampoco deben ser nuestros guardianes inclinados a la risa, porque cuando se abandona uno al desenfreno de la risa, casi siempre trae esto consigo reacciones violentas» (*Rep.* 388 e); si el desenfreno no pertenece a los dioses, se sigue que tampoco a los hombres de mérito, quienes concurren en torno a la verdad, que es buena por sí misma y por sus consecuencias.

Los únicos a los que les será permitido mentir en la ciudad, serán a los magistrados, pues ellos lo hacen en mira del bien común (*Rep.* 389 b), no así a otro miembro de la ciudad, los cuales deberán ser inmediatamente castigados. Esto hace referencia a la diferencia entre quien conoce y quien ignora, por ello, se dirige en contra de quien se vale de la apariencia para mostrar algo que ignoran, lo cual sería maléfico para la ciudad. Sócrates ve la ignorancia implícita desgraciadamente, en los discursos que educan tradicionalmente a los jóvenes. La mala influencia que los jóvenes padecen, no reside en ellos mismos, sino en aquellos discursos que se abocan a educarlos, a los cuales, ellos se asemejan, de suerte

que malinterpretan su posible bondad e incapaces de discernirlos, justifican la malicia de sus actos (*Rep. 395 d*).

Los poetas, quienes reflejan en sus discursos una realidad superior, perteneciente a los dioses, héroes y Hades, malinterpretan de forma indigna lo que verdaderamente es, en consecuencia, concluyen falsedades que afectan a los hombres, como por ejemplo «cuando dicen que los injustos son dichosos en su mayor parte, y los justos desdichados, que la injusticia es provechosa si se mantiene encubierta, y que la justicia, por el contrario, es el bien de otro y el daño propio» (*Rep. 392 b*).

**Propuesta socrática sobre el método educativo de los guardianes:** Sócrates no puede solamente criticar, si a la par no incluye un método pedagógico que respalde sus premisas hasta las últimas consecuencias, por eso, él ha de abordar las reglas para hablar de lo que se debe hablar y de qué modo (*Rep. 392 c*). El contenido de la mitología y poesía, que tiene la misión de educar, son por una parte narración, por otra imitación, o la mezcla de una y otra; la primera es cuando «el poeta habla por sí mismo, y no trata en absoluto de inducirnos a creer que otro no él sea el que habla.» (*Rep. 393 a*); la imitación se da cuando el poeta «recita un discurso como si él fuera el otro»(*Rep. 393 e*), es decir, cuando él imita al actor a manera de diálogo. La tragedia, la comedia, y ditirambos, participan de algún modo de estas dos formas de dicción. La referencia a las dos formas de dicción, llevará al autor a regular la imitación en beneficio de la ciudad ideal. Si el «hombre solo no podrá imitar muchas cosas tan bien como una sola»(*Rep. 394 e*).

En el libro X, Sócrates ha de expulsar la imitación de la ciudad justa y en consecuencia a sus creadores, los poetas, quienes son simples constructores de apariencias y no entienden nada del ser (*Rep. 600 b*). La poesía, no es aceptada por la filosofía, pues hay una separación explícita entre ellas «Digámosle aun, no vaya a acusarnos de dureza y rusticidad, que es ya antigua la discordia entre la filosofía y la poesía» (*Rep. 607 b*). Sócrates los ha expulsado de la ciudad porque sus narraciones no refieren cosas verdaderas, para demostrarlo, él apela a la unidad o idea de cama, a la cual se subordina la multiplicidad de la misma. El Demiurgo, será el constructor de la idea de cama (*Rep. 596 e*); el fabricante de camas, quien construye una cama determinada, que no es la ideal (*Rep. 597 a*) y finalmente quien imita sin experiencia, aparentando ser un dios creador, a semejanza de alguien que solo quiera «tomar un espejo y darle vueltas en todas direcciones» (*Rep. 596 e*) La imitación que lleva a efecto el poeta, es de la apariencia que fabrica el artesano, por ello, está lejos de la verdad, pues «no alcanza sino muy poco de cada cosa, es decir, su simulacro» (*Rep. 597*

b). Tal descrédito de la poesía es a consecuencia de que, si se desea que el guardián se proponga imitar lo que le viene por naturaleza, le será difícil encontrar su naturaleza siguiendo lo que los imitadores postulan. El guardián debe ser ante todo amante de la verdad, es decir, de lo verdaderamente de valor como la templanza, la piedad, etc., que le es propicio por su carácter fiero y suave (*Rep. 395 c*). El guardián a semejanza del artesano, con lo que respecta a su naturaleza, debe imitar en sus actos aquello que le es propio por naturaleza, lo que le viene por la divinidad, por ello, los barones cumplidos no deben imitar a «ninguna mujer, joven o vieja, injuriosa para con su marido, o que pretenda rivalizar con los dioses, llena de jactancia por su supuesta felicidad, o que se abandone en la desgracia o quejas y lamentaciones y mucho menos a la que esta enferma, enamorada o con dolores de parto» (*Rep. 395 d*), ni tampoco deben imitar los actos serviles de los esclavos, ni de los hombres malos y cobardes o las palabras y actos de los locos. El guardián no imitará a los artesanos, pues «no se avendrá a imitar seriamente a quien le es inferior» (*Rep. 396 d*).

La discriminación de los elementos que intervienen en la musicalidad del discurso, no termina ahí, sino que, ya vista la reglamentación a la que se debe adherir la palabra, ahora toca el turno a la melodía y el ritmo, los cuales deben fortalecer la buena virtud de los guardianes, tanto en la teoría como en la práctica, pues ambos elementos encuentran su necesidad solo en el sentido que proporcionen a los guardianes las facilidades para apegar su carácter a lo que les viene por naturaleza.

**Educación gimnástica del guardián:** Sigue el turno de la gimnástica, la cual debe llevar a conservar la salud del cuerpo, al otorgarle tanto al ejercicio como a la alimentación únicamente lo necesario para conservar la salud «Que es una gimnasia simple, moderada y, sobre todo, un entrenamiento militar» (*Rep. 403 b*).

El buen médico, quien tiene la misión de proporcionar la salud al cuerpo, será aquel que «habiendo empezado desde niño el aprendizaje del arte, hubieran tratado el mayor número de cuerpos y en las peores condiciones, y que, además, fueran de complejión malsana y hubieran padecido todas las enfermedades. Porque no es con el cuerpo, a lo que pienso, como curan el cuerpo, ya que, de ser así, no podrían ser enfermos ni ponerse así, sino que es con el alma como curan el cuerpo, y al alma no se le permite ni ser ni ponerse enferma, si ha de curar bien lo que sea» (*Rep. 408 d; e*). El médico ha de tener una serie de atributos que lo hagan capaz para atender la enfermedad del cuerpo, sin embargo, esos atributos no es menester que sean poseídos por su cuerpo, sino más bien por su alma, que es en última instancia la que cura el cuerpo. El tipo de alma que cura, es aquella que en la

experiencia se ha mantenido bella y buena, no ha sido infectada por la perversidad moral (*Rep. 409 a*). El buen médico es viejo, quien se ha dado cuenta a través de largo estudio sobre la injusticia que infecta las almas ajenas y no la propia (*Rep. 409 b*), pues quien posee la virtud «una vez educada la condición natural, adquirirá con el tiempo el saber de sí mismo y de la maldad» (*Rep. 409 e*), el hombre virtuoso de esa forma devendrá sabio. Los ciudadanos que busquen apegarse lo más fielmente a su constitución natural, son los que requerirán de médico, pues han seguido la reglamentación prescrita, mientras que los que no, se les auxiliara a morir (*Rep. 410 a*).

Tanto la música como la gimnástica, están dirigidas a consolidar el carácter bueno de las almas de los guardianes, al mantener una armonía en la educación de ambos aspectos, de suerte que «Y el alma del hombre así puesto en armonía será a la vez templada y valerosa» (*Rep. 410 e*). Por otro lado, la desarmonía entre la música y la gimnástica educativas acarreará problemas graves, por ejemplo: a mayor música, el hombre se volverá cobarde y afeminado, mientras que a mayor gimnástica, el hombre se volverá tosco y salvaje (*Rep. 411 a*). La música y la gimnástica son de suma importancia para educar al hombre con deseo de aprender, por ello, Sócrates nos dice «por lo que parece, Dios ha dado a los hombres estas dos artes: la música y la gimnástica, para aplicarlas al valor y a la filosofía» (*Rep. 411 e*).

Ahora bien, en el libro IV, Sócrates defiende la unidad y la felicidad para todas las clases sociales (*Rep. 420 b*), por lo que será desterrada la apariencia explicada en el libro II por Glaucón; ahora lo que ha de ser la piedra angular, será lo que por naturaleza cada cual trae para realizar una determinada actividad (*Rep. 421 c*), pues, si el hombre no se apega a lo que le viene naturalmente, la ciudad correrá el riesgo de fragmentarse en ricos y pobres y devenir en fricciones internas. La ciudad ideal así establecida, según el orden constituido se administrará juiciosamente (*Rep. 423 a*), por ello, en la medida en que crezca, su aspecto ganará suficiencia y unidad (*Rep. 423 c*). Mientras se siga esta línea, la educación mejorará en mucho las buenas naturalezas, añadiendo mayor bondad a la unidad de la ciudad. El gobierno, ha de estar alerta para que no se corrompa la legalidad establecida en la música, ya que ella es la más susceptible de ser afectada (*Rep. 424 d*).

**La institución religiosa en la ciudad:** Si la legislación de la ciudad ha sido fijada por su gobierno, faltaría la de su religión en cuanto a «La erección de templos, los sacrificios y en general el culto de los dioses, demonios y héroes, como también los monumentos de los

muestran, y todo cuanto debe tributarse a los del más allá para tenerlos propicios.» (*Rep. 427 b*). El culto a los dioses, a los que se les atribuye la naturaleza humana, genera un aspecto en la condición humana de fe, que le atribuye un espacio diferente a la racionalidad, guiada por un dios que se asienta en el ombligo de la tierra (*Rep. 427 b*). Como vemos la ciudad, aún ideal no está privada del ámbito religioso al cual corresponde un lugar insustituible, por ello es justo proclamar su necesaria actividad al interior de la ciudad.

Recapitulando, diremos que en respuesta a la concepción de justicia tenida por la mayoría en la vida cotidiana y expuesta por Glaucón y Adimanto en el libro II, Sócrates empezará a forjar la ciudad desde sus orígenes, para descubrir de qué forma nace tanto la justicia como la injusticia. Sócrates parte de la supuesta identidad existente entre la estructura del alma y de la ciudad, él empieza a construir la ciudad ideal, puesto que al parecer, en el tiempo en que la construye no existe alguna que llene las características deseadas. El hombre no se basta a sí mismo para cumplir sus necesidades, por ello, recurre a los demás, lo que da una necesidad natural a la ciudad. Cada hombre que participa de la ciudad, lo hace de igual modo, de lo que le viene por naturaleza al abocarse a un solo arte útil para la ciudad, de suerte que se evitará que el ciudadano interfiera con otras artes que no sea la suya propia. La primera clase establecida es la del pueblo bajo: comerciantes, artesanos, etc. Todo lo hasta aquí establecido iría bien, no obstante, Sócrates atendiendo a la pregunta de Adimanto sobre si lo que se está haciendo es construir una ciudad de cerdos, confiesa que la ciudad mejor es aquella que atiende la necesidad natural y no el placer y el desenfreno, por ello, hay una separación explícita entre lo que se refiere a la ciudad justa, obtenida sobre la base de la necesidad natural y la injusta, generada por el placer y el desenfreno.

Existe la necesidad de la clase que ha de cuidar y proteger la ciudad, por ello, son necesarios los guardianes, que aparte de poseer un carácter fiero con los enemigos, lo deben poseer suave para con los amigos, es decir, que el guardián aparte de fiero, debe ser filósofo.

Saldrá de entre la fila de los guardianes la clase gobernante, es decir, los filósofos puros, quienes cuidarán como si fueran ellos mismos la cosa pública. El inicio de tal estructuración de la ciudad, debe ir acompañada del mito de los metales, por el cual se consiga persuadir que tal orden impuesto precede al ámbito humano y es divino.

La clase de los guardianes debe ser educada, pues serán amantes de aprender, de tal modo que se les educará con la música para el alma, y la gimnástica para el cuerpo. El

discurso es una especie de música, y a través de él se empiezan a educar a los niños por medio de fábulas y mitos, sin embargo, estos últimos, contienen muchas mentiras acerca de los dioses, héroes y Hades. Se establecerán normas que regulen el cómo se habla: la primera regla será que Dios es bueno, y si es así, su condición por ser perfecta no puede mutarse(segunda regla), por tanto, de él no sale la maldad. Para con los Héroes y el Hades, las reglas serán no calumniarlos a tal extremo como lo hace Homero, al no mirar las consecuencias de sus incriminaciones, pues los hombres no amarán a los héroes ni desearán llegar al Hades cuando las historias cuentan cosas monstruosas sobre ellos. Para asegurar que la educación a través del discurso asegurará la virtud del pupilo, Sócrates, analiza además de la palabra, la melodía y el ritmo, estos dos últimos elementos deben ser simples y modelar el carácter del aprendiz a semejanza de la valentía y la prudencia. Por otro lado la gimnástica debe introducir buenos hábitos en la comida y el ejercicio del guardián. Quizá, y en contradicción con lo que Sócrates había dicho en un principio, acerca de que la música educaba el alma y la gimnástica el cuerpo, él asegura que ambas están dirigidas al alma del guardián, para darle orden y armonía, de suerte que resulte un alma equilibrada, es decir, al mismo tiempo, fiera y apacible, dos ánimos que serán necesarios en el guardián.

La audacia con que Sócrates dispone la estructuración en tres diferentes partes de la ciudad, nos hace suponer que su objetivo no va encaminado en proclamar tres partes, sino más bien discriminar dos estados naturales distintos y contrarios, a saber, no ser filósofo y serlo. Toda la aventura que lleva implícita el proceso educativo, y que da sustento a diferenciar las tres clases sociales, sin duda parece una pirámide cuya cúspide determinará el haber hallado al filósofo puro o no. La necesidad de la estructuración social en la cual subyace una educación recta dirigida a los guardianes, nos demuestra que el proceso no cae en manos de la fortuna, para hacer coincidir el poder político con la sabiduría filosófica, sino que más bien, es un proceso interior a la sociedad que busca emanciparse de su ignorancia. Las tres clases discriminadas, no surgen por la copia del Estado en alguna ciudad, sino a consecuencia del producto de razonamientos que se llevan a cabo en la mente y que por ello, resulta una utopía en su momento. Si Sócrates interpone una clase entre los no-filósofos y los filósofos puros, es porque existe una regulación intermedia que evita que los contrarios se junten, y que está condicionada a que ambos produzcan armonía y unidad social.

## Conclusión:

El hijo de Sofronisco, postula la identidad alma-Estado para tratar de estudiar el origen de la justicia y la injusticia en el alma a través de Estado. La premisa socrática nos hace suponer, que las acciones humanas son efectos que dibujan las características del alma humana. Si el Estado es reflejo del alma, el estudio del Estado, debe considerar errores sistemáticos entre el pensar y el decir y en consecuencia el hacer. Si el estudio del alma se hace a través de su reflejo, entonces es indirecto, y se conseguirá su verdad si en un primer momento el pensamiento es guiado por la lógica.

La discriminación de tres clases en la ciudad y su conclusión con el filósofo puro, nos hace suponer que todo el proceso llevado a cabo, ha servido para descubrir la mejor parte que la naturaleza humana aporta, de suerte que el filósofo puro debe coincidir con el poder político, para impregnar de mayor bondad la ciudad. La ciudad, será una y suficiente, siempre y cuando se tenga una educación recta, pues sobre la base de la educación, es como se podrá sostener el orden establecido en la ciudad, por ello, ella será condición de posibilidad de la ciudad ideal. A través de la educación es donde se fortalece la ciudad sana, no obstante, también es por ella, por donde se puede infectar la ciudad de injusticia, por ello, los magistrados deben tener mucho cuidado con ella.

Dos reglas han de existir para hablar de Dios, por los educadores: Dios es bueno, y no muda su forma, pues es perfecta, por tanto, de él no proviene maldad alguna. Los héroes y el Hades, no pueden contener en la narración cosas que logren alejar de la virtud a los guardianes.

Tanto la palabra, la melodía y el ritmo, deben regularse en la ciudad para guiar por el camino de la virtud a los guardianes. La gimnástica no será distinta, pues a través de ella, el alma se volverá valerosa. Sócrates desea que tanto la música como la gimnástica, al tener un equilibrio en el guardián, den a su carácter el valor y la templanza.

## Capítulo III

### 3. Alma tripartita.

El propósito del presente capítulo, será tratar de interpretar la idea socrática acerca de la constitución tripartita del alma individual. Sócrates ha afirmado la identidad entre alma y Estado y con ello ha sugerido, para principiar la búsqueda tanto de la justicia como de su contraria una especie de ecuación matemática que contiene una mezcla de elementos tanto verdaderos unos como falsos otros, pero cuya validez tendrá que ser justificada sobre la base de las reglas del razonamiento. El autor ha encontrado tres clases que constituyen la ciudad y con ello tiene que verificarlo en el modelo, para establecer la identidad real, si esto no fuera posible, él regresaría nuevamente al principio de su estudio para evitar errores lógicos.

Diré ante todo, y siguiendo el orden de las partes explicadas por el autor, qué es la parte apetecible y cuál su función en el alma. Qué es la parte racional y cuál es su función en el alma. Qué es la parte irascible y cuál es su función al interior del alma. Finalmente doy una pequeña conclusión.

Sócrates nos dice que una vez descritas las partes de la ciudad, habrá que indagar en la realidad interna del individuo, pues esta última ha sido precisamente el modelo, que se pretendió conocer al estudiarlo en su reflejo, la ciudad (*Rep. 434 d; 435 a*). Mas adelante, se nos dice, ya con la justicia en el individuo, que nos ayudamos de la ciudad para encontrar el modelo (*Rep. 443 c; 444 a*). En un primer momento, debemos suponer que el modelo no es igual a la imagen, puesto que si fueran una y la misma cosa no tendríamos que ir más allá de la imagen para saber que conocemos el modelo. La situación es diferente, pues a partir del orden de los elementos en la imagen (Estado) validados por las reglas lógicas del razonamiento, empezamos el posible conocimiento del modelo (alma), con lo que podemos inferir dos aspectos distintos, a saber: por una parte que la imagen no es igual al modelo sino semejante y de ello se infiere que si existe el conocimiento de una, esto puede llevarnos al conocimiento de la otra cosa. Por otra parte, se infiere que si la imagen y el modelo están de alguna manera relacionadas debe ser a través de las reglas del razonamiento lógico, puesto que si Platón viene concatenando premisas cuyas conclusiones van desapareciendo contradicciones con lo que refiere a la experiencia de la ciudad, ha sido sobre la base de las reglas lógicas del razonamiento, y si ahora quiere comparar esas conclusiones con el orden



del alma, debe ser porque tanto el orden del alma como del Estado están subordinados a las reglas lógicas del razonamiento. Si la inteligencia, de algún modo puede ordenar lo ordenable, es porque debe tener noción del modelo al cual se subordina lo ordenable al ser ordenado. El modelo debe anteceder ontológicamente a las partes que pretenden ordenarse, en consecuencia la inteligencia puede operar gracias al modelo que permite ordenar lo que puede ser ordenado. La inteligencia al tomar contacto con el modelo ordena las partes donde le corresponden gracias a reglas que le descienden y obligan a ordenar lo que puede ser ordenado tanto en el alma como en el Estado.

Ahora bien, el posible conocimiento del modelo(alma) no implicaría la desaparición de la imagen(Estado) una vez que ésta ha sido rebasada, pues no decimos que si siempre hemos visto a través de una imagen un objeto, si lo viéramos directamente preferiríamos continuar mirándolo a través de la imagen, sino que una vez instalados en la realidad original no volveríamos a la realidad de la imagen con lo que ésta desaparecería para nosotros. Esto sucedería si el conocimiento del alma fuera la última realidad, con lo que diríamos que la imagen dependería del alma como su primer principio lo cual no es verdad, puesto que si tanto el alma como el Estado se subordinan a las leyes lógicas del razonamiento, eso quiere decir que el origen de esas leyes se encuentra por encima tanto del alma como del Estado. Se infiere una dependencia tanto del orden del alma como del Estado con relación a otra cosa que está más allá de estas dos realidades y que en las imágenes en los libros VI y VII vendrá a ser la idea de bien en el extremo límite del mundo inteligible.

El hijo de Sofronisco, nos dice en principio que habrá de establecer cómo es el alma, si consta de diversidad de principios o no, y ha creído soportar su tesis en el sentido de distinguir, una parte concupiscible, una irascible y otra racional, las cuales son modelos a los que se asemejan las partes de la ciudad(*Rep.* 435 b). Las tres partes del alma deben ser semejantes de algún modo a las tres partes del Estado, pues el conocimiento de la primera, no ha sido posible sino a través del conocimiento de la segunda. Se infiere que si el tratamiento de justicia e injusticia, están consideradas respecto a las relaciones sociales y esto ha sido catalogado como una imagen, entonces la verdadera realidad de ambos conceptos, no se hallan alojados en otra cosa más que en el interior del sujeto. Quien trata injustamente a sus semejantes, es porque está actuando en contra de su naturaleza, luego, su ignorancia, lo lleva a no ser él como internamente debe ser. Solo se da una posibilidad, realizar la necesidad natural, apegarnos a la fuerza que nos precede de origen y que nos determina en sociedad.

## **Distinción entre la parte apetecible y la racional del alma individual.**

Sócrates, lleva a efecto su razonamiento que lo ayude a discriminar dos primeros principios constitutivos del alma; él, sustenta la premisa de que el sujeto, a un tiempo, le será imposible hacer o padecer cosas contrarias en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto(*Rep. 436 b*), de suerte que <<El alma del sediento, por tanto, en tanto que tiene sed, no quiere otra cosa que beber; esto es lo que desea y a ello se lanza.>>(*Rep. 439 b*). El movimiento que impulsa a beber al sediento, esta en proporción directa con una tensión interna, a consecuencia de un estado de carencia, el cual busca saciar al cuerpo del líquido que necesita. La tensión no podría existir a menos que habláramos de dos fuerzas contrarias una de otra, luego, dos principios. Si imaginamos la fuerza generada por un principio que a un tiempo desea beber y no, esto nos llevaría a concluir la inmovilidad del individuo, es decir que no se alterará su estado inercial, pues una única fuerza se está contradiciendo a sí misma. En tal sentido y hablando con lógica decimos que lo que consideramos una sola fuerza, es más de una, pues la fuerza que impulsa a beber no puede contradecirse a sí misma, sino a partir de que otra fuerza de distinta especie lo haga, de lo contrario diríamos que la naturaleza de una fuerza generada al interior del sujeto, no concuerda con un fin específico, sino de muchos y al mismo tiempo, lo que nos llevaría a concluir con una fuerza sin razón de ser. El hijo de Sofronisco, se refiere a dos principios <<¿Y qué, pregunté, podría pensarse de ellos, sino que hay en su alma algo que les impulsa a beber y algo que los retiene, y que esto es distinto y superior a aquello que impulsa?>>(*Rep. 439 c*). La búsqueda de la bebida, no establece por sí sola que la bebida no contenga elementos dañinos a nuestra salud, y que la parte apetecible que indudablemente es ciega para percatarse de estas contradicciones, requiera de una parte que pueda percatarse de esto de algún modo, y que además esté inscrita, al igual que la sección apetecible, en la unidad del alma. No obstante, ese principio que retiene(razón) el impulso apetecible no puede ser una fuerza ciega que se asemeje a la parte apetecible, puesto que su labor no encuentra satisfacción en ser fin para sí misma, ya que, si así fuera, se desbocaría por tratar de satisfacer automáticamente el efecto de sus propios apetitos, por lo que una lucha constante de este tipo entre la parte apetecible y la racional, acabaría con la integridad del alma, y en definitiva, concluiría en una separación inmediata de los principios que la constituyen, pues la ley al interior del sujeto, sería la voluntad de poder y ambas partes la utilizarían para hacer prevalecer su dominio, lo cual no acontece.

Ahora bien, no podemos desear por desear, sino que nuestros deseos tienen una razón de ser, luego, están subordinados a un fin. El fin de nuestros deseos no puede ser la voluntad de poder, pues ella parece no tener fin, ya que, en la medida en que obtuviéramos algo, se querría siempre más, es decir, es un desear por desear, luego, se infiere que no constituye un fin en sí mismo, pues para poder serlo debe satisfacer definitivamente al individuo, lo cual no acontece. El principio racional, debe tener por necesidad, algo más que lo diferencia de las apetencias, y es lo que le da rasgo peculiar, con dotes para dirigir la otra parte y administrar la justicia <<No sin razón, por tanto, proseguí, pretendemos que son dos principios distintos entre sí; y llamaremos a aquello con que se razona, lo racional del alma, y aquello con que desea y tiene hambre y sed, y queda agitado por los demás apetitos, lo irracional y concupiscible, y amigo de ciertos hartazgos y placeres.>>(Rep. 439 d). Existen dos principios distintos que no son de la misma especie constituyendo el alma. Si ambos pertenecen a especies distintas, quiere decir que no son homogéneos entre sí, pero sí lo son en particular, en su constitución natural, sin embargo, existe algo que subyace a las peculiaridades de ambos y que los inscribe dentro de una naturaleza, es decir que los principios, a pesar de las diferencias que los definen, tienen en común una fuerza que los mantiene unidos, ella es la fuerza natural.

### **El principio irascible del alma individual.**

Existe un tercer principio, diferente a los otros dos que constituye el alma, es el irascible; él no puede ser otra cosa sino el producto del punto de contacto de los principios anteriormente explicitados. El principio colérico, trabaja para que los otros dos mantengan su jerarquía, dependiendo de la base socrática de <<que en el alma del mismo hombre hay algo superior y algo inferior; y 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.>>(Rep. 431 a).

Si Platón, plantea el hecho de que el principio racional es superior al irracional; que el tercer principio, por ese motivo debe estar al servicio del racional, para mantener el orden natural<<(…) antes bien hemos de asentar que, al levantarse una sedición en el alma, toma ella las armas a favor de la razón (…) habrá así en el alma un tercer elemento que será el irascible, auxiliar por naturaleza de la razón.>>(Rep. 440 e; 441 a). Si el principio irascible ha de estar del lado de la razón, es porque debe ser semejante a ella en mayor medida que con

la parte irracional. La parte irascible, para que sea discriminada en el alma, no solo puede ser semejante a un principio, sino a ambos, para poder influir como nexo entre uno y otro. El tercer principio tiene una función primordial, respetar la parte que a cada una de las otras dos pertenece por naturaleza, respetando la jerarquía que le corresponde y su propia función. Si existen dos principios de especie contraria constituyendo el alma, y un tercero que pertenece a la unión de ellos, entonces, este último, es servidor de ambos, pues por una parte obedece a la razón que es la mejor parte del alma y por otro les hace un buen servicio a las pasiones al evitar con la razón que éstas destruyan la unidad del alma. La función natural de la parte colérica parece ser el brazo que actúa a las ordenes de la razón. En tal sentido el orden que se establece entre las partes, en tanto que gobierne quien debe gobernar y sea gobernado quien tenga que ser gobernado es una regla justa que subordina a las partes del alma a una ética que descende y domina el orden de las partes del alma individual.

Ahora bien, si las tres partes se deben subordinar al orden natural, eso quiere decir que este último es centro, cuando las partes representarían satélites, en orden de lo más cercano a lo más lejano al centro: la parte racional más cerca; luego le seguiría la parte irascible y por último la parte apetecible. La parte racional, por ser lo más cercano a lo natural, y en tanto que lo semejante llama a lo semejante, es la que tiene el derecho propio de mandar a las otras dos partes.

Conclusión:

El siguiente procedimiento, después de haber distinguido y ordenado las partes en la ciudad, será establecer la posible identidad de estas con el alma que viene a ser el modelo. La imagen no es igual al modelo, sino semejante, en consecuencia el modelo está más completo que la imagen. Si el orden de la imagen depende del modelo, quiere decir que existe semejanza en lo que viene a ser el orden de ambos y que nosotros podemos encontrar con las leyes lógicas del razonamiento, lo que demuestra que a esas leyes se subordinan el orden del alma y del Estado, por tanto pertenecen a otra cosa que trasciende estos dos ordenes.

El alma individual, se constituye, a semejanza de la ciudad, de tres partes, a saber: una apetecible, una irascible y una racional. La parte apetecible, busca saciar sus apetitos a costa de lo que sea, la racional dirige esta fuerza ciega, con ayuda de la parte irascible, que sirve por naturaleza a la parte racional. Las tres partes concurren hacia un solo propósito, el

apegarse lo más posible a la fuerza ordenadora de la naturaleza humana para conformar la unidad del alma.

## Capítulo IV

### 4. El alma tripartita y su afección dentro de la imagen de la línea dividida.

El presente capítulo tiene el propósito de tratar de interpretar la imagen de la línea dividida y tratar de establecer la participación del alma tripartita dentro de los ámbitos de conocimiento, a saber: el visible y el inteligible. La imagen de la línea dividida pretende mostrar cuatro actividades peculiares del alma humana. Para poder explicitar las cuatro funciones ya especificadas, me gustaría recuperar elementos en la imagen del sol y en tres afirmaciones anteriores que me ayuden a dilucidar mejor la imagen de la línea dividida. Para poder cumplir con tal objetivo, pretendo en un primer momento, analizar las tres afirmaciones que Platón expone para tratar de distinguir dos ámbitos distintos, en los cuales se mueve el alma, que son, a saber: el visible e inteligible. Seguramente ambos ámbitos tienen una importancia significativa y como su explicación empieza con tres afirmaciones antes de que el autor exponga la imagen del sol, trato de clarificarlos para que, una vez que intente interpretar las cuatro actividades del alma en la alegoría de la línea dividida, tenga mayores elementos para emitir afirmaciones. Inmediatamente después, hago una valoración entre el mundo físico y su representación al interior del sujeto, afirmando que el segundo representaría el ámbito visible platónico. Inmediatamente después trato de explicitar la imagen del sol, la cual me ayudará mayormente a distinguir el ámbito visible del inteligible. Por otra parte, pretendo establecer y aún dentro de la imagen del sol, una gradación ontológica cuya máxima realidad pertenece a la idea de bien, a la cual se subordinan realidades tales como la múltiple y la de las ideas en sí.

La imagen de la línea dividida, trataré de interpretarla analizando cada una de las actividades del alma dentro de un proceso epistemológico, a saber: Las secciones tanto visible inferior y superior y las secciones inteligibles inferior y superior. Luego trato de analizar la posible afección que puede tener cada una de las partes del alma dentro de los ámbitos que debe recorrer en su proceso de conocimiento. Finalmente analizo la posible afección que tiene cada una de las partes del alma dentro de sus funciones epistemológicas, para terminar con una pequeña conclusión.

## **Distinción entre la sección visible e inteligible anterior a la imagen del sol.**

La imagen del sol, antecede en la conversación a la de la línea dividida, pero a la imagen del sol la anteceden tres afirmaciones que a mi entender son los primeros indicios de lo que habrá de distinguir la sección visible e inteligible en la imagen de la línea. Sócrates, antes de exponer la imagen del sol, para tratar de que Glaucón se represente la idea de bien, desea que su interlocutor este de acuerdo con él en lo que toca a tres afirmaciones, que son, a saber:

a) <<De que hay, repuse, cantidad de cosas bellas y cantidad de cosas buenas, cuya existencia afirmamos de cada una en singular y que distinguimos en el lenguaje.>>(Rep. 507 b).

b) <<Y que existe, por otra parte, lo bello en sí y lo bueno en sí; y asimismo, con respecto a todas las cosas que hemos dado como múltiples, nos volvemos hacia aquello mismo y postulamos la existencia, para cada una, de una idea única, y a la cual, al referirla a cada cosa en particular, llamamos su esencia.>>(Rep. 507 b).

c) <<De la primera clase de cosas, además, decimos que son vistas, pero no pensadas; de las ideas en cambio, que son pensadas, pero no vistas.>>(Rep. 507 b; c).

Para tratar de interpretar el sentido que cobran tales afirmaciones, tenemos, en primer lugar una separación explícita entre dos ámbitos de conocimiento: Por una parte, donde reside la multiplicidad de cosas bellas y cosas buenas, apegándonos al ejemplo de la primera afirmación; por otra parte, existe un segundo ámbito donde reside lo bello en sí y lo bueno en sí. Platón nos dice en la segunda afirmación, que las cosas que catalogamos como múltiples, se hayan sobre la base de una idea única, a la cual damos el nombre de esencia. El hijo de Sofronisco, además, añade otra característica que distingue particularmente cada uno de los ámbitos expuestos: la multiplicidad de cosas es vista pero no pensada, mientras que las ideas son pensadas pero no vistas; sobre estas condiciones podemos establecer dos ámbitos distintos uno del otro, en primer lugar el visto y por el otro el pensado. Para no caer en contradicciones, me propongo analizar el sentido de la tercer tercera afirmación durante el desarrollo de la imagen del sol, para poseer más elementos de apoyo en mi análisis.

## **El ámbito visible y la distinción entre el mundo físico y su representación al interior del sujeto.**

Platón nos ha dicho que existe un ámbito donde habita la multiplicidad de cosas bellas y cosas buenas. Esa multiplicidad de cosas, nosotros como sujetos de conocimiento, las distinguimos con el lenguaje y afirmamos en singular, eso quiere decir, que podemos reunir lo semejante con lo semejante, de suerte que, por ejemplo: podemos decir que todos los actos justos que se puedan llevar a cabo en cualquier parte participan de la idea de justicia, y nosotros podemos citar que existe justicia ahí donde hemos observado un acto justo; de igual modo, podemos hablar de las cosas bellas o de las cosas buenas. Cuando decimos que tal mujer es bella, o que una flor lo es de igual modo, queremos significar que de alguna forma tanto la mujer como la flor participan de lo bello pues debemos compararlos de algún modo con la belleza en sí, pero ninguna de ellas son lo bello en sí, pues lo bello no puede ser diferente a sí mismo, de lo contrario, ese nombre no representaría uno, sino varios principios que constituyen lo bello, lo que nos llevaría a afirmar que tanto la mujer como la flor son lo bello cada uno por su lado, lo cual es contradictorio, puesto que la idea de belleza es una y la misma. De alguna manera todas las cosas bellas, por ejemplo, son unificadas y subordinadas a la idea de belleza, puesto que, cuando nosotros hablamos acerca de que una cosa es más bella que otra, nosotros, decimos que estamos llevando a cabo una comparación, pues no podemos asegurar que una u otra cosa están más cercanas o lejanas de la belleza en sí, si no tenemos algún acceso a ella. Si hablamos de cantidad de cosas bellas y no percibimos de alguna forma la unidad a la cual están referidas esas cosas, entonces el mismo deseo de unificar lo diverso sería imposible. El sujeto ordena y distingue, no obstante, esa operación está hecha al interior del sujeto. Por ejemplo: si en un campo vemos muchas vacas, unas caféas y las otras negras, mezcladas unas y otras mientras comen pasto, la realidad física mostrará indiferencia en lo que refiere a la distinción entre unas y otras según su especie, puesto que no vemos las caféas discriminadas de las negras ocupando un lugar en específico, al igual que las negras a las que correspondería otro lugar distinto. Al contacto con el sujeto quien las mira, éste tenderá a clasificarlas y distinguirlas, de suerte que decimos que la discriminación es propia del sujeto, pues él, aparta y agrupa en su interpretación que tiene del grupo de vacas que observa, caféas por un lado y negras por el otro, de suerte que las asimila solo si están en orden. Podemos afirmar que lo representado al interior del sujeto, perteneciente a su objeto de estudio es distinto en tanto ordenado y clasificado, a lo que él ve en el mundo físico. Con esto afirmo que el ámbito



visible al cual se refiere Sócrates en sus imágenes está dirigido a lo que el sujeto representa a su interior y no al mundo físico. Si Sócrates nos ha dicho que la palabra está más en contacto con la verdad(*Rep. 473 a*), entonces, existe un respaldo lingüístico por el cual se puede afirmar la cantidad de cosas bellas en singular. Platón debe estar hablando del universal de belleza, respaldo donde concurren y se identifican por el sujeto todas las cosas bellas, pero que no es la belleza en sí, sino más bien una especie de intermediario.

Cuando el hijo de Sofronisco refiere un ámbito visible y el otro inteligible, eso debe sostenerse sobre la base de una interacción entre el sujeto y su objeto de estudio, es decir, entre el alma y aquello por lo cual conoce lo que desea conocer, pues se nos ha dicho, por ejemplo, que existe una relación entre lo justo y honesto y el bien, lo cual deberá ser conocido por el filósofo para continuar por el camino del perfeccionamiento de la ciudad(*506 a*). Toda alma persigue el bien, al hacer todo lo que hace, al creer en él, aunque, al mismo tiempo no pueda saber qué es(*Rep. 505 e*), luego, existe un fin que persigue el filósofo naturalmente y a él se aboca. Si el guardián busca conocer el bien, este último, es fin teleológico, por tanto, el fin subordina los medios y es causa de aquello por lo cual se llega a él, por ello, al proceso epistemológico del alma filosófica le precede su fin natural, en consecuencia, la determina.

### **Imagen del sol.**

La imagen del sol es presentada por Sócrates para tratar de explicar qué es el bien, no a través de contemplarlo directamente, sino a través de una analogía(*Rep. 507 a*).

Sócrates nos dice que las cosas visibles las vemos con la facultad de la vista. Para que se presente la visión y sea visto lo visible, es necesario un tercer elemento, a saber, la luz(*Rep. 507 e*), la que viene del sol. Tenemos consecuentemente tres elementos que intervienen en el proceso epistemológico, la facultad del alma de ver, la aptitud de aquello que puede ser visto y la luz que permite la visión.

Las facultades del alma, Sócrates las ha definido como sigue<<De las facultades diremos que son cierto género de entidades por las cuales podemos nosotros hacer lo que podemos>>(*Rep. 477 c*). La facultad en tanto "poder hacer", es actividad, pero esa actividad debe llevar implícito un propósito, pues no puede constituir un fin en sí mismo, ya que si así fuera, la actividad nos llenaría plenamente, lo cual no acontece. El objeto de la facultad del

ver será aquello que puede ser visto y su efecto será la visión, entonces se podría afirmar que la visión no es otra cosa mas que la mezcla de la facultad de la vista con el objeto visto, y ello gracias a la luz que otorga: por una parte, la aptitud al objeto de ser visto, y por otro le otorga a la vista la facultad de ver. La visión solo será posible, en tanto la facultad del sujeto, se mezcle con su objeto, se infiere que la mezcla debe estar constituida por la representación que el sujeto se hace en su interior de su objeto de estudio. Por ejemplo, Glaucón representa en su interior lo que se dice en el diálogo, un propósito está guiando su interés para ver aquello que escucha. Al representarse Glaucón lo que se dice en el diálogo, él se antecede a lo representado, en tanto es él quien se representa para sí su objeto de estudio. Glaucón mira con algo que le es propio, y ello, está sobre la base de lo representado; se infiere que hay algo en lo representado que pertenece al propio sujeto quien representa.

El ojo tiene alguna semejanza con el sol, pues de lo contrario, éste no necesitaría de los rayos del sol para observar los objetos visibles(*Rep. 508 b*). La facultad de ver, es algo que ha sido otorgado por el sol, pues<<Y el poder que tiene, ¿no lo posee como un fluido dispensado por el sol y que se instila en él?>>(*Rep. 508 b*). La facultad de la vista, es causada por el sol, pero, al mismo tiempo, el sol es causa del objeto visible, en tal situación se podría afirmar que el proceso epistemológico tendría el objeto de reunir lo que es semejante a la luz, no obstante, si el sol, origen de la luz, es causa de la vista y del objeto visible, entonces lo que se busca ver es aquello que el sol nos permite ver.

Si el sol ha sido engendrado por el bien a su semejanza, pues<<(…) puedes ya declarar que es el sol a quien yo designaba como el fruto vital del bien, engendrado por este a su semejanza, y que es, en la región visible, con relación a la vista y a los objetos visibles, lo que es el bien en la región inteligible, con relación a la inteligencia y a los objetos inteligibles.>>(*Rep. 508 b; c*), eso quiere decir que el ámbito visible participa de algún modo del inteligible, puesto que si no fuera de esta manera, no existiría ninguna correlación entre ambos ámbitos, de lo que se infiere que el bien indirectamente permite que veamos lo que vemos.

Regresando a la afirmación platónica acerca de que las ideas son pensadas pero no vistas, mientras que las cosas múltiples son vistas pero no pensadas, quiero pensar que, al sernos referido que las esencias no son vistas, es porque no lo son plenamente tal cual son, pues por ejemplo, de la visión solamente de una parte y aún distorsionada, no puede inferirse la del todo, de suerte que decimos que el todo de la esencia, no podría igualarse con una de sus partes, se sigue que la esencia no se ve del todo, luego, no es vista

plenamente, entonces, no es vista. Platón nos ha advertido que cada una de las ideas, es una en sí, <<(…) pero que por su comunicación con las acciones, con los cuerpos y entre ellas mismas, aparece cada una con apariencia múltiple.>>(Rep. 476 a), es decir, existe la esencia, por ejemplo de justicia, pero ella no puede ser vista sino a partir de los actos particularmente justos. Un acto justo participa de la idea de justicia, pero solamente como parte, por tal motivo, no se le puede presentar como modelo, es decir, como idea en sí, pues sería un error catalogar aquello que es semejante a algo, como ese algo a lo cual se asemeja(Rep. 476 c; d), es decir, que un acto justo no puede ser igual a su esencia, sino solo semejante al participar de ella. Para complementar mi argumentación, podemos observar lo que responde Sócrates a la pregunta de Glaucón, acerca de la diferencia entre las regiones visible e inteligible, a lo que el hijo de Sofronisco responde <<Según sabes, repuse, los ojos, cuando se les vuelve a aquellos objetos sobre cuyos colores se extiende no la luz del día, sino la de las débiles luminarias de la noche, están como empañados y son muy semejantes a los de los ciegos, cual si la vista no estuviera en ellos en su integridad.>>(Rep. 508 c). La región visible, al compararse con la inteligible, es como querer observar los objetos perfectamente en la noche, o como si la facultad de la vista no fuera íntegra, es decir, que se observarían los objetos distorsionados por la débil visión, pero, se observaría algo del objeto, aunque muy distorsionado, pero perteneciente al objeto, no todo obviamente solo parte, en consecuencia, se infiere que lo observado participa del objeto completo. No se ve el objeto completo, pero sí una parte, en tal situación, decimos que lo que permanece invisible del objeto, es lo que aleja a la vista de observar completas las ideas en sí, por ello se dice que las ideas en sí, no se ven pero sí se piensan. Si tratáramos de poner un ejemplo, diríamos que si a un cubo, se le alumbró solo alguna de sus caras, mientras que las demás permanecen en tinieblas, el observador podría pensar que el cuerpo, el cual mira, solo se trata de un cuadrado plano, cuando en realidad, si se pudiera observar todo el cuerpo, aceptaría su error. Con esto espero haber explicado suficientemente lo que permaneció en espera en un principio.

Sócrates ahora nos habla de la región inteligible<<Cuando, por el contrario, se vuelven a objetos iluminados por el sol, los ven, creo yo, distintamente, y se comprueba que los mismos ojos tienen la vista pura.>>(Rep. 508 d). Ahora bien, si el ejemplo expuesto por Sócrates, sirve para tratar de entender la relación que guarda el ámbito inteligible con el visible, guiándonos por la misma analogía, podríamos decir que la facultad de la vista está disminuida en la región visible, pues su capacidad puede ser incrementada mientras se utilice la inteligencia para tratar de distinguir con mayor precisión los objetos alumbrados, es

decir que, a la claridad de la visión se le integra la claridad de la inteligencia para poder ascender a la contemplación de las ideas en sí <<Pues hazte ahora la misma idea con respecto al alma. Cuando fija sus miradas en objetos iluminados por la verdad y por el ser, entonces los concibe y conoce y muestra poseer la inteligencia. Cuando, por el contrario, se fija sobre algo que está envuelto en tinieblas, como lo es lo que nace y perece, entonces, como lo ve turbio, no tiene sino opiniones que van y vienen de un extremo a otro, y parece incluso hallarse privada de toda inteligencia.>>(Rep. 508 d), de suerte que la constitución y existencia de las regiones, tanto visible como inteligible, están condicionadas por la idea de bien en última instancia, la que directa o indirectamente, comunica la verdad a los objetos de conocimiento y origina en el sujeto cognoscente la respectiva facultad(Rep. 508 e). Tanto el saber como la verdad tienen algo en común, y eso es que su posibilidad de existencia es a partir de la idea de bien. Hay que hacer notar que el saber no puede existir sin la verdad, ni viceversa, puesto que el objeto de conocimiento del alma del filósofo, no podría ser sino el saber verdadero.

Platón nos dice acerca de la idea de bien <<Representatela como siendo la causa del saber y la verdad, tal como nos es conocida; y así, por muy bellas que sean ambas cosas, el saber y la verdad, juzgarás rectamente al pensar que esta idea es algo distinta de ellas y de mayor belleza todavía.>>(Rep. 508 e). Situados en el ámbito inteligible, Sócrates hace una analogía entre la luz en el ámbito visible y el saber en el ámbito inteligible, de igual modo, lo hace con respecto a la facultad de la vista con la verdad, y del sol con la idea de bien, luego nos dice que habría que atribuirle un valor mayor a la naturaleza del bien(Rep. 509 a).

Existe una jerarquización ontológica de la idea de bien por encima de las ideas en sí pertenecientes al ámbito inteligible, lógicamente, también sobre la sección visible, pues, en primer lugar, el hijo de Sofronisco nos dice <<Del sol dirás, creo yo, que no solo confiere a los objetos visibles la aptitud de ser vistos, sino también la generación, el crecimiento y el alimento, él mismo, sin embargo, no es generación.>>(Rep. 509 b). Hay una separación explícita entre el sol, en el ámbito visible, el cual es causa de la visibilidad de los objetos y su generación, pero él mismo está más allá del objeto y su generación, luego, en tanto causa, posee una jerarquía máxima en el ámbito visible.

Después, Platón nos dice sobre la analogía de la sección visible con respecto a la inteligible <<Pues del mismo modo habrá que decir, con respecto a los objetos inteligibles, que del bien reciben no solo su inteligibilidad, sino que reciben por añadidura, y de él también, la existencia y la esencia; y con todo, el bien no es esencia, sino algo que está todavía más allá de la esencia y la sobrepasa en dignidad y poder>>(Rep. 509 b). De igual

manera como en la sección visible, el bien otorga en la sección inteligible a los objetos su inteligibilidad, es decir, que a las ideas en sí, en tanto que habitan la sección inteligible, pueden ser inteligidas gracias al bien. El bien, en tanto causa de la inteligibilidad de las ideas en sí, en el ámbito inteligible, es lo que, en última instancia, aspira a conocer el alma filosófica. El bien, al otorgar la esencia y existencia a los objetos inteligibles, debe otorgar algo de sí mismo, y ese algo debe ser lo que puede ser inteligido por la inteligencia, de suerte que diríamos que aquello a lo cual se dirige el alma, al conocer, es a la causa de lo que puede ser cognoscible, eso lo hace a partir de reunir lo visible y la vista a través de la luz del sol; lo inteligible con la inteligencia a través de la claridad del bien, con lo cual se reúne lo semejante con lo semejante, entonces se inicia el conocimiento del bien, a partir de conocer lo que es semejante a él.

### **Distinción entre el ámbito visible del inteligible.**

Con lo anteriormente explicitado, tenemos que el alma inicia un proceso epistemológico a partir de dos secciones peculiares en las cuales ella participa, es decir: una sección visible y la otra inteligible. La sección visible la podemos catalogar como una copia de la sección inteligible. De lo anteriormente explicitado, se desprende lo siguiente:

#### **Sección visible:**

- b). Habitan la multiplicidad de cosas.
- c). La facultad de la vista y la aptitud del objeto visible, son causadas por la luz que proviene del sol.
- d). La multiplicidad de cosas es vista pero no pensada, es decir, que son vistas en tanto que vemos las ideas que se comunican con las acciones, con los cuerpos y entre ellas mismas, por eso aparece cada una con apariencia múltiple, por eso se dice que son vistas solamente, puesto que el discernimiento busca ante todo encontrar la verdad y no quedarse con lo que aparece.

**Sección inteligible:**

- a). Es donde habitan las ideas en sí y el bien.
- b). El acceso a esta sección es a través de la inteligencia.
- c). Se dice que las ideas en sí son pensadas pero no vistas, en tanto que no son vistas plenamente.
- d). La causa de la inteligencia y del objeto inteligible es el bien.

**Jerarquía ontológica de la idea de bien.**

La idea de bien, tendría un valor máximo, es decir, que estaría más allá de las ideas en sí y sobre la sección visible, luego, tenemos:

Ámbito inteligible	Ámbito visible
Bien	Sol
Objetos inteligibles(ideas en sí)	Objetos visibles(cosas múltiples)

**TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN**

**Imagen de la línea dividida.**

Si Sócrates, trató de explicar lo referente a la imagen del sol, y además para tratar de mostrar la jerarquía de la idea de bien fue para separar dos ámbitos distintos, a saber: el

visible del inteligible(*Rep. 509 d*). Su siguiente explicación, estará dirigida en pro de tratar de mostrar la imagen de la línea dividida. Él nos dice: <<Sobre esta base, toma ahora una línea que esté cortada en dos segmentos desiguales, y corta luego, según la misma proporción, cada segmento, el del género visible y el del inteligible; y tendrás así en el mundo visible, de acuerdo con la relativa claridad y oscuridad de las cosas, una primera sección, la de las imágenes. Por imágenes entiendo ante todo las sombras, y después las figuras reflejadas en el agua o en la superficie de los cuerpos compactos, lisos y brillantes, y otras representaciones semejantes.>>(*Rep. 509 d; e ; 510 a*).

Platón, ha representado el poder del alma como una línea, luego, esto adquiere una dimensión geométrica, pues de alguna forma debe mostrar la relación entre el ver y el pensar y estas dos facultades actualizadas son las que otorgan sentido al alma al interior del proceso de conocimiento. Si Glaucón debe representarse una línea, es porque la línea no le viene al sujeto de la realidad física, sino que más bien, le viene de su interior. Si a un cuerpo como una madera, se le intentará quitar la materia, hasta igualarlo con el segmento de recta representado, nos daríamos cuenta, que aún al privarlo de materia lo más posible, nunca lograríamos quitarla toda. En este sentido, diríamos que si lo representado al interior del sujeto, respalda de algún modo las cosas físicas, es porque lo representado, es de cierta manera, un ente intermedio entre las cosas físicas y las ideas en sí.

Ahora bien, el poder del alma está cortada en dos segmentos desiguales, cuyo segmento mayor, pertenece al ámbito visible, y el menor al inteligible. Vemos, que los dos ámbitos, ya tratados en la imagen del sol, continúan siendo temas de partida.

### **Primera sección visible.**

Ahora bien, la parte visible se ha de cortar, al igual que la inteligible, en proporción con la línea entera, de suerte que ambas partes se han subdividido. Si la parte visible se ha dividido en dos partes, es ciertamente, porque hay dos partes distinguibles una de la otra sin temor a error; con esta división de la línea y subdivisión de sus partes, podríamos pensar que existe una norma de proporción que le viene dada por naturaleza, puesto que Platón nos dice que lo opinable es a lo cognoscible, como la copia es a aquello de lo que es copiado(*Rep. 510 a*).

La primer parte de la sección visible, serán sombras e imágenes proyectadas en el agua o en la superficie de cuerpos sólidos, de suerte que hablamos de objetos visibles, sin clara definición, es decir, objetos de los cuales el alma no emite mas que opinión al intentar identificarlos. La primera sección, por carecer de una buena definición a consecuencia de su carencia de luz es opinable, pues la interpretación no alcanza a ser buena. Si tuviéramos que interpretar una imagen con relación al objeto que la proyecta, tendríamos que, por ejemplo: si una persona se reflejara en un espejo, ella sin necesidad de tocar su superficie, obtendría su imagen, pero dentro del espejo, de suerte que podríamos hacer una distinción entre la persona y su imagen, a saber:

a). Por una parte, observaríamos que la imagen del espejo no es la persona misma, puesto que ésta permanece de un lado, sino que es algo semejante a ella que se encuentra en otro lugar. Si la persona tocara con la mano derecha la superficie del espejo, veríamos que del otro lado, la imagen tendría levantada la mano izquierda. Se demuestra la inversión en su imagen de la persona, luego, la imagen representa un contrasentido de la persona.

b). La imagen, aún siendo contrasentido de la persona que se refleja, posee algo de ella, es decir, que si no existiera la persona frente al espejo, no existiría su imagen en el espejo, lo cual nos demuestra que la imagen debe poseer aunque sea una parte de la persona.

Por otra parte, a la sección de las imágenes corresponde un grado que se ordena a la gradación de la parte visible que va de menos a más claridad con respecto a su objeto. Las sombras, por ejemplo, requieren ciertas condiciones en lo que refiere a los elementos que intervienen para su existencia, para alcanzar la máxima legibilidad dentro de su sección, a saber:

a) Si la superficie donde se proyecta la sombra, está más cerca del objeto proyectado, y es capaz de mantener la semejanza mayormente de la sombra con su objeto, pues, al tener una consistencia plana, esto, cumplirá con una primera condición para que el objeto sea identificable en su sombra.

b) Una segunda condición requerida, será que el objeto que proyecta su sombra, no se encuentre en movimiento, pues en caso contrario, la sombra tendrá mayor incertidumbre, y se alejará más de parecerse a su objeto.



c). Que la fuente de la cual provenga la luz, este lo más cercana del objeto, del cual se proyectará su sombra.

### **Segunda sección visible.**

La segunda sección visible, está representada por todos los animales que nos rodean, plantas y objetos de todo género fabricados por el hombre(*Rep. 510 a*). Platón nos refiere que los objetos de la segunda sección, son el resultado de los cuerpos de tres dimensiones, pues si comparamos a los animales y plantas con sus sombras e imágenes, nos daremos cuenta que los caracteriza algo muy peculiar, por una parte a los primeros les corresponde mayor definición, mientras que a los segundos menor definición dentro del proceso de conocimiento. Si pusiéramos un objeto frente a un espejo para verlo a él y su imagen al mismo tiempo, veríamos que la imagen estaría disminuida en mucho y para poder observar en la imagen lo que no podemos captar del objeto, tendríamos que girar el objeto original, pues, no decimos que podemos meter la mano en la imagen para mostrar lo que ella no tiene. La imagen es bidimensional y los objetos de la segunda sección visible han ganado una dimensión más, de suerte que podríamos decir que la visión ha superado las sombras e imágenes gracias a la luz. Ahora bien, la primera sección parece ser copia de la segunda, pero, al mismo tiempo la sección visible es copia de la inteligible, pues Sócrates nos dice <<¿Estarías luego, continué, dispuesto a reconocer que hay una división de lo visible con arreglo a lo verdadero y lo falso, de modo tal que la imagen es al modelo como lo opinable es a lo conocible?>>(*Rep. 510 a*), de suerte que la totalidad del alma, guarda proporción con cada una de sus partes, puesto que si la segunda sección visible es mayormente alumbrada, entonces está más cerca del bien que la primera sección visible. La segunda sección visible, por alcanzar una mayor definición, en proporción a la luz que lo alumbraba, adquiere el postulado que repite Sócrates, a saber: Que lo opinable es a lo cognoscible, como la copia es a aquello de lo que es copiado(*Rep. 510 a*). En otras palabras, mientras más luz alumbraba al objeto de que se trate, mayor verdad y bondad se le añade, por tanto, será mayormente visto y conocido.

## Ámbito inteligible.

### Primera sección inteligible.

La primera sección de la parte inteligible, se caracteriza porque aún se basa como en imágenes, copiadas de la segunda sección visible, que sirven para poder ascender a la segunda sección inteligible. La primera sección inteligible, sería aquella que todavía se vale de imágenes conceptuales, es decir, es el pensamiento discursivo. Sócrates nos dice: <<Pues también debes de saber que se sirven de figuras visibles y hacen discursos acerca de ellas aunque no pensando en éstas sino en aquellas cosas a las cuales se parecen, discurrendo en vista al cuadrado en sí y la diagonal en sí, y no en vista de la que dibujan y así con lo demás. De las cosas mismas que configuran y dibujan hay sombras e imágenes en el agua, y de estas cosas que dibujan se sirven como imágenes, buscando divisar aquellas cosas en sí que no podrían divisar de otro modo que con el pensamiento.>>(Rep. 510 d; e). Si Sócrates nos advierte que el pensamiento discursivo, se vale todavía de figuras visibles, eso quiere decir, que el alma en el proceso discursivo lleva consigo un fin, el de aspirar a contemplar el bien al conocer y trascender las ideas en sí; podemos decir que el fin da fundamento al proceso, sin embargo, si ese fin es factible es porque el alma debe contener de alguna forma cierta intuición acerca de ese fin, de lo contrario no habría razón para que el alma haga todo lo que hace. Si en la primera sección inteligible, piensa el alma en sentido de las ideas en sí, y la investigación parte de hipótesis hacia una conclusión(Rep. 510 b), eso quiere decir que esta sección estará dominada por la lógica, es decir, por un proceso rigurosamente científico<sup>14</sup>, ya que, el propio Platón nos dice: <<No ignoras, creo yo, que quienes se ocupan de geometría, aritmética y otras disciplinas similares, parten de la hipótesis de que existen el número par y el impar, diversas figuras, tres clases de ángulos y otras cosas emparentadas con estas en cada disciplina, y proceden luego como si las conocieran, cuando en realidad no las han tratado sino como hipótesis; por lo cual estiman que no tienen en absoluto por qué dar razón de ellas ni a sí mismos ni a los demás, dándolas así por evidentes a todos. De ellas arrancan, en suma,

---

<sup>14</sup> El proceso contenido en la primera sección inteligible, no debe ser otro más que un proceso epistemológico, que antecede a la explicación de la dialéctica. El proceso de la diánoia, como intermediaria entre la opinión y el saber, se fundamenta sobre la base de supuestos concatenados para encontrar solamente la no-contradicción lógica, pues en esta sección no existe una conexión con la idea de bien. La racionalidad del proceso de la diánoia la recupero del libro "El sol, la línea y la caverna", donde se nos dice: <<Si en la primera sección de la línea, Platón ejemplifica con matemáticos y con supuestos de tipo matemático, es por dos razones básicas: a). Porque es

para recorrer lo que les resta, hasta terminar, por deducciones consecuentes, en la proposición por alcanzar la cual emprendieron la marcha.>>(Rep. 510 c). Las hipótesis<sup>15</sup>, son, ciertamente, supuestos no probados, pero que se utilizan como base para inferir lógicamente conclusiones no-contradictorias. En ese sentido, el proceso lógico hipotético precede a la aspiración del alma de contemplar las ideas en sí.

Si el matemático, parte de hipótesis de que existe lo par y lo impar, diversas figuras, y proceden como si las conocieran, al no dar cuenta a sí mismos ni a los demás, eso quiere decir, que existe cierta intuición en el alma de las ideas en sí, sin embargo la descripción racional, no alcanza a capturar la idea plenamente, por tanto solamente alcanzan a ser supuestos pues no se tiene plena seguridad de lo que se dice. Si Platón nos dice que pensamos en pro de, por ejemplo, el cuadrado en sí y la diagonal en sí, a partir de supuestos, es indudable que el proceso pretende un ascenso, desde lo múltiple hacia la unidad de lo múltiple, es decir, hacia la idea en sí, pero cómo saber que se trata de una ascenso sin antes suponer una intuición que el alma tiene hacia lo que aspira contemplar. El alma, en tanto que asciende, debe, de alguna manera ser intermediaria, luego, debe contener de alguna forma en sí misma, algo semejante a la idea en sí, y algo semejante a la multiplicidad, para poder acceder a los dominios, tanto de la una, como de la otra. Si decimos que el alma humana es intermediaria entre el ámbito de lo múltiple y el de las ideas en sí, entonces decimos que el alma humana, no es la una ni la otra, sino que participa de ambas. La primera sección inteligible, en su desarrollo, no alcanza a llegar a las ideas en sí, puesto que<<usa como imágenes aquellos mismos objetos que son a su vez copiados en las sombras o imágenes de la sección inferior, y que, por comparación con sus copias, sostenidos y estimados por realidades evidentes.>>(Rep. 511 a). Básicamente en la primer sección se establecen las conclusiones lógicas que priva de contradicción toda especulación.

### **Segunda sección inteligible.**

Los objetos de la segunda parte inteligible, Platón nos los presenta del siguiente modo:<<Son aquellos con que la razón toma contacto por sí misma y por virtud de la dialéctica, tomando las hipótesis no por principios, sino por lo que en efecto son: hipótesis,

---

el caso típico del uso de supuestos de un pensamiento que pretende ser científico; b)Porque ya tiene en vista Platón el estudio de las matemáticas que examina en el libro VII>>(El sol, la línea y la caverna, p. 104)

<sup>15</sup> Platón define la hipótesis como:<<escalón, peldaño o trampolín, es lo que, aun verificado rigurosamente como las proposiciones matemáticas, todavía remiten a algo superior a ella misma: a la idea, en este caso, de Número, cantidad, etcétera>>(Platón, República, comentario de Gómez Robledo Antonio)

es decir, peldaños y trampolines que le permitan lanzarse hasta lo no hipotético, hasta el principio de todo. Y una vez que halla tomado contacto con él, irá aprehendiendo la razón, en su camino inverso de descenso, todas las conclusiones, hasta la última, que derivan de aquel principio, y ya sin recurrir en absoluto a ningún dato sensible, sino tan solo a las ideas en sí mismas, pasando de una a otra y terminando en ideas.>>(Rep. 511 b). Parece ser, que cada una de las secciones y sus subdivisiones, tienen su grado de distinción, en particular; hablando de las subdivisiones del ámbito inteligible, ellas tanto la inferior como la superior, parecen trabajar por analogía la una con la otra, pero cada una respetando la capacidad de cada cual; pues como dirá luego Glaucón<<Y me parece también que el ámbito mental que es propio de los géometras y demás científicos, lo llamas tú inteligencia discursiva, pero no intelección, porque la inteligencia discursiva es algo intermedio entre la opinión y la intelección.>>(Rep. 511 d). La parte inteligible, contiene una subdivisión superior que debe ser la inteligibilidad pura, es decir, la parte inteligible superior. La parte inteligible inferior, es una parte que por su condición, pasa por carencias en comparación con la superior, en lo que respecta a su contenido de bien. Si observamos bien, el orden de las subdivisiones de la parte inteligible, está condicionada por la claridad u oscuridad respectiva, es decir que la intelección en su más alto grado, es accesorio para entrar en contacto con las esencias y la idea de bien; debemos observar detalladamente que en esta sección las hipótesis son solo instrumentos o herramienta para que el alma aspire a contemplar su objeto, el bien, por lo tanto, debe estar mayormente iluminada por el Bien. La parte inteligible inferior, que es la diánoia, es la inteligencia discursiva; ella parece contener menor bien que la alumbre, en comparación con la parte superior, entonces parece ser solo la imagen de la intelección pura.

La esencia de justicia y demás virtudes, ciertamente, deben estar a la base de la realidad de las cosas, tal cual deben de ser, y hacer aspirar al sujeto a la contemplación del Bien, fuente última de todo cuanto existe. La posibilidad de contemplar el Bien, da pauta para que el gobernante, y la razón, puedan cumplir su labor, tanto en la vida pública como en la privada. Si la parte racional del alma, debe dirigir a las otras partes, se debe, seguramente, a que es ella la que puede y debe conocer las exigencias ideales, es decir, entablar relación con las ideas, en tanto que el entendimiento, y no los sentidos pueden percibir las (Rep. 507 b).

Ahora bien, ¿qué es lo que la segunda sección inteligible representa? En el libro IV, una vez que se ha atendido la justicia de la ciudad, Sócrates nos dice<<Con respecto a la idea de justicia, por consiguiente, el hombre justo en nada diferirá de la ciudad justa, sino

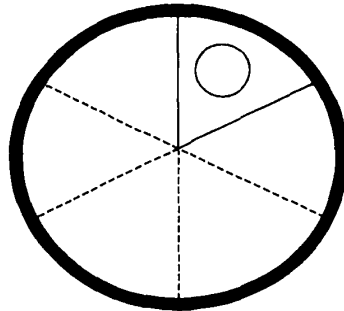
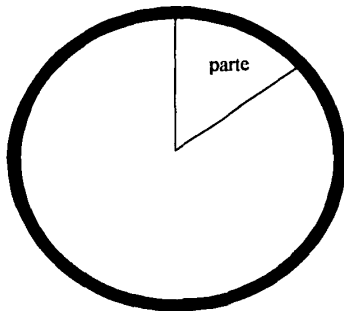
que le será semejante>>(Rep. IV, 435 b). De este modo, podemos discernir que la mínima semejanza sostenida entre el alma y la ciudad con relación a lo justo, no hace suponer necesariamente que se conozca por completo la idea de justicia, puesto que se nos dice que tanto el alma como la ciudad justas, encuentran su comunión al estar relacionadas ambas con la idea de justicia, pero no nos dice que los actos justos encuentren su igualdad con la justicia en sí. Podemos inferir, que cuando hablamos de idea de justicia, nos referimos a un modelo mayormente perfecto, en comparación a lo que resulta de los actos justos. Todas las virtudes, ciertamente, corren con la misma inferencia, puesto que, al final del libro IV, aunque Sócrates se haya declarado satisfecho con los resultados de su examen sobre la justicia, la verdad es que las dudas continúan, pues también declara él que para tratar sobre la esencia de la justicia de un modo satisfactorio, habría que seguir un camino más largo y prolijo(Rep. 435 d). La idea de seguir un camino más largo, nos hace suponer que entre la idea de justicia y los actos justos, existe una diferencia; entonces, para llegar a conocer la esencia, debemos abordar una búsqueda ontológica, para aspirar a encontrar la raíz que da origen al concepto de justicia. La idea de justicia, en cierta manera, se halla más allá de su definición, luego, la trasciende. En tal sentido la posible explicación de la esencia de justicia está minimizada en mucho al expresarla en una analogía, y qué decir de la idea de bien.

Ahora bien, si Platón nos indica que el guardián tiene la imperiosa necesidad de investigar el objeto de la ciencia más alta, a través de la vía más larga(Rep. 504 d), eso quiere decir, que las esencias de las cosas, que son inferiores ontológicamente al bien, no se les podrá conocer con perfección, sin antes ascender a la contemplación del Bien. Para trascender hacia la contemplación del Bien, el método lógico debe ser superado, pues si observamos, Sócrates nos dice al respecto<<Y si quieres saber lo que opino, Glaucón, es posible que no vayamos a captar nunca nada rigurosamente, con métodos como los que estamos empleando en nuestra discusión, pues el camino que nos llevaría a ello es más largo y prolijo. Nuestro método, no obstante, no es indigno tal vez de nuestras pláticas e investigaciones anteriores.>>(Rep. 435 d). El método del largo rodeo, nos interna, ciertamente, en un sentido ontológico, es decir, en aquello que trasciende el ámbito de las delimitaciones de las cosas. El ámbito ontológico, no puede ser accedido por las palabras, sino a condición de hacerlo con alegorías, pero al hacerlo así, se privará al original de mucho. El lenguaje, en ese sentido es limitado, pues no podrá abarcar una explicación racional acerca de las esencias y el Bien en sí mismo, y esto, se demuestra cuando Sócrates dice<<¿Y sí, por el contrario, dije, te parece justo que hable uno de lo que no sabe como si lo supiese?>>(Rep. 506 c). ¿Acaso no podríamos vislumbrar cierto tipo de fe en las alegorías,

con las cuales se argumentará el nexo del alma con el Bien? Cuando no se puede asegurar el perfecto conocimiento de lo que se habla, entonces, existen dos posibilidades que se podrían inferir, a saber: Podríamos adaptar la situación del alma filosófica a lo que argumenta Platón en el libro X, en el sentido de que los poetas, serían simples constructores de apariencias y no entenderían nada del ser (*Rep. 600 b*), luego, hablan por hablar. Por otra parte, en Platón, su argumentación acerca de la idea de bien, toma un matiz peculiar que lo diferencia de la poesía, pues en él hay algo que unifica, o en lo cual concurre todo lo que se ve y se piensa por parte del alma, el Bien supremo. Si la ciencia más alta, es la que toma como objeto de estudio la idea de Bien, entonces se infiere que la mayor realidad posible es la del Bien, y existen otras realidades inferiores, conforme halla un mayor o menor alejamiento de la idea de Bien. La condición de posibilidad para que la mente humana contemple el bien, sería a partir de que el alma contara de alguna forma con la intuición de éste, de lo contrario todo sería vano. Pero tener intuición del bien es muy diferente a tratar de contemplarlo, pues esto último requiere del desprendimiento por parte nuestra del mundo definible que conocemos.

Si la idea de Bien, es la última realidad a la cual el alma aspira ascender, puesto que <<Aquello, pues, que toda alma persigue y por lo cual hace todo lo que hace, cuya existencia adivina, pero sin poder, en su perplejidad, aprehender suficientemente lo que pueda ser, ni apegarse a ello con una creencia tan sólida como con respecto a las demás cosas (lo cual es causa, además, de que no pueda derivar de ellas la utilidad que puedan darle); en lo concerniente, pues, a algo que es de tal naturaleza y de tamaño importancia,>> (*Rep. 505 e*). La ascensión del alma para contemplar la idea de Bien, no puede ser cosa solamente de un proceso epistemológico, sino más bien, la superación de tal proceso. El principio no-hipotético, al cual arribará el guardián en la segunda sección inteligible (según la alegoría de la línea dividida), el Bien, no tiene a mi parecer, como intermediario, un proceso racional, es decir, un proceso por el cual, los argumentos lógicos que concatenan premisas puedan llegar a una premisa suprema que abarque el bien, pues en este sentido, se hablaría de una especie de escalera, cuyo peldaño final, puede imaginarse conforme se avance en los primeros. Más bien, ese proceso, está aún incipientemente explicado por Platón. No se puede concebir que el alma ascienda a una máxima realidad ontológica sin desprenderse de la lógica racional. Pues, por ejemplo: No decimos que si un círculo lo dividimos en partes, que la parte asciende al todo, pues sería incorrectamente dicho. La parte, no puede conocer el todo, sino solo aquello que es semejante al todo, y que se inscribe dentro de los límites de la parte, como por ejemplo,

tratar de imaginar la posible jerarquía del todo. La parte, no puede ser el todo, ni el todo la parte, sino, más bien, decimos que la parte está contenida en el círculo, pero el círculo, por otorgar su naturaleza a la parte, debe estar integrado a la parte a través de la regla primigenia que le viene a la parte del todo, es decir, que es parte de un todo.



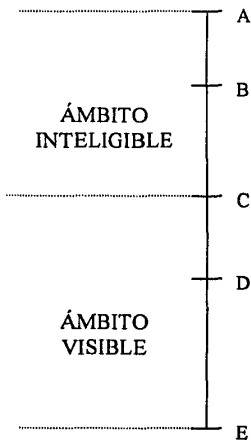
TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Si el alma adivina la existencia del Bien, pero no puede alcanzar a conocerlo suficientemente (*Rep. 505 e*), se infiere, que la racionalidad del alma, la conduce a despertar una facultad, y que le permite a esta, contactarse con el Bien indirectamente. La facultad despertada, debe tener su origen en la parte inteligible superior, la que desciende como convicción a las secciones inferiores, pues la seguridad, la que nos empuja a conocer figuras como sombras, después cuerpos como animales, etc.; trabajar con hipótesis en la primera sección inteligible, no serían en definitiva útiles, sin antes reconocer el objeto que las mantiene siendo lo que son, es decir, el Bien. Existe una especie de fe que desciende y trasforma nuestras facultades del ver y pensar, y dirige el alma hacia el Bien, por lo tanto, es una facultad que ocupa su lugar para que la racionalidad humana pueda cumplir con su cometido. La dialéctica por sí misma, no podría hacer que el alma tome contacto con la idea de bien, al igual que una escalera, sino que, hace falta una facultad intermedia entre el alma y el Bien, que lleve a entablar la relación, y que soporte el proceso epistemológico del alma con convicción, pues la posible relación parece requerir un desprendimiento del alma de todo cuanto conoce y ha conocido para aventurarse hacia una situación que ha destruido todo límite. Platón solamente, nos dice de la dialéctica, que tiene como objeto las ideas, y especialmente la del Bien, designada como principio último <<no-hipotético>>. Si pudiera ejemplificar de alguna forma el proceso que se lleva a cabo por la segunda sección

inteligible, la compararía a un camino que termina y frente al cual se mira un precipicio, una voz te dice que continúes pues el camino no ha terminado, pero miras el precipicio y únicamente tu fuerza de fe te haría continuar, a costa de lo que sea.

Ahora bien, Platón, añade que las cuatro secciones ya descritas, proporcionan cuatro estados distintos al alma <<a la sección más elevada, la intelección; a la segunda, la inteligencia discursiva; a la tercera dale la creencia, y a la última, la conjetura.>>(Rep. 511 d; e ), luego anticipa que los cuatro estados participan del alma, mientras participen sus objetos de la verdad(Rep. 511 e). El Bien debe regular de alguna manera el orden de las secciones en el alma, al él mismo ser fin, y al mismo tiempo hacer posible la operación. El Bien, en tanto que sobrepasa en dignidad y poder la esencia, está por encima del mundo eidético, por tanto él debe ser quien dio origen a los eide. Al Bien, no puede tratársele sino a condición de que sea por analogía, por ello, siempre va a existir una proporción entre la sección inteligible y la visible en el alma.

### Representación de las dos funciones del alma y sus subdivisiones.



AE = Alma.

AC= Sección inteligible

AB= Segunda sección de la inteligibilidad. Los objetos inteligibles de la segunda sección serán accedidos a través del trabajo que el alma desarrolla con las hipótesis, en tanto hipótesis gracias a la ciencia de la dialéctica, por lo cual, el alma puede aspirar a contemplar el principio de todo en el extremo límite del ámbito inteligible.

BC= Sección donde el alma se sirve de figuras visibles, las cuales refieren sus razonamientos.

CE= Sección visible.

CD= Sección de los sólidos en tres dimensiones: animales, plantas y objetos de todo género fabricados por el hombre.

DE= Sección de las sombras e imágenes sobre el agua.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN



## Relación de las partes del alma con el Bien.

Las apetencias que un sujeto pueda experimentar, le vendrán de la parte apetecible del alma, y esto se postula sobre la base socrática, en el sentido de que <<¿No es verdad, en efecto, que lo semejante llama siempre a lo semejante?>> (*Rep.* 425 c). Si el alma humana, consta de una parte apetecible, es sin duda lógico pensar que los efectos concupiscibles, serán el resultado de ésta. La parte apetecible crea sus peculiares efectos, es decir que exige la satisfacción de sus propios deseos al precio que sea; no obstante, ella es tan solo una parte que concurre para forjar la unidad del alma, y no debe estudiársele como si fuera un alma en pequeño. No se podría establecer que las partes que conforman el alma buscan los medios para satisfacer sus deseos, pues la voluntad de poder no es lo que mantiene unida las partes del alma. Cuando la parte racional, de algún modo, deja de cumplir su función, y permite que alguna de las otras ocupen su lugar, el resultado será que la razón busque los medios necesarios para regresar al orden prescrito. Platón nos dice, para ejemplificar esto, que quien se deja dominar por el ansia de riqueza, es porque la parte apetecible, se ha vuelto tirana y somete a la parte racional y la irascible a pagar tributo a la riqueza, en tanto, que la una solo debe pensar en cómo incrementar la riqueza y la otra, como administrarla (*Rep.* 553 d). Tanto la parte racional como la irascible, realizan una actividad, alejándose de la función que les viene por naturaleza; cuando se encuentran bajo la represión de las apetencias. En este sentido, las tres partes del alma, están trabajando en un alma injusta, pues no se apegan a su naturaleza, ya que la parte apetecible, la cual está tiranizando a las otras dos en el ejemplo anterior, no esta cumpliendo la función que le viene por naturaleza. Platón nos dice en el libro VII, que la capacidad de pensar es natural al alma; el problema es hacia dónde dirige su mirada y cómo trabaja. Lo mejor del alma (razón) es ser capaz de saber dirigir las demás partes para poder contemplar el ser y de él su parte más luminosa, el bien (*Rep.* 518 c), de lo contrario, la parte racional no dirigirá como se debe a las otras partes, puesto que estará controlada por una de las otras partes. Cuando la parte racional ignora su relación con el bien, la verdadera unidad del sujeto, será imposible, pues, todo lo que existe y tiene esencia, se ha concedido por el bien, luego, se valora en sentido extremo el objeto de la ciencia más alta, la del bien (*Rep.* 505 a). Si el bien en sí mismo es la máxima realidad ontológica posible, se infiere que ella, es la que ordena las formas inferiores que él ha creado, en subordinados niveles ontológicos. El alma humana, cumple con un orden natural, en tanto aspire hacia el sentido del bien, esto se demuestra cuando Platón nos

dice<<A ello tiende, como hemos dicho, todo estudio que obligue al alma a volverse hacia aquella región donde reside aquello que, en el orden de ser, posee la más alta beatitud, y que a todo trance debe aquella percibir.>>(Rep. 526 e). Si el orden natural de las partes del alma, depende del bien, en tanto, éste las alumbró en mayor o menor medida, entonces, debe suponerse que tal orden es creado por el bien. Se infiere que si la parte racional, es la mejor en el alma, eso podría ser por su semejanza con la idea de bien donde se daría una búsqueda de la razón por identificarse con su semejante, y en tal proceso ordenaría las otras partes del alma, orden que vendría de la fuerte relación entre la razón y el bien.

Conclusión: La imagen del sol, nos da cuenta de un orden epistemológico, al cual se adhiere el alma en su proceso de conocimiento. Se nos proponen dos ámbitos distintos, que con la participación del ser interno del hombre, nos darían tres, a saber:

- a).Ámbito donde habitan la multiplicidad de cosas.
- b).Ámbito intermedio, donde el alma comunica las ideas con las cosas múltiples.
- c).Ámbito de las ideas en sí.

La actividad del ver del alma, hace que sin intervención del pensar, la multiplicidad de cosas, se vean, mientras que las ideas, se piensan pero no se ven con plenitud. Se interpreta una doble actividad natural del alma, en tanto que, participa de dos ámbitos distintos uno del otro, el visible y el inteligible, los cuales, se hayan subordinados a la mayor o menor claridad de sus objetos de estudio. El sol en el mundo visible, es una imagen del Bien en el mundo inteligible, el cual, es causa de la visión y de los objetos visibles, y de la intelección y de los objetos inteligibles respectivamente. La naturaleza del alma, la impulsa en pro del conocimiento del ser, por ello, hay una gradación, en el orden epistémico que impulsa a conocer el Bien, ascendiendo de lo más oscuro a lo más claro.

La imagen de la línea dividida, nos muestra más claro los grados epistemológicos, por los que el alma debe ascender para la contemplación del Bien: primera sección visible, donde el alma distingue sombras, e imágenes en el agua y en cuerpos sólidos. Segunda sección visible, donde el alma distingue los animales, plantas y objetos sólidos fabricados por el hombre. Primera sección inteligible, donde el alma, valiéndose de imágenes conceptuales, con las cuales no llega al principio sino a la conclusión. La segunda sección inteligible, se sirve de hipótesis a manera de trampolines, para arribar al principio de todo, a través de la dialéctica.

## Capítulo V.

### 5. El alma tripartita afectada por la educación en la imagen de la caverna.

#### Acerca de la imagen de la caverna.

El presente capítulo tendrá la función de tratar de interpretar por una parte, el papel que juega la educación en el proceso de liberación del alma al interior de la imagen de la caverna, hasta que ésta llegue a contemplar el bien fuera de la caverna y regrese a gobernar la ciudad justa. Por otra parte cómo interviene el alma tripartita en tal proceso. En un primer momento, pretendo dilucidar y analizar los elementos que intervienen para que una buena educación conduzca virtuosamente el alma, para ello, daré una exposición de lo que es la imagen de la caverna. Inmediatamente después, expondré y analizaré lo que es la fuerza liberadora, en tanto amor por aprender del prisionero. Analizaré las realidades ontológicas que ha de cruzar el prisionero en su proceso de liberación. Explicitaré la función de la matemática como medio que sirve al alma en su proceso de liberación. Analizaré lo que representa la educación en la caverna. Argumentaré que la dialéctica es movimiento del alma que aspira conocer la causa de todo, por tanto, solo instrumento. Analizaré las posibles afecciones de las partes del alma dentro del proceso de liberación del prisionero y por último aporto mis conclusiones.

Sócrates, terminada la exposición de la imagen de la línea dividida, empieza el libro VII con el desarrollo expositivo de la imagen de la caverna. En la imagen de la línea dividida, ya se nos ha explicado el modo por el cual el alma filosófica desarrolla cada una de sus funciones al interior de un proceso de conocimiento. El proceso por el cual, el alma trasciende la ignorancia hacia el conocimiento, determina el hombre dialéctico, quien será el único que acceda a la sección inteligible superior. La imagen de la caverna, tratará de mostrar la afección del alma, al añadirle la educación o no (*Rep. 514 a*), de suerte que esta imagen estará destinada a dilucidar la afección de la educación en el alma tripartita.

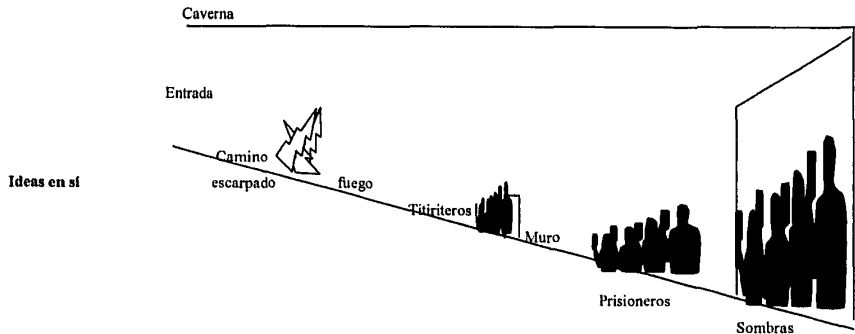
Sócrates pide a Glaucón que trate de imaginar una caverna, la cual tiene una entrada abierta a la luz, dentro de ella hay hombres encadenados por las piernas y el cuello, ellos no pueden mirar a otra parte más que al frente, detrás tienen un fuego que arde a una distancia y altura prudentes. Entre el fuego y los cautivos existe un camino elevado y se ha construido

un muro, detrás del cual, hay prestidigitadores, que mueven objetos artificiales de varias clases, a saber: vasijas o instrumentos, imágenes humanas y de otros seres fabricados en piedra o en madera, todos esos objetos son llevados en hombros por hombres que pasan por un camino entre el fuego y los prisioneros, de suerte que en el fondo de la caverna se proyectan las sombras de los objetos manipulados, sin embargo no se proyectan las sombras de sus portadores, pues lo impide un muro que ha sido construido parecido a las mamparas que se alzan entre los prestidigitadores y el público(Rep. 514-515). Platón nos advierte que los hombres que manipulan las sombras de la pared del fondo van hablando y el eco hace posible que los prisioneros escuchen esas voces, pero se las atribuyan a las sombras.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

Ámbito inteligible

Ámbito visible



En la alegoría de la caverna subsisten los ámbitos de los cuales nos habla el autor en las imágenes anteriores, es decir, esta vez el ámbito visible está representado por el interior de la caverna, mientras que el inteligible por el exterior(Rep. 517 b). Como vemos, aunque se trate un aspecto distinto según la imagen que se trate, ellas conservan los dos ámbitos peculiares en los cuales se desarrolla el alma en su proceso de conocimiento. El sol fuera de la caverna representa el bien, y eso es importante porque precisamente el alma filosófica en su búsqueda deberá llegar hasta él, en tanto que éste es la causa de todo.

## Acerca de la fuerza que libera al prisionero.

Los prisioneros al interior de la caverna, si observamos bien, tendrán como realidad las sombras de los objetos reflejados en la pared del fondo de la caverna. Platón nos habla de hombres que están obligados a vivir en el nivel más bajo de realidad, puesto que no se nos habla de alguna copia inferior a las sombras. Cuando no se tiene conocimiento de la causa que da fundamento a las sombras no se les conoce de lleno, puesto que ellas en tanto realidad distorsionada de su causa inmediata representan una realidad minimizada de aquello que está siendo reflejado. Pero esto cómo podrían saberlo los prisioneros, quienes, en tanto hombres encadenados pasan su vida en la ignorancia o en la opinión, pero no en el conocimiento verdadero, el cual sería logrado a través de un largo proceso de conocimiento. Sus cadenas representarían, a mi modo de ver, sus pasiones, pues su situación será estar totalmente concentrados en la observación de las sombras. El ámbito que habitan estos hombres, no debe ser otro mas que del pueblo bajo (el vulgo), la clase de la mayoría, pues efectivamente, sería la que está controlada por sus pasiones. Los hombres que pasan por un camino que hay entre el fuego y los prisioneros, deben representar a la clase de los políticos y religiosos, quienes guían y manipulan las conciencias de la clase baja. Esto lo afirmo sobre la base de lo que nos ha dicho Platón en el libro III de la República <<A los magistrados de la ciudad, en consecuencia, si es que a alguien ha de permitirse, compete el mentir, en sus tratos con los enemigos o con los ciudadanos, en interés de la ciudad, y nadie más debe entrometerse en esto>> (*Rep. 389 b*). Los políticos y religiosos, si han de asemejarse a los prestidigitadores de la caverna, es solo porque representan una clase diferente al vulgo,<sup>16</sup> pues de no ser así, la división no sería tan explícita dentro de la caverna.

Platón, luego nos dice <<Considera ahora, proseguí, lo que les pasaría si fuesen liberados de sus cadenas y curados de su error, cuando, en consonancia con su naturaleza, les ocurriera lo siguiente. Cuando uno de ellos fuera desatado, y forzado de repente a

---

<sup>16</sup> Parece haber una relación implícita entre los modos de vida que propone Aristóteles y las categorías sociales que va desarrollando Platón en la República, pues el primero nos dice <<No es sin razón en que los hombres parecen entender el bien y la felicidad partiendo de los diversos géneros de vida. Así el vulgo y los más groseros los identifican con el placer, y, por eso, aman la vida voluptuosa –los principales modos de vida son, en efecto, tres: la que acabamos de decir, la política y, en tercer lugar, la contemplativa->> (*Aristóteles, Ética Nicomáquea, p. 134*). Luego Aristóteles nos ofrece la diferencia entre la clase del vulgo y la de los políticos <<La generalidad de los hombres se muestran del todo serviles al preferir una vida de bestias, (...) En cambio los mejor dotados y los activos creen que el bien son los honores, pues tal es ordinariamente el fin de la vida política.>> (*Aristóteles, Ética Nicomáquea, p. 134*). Existe inferioridad de una clase con respecto a la otra que se traduce en la

ponerse en pie, a volver el cuello, a andar y levantar sus ojos a la luz, y cuando, al hacer todo esto, sintiera dolor y no pudiera, por estar encandilado, contemplar aquellas cosas cuyas sombras veía antes>>(Rep. 515 c). En caso de que alguno de esos prisioneros fuera liberado, no sería cualquier prisionero, sino más bien, serían sólo aquellos que tuvieran verdadero amor por aprender, esto se demuestra cuando Sócrates al final del libro V nos dice<<A menos, proseguí, que los filósofos no reinen en las ciudades, o que los llamados ahora reyes y soberanos no se dediquen auténticamente y en serio a la filosofía, de modo que concurren en el mismo sujeto el poder político y la filosofía, y a menos que no se aparte por la fuerza a la multitud de personas que siguen uno u otro camino exclusivamente, no habrá, mi querido Glaucón, tregua para los males que aquejan las ciudades, ni tampoco, a mi parecer para los del género humano.>>(Rep. 473 d). Se demuestran fundamentalmente dos cosas, a saber:

a).Que la condición de posibilidad para que aparezca la ciudad justa es la de que los filósofos gobiernen.

b).Que la gente que tenga vocación para la filosofía se debe separar de la mayoría y este trabajo lo deben hacer los legisladores a las ordenes del rey filósofo.

Quienes entre la mayoría tengan amor por aprender no podrán ser separados mientras que no los gobierne un filósofo, por tanto el amor por aprender será lo que lleve una ciudad a la virtud. En el libro VI, Adimanto pregunta al hijo de Sofronisco si él podría señalar mejores educadores que los sofistas, a lo cual el interrogado responde<<No se ha mudado, en efecto, ni se muda, ni se mudará jamás un carácter, educándolo hacia la virtud, mediante una educación contraria a la de esas gentes. Me refiero, camarada, al carácter humano, porque del divino, según dice el proverbio, hay que hacer excepción. Has de saber bien, en efecto, que si hay algo que, en una república de tal modo constituida, puede salvarse y llegar a ser lo que debe ser, puedes atribuir su salvación a una gracia divina, y no errarás al afirmarlo.>>(Rep. 492 e). Si en el libro II los únicos que deberán ser educados son los filósofos, eso quiere decir que el amor por la sabiduría es un carácter divino, por ello únicamente los que han sido afortunados de poseer esa fuerza podrán ser educados. La filosofía daría al prisionero un rasgo sumamente peculiar en su naturaleza, pues si

---

superioridad de la virtud de la clase política, pero tal superioridad no habría sido posible, si no se mezclaran la capacidad del político con una buena educación.

pensamos un poco, la fuerza que logre de principio sacarlo de su condición primitiva al interior de la caverna, es la que determinará en definitiva su liberación total. El prisionero en su condición primitiva, al ver solamente sombras tiende a conservar sus límites, a ello le podríamos llamar "fuerza de conservación", pues, por ejemplo, si a un objeto que se encuentre inmóvil tratamos de aplicarle una primera fuerza para obligarlo a mover, el objeto tendrá, ciertamente, una fuerza que se opondrá al movimiento, de suerte que decimos que existe una fuerza liberadora de la inmovilidad y otra que se opone a la movilidad. Si observamos, la primer fuerza que libere al objeto de su inmovilidad, será, por obvias razones mayor, que si aplicamos una segunda fuerza al objeto cuando éste ya se encuentre en movimiento. Si la analogía la aplicamos al prisionero, éste podrá ser liberado mediante una fuerza que logre superar el instinto de conservación de su estado primitivo. Ciertamente, no todos lograrían soportar esa fuerza que los liberaría de un mundo que mantienen arraigado en sí mismos, pues Platón nos ha dicho que el prisionero que tiende a ser liberado, debe poseer una habilidad mayor entre todos para observar las sombras, pues no todos poseen la misma habilidad (*Rep. 516 c; d*).

Ahora bien, el prisionero quien será liberado, cumple con cierta capacidad que permite que su observación de las sombras supere a la de los demás. En un primer momento, tenemos que él se dará cuenta de su capacidad de observación sólo a través de ejercitarla en las sombras, ganando para su facultad mayor claridad y meticulosidad, pero su capacidad para desarrollar tal actividad debe venirle por naturaleza, puesto que si no fuera así, sería como querer sacar de un cesto vacío lo que no tiene, es decir, si la vista en un momento dado puede ver más allá de lo que normalmente ve, es porque tiene en potencia lo que puede actualizarse, de suerte que diríamos lo siguiente: Si la vista se esfuerza por ver más allá de lo que se le presenta, es porque pretende explorar su capacidad, al desear ver aquello que normalmente le está vedado a la mayoría, pero que él podría ver pues intuye algo más allá de lo que se le presenta, en ese sentido únicamente requiere actualizar su capacidad, de lo cual se desprendería que el prisionero tendría aptitud natural para saber algo más de lo que le muestran las sombras, sin embargo, cómo saber si aquello que percibe lo acerca más a la verdad, o simplemente es una desviación de su facultad de la vista. ¿Acaso, no debería haber un referente interno que le permita a través de la convicción confiar en su observación para continuar su investigación? Pues cómo saber si lo que observa es verdad, o producto de una ensoñación, pues su caso no sería el mismo a cuando, por ejemplo, nosotros vemos una sombra, inmediatamente después inferimos que se trata de la sombra de un cuerpo, pues sabemos tanto del cuerpo como de la sombra. El

prisionero no gozaría de ese privilegio, pues su mundo siempre han sido sombras que se le presentan, debe trascender su realidad sombría, pero, cómo saber si al interior de la caverna es una realidad inferior a la original, pues esto sería por ejemplo, si pudiéramos imaginar un mundo de ciegos, en tanto que sus vidas siempre han transcurrido bajo esas circunstancias; si alguien les hablara acerca de una realidad donde existe la facultad que nunca han conocido, a saber, la vista. Lo que deseo dar a entender, es la actitud del prisionero al interior de la caverna, cuando se le confiara una cosa que sería prácticamente imposible que la creyera, por eso el reto de sacarlo no es cosa fácil. Si de alguna forma él llegara a ver más allá de lo que los demás pueden ver, posiblemente éste sería catalogado de loco y esto podemos ejemplificarlo de la siguiente manera: Si imaginamos un mundo geométrico donde existen solamente cuerpos planos, es decir, solo con dimensión de largo y ancho sin altura, veríamos que sería muy diferente al mundo de cuerpos tridimensionales. Si imaginamos que por alguna circunstancia, un cuerpo tridimensional pudiera tomar un cuerpo plano y elevarlo por los aires, el cuerpo plano observaría lo que nunca en su realidad hubiera podido contemplar, sin embargo cuando este cuerpo regresara nuevamente a su mundo e intentara narrar a sus semejantes su experiencia, él no podría dar pruebas válidas en su mundo de lo que ha visto, sino solo asegurar haberlo visto. ¿Acaso no podría afirmarse que está loco? ¿Quiénes podrían asegurar su cordura, sino aquellos que le han precedido en tal experiencia? Quien ha sido elevado para contemplar una realidad más allá de la propia en la cual ha vivido siempre, de alguna manera debe poseer cierta capacidad para resistir tal experiencia, de lo contrario su locura sería real. Sócrates parece haber contemplado esta situación cuando en el libro VI, una vez que va a empezar a explicar la imagen del sol le dice a Glaucón<<¿Y sí, por el contrario, dije, te parece justo que hable uno de lo que no sabe como si lo supiese?>>(Rep. 506 b), pareciera que lo que se va a explicar trasciende el fundamento lógico y que sólo se le podría tratar a condición de que se presentara en forma de imagen para que los demás la entendieran, no obstante, aún con ello se minimizaría en mucho.

El prisionero que será liberado, se encuentra dentro de un proceso de liberación, pues se parte sobre la base de que se le está obligando a volver los ojos a la luz, pero ¿quién, es el liberador? La imagen, hace mención de algo que pasaría inadvertido, pues se presenta en forma repentina, como liberador de uno de ellos. La fuerza que debe obligar al prisionero a cambiar su costumbre, es por lógica muy poderosa. El liberador debe poseer la fuerza del saber y la verdad y en ello fundamentar su aventura, el filósofo. No obstante, no puede solamente decirse que el filósofo libera por sí mismo al prisionero, sino que este



último debe llenar una característica para ser liberado, y esto lo ha indicado Platón cuando nos ha dicho que no todos los prisioneros tendrán la misma habilidad para observar las sombras(516 c; d), es decir que debe poseer el amor por aprender. Si tratamos de analizar de alguna forma este problema, diríamos que:

a).En primer lugar, si una persona estuviera feliz viviendo en las sombras, absolutamente nadie podría sacarlo de su convicción, ni a la fuerza, pues esto sería como desear obsequiar algo a alguien que no lo desea, lo cual sería contradictorio.

b).En segundo lugar, se infiere que la persona a la que se le otorga la posibilidad de salir, debe poseer una capacidad natural, la cual puede empezar a desarrollar dentro de su mundo de sombras. Lo que sigue, es ver que el prisionero, quien es liberado no es cualquier individuo, sino quien desarrolla ciertas cualidades y características interiores que habitualmente permanecen dormidas. Para que un prisionero fuera liberado, tal proceso debe consolidarse sobre la base de condiciones bien definidas, a saber:

b. 1).El amor por aprender que posee naturalmente el prisionero, lo cual catalogo como "fuerza liberadora".

b. 2).Dar una ayuda al prisionero, a través de la educación, por parte del filósofo que emprendió antes que él un trabajo semejante.

Si observamos bien, la condición de posibilidad de la ciudad ideal que Platón plantea, será que tanto el poder político como el saber filosófico coincidan en un solo hombre, el rey filósofo(*Rep.* 473 d), quien encarna la voluntad natural de la sociedad y la conduce a su cada vez mayor mejoramiento. En ese sentido, quien gobierna, el rey filósofo, posee la facultad del saber, por ese motivo puede identificar el amor por el saber en un prisionero y apartarlo del vulgo para su educación, pues no se podría concebir, que tal proceso fuera hecho por un gobernante que no tiene conocimiento alguno de la causa primera de todo, ya que él debe ser quien ofrezca el más corto y mejor camino para que el adepto salga de la caverna.

Si pensamos un poco, el prisionero al observar algo más allá de lo que los demás normalmente ven, se torna un ser diferente, por ello su actitud con los demás será la que lo

caracterice,<sup>17</sup> aunque no capte aún la relación de, por una parte, los cuerpos que se proyectan, y por otra, lo proyectado(las sombras), sino que se mantiene en su investigación. La posibilidad que el prisionero tendría de trascender su ignorancia, sería a través su capacidad para inferir la relación de la sombra con el objeto que la proyecta y lo que le daría esa posibilidad, sería el deseo de saber, pues<<Del filósofo, por tanto, diremos que apetece la sabiduría, no en parte sí y en parte no, sino por entero>>(Rep. 475 b). Si el filósofo es amante de aprender, eso indica que su capacidad natural, lo hace apto para aspirar a salir de la caverna, sin embargo, para determinar la capacidad natural o no del aspirante, debe haber alguien que le haya precedido en la salida y que pueda indicarle el camino más corto, de suerte que diríamos que la capacidad del aspirante, aunada con el saber del guía llevarían a buen termino el proceso educativo. Lo anteriormente explicado se sustenta sobre la base de lo que nos ha dicho Platón repetidas veces sobre la educación: <<Y ahora: ¿de qué manera habrán de ser formados y educados? ¿Y no podrá servirnos el examen de esta cuestión para percibir aquello que es la causa final de toda nuestra investigación, que es la manera de cómo se origina en la ciudad la justicia y la injusticia?>>(Rep. 376 d). Lo que nos demuestra que el modo de educar a los aspirantes para salir de la caverna, será definido únicamente por el gobernante como cabeza de la ciudad, entonces, si él les ha precedido en la salida de la caverna, debe otorgarles la facilidad a los aspirantes del camino más corto para que puedan también seguirle en la salida. El filósofo, simplemente orientaría el sentido que debería seguir la capacidad de aprender del aspirante, pues no sería<<que la educación no es lo que ciertas gentes, que hacen profesión de enseñarla, pretenden que es. Dicen ellos en efecto, que pueden poner el saber en el alma donde no se halla, como si en unos ojos ciegos pusieran la visión>>(Rep. 518 b).

Platón un poco más adelante, nos dice<<es que en el alma de cada uno reside la facultad de aprender>>(Rep. 518 c). Si al alma del filósofo por naturaleza le es inmanente su capacidad de aprender, entre lo que le conviene y no, de suerte que si el proceso educativo representado por el camino escarpado que une el interior con el exterior de la caverna, es el que conducirá al prisionero fuera de su prisión, ese camino debe estar soportado sobre la virtud del conocimiento<<La virtud del conocimiento, por el contrario, parece depender de

---

<sup>17</sup> Al respecto Platón en su diálogo Teeteto nos dice con relación al filósofo<<Ocurre, más bien, que en realidad solo su cuerpo está y reside en la ciudad, mientras que su pensamiento estima que todas estas cosas tienen muy poca o ninguna importancia y vuela por encima de ellas con desprecio(...) Todo lo investiga buscando la naturaleza entera de los seres que componen el todo, sin detenerse en ninguna de las cosas que le son próximas(...) en cuestión de injurias, no tiene nada en particular que censurar a nadie, al no haberse ocupado nunca de ello(...) Y ante los elogios y vanagloria de los demás, no se ríe con dísimulo, sino tan real y manifestamente que parece estar loco.>>(Teeteto, 173 e; 174 c, d).

algo mas divino que todo el resto, y en cuyo ser está el que jamás pierda su poder, y que, según la conversión que se le dé tornase útil y provechoso, o por el contrario inútil y nocivo.>>(Rep. 518 e). Tenemos que, la fuerza que libera al prisionero, depende, por una parte de la que reside en él, manifiesta en la capacidad de aprender de su alma. Pero, si decimos que existe una fuerza, ella no podría ser posible sino sobre la base de una carencia. Si el alma tiene una capacidad natural por aprender, eso quiere decir que le falta el conocimiento que podría satisfacerla. Sin embargo la posesión del conocimiento debe ser gradual. Platón nos ha dicho que toda alma persigue el bien, al hacer todo lo que hace, al creer en él, aunque, al mismo tiempo no pueda saber qué es(Rep. 505 e). Existe un fin natural que persigue el alma del filósofo, lo que le da fuerza a favor de conseguirlo, aun inconscientemente. Ahora bien, la fuerza liberadora se origina en tanto el deseo de aprender del filósofo aspira a poseer aquello que solamente intuye, pero que ayuda a sacarlo de su condición primitiva. Si el bien existe entonces<<lo que existe absolutamente es absolutamente conocible>>(Rep. 477 a) Parece ser aquí, por ejemplo, por analogía, como si el alma, fuera ciudadana de un país, el cual ha tenido que abandonar, y lejos de su tierra, aspira a retornar algún día por su sentimiento de nostalgia; el sentimiento permanece latente con más fuerza cuando acaba de abandonar su país, pero ocurre lo contrario cuando ya casi ha olvidado su nación. El país no se mueve, sino que lo hace el viajero, por lo tanto, es él quien decidirá volver al tener noticias de su patria. La misma suerte, creo, tiene el alma del prisionero al contacto con el filósofo, quien le trae noticias y lo hace volver la mirada hacia donde debe, es decir, hacia donde la necesidad lo dirige(Rep. 518 d). El prisionero requiere del conocimiento, se infiere que carece de él, y su necesidad por poseerlo lo impulsa en pro de su búsqueda, entonces esa fuerza ha de ser la que lo libere mientras se añada la experiencia del rey filósofo quien ha precedido al prisionero en su salida de la caverna y que ahora le otorga al prisionero, mediante una buena educación la mejor forma para que abandone su prisión<<¿Pero no nos justificamos cumplidamente si dijéramos que el verdadero amante del saber ha nacido para combatir por el ser, y que, lejos de detenerse lejos de las infinitas cosas que no existen sino en apariencia, sigue adelante sin embotar su esfuerzo ni dar tregua a su amor hasta llegar a unirse con la naturaleza de lo que es cada cosa en sí misma, mediante aquella parte de su alma a que corresponde apoderarse de semejante objeto, en razón de su afinidad con él? Por medio de ella, pues, se acerca y une al verdadero ser, y una vez que ha engendrado inteligencia y verdad, alcanzará el conocimiento, la vida verdadera y el verdadero alimento, con lo que cesará entonces para él, y no antes, los dolores del parto>>(Rep. 490 a; b).

## **Esferas ontológicas en la imagen de la caverna.**

En la imagen de la caverna, existen distintas clases de seres que se desarrollan en su propia realidad, pero todas esas realidades se relacionan unas con otras, a saber:

- a). Sombras proyectadas por el fuego al fondo de la caverna que representa la realidad de los prisioneros.
- b). Objetos artificiales, los titiriteros y objetos tridimensionales sombríos alumbrados por el fuego.
- c). El fuego al interior de la caverna.
- d). Los seres reales fuera de la caverna.
- e). El sol real que lo ilumina todo fuera de la caverna (el bien).

El alma filosófica puede desarrollarse en las diferentes realidades, y según la educación que se le otorgue, ella podrá descubrir una por una esas realidades (*Rep. 514 a*). El rasgo fundamental del filósofo, será moverse en los grados superiores e inferiores de la caverna gracias a una buena educación. La imagen de la caverna conecta los ámbitos visible e inteligible a través del camino escarpado. Para que el alma logre ascender de la esfera visible a la inteligible, es necesario que el proceso se fundamente sobre la base de la educación, de lo contrario, tal objeto sería imposible.

Ahora bien, si el filósofo posee la capacidad de moverse por tales realidades, eso quiere decir que su capacidad es como una llave de acceso a ellas, en ese sentido podría afirmarse que las distintas realidades, son modos de ser del alma, de suerte que cada uno de esos estados serían consecuencia del hábito, pues, para que el alma accediera a esos estados requeriría un tipo de vida específica y eso se infiere por lo que nos ha dicho Platón acerca de que la educación influye sobre el órgano del alma, el cual va a hacer que el alma gire hasta que sostenga la contemplación del ser y tal virtud puede ser realizada si se sustenta sobre el hábito y el ejercicio (*Rep. 518 d*).

El proceso por el cual, un prisionero se vería libre de sus ataduras, es decir, ser elevado gradualmente para contemplar el sol fuera de la caverna, para luego, regresar al interior de la misma, constituye un proceso, en el cual, se consolidan una ascensión y un descenso por parte del aspirante. En el proceso ascendente, el prisionero debe en un primer momento, voltear la mirada a sus espaldas, de esa manera, se dará cuenta que lo visto anteriormente eran solo sombras, y verá más claramente los cuerpos que proyectan sombras en la pared del fondo gracias al fuego que tienen detrás. Sin embargo, en las sombras que el prisionero debe dejar atrás, se debe manifestar de algún modo, algo que nos refiera a las cosas que proyectan sus sombras. En ese sentido, diríamos que el prisionero a través de su adecuada visión de las sombras encontraría algo que lo lleve a los objetos que proyectan esas sombras. Es evidente que quien ve las sombras no puede adivinar cómo se le revelará y en qué grado la existencia de algo más, de lo cual el prisionero no sabe nada.

Ahora bien, si el ámbito de las sombras, debe ser superado por el alma, entonces eso quiere decir, que el aspirante no deberá guiarse por lo que las apariencias muestran en su mundo, sino que deberá someter lo que ve y dice a un riguroso examen lógico, para que, con ayuda de la razón, se dé cuenta de lo que realmente se presenta. Con Polemarco, Trasímaco, Glaucón y Adimanto, Sócrates inicia su examen con aquello que el interlocutor presenta como lo que se opina del tema, luego se le da fundamento lógico al encontrar una explicación racional que no contenga contradicción acerca del problema tratado, lo que nos indica que la realidad sombría puede ser superada a través de la capacidad de análisis lógico.

El prisionero, al girar el rostro, debe quedar desconcertado, por ello, necesariamente, existirá un tiempo para que se acostumbre. Quien mira directamente el fuego de la caverna, se sentirá cegado frente a tal espectáculo y podría sentir que existe mayor realidad en las sombras que en lo que ahora mira. El prisionero tendrá que robustecer su vista, para habituarse y darse cuenta de su condición primitiva, es decir darse cuenta que lo que veía anteriormente eran sombras y ahora se enfrenta a una realidad mayor.

El siguiente paso, será que el prisionero salga de la caverna, para observar los seres que son iluminados por el sol, de igual modo, él debe irse acostumbrando a la mayor luz que aqueja su vista; en el acostumbrarse, Sócrates hace la distinción de cuatro momentos que se ordenan uno detrás de otro:

- a) Lo primero que vería serían las sombras fuera de la caverna.
- b) En segundo lugar, tendrá la capacidad de ver las imágenes en la superficie de las aguas, tal como hombres y demás objetos.

- c) Luego de haber tenido experiencia de los dos primeros momentos, podrá ver de noche los cuerpos celestes, la luz de las estrellas y la luna.
- d) Finalmente podrá ver el sol. (*Rep. 516 a; b*).

Con ello, finiquitará el proceso ascendente, al cual le seguirá un proceso de descenso a la caverna. El regreso a la caverna requerirá de volver a acostumbrarse, pues la vista requiere de tiempo para acoplarse a la oscuridad. Deberá habituarse poco a poco, por ello se encontrará en situación de inferioridad en sus discursos con la gente que siempre ha vivido en las tinieblas, quienes no aceptarán salir, pues pensarán que al salir del mundo subterráneo, les afectará de igual modo la vista y podrían incluso hasta matarlo. El que ha descendido a la caverna, una vez acostumbrado, verá mucho mejor lo que se presenta ante sus ojos en comparación con los prisioneros. Con ello, finalizará el proceso de descenso.

### **La educación al interior de la caverna.**

El camino escarpado dentro de la caverna representa la educación, y ésta, nos ha dicho Platón que<<(...)considerando sobre todo que la educación actúa sobre la misma naturaleza>>(*Rep. 456 c; d*). En tal sentido la educación es elemento clave para moldear la fuerza divina que reside en los filósofos. Platón, luego nos dice que la educación en las personas, es<<como si recibieran un baño, se imbuyen ellos lo mejor posible en la obediencia a las leyes, y así, tanto por naturaleza como por la educación apropiada que han adquirido, se haga indeleble su opinión sobre las cosas que hay que temer y las que no, y que la tintura no se deslave con estos detergentes, de tan fuerte poder disolvente, que ni el placer, de más tremendo efecto en esto que cualquier sosa o lejía, y luego el dolor, el miedo y la pasión, más eficaces que cualquier otro detergente.>>(*Rep. 430 a; b*). La educación platónica conduce la capacidad natural del filósofo virtuosamente, pues prescribe necesariamente el sentido del bien. Pero no solo la educación buena puede dar sentido a la fuerza natural del filósofo por aprender, sino que, desgraciadamente, también dará fruto una mala educación. En el libro VI, Platón nos dice:<<Pero entonces, Adimanto, proseguí, ¿no diremos igualmente que las almas mejor dotadas se vuelven excepcionalmente malas cuando reciben una mala educación? ¿O crees que los grandes crimenes y la maldad refinada parten de un alma mediocre, y no mas bien de una naturaleza robusta, pero

estragada por su régimen, al paso que una naturaleza débil, ni podrá producir jamás nada grande, ni en el bien ni en el mal?>>(Rep. 491 e). De lo anterior se desprende que, aquellos que poseen una buena naturaleza, serán los que merezcan una educación, porque contienen en sí mismos la fuerza que debe ser dirigida, por tanto, lo mismo se debe de alabar los resultados de una buena educación en ellos, como temer una formación contraria, y esa fuerza interna, Platón nos ha repetido varias veces que<<Has de saber bien, en efecto, que si hay algo que, en una república de tal modo constituida, pueda salvarse y llegar a ser lo que debe ser, puedes atribuir su salvación a una gracia divina, y no errarás al afirmarlo.>>(Rep. 492 e; 493 a). Se infiere que la fuerza que el filósofo trae por naturaleza, se concreta en el deseo por aprender, en consecuencia, se postula como una gracia divina<sup>18</sup>. Si la fuerza por aprender se ha de moldear por la educación, eso es porque tal fuerza debe ser inconsciente, pues de no ser así, el hombre que la posee, siempre aceptaría lo bueno y nunca lo malo, no obstante Platón nos advierte de una mala educación, por ello, se infiere que la educación no es otra cosa que un proceso por el cual, el filósofo debe darse cuenta de la fuerza que habita dentro de él al pasar de la ignorancia al conocimiento mediante un proceso de conocimiento.

La educación de la filosofía será en época temprana, pues los viejos carecen de la capacidad para aprender(Rep. 536 d). La educación del prisionero debe ser gradual, por tanto lenta, deberá iniciarse desde la infancia, sin embargo. no se forzará esa educación, para no llegar a embrutecer al adepto, sino para observar sus dotes naturales. Platón nos ha dicho<<Desde la infancia, por tanto, habrá que ponerles por delante, como instrucción preliminar, el cálculo, la geometría y todo lo demás que debe ser como la propedéutica de la dialéctica>>(Rep. 536 d). Ahora bien, los que hayan sido seleccionados después de cumplir veinte años se abocarán mayormente a los estudios que en época temprana realizaron particularmente, pero ahora ya reunidos para que capten la afinidad que dichos estudios tienen(Rep. 537 c). El dialéctico, después de los veinte años, deberá tener una visión en conjunto de todas las ciencias aprendidas, tendrá aptitud para la ciencia dialéctica y la guerra. Una vez cumplidos los treinta años, se filtrarán a los que hallan renunciado a sus sentidos para continuar el proceso ascendente(Rep. 537 d), de suerte que el estudio de la dialéctica se deberá completar en cinco años más, luego de lo cual deberá el adepto descender nuevamente y acoplarse a las sombras, ejerciendo el mando militar y demás magistraturas(Rep. 539 e). Después de otros quince años, a los cincuenta, ya se les habrá

---

<sup>18</sup> Platón nos ha dicho en su diálogo sofista<<Sostencré, de todos modos, que lo que se llama <<por naturaleza>> está producido por una técnica divina, y, por una técnica humana, lo que está compuesto por los hombres a partir

observado meticulosamente para que, si han superado todas las pruebas satisfactoriamente, puedan salir de la caverna para contemplar el bien en sí, y que se sirvan de él para ordenar la ciudad(*Rep. 540 a*). Esto nos lleva a pensar que el proceso educativo es gradual y lento, dependiente de la maduración de esa fuerza divina que es el amor por el saber.

En su propia interpretación de la caverna, Platón distingue un hecho importante, a saber <<es que en el alma de cada uno reside la facultad de aprender>> (*Rep. 518 c*). Al igual que la facultad de la visión y la inteligencia, el alma posee, la facultad de la aprensión. La aprensión, ciertamente, debe ser una facultad intermedia entre el ver y el pensar, lo cual lo representa Platón por el camino escarpado de la caverna. Si en la visión, existe un órgano, sobre el cual recae la facultad de ver en el alma; el aprender, no solo se valdrá del ojo físico, sino a su vez de la inteligencia, de suerte que diríamos que se halla sobre la base de la educación la condición de posibilidad de unificar ambas esferas, contrarias en la psique humana, el ver y el pensar. La educación, debe hacer que la facultad para aprender del alma, obligue a esta a volverse para contemplar lo más luminoso del ser, el bien (*Rep. 518 c*). Debemos hacer notar que para Platón, no todos poseemos la misma capacidad natural para aprender, por ello, ya se ha tomado la molestia de discernir acerca de tres clases que constituyen la ciudad. La mayor capacidad de aprender, se halla en el filósofo que ha sido filtrado con varias pruebas, para identificarlo como el más capaz para tomar las riendas del poder político. En esta línea podemos advertir, que el fin que lleva implícita la educación del gobernante, no será otra más que la contemplación del bien, con el objeto de poder moverse sobre la base de aplicar su conocimiento sobre la primera causa en la ciudad. (*Rep. 504 d, 505 a*). Platón vuelve a tratar el tema en su explicación de la caverna, pues nos dice <<habrá que llevarlos al término y obligarlos a que eleven el ojo del alma en aquella dirección y vuelvan la mirada hacia lo que a todos los seres dispensa la luz; y cuando hallan visto el bien en sí, a que se sirvan de él como de un modelo para ordenar a la ciudad, a los particulares y a ellos mismos>>(*Rep. 540 b*).

Si todos los grados de ser, según Platón, deben ser recorridos por el alma filosófica como medio para contemplar el bien y luego ayudar a los que continúan en la caverna, eso quiere decir, que hay una posibilidad para que se registre la consecución de la ciudad perfecta y su conservación política, es decir que la educación del gobernante, estará dirigida, para que él recoja la responsabilidad de la política, puesto que el objeto no es el aprender por aprender <<¿Y no será también, continué, y como consecuencia forzosa de

---

de ello>>(*Sofista, 265 e 2-6*)



tales premisas, que ni las gentes incultas y sin experiencia de la verdad serán jamás aptas para administrar la ciudad, ni tampoco aquellos a quien se permite consagrar su vida entera a la cultura: los unos porque no tienen en su vida ningún blanco de sus actos, al cual apunten en todo cuanto hagan en su vida privada y pública, y los otros porque no actuarán espontáneamente, imaginándose que, desde esta vida, tienen ya su residencia en la isla de los bienaventurados?>> (*Rep.* 519 b, c). El hombre social de ese modo encuentra el vínculo con el bien, puesto que si no todos los integrantes de la ciudad tienen la misma capacidad para ascender juntos para contemplar el bien, eso quiere decir que la ciudad no puede liberarse de la ignorancia por completo, sino sólo justificar el orden y la armonía que la ciudad puede lograr, al aceptar que los filósofos contemplen el bien.

Platón nos dice con respecto a la educación del filósofo<<A lo que parece, empero, no es tan simple como de voltear la concha, sino que es la conversión del alma, del día tenebroso al día verdadero, o sea la subida hacia el ser, y es esto a lo que llamamos la autentica filosofía>> (*Rep.* 521 c). El amor por el saber se ha convertido en un ascenso, de las tinieblas en las cuales se encuentra el alma a la luz del ser, pues su objeto son las esencias y lo más luminoso del ser, el bien<<¿Qué decir, por el contrario, de los que contemplan estas realidades, cada una de ellas tal como es en sí, y siempre idéntica a sí misma? ¿No diremos que conocen, y no que opinan?>> (*Rep.* 479 e). El adepto por ser capaz, debe ascender por la subida de la caverna y una vez que halla contemplado el bien debe descender nuevamente al lado de los cautivos para, a su turno gobernar(*Rep.* 519 d). El objeto de que el filósofo ascienda no es el de permanecer ahí, contemplando el bien, sino más bien, volver hacia su punto de partida, una vez que ha descubierto el origen de todo, el principio no-hipotético. El filósofo rey, encarna el medio por el cual, el bien se manifiesta en la ciudad, pues es la coincidencia entre el poder político y el saber filosófico.

El proceso educativo del filósofo, se establece sobre la base de cinco disciplinas matemáticas, que son, a saber: aritmética, geometría plana y de los sólidos, astronomía y armonía, las cuales se subordinan a la dialéctica, la que se halla por encima de las matemáticas en cualidad. El alma, ciertamente, con ayuda primero de las matemáticas, después de la dialéctica, puede aspirar a salir de la caverna para contemplar las cosas verdaderas (*Rep.* 519 b).

## **La matemática como instrumento formal del alma en su proceso de conocimiento.**

Sócrates, después de legitimar el derecho del filósofo para tomar el poder político, pues es quien ha desarrollado las funciones naturales del alma para ascender hacia la contemplación del bien, nos dice <<Debéis, por tanto, cada uno a su turno, ir descendiendo a la morada común a los demás, y acostumbraros con ellos a ver las cosas tenebrosas. Una vez acostumbrados, veréis mil veces mejor que los que ahí están, y reconoceréis lo que es cada imagen y lo que representa, por haber visto antes la verdad en el orden de lo bello, de lo justo y de lo bueno.>>(Rep. 519 c). Si la bondad del filósofo que desciende nuevamente a la caverna, puede manifestarse de alguna forma, será a través de una capacidad superior en su ver y pensar, pues ha contemplado la causa de la visión y de la inteligencia. El filósofo, que ha regresado al lugar donde se miran las sombras como realidades, ha conocido la relación entre lo visible y lo inteligible, ha conocido los eide y el bien, lo que hace posible el entendimiento de las cosas que percibimos. Si la imagen de la caverna está configurada en grados de realidad, es porque ellos tienen una causa última que es el bien; el bien condiciona esas realidades, pues de no ser así, las actividades del alma no tendrían fundamento alguno para comparar los datos contradictorios de su percepción, las que no tendrían ningún propósito razonable, por ello, el filósofo es quien ha conocido tanto los eide como el bien en sí mismo y eso lo legitima para decir que ha contemplado el principio de todo cuanto existe, entonces es poseedor del conocimiento de todas las realidades que se subordinan a la idea de bien.<sup>19</sup>

Ahora bien, hemos analizado básicamente el resultado de la educación, más no los elementos requeridos para que el proceso educativo llegue a feliz término. Platón, pretende, conducirnos hasta el reconocimiento de una ciencia que atraiga el alma de lo que deviene a lo que verdaderamente es(Rep. 521 d), y esto, sobre la base de la educación ya antes explicitada de los guardianes en la gimnástica y en la música.

Sócrates, en un primer momento nos habla de una disciplina universal, la cual subyace a las artes, razonamientos y ciencias, ella nos ayuda a distinguir el número del cálculo, es decir, la aritmética(Rep. Cap. VII, 522 c). La aritmética, servirá para arribar al

---

<sup>19</sup> El conocimiento del objeto de nuestras percepciones, estará condicionado por el conocimiento de los principios que subyacen a esas percepciones, por tanto, quien conoce los o el principio de algo conocerá sus consecuencias, en virtud de lo cual, Aristóteles nos afirma<<Puesto que el saber y el comprender en todas las investigaciones que tienen principios o causas o elementos, se da a partir del conocimiento de éstos(pues creemos conocer cada cosa una vez que conocemos las primeras causas y los primeros principios hasta los elementos).>>(Aristóteles, Física, p. 1).

conocimiento, en pro de las esencias, y el bien(*Rep.*, VII, 523 a). Para constituir la aritmética como recurso educativo, es necesario distinguir, que existen objetos que invitan a la reflexión y otros que no lo hacen. Los objetos que nos invitan a la reflexión, son aquellos que emiten impresiones contrarias al sentido del sujeto, y esa contrariedad, la recoge el alma de los sentidos, los cuales son defectuosos(*Rep.* 523 e); en tal situación, el alma padece perplejidad, frente a una contradicción que le viene de los sentidos, por ejemplo, que un objeto sea duro y al mismo tiempo blando. La psique, iniciará su propia reflexión, para poder determinar que las notificaciones del sentido pertenecen a una o más cosas, y siendo esto último, discriminar las cualidades que a cada una corresponden(*Rep. Cap. VII, 524 b*).

La vista, puede confundir lo grande y lo pequeño, pero el entendimiento los discierne y separa para su estudio(*Rep.* 524 c), de suerte que, el resultado de la perplejidad por la contradicción producida en la sensación de una cosa, será la pregunta acerca de lo grande y lo pequeño, de tal modo se comunica lo inteligible con lo sensible. El cálculo y el número, auxilian al proceso de conocimiento. La unidad, a la cual busca acceder nuestra inteligencia, no logra ser captada por los sentidos. Si la contradicción es la única que excita al pensamiento en pro de la investigación(*Rep.* 524 e), eso quiere decir, que para que el pensar se encamine hacia la unidad, es necesario que ella no se manifieste en sí misma, sino solo a través de la contradicción para que aparezca en el alma la perplejidad y distinga lo igual de lo diferente.

La contradicción es camino, y el camino que conduce y orienta el alma a la contemplación del ser(*Rep.* 525 a), de suerte que decimos, que si la unidad se percibe como contradicción, entonces, debe comportarse como una y como múltiple al mismo tiempo, sin fin(*Rep.* 525 a). El número, objeto de la aritmética debe manifestarse en alguna forma contradictorio, al definirse en lo par y lo impar, del mismo modo que nos hemos referido a la unidad(*Rep.* 525 a).

El cálculo a través del hábito y ejercicio constante, hace que quien lo practica, distinga y pueda salir de la confusión de las cosas hacia el discernimiento verdadero. Cuando decimos que tenemos más clara una cosa, quiere decir que la tenemos más clara que antes, entonces el entendimiento ha llegado a tener un poco más de claridad, sin embargo, a mi modo de ver, ello es una habilidad lograda a través del ejercicio del cálculo, el cual logra fortalecer nuestro entendimiento y perspicacia. El cálculo, debe volver más ágil el entendimiento, para que éste tenga más claras las cosas, por tanto, su estudio será benéfico correlativamente para el filósofo y el hombre de guerra; al primero, lo ayudará a trascender la generación y entrar en contacto con las esencias; al segundo a ordenar sus

tropas(*Rep. 525 b*). Como el guardián es guerrero y filósofo, lo que se buscará es que en él coincidan las dos formas de la educación.

Sócrates, luego de que ha analizado el beneficio que traerá la aritmética en los razonamientos del guardián, introduce a Glaucón para que observe la utilidad de la geometría, en tanto que la vislumbra como instrumento del general que necesita medir el terreno de batalla(*Rep. 526 d*). Sin embargo, esa no será la prueba más dura que deberá pasar esa disciplina, sino hacer percibir al guardián la idea del bien. Platón nos dice que en esencia la geometría da un poder al entendimiento que sobrepasa la utilidad práctica(*Rep. 527 a*), es decir, que lo hace abordar el estudio de lo que siempre es. Platón, dirá que la geometría hará más receptivo al guardián, ¿de qué manera lo podrá hacer más receptivo? Claro está que el hijo de Sofronisco ha dado el título a la geometría de disciplina auxiliar, la que estará dirigida a dilucidar las superficies y los sólidos, es decir, los objetos de dos y tres dimensiones(*Rep. 528 b*). Los objetos bidimensionales y tridimensionales, parecerían representar una analogía con lo que respecta a las imágenes de las sombras y reflejos y los cuerpos de los animales y vegetales, dicho en la imagen de la línea dividida; ó entre las sombras que ven los prisioneros en la caverna, y los objetos iluminados directamente por el fuego, que verá el prisionero si se atreve a voltear.

La cuarta disciplina, será la astronomía, o el estudio de los sólidos en movimiento(*Rep. 528 e*), notemos que a los cuerpos de tres dimensiones, se les ha añadido el "movimiento" para hablar de la astronomía. La astronomía, será útil para saber de las estaciones, meses y años, que auxilian a la agricultura, la navegación y la estrategia(*Rep. 527 d*), sin embargo, lo que interesa verdaderamente de ella, será que ayude al órgano del alma, en mirar en las constelaciones las esencias, al tratar de alcanzar las constelaciones verdaderas, partiendo de lo que capta el ojo físico en primera instancia, aspirando encontrar principios de la velocidad y lentitud esenciales después(*Rep. 529 d, e*).

La proporción, la armonía y la unidad, no cabe duda, son lo que Platón pone en juego cuando dice que el hombre al mirar al cielo<<Pensará, sin duda, que el artífice del cielo y de los astros que contiene, ha dispuesto tales obras con el más bello concierto posible; pero en cuanto a las relaciones de la noche al día, de los días con el mes, del mes con el año, y de los demás astros con el sol y la luna y entre sí, ¿no crees que tendrá por un tipo extravagante a quien piense que todo ello tiene lugar siempre del mismo modo y que no sufren la misma variación de ninguna especie, tratándose como se trata de cosas corporales y visibles, y que busque por todos los medios captar la verdad de tales fenómenos>>(*Rep. 530 a; b*). Si se aspira a tratar de percibir de alguna forma las cosas que están más allá de

los cambios, es decir, las esencias, será seguramente a partir de interpretar la repetición de los mismos movimientos en el cielo. Existen movimientos regulares y, ciertamente, son ellos a los que Sócrates hace referencia, se infiere un orden que subyace al movimiento, por tanto, la existencia de un principio ético que subyace al cambio, al cual accede el alma mientras contempla el cielo y sus movimientos.

Por último, el enfoque de análisis socrático, va a recaer sobre la armonía, la que ayudará al guardián a investigar sobre lo bello y lo bueno (*Rep. 531 c*). La armonía debe dar comunión y parentesco a las disciplinas ya explicitadas, las cuales harán que el prisionero de la caverna, trascienda su condición primitiva de manera gradual para contemplar el bien. El filósofo una vez fuera de la caverna, deberá contemplar las sombras e imágenes, los vivientes, luego las estrellas y finalmente el sol (*Rep. 532 a*). Si nos damos cuenta, el filósofo debe llevar un ascenso gradual, pues el paso de las tinieblas a la luz del sol real requiere de un "irse acostumbrando", del mismo modo que el cambio repentino de la oscuridad a la luz, pues podría el ojo perder su salud antes de lograr el objeto deseado, pero quién podría orientarlo, más que aquel filósofo que le ha precedido en tal proceso. El alma requiere de una conversión lenta, pues, como nos ha asegurado Platón, el acceso al bien, no será sino por medio del pensamiento, el cual requiere reposo (*Rep. 536 e*).

### **La dialéctica como actividad formal del alma para contemplar el bien.**

Se ha comentado ya en la línea dividida, que la ciencia de la dialéctica, era la única capaz de llevar al alma a la contemplación del bien. La dialéctica impulsa a la razón a ascender desde las hipótesis hasta el principio no-hipotético (*Rep. 510 b*) en la segunda sección inteligible sin valerse ya de imágenes, característica de la primera sección inteligible. El objeto de la segunda sección de la inteligencia, será cumplido sobre la base de la dialéctica, llegando al principio de todo, a lo más brillante del ser, el bien.

El bien no es una hipótesis como se nos ha explicado en la imagen de la línea, en ese sentido no se podría establecer que sea lo contrario de la hipótesis, pues por ejemplo, si pensamos que lo no-grande es lo pequeño, eso será un error, puesto que dentro de lo no grande se encuentra lo mediano. Si se ha postulado en la línea dividida una contradicción máxima entre las hipótesis y el principio no-hipotético, eso quiere decir que estamos ante la presencia de un proceso formal que lleva a cabo la inteligencia. Cuando Platón postula un

principio no-hipotético, lo que puedo distinguir es que tal, no es el principio de todo, es decir, el bien en sí mismo, pues si analizamos meticulosamente el contexto, el principio no-hipotético es solo un elemento más del proceso formal que la inteligencia utiliza para avanzar hacia su fin natural, el bien. En un primer momento, podemos decir que el principio no-hipotético indirectamente está definido a partir de las hipótesis pues es dependiente de lo definible, en ese sentido, el bien no podría ser el principio no-hipotético, ya que el bien en tanto principio de todo sólo debería depender de sí mismo y no de otra cosa. La contradicción entre la hipótesis y su contraria, parece solo ser método de la inteligencia por el cual, el alma se abre camino y se conduce hacia su fin natural. La hipótesis como su contraria, son principios en sentido de ser contrarios, y ellos serán los que muevan aquello que tiene que ser movido, ellos son aporía en el pensamiento. Los contrarios son génesis del pensamiento<sup>20</sup>, sin embargo, no lo son por sí solos, sino que se subordinan a su fin natural, la contemplación de la causa de todo, el bien. El fundamento del pensamiento está dado por tres principios, sobre los cuales recae la posibilidad de conocer el principio de todo, a saber: los contrarios y el ser. Platón nos ha dicho al respecto <<¿No será entonces, Glaucón, ésta precisamente, la melodía que la dialéctica ejecuta? Es algo, ciertamente, que pertenece a lo inteligible, pero que tiene su imitación en la facultad de la vista, de la cual hemos dicho que se esfuerza, primero en contemplar los vivientes, luego las estrellas, y por último el mismo sol. Pues así también cuando, mediante la dialéctica y renunciando en absoluto al uso de los sentidos, sino por obra de la razón, se esfuerza uno en lanzarse a lo que cada cosa es en sí, y no cesa en este empeño hasta no haber alcanzado, con la sola inteligencia, lo que es el bien en sí mismo, con lo cual llega al término mismo de lo inteligible, como el otro, en nuestra alegoría, había llegado al de lo sensible.>>(Rep. 532 a, b). La dialéctica es movimiento por el cual el alma busca contemplar el bien. Si el pensamiento es logos en movimiento que tiende hacia un fin, eso quiere decir, que el alma de algún modo posee aquello que subyace y da sustento al proceso racional descrito, pues no se podría decir que el proceso racional por el que el logos se dirige hacia el ser, no contenga un respaldo, por el que las cosas en sí,

---

<sup>20</sup> En su diálogo el *Teeteto*, Platón define pensar como sigue <<Al discurso que el alma tiene consigo misma sobre las cosas que somete a consideración(...) me parece que el alma, al pensar, no hace otra cosa que dialogar y plantearse ella misma las preguntas y las respuestas, afirmando unas veces y negando otras>>(Teeteto, 189 e; 190 a). El diálogo interno del alma se origina sobre la base de la contradicción, puesto que el alma no puede ser ella misma quien se pregunta y al mismo tiempo responde, puesto que si así fuera, se deduce que aquello de lo cual pregunta es de lo cual carece, pues pregunta porque no posee aquello de lo cual pregunta. Si ella misma se responde, es porque ya poseería la respuesta y en definitiva estaría entrando a un juego, puesto que la pregunta pierde todo sentido en esa situación. La contradicción tendría sentido únicamente como proceso consciente del alma que aspira a poseer su fin natural que le es inmanente inconscientemente.

aseguren y den existencia a tal proceso, en el sentido de que el dialéctico tendría misión de unificar lo diverso para aspirar a una visión de conjunto(*Rep.* 437 c).

Ahora bien, en qué sentido el dialéctico unifica lo diverso y sobre la base de qué, puesto que no podemos hablar de un proceso de unificación, en tanto que tal no tenga como sustento un fin natural. Cuando hablamos de la línea dividida, dijimos que la sección visible se relacionaba con la inteligible en tanto que era copia de esta última; del mismo modo, la primer sección visible era copia de la segunda. La segunda sección visible era copia de la primera inteligible, y éstas eran copias de los eide localizados en la segunda sección inteligible, de suerte que decimos que existen nexos que articulan las cuatro secciones en modalidades del alma que se ordenan una después de otra desde la superior hasta la inferior. El orden con el cual se determinan las copias les desciende de la parte superior, y esto lo podemos ejemplificar de la siguiente manera: Si un objeto se reflejara en un primer momento en un espejo, y al mismo tiempo en un cuerpo opaco y por último sobre el agua, no diríamos que las imágenes contienen mayor realidad que el cuerpo original, ni mucho menos que no existe alguna diferencia entre las diferentes imágenes, sino que el objeto está más distorsionado en el agua y que debemos atender mayormente la imagen más cercana al original para poder conocerlo mayormente, pero qué decir si en vez de contemplar el objeto en sus imágenes, lo pudiéramos contemplar directamente, en ese caso diríamos que estamos ante el objeto original, el cual ha dado origen a las imágenes, por tanto obtendríamos el mayor conocimiento del objeto. Lo que relaciona y sostiene cada una de las imágenes son las propiedades del objeto original, en tal situación diríamos que las imágenes son accidentes del objeto original, este último es el que subyace a todas las imágenes y sin él ellas no existirían de ninguna forma. El objeto original es el que trasmite su razón de ser a las imágenes, por tanto, la realidad de las imágenes desciende del objeto original.

El dialéctico debe llevar a cabo la unificación de lo diverso, en ese sentido se pretende un ascenso desde la copia inferior hasta los eide de la segunda sección inteligible, pero si de alguna manera no existiera en el alma la presencia de los eide, la operación de la inteligencia que aspira a poseer esa realidad eidética al ascender por medio de la dialéctica sería infructuosa y simplemente se trataría de un juego perverso que no tendría ninguna razón de ser. Esto podríamos ejemplificarlo si imaginamos un rompecabezas, que al estar fraccionado se presenta primero ante la realidad del prisionero en la caverna, quien tiene que distinguir y ordenar cada una de las partes y subordinarlas para constituir la unidad de un todo; si el prisionero no cuenta con el respaldo o molde, para poner cada pieza en su lugar, diríamos que el fundamento para una posible unificación de las partes no existiría y por

tanto, todo el proceso dialéctico que realiza la inteligencia sería cosa vana. El bien es principio y fin de la inteligencia, puesto que él es causa también de los eide. La inteligencia, gracias a los universales, inferiores a los eide determina y enjuicia las cosas particulares. Los eide son el respaldo y fundamento que intuye la inteligencia, sin los cuales ésta no existiría, pues ésta, por ejemplo, al distinguir lo igual y lo semejante, debe referirse a los eide, en tanto que al hacernos la pregunta ¿a qué es igual o semejante las cosas que identifica la inteligencia? La respuesta lógica sería a los eide. En tal sentido, el proceso dialéctico de la inteligencia se subordina a tratar de poseer el fin que fundamenta todas y cada una de las realidades, el bien, que es causa de los eide. Este ejemplo demostraría lo siguiente: Para que la visión e inteligencia puedan existir, es necesario reconocer la totalidad como anterior a la parte, la causa anterior al efecto y una posible comunicación de ambas esferas lo que sustenta un proceso de conocimiento que inicia el alma del filósofo.

Platón nos dice <<Por cierto, dijo, que esta propiedad la tiene, y no en pequeño grado, la vista de la unidad, pues vemos la misma cosa, al mismo tiempo, como una y como múltiple hasta el infinito.>>(Rep. 525 a). Si observamos, lo que subyace a tal afirmación es una contradicción que sale fuera de lo común, pues al mismo tiempo una cosa no puede ser una y múltiple, pues es como si dijéramos que un joven es viejo al mismo tiempo, o que un cuerpo blanco es también negro lo que resultaría paradójico. Si el alma se enfrenta a la contradicción cuando desea saber qué es la unidad, es porque quiere alcanzar aquello que solamente intuye pero no alcanza a definir con certeza, pues se enfrenta a la contradicción, la que nos dice Platón, es infinita. La contradicción parece ser algo que mueve el alma llevándola más allá de lo definido, pues de lo infinito podríamos decir que aunque lógicamente es definido de alguna manera por lo finito, su realidad se presenta como algo más allá del logos, pues éste no podría abarcarlo, entonces lo finito y su contrario, no son útiles al alma sino a condición que se les presente juntos para forzar la inteligencia que lance al alma hacia aquello que busca. Lo contradictorio hasta el infinito, no puede ser solo una cosa sino dos, por tanto lo que se busca no puede ser la contradicción misma sino solo aquello a partir de lo cual el alma se mueve, pues cuando decimos que tenemos hambre y buscamos aquello que pueda saciar nuestra necesidad, no decimos que el movimiento realizado para encontrar aquello que nos dará satisfacción es lo buscado, sino mejor dicho, él es tan solo un medio que nos lleve a comer lo que requerimos, del mismo modo decimos que la dialéctica es tan solo medio y no la cosa misma que se busca.

El pensar, es mejor que el ver en lo que refiere la aptitud de acceder a los eide, pues distingue más claramente las cosas, de ese modo decimos que el pensar es capaz de



trascender el ver en el alma. El alma comunica el ver con el pensar, cuando encuentra contradicción en la sensación, entonces entra en juego una facultad más, aparte de la visión, pues la necesidad obliga al alma a fundamentar lo que ve por medio del pensar. En ese sentido, decimos que el alma, hecha mano de sus facultades para atender sus necesidades. En la segunda sección inteligible, el esfuerzo del alma estará orientado por la dialéctica, no obstante ¿en qué sentido el alma podría percibir algo más allá de lo que promueve la imaginación? Si la imaginación sólo alcanza a sostener los cuerpos de tres dimensiones, y más allá son inventos y mitos, posiblemente no estaríamos en un error si pensamos que el órgano por el cual ve el alma supera por mucho la visión física, y por tanto, capta algo que en su naturaleza está captar. Si el alma piensa aquello que puede ser pensado, de ello se infiere que las esencias, deben ser inteligidas por algo implícito en el alma con semejanza a ellas, ya que recuérdese que lo semejante llama a lo semejante. Las cosas que el alma intelige son cosas que pueden ser inteligidas, esto es, son cosas que puede referir la facultad de la inteligencia, luego, por naturaleza al alma le viene la habilidad de inteligir las esencias. Las esencias y el bien, son posibles de ser percibidos por la segunda sección inteligible en virtud de la dialéctica, de suerte que diríamos que aquello a lo que puede llegar la inteligencia gracias a la dialéctica es algo que está en la teleología del alma encontrar, debe haber cierta capacidad o facultad humana, capaz de trascender la esfera ontológica del ente en cuanto ente, para contemplar el bien, representado por el sol fuera de la caverna.

La dialéctica es una facultad del alma(*Rep.* 532 e; 533 b) y para que el alma la desarrolle, ésta se debió servir primero de la matemática como instrumento. Cuando decimos que quien posee la facultad de ver, ella estará referida a lo que puede ser visto; la facultad de pensar, estará referida a lo que puede ser pensado; la facultad de la dialéctica, lo que hará trascender el alma de lo que deviene hasta lo que siempre es, pues saca el ojo del alma y lo eleva hacia lo alto, sirviéndose de las disciplinas matemáticas(*Rep.* 533 d). La dialéctica puede relacionar el alma con el bien, entonces es lo que de algún modo guía el movimiento del alma. En tal sentido, lo que guía está condicionado por lo guiado y viceversa, en tal situación, la dialéctica debe llevar lo semejante con lo semejante, es decir, el alma virtuosa con el principio de la virtud. Pero el principio de todo cuanto existe debe de alguna forma captar y dar oportunidad a lo virtuoso para que se acerque a ella, con lo que diríamos que el alma mediante la dialéctica busca encontrar su objeto, el bien. Sócrates da a la dialéctica el lugar más alto entre todas las ciencias, por ser la única que llevaría al guardián hasta el principio de todo(*Rep.* 535 a).

Platón nos ha hablado también de los efectos negativos que se pueden obtener al utilizar mal la dialéctica, cuando no se tiene la disposición debida, pues ésta no debe ser utilizada por jóvenes inmaduros(*Rep. 537 e; 539 d*), por dos razones: porque ellos pueden ser seducidos por cosas contrarias a las normas morales aprendidas en la infancia(*Rep. 538 d*), y porque toman a juego el examen dialéctico, pues después de su experiencia con ella, les desaparece su convicción y desprestigian la filosofía(*Rep. 539 b, d*).

Ahora bien, el hijo de Sofronisco nos advierte que las personas selectas para la educación descrita, deberán ser los más firmes, valientes, bellos, nobles, centrados, estudiosos, con facilidad de aprender, memoriosos, infatigables y amantes del trabajo, en todas sus formas(*Rep. 535 c*), de lo contrario, la filosofía empezaría a corromperse, por mal nacidos que la infectan, por ello se debe ser cuidadoso de elegir a quienes deben dedicarse a la filosofía.

## **El alma tripartita afectada por el proceso educativo en la caverna.**

### **La parte apetecible del alma y su afección en el proceso educativo en la caverna.**

Los grados ontológicos que debe recorrer el alma filosófica para acceder a la contemplación del bien, deben contener su razón de ser que les descende del bien, por lo que cada uno de ellos es importante, puesto que, de no ser así, cuando el filósofo ascienda a un grado mayor de realidad, el telos de su alma, estaría más próximo a ser cumplido, y se olvidaría por completo de los grados de ser que va abandonando a su paso. El objeto de que el alma desarrolle un ascenso es para que regrese a gobernar la ciudad, pues se pretende el beneficio de toda la ciudad, y no únicamente de una persona. El proceso educativo del próximo soberano, se convierte en un medio para mantener la ciudad con la mayor cantidad de bien posible. El filósofo debe salir y luego volver a la caverna, lo que representa una especie de conducto por el cual se comunica lo que está dentro con lo que está fuera de la caverna, una coincidencia entre el saber filosófico con el poder político. Si observamos, el salir de la caverna requiere necesariamente de dos fuerzas contrarias una de la otra: por un lado, la fuerza que mantiene al prisionero siendo lo que es, sin que necesite de otra cosa, es decir, por ejemplo, quien ve sombras no necesita de otra cosa sino de estar atado a lo que tiene; por otra parte, la fuerza que representa el amor por la sabiduría en el filósofo, que lo lleva a percibir algo más allá de lo que tiene en la utilidad práctica, lo que lo llevaría a desear trascender su realidad de sombras. En ese sentido, vemos dos fuerzas distintas, una que conserva y la otra que lo impulsa a abandonar su estado primitivo. Ahora bien, el prisionero estará retenido con mayor fuerza en lo más profundo de la caverna, donde ve las sombras proyectadas en la pared del fondo, pues es ahí, donde pasa la mayor parte de su vida. La fuerza conservadora, debe estar presente en todos los grados ontológicos por los cuales se desarrolla el alma, pero para el prisionero será en mayor proporción en la realidad de las sombras. La fuerza conservadora pretende dejar en el sitio donde se halla al prisionero sin mirar por el bien o el mal que le causa, por ello, sostengo que el influjo de la parte apetecible del alma, interactúa y puede verse claramente su manifestación en la fuerza conservadora que mayormente afecta al prisionero en las sombras.

Si las apetencias, buscan saciar los deseos utilizando los medios que sean, sin notar el bien o mal que causan en el individuo, solo sus propias satisfacciones, entonces, la fuerza conservadora debe luchar por todos los medios para mantener al individuo en el estado en que se encuentra, evitando los cambios posibles. La fuerza conservadora, no tiene nada que ver con la virtud del valor, que según Sócrates es una especie de conservación(*Rep. 429 c*), pues el valor, tiene como fin el bien común, mientras que la fuerza conservadora radical, estaría dirigida a satisfacer la ceguera de las pasiones individuales.

En el alma del hombre, hay algo que dirige por naturaleza(razón) y algo que tiene que ser dirigido(*Rep. 443 b*). La parte dirigida, es el instinto de placer y ella tiene que tomar su lugar bajo las ordenes de la parte racional, para que exista armonía en el ser interno del hombre. Platón, no ha considerado las apetencias como malas, sino que en sentido estricto, el deseo<sup>21</sup> tiene como objeto algún bien(*Rep. 438 a*), pero el deseo, busca cubrir su propia satisfacción, y no atiende el bien o el daño de toda el alma. Cuando las pasiones tiranizan el alma, las apetencias, exigen la satisfacción de sus propios deseos al precio que sea. Esta situación, se puede observar más fácilmente, con aquellos prisioneros que no poseen el amor por aprender, de suerte que Platón, nos afirma que aquel que intentara despojarlos de sus cadenas, sería muerto por ellos, pues están radicalmente inmersos en sus pasiones (*Rep. 517 a*). Podríamos afirmar que la fuerza de conservación, es poderosa a consecuencia de las pasiones, puesto que mantiene ciega a la clase mayoritaria que se guía por sus impulsos. Dentro del filósofo la fuerza liberadora del amor por aprender está en lucha constante con la fuerza conservadora, por ello será un don divino el que logre sacar al prisionero de los dominios de las apetencias.

### **La parte irascible del alma y su afección en el proceso educativo en la caverna.**

La parte irascible del alma, Platón la ha propuesto como la que esta destinada a auxiliar a la parte racional(*Rep. 441 a*), en pro de guiar a la parte apetecible y consolidar la armonía de las tres partes en el sujeto. El principio colérico es distintivo y peculiar

---

<sup>21</sup> Sócrates divide los deseos en necesarios y no necesarios; los primeros, son aquellos que no podemos evitar y los que al satisfacerlos, nos da un provecho; los segundos son aquellos que no nos producen ningún bien(*Rep. 558 e; 559 a*)Sócrates nos dice que los deseos buenos son aquellos que se dejan conducir por aquella parte que decide qué es lo naturalmente bueno para el alma(*Rep. 585 d, e*).Por el contrario a manera de bestias, son aquellos cuyos placeres se han alejado del pensamiento y la virtud, pues sus deseos, los han arrastrado a lo más bajo(*Rep. 586 a, b*).

componente del alma, y será explicado por el mismo Sócrates en la historia de Leoncio, quien subía del Pireo por fuera del muro septentrional, él vio unos muertos a lo lejos, sintió el deseo de verlos de cerca, pero al mismo tiempo sintió repugnancia, hasta que venció su repugnancia y se acercó (*Rep. 440 a*). Explica el hijo de Sofronisco que a veces la cólera se pelea con los apetitos, cuando estos se sublevan en contra de la razón. La parte irascible, se comporta como un instrumento con el que la razón pretende mantener su dominio natural. En ese sentido, se dice que la cólera es auxiliar de la razón, es medio por el cual la razón gobierna la sedición de las pasiones.

La cólera debe ser la fuerza que a través del proceso educativo auxilia al alma filosófica a moverse hacia la salida de la caverna. Al decir que la parte racional requiere de los servicios de la parte colérica para dominar y dirigir las pasiones, se infiere que la razón no puede por sí sola controlarlas, puesto que si así fuera, la razón, no requeriría de los servicios de la parte colérica, sino que absorbería la función de esta última para llevar a cabo tal empresa. Ahora bien, si a la razón corresponde dirigir, a las pasiones ser dirigidas y la cólera auxiliar a la razón para dirigir, eso significa que corresponde a la cólera obligar a las pasiones para seguir el rumbo que la razón establece. Si lo observáramos en la ciudad, diríamos que el rey filósofo no podría él solo conducir toda la ciudad sin la ayuda de la clase intermedia de los guardianes. Ahora bien, la parte colérica representa un punto medio entre la razón y las pasiones, entonces, la cólera es lo que mueve el alma completa para satisfacer la búsqueda que dirige la razón <<Lo que, por el contrario, da a entender ahora nuestro razonamiento, es que en el alma de cada uno reside la facultad de aprender, así como el órgano a ello destinado, y que, 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 llegar a ser capaz de sostener la contemplación del ser y de lo que en el ser hay de más luminoso, lo cual es, según lo declaramos, el bien.>> (*Rep. 518 c*). La parte colérica debe estar relacionada con el movimiento del alma, la que debe contemplar lo que siempre es, de suerte que decimos que es esta parte la que imprime movimiento en el alma para seguir el camino que la razón reconoce como verdadero. El órgano que satisface la facultad de aprender en el alma debe estar íntimamente ligado con la parte colérica del filósofo, pues si esto no fuera así, Platón no hubiera puesto tanto empeño en, desde el libro II, educar a los guardianes correlativamente en dos sentidos, tanto en la música como en la gimnástica. Se infiere que la cólera tiene dos modos de ser, por una parte el movimiento que se subordina al fin, es decir, por ejemplo, por analogía, si una persona tiene sed, el fin al cual se abocará es a la bebida,

entonces, el movimiento que buscará la bebida estará subordinado al fin, pues no decimos que alguien se mueve por simple azar, sino mejor dicho lo que se mueve tiene una razón de ser al subordinar su movimiento a un fin. La parte colérica, debe de igual manera subordinar el movimiento a un fin, como dijimos, quien guía es la parte racional, sin embargo, debemos poner en claro que lo que guía debe necesariamente tener algo en común con lo que es guiado, por ejemplo al padre y al hijo les subyace un lazo filial que armoniza la relación, en ese sentido, la parte colérica debe contener un aspecto semejante a la parte racional para que la segunda se comunique con la primera y esto Platón lo ha argumentado suficientemente cuando ha diferenciado al filósofo puro de la clase de los guardianes, pues ambos necesariamente han de ser filósofos, aunque el primero con más capacidad que los segundos. La parte irascible contiene una parte en común con la parte racional, de suerte que ella contiene el fin comunicado por la razón cuando ésta promueve el movimiento completo del alma, de igual modo estará afectada por la educación, pues en tanto poseedora del amor al saber buscará aquello que satisface su naturaleza.

### **La parte racional del alma y su afición en el proceso educativo en la caverna.**

La parte racional como ya se ha dicho, tiene la misión natural privilegiada de dirigir las otras dos partes del alma. Sin embargo, la pregunta obligada aquí será ¿cómo puede algo dirigir otra cosa si no se sabe algo acerca del fin hacia el que está dirigiendo? Cuando Platón nos ha dicho que el bien es <<Aquello, pues, que toda alma persigue y por lo cual hace todo lo que hace, cuya existencia adivina, pero sin poder, en su perplejidad, aprehender suficientemente lo que pueda ser, ni apegarse a ello con una creencia tan sólida como con respecto a las demás cosas>> (*Rep.* 505 e), nos indica necesariamente que existe una ética que subyace al destino del alma humana aún inconscientemente. Para tratar de argumentar ésta idea y situar la afición de la parte racional en la imagen de la caverna, tratemos de analizar meticulosamente lo que el autor nos ha dicho con respecto a este principio.

Platón nos ha dicho en el libro IV de la *República* que <<Es evidente que el mismo sujeto no admitirá, al mismo tiempo, el hacer o el padecer cosas contrarias en la misma parte de sí mismo y con relación al mismo objeto(...) Si de un hombre que está sin moverse de un lugar, pero que mueve las manos y la cabeza, dijera alguien que está al mismo tiempo en reposo y en movimiento, estimaríamos, me parece, que no se debe decir así, sino que una

parte de él está en reposo, y la otra en movimiento>>(Rep. 436 b, c, d). Si el reposo es contrario al movimiento, sería un error igualar su afección en el sujeto y más apropiado sería distinguir lo que es uno y otro y cuáles sus efectos para con cuales partes del sujeto. Si el alma es unidad de tres partes ordenadas, sería indispensable discernir si las tres son afectadas por el reposo o el movimiento al mismo tiempo, o conviene según la naturaleza de cada parte, que mientras unas participan del movimiento otras lo hacen del reposo cuando el hombre decide realizar una cosa. Pues sería un error pensar que si las tres partes pueden estar al mismo tiempo en movimiento, por ejemplo, exista un principio que regule sus sentidos, de lo que se inferiría que cada una de las partes se autogobierna y en ese sentido, hablaríamos de la fragmentación del alma, porque ninguna de ellas podría al mismo tiempo gobernar su movimiento y el de las otras, a menos que las tres estuvieran gobernadas por otra cosa, lo cual es erróneo pues el autor nos ha dicho que el principio racional es el que debe gobernar a los otros por naturaleza. El hijo de Sofronisco va a argumentar el ejemplo de un trompo a Glaucón para que éste logre distinguir más claramente su idea, por lo cual nos dice<<Y si el que tal cosa dijere se propasara en sus gracias, y sostuviera la sutileza de que los trompos están por entero en reposo y se mueven al mismo tiempo, cuando giran sobre sí mismos con la punta fija en el mismo sitio y que lo mismo pasa en cualquier otro objeto que da vueltas en círculo y en el mismo lugar, no se lo admitiríamos, porque no es en la misma parte de sí mismos donde de esta suerte permanecen y se trasladan. Y lo que diríamos es que hay en ellos el eje y la circunferencia, y que con respecto a su eje están en reposo, ya que no se inclinan a ningún lado, pero que por su circunferencia se mueven en círculo; y que cuando inclinan el eje a la derecha o a la izquierda, o hacia delante o hacia atrás, al mismo tiempo que giran, de ningún modo estarán entonces en reposo.>>(Rep. 436 d, e). El ejemplo anterior nos dice lo siguiente: Que si se requiere un movimiento circular uniforme, éste debe estar regido por un punto de apoyo en reposo, pues de lo contrario tal movimiento sería irregular, de lo que se infiere que las partes del trompo solo se ordenarían si les subyace un punto de reposo al cual estén referidas y ordenadas, de suerte que en esta situación el trompo giraría libremente, caso contrario a cuando el eje se inclina, observamos un descontrol en el movimiento del trompo que hace que fracase su movimiento correcto.

El principio en reposo parece ser el de la razón, que dirige las partes en movimiento y que se ordenan a ella en un alma ordenada, dueña de sí misma<<es que en el alma del mismo hombre hay algo superior y algo inferior; y 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>>(Rep. 431 a). Con ello tenemos que, cuando las partes del alma están

subordinadas a un orden natural, el movimiento de las apetencias y la cólera se subordinan al reposo de la parte racional y ésta se subordina a su vez a las primeras en tanto que les sirve como guía, he ahí la unidad natural del alma. El principio racional para acceder y dirigir la unidad del alma hacia su fin natural, debe tener alguna semejanza con éste para que su relación se soporte sobre la base de que lo semejante llama a lo semejante, de suerte que la razón debe guardar un lazo con la causa de todo. Si tanto el bien como los eide están privados de todo cambio, entonces existe una semejanza con el reposo natural de la razón, la que debe discernir y determinar los patrones del cambio.

Si existe una relación entre el principio gobernante y la teleología del alma, eso quiere decir que la condición del filósofo al interior de la caverna estará condicionada por que el don divino, en tanto amor por aprender, regrese nuevamente al lugar que le corresponde, subordinando un orden a un proceso que tiende a cumplir con tal empresa, entonces en el proceso que va de lo humano a lo divino dibuja un orden que va de lo inferior a lo superior, con lo cual el alma del filósofo asciende a la contemplación del bien, en tanto causa de todo lo que existe para añadir un bien mayor a la ciudad que pretende gobernar.

**Conclusión:** Para que el proceso de liberación del prisionero al interior de la caverna sea factible, será necesario que converjan varios elementos que harán posible su realización, en primer lugar que coincida el saber filosófico con el poder político en el gobernante de la ciudad, que el prisionero posea amor por aprender y que exista una buena educación, lo que logre liberarlo de sus cadenas. La educación en estas condiciones participará de las condiciones requeridas para liberar a aquellos que tienen que ser liberados y que pretenden el conocimiento de la causa de todo, el bien. La fuerza divina, en tanto amor por aprender del prisionero, aunada con el conocimiento del rey filósofo que les ha antecedido en la salida de la caverna y una buena educación, muestra el escalonamiento de un proceso que aspira y hace posible el desarrollo de las aptitudes de los filósofos y el mejoramiento de la ciudad mientras se le añada un mayor bien. El deseo que habita inmanente al alma del filósofo, lo convierten en el mejor prospecto para abandonar la caverna y contemplar el bien, además en quien recaerá la función de asemejar el orden de la ciudad subordinado al conocimiento de un orden divino.

Un buen proceso educativo, trae consigo una serie de instrumentos, que harán posible que el prisionero logre salir de la caverna, al alejar su mirada de lo que deviene y



dirigirla hacia aquello que siempre es, los eide y el bien. La matemática es la disciplina de la cual se servirá el prisionero para lograr acceder a la dialéctica. La aritmética, la geometría plana y del espacio, la astronomía y la armonía serán las disciplinas matemáticas que ayudarán en particular al prisionero; con el tiempo e integradas todas estas disciplinas el prisionero tendrá una visión de conjunto, con lo que deberá aprender y ejercitar la dialéctica cuyo título es de ciencia y no cualquiera, sino la más alta, pues ella será la única que haga aspirar al filósofo al conocimiento del bien. El proceso por el cual el prisionero será liberado, cumple con una ascensión y un descenso, por los cuales el prisionero debe cruzar todos los niveles ontológicos, desde el más inferior, las sombras, hasta el más superior, el que ocupa el sol fuera de la caverna que representa el bien en el extremo del ámbito inteligible y viceversa, por eso el prisionero antes de acceder a cada uno de esos niveles por primera vez y de regreso, debe acostumbrar sus ojos a la luz que cada una de esas realidades proyecta. La operación de la inteligencia se subordina a la comparación entre los eide y las cosas que son percibidas, por ello se dice que el alma del filósofo se mueve en estos dos ámbitos y en consecuencia en el orden gradual existente entre ellos que originan los niveles ontológicos.

Ahora bien, cada una de las partes del alma tiene una afección específica dentro del proceso de liberación del prisionero, el principio apetecible se muestra en la fuerza conservadora que mantiene al prisionero rezagado en la realidad inferior de las sombras, mientras que el irascible tiene que ver con el movimiento del alma que la hará dejar de mirar lo que deviene para contemplar aquello que siempre es. Lo que obliga al alma a voltear está encausado por la parte colérica, puesto que ésta en tanto auxiliar de la razón, obliga a las apetencias a seguir el camino que indica la razón, por eso hace que aquello que es ciego se subordine y mueva al ritmo de toda el alma. El principio racional tiene su afección en el proceso de liberación, en tanto que reposa y dirige el movimiento de las otras dos partes, ella debe tener semejanza con los eide y el bien, para conducir las otras partes en unidad con el fin de conocer aquello que es causa de todo, el bien.

## Conclusiones generales.

Platón en boca de Sócrates deberá en los capítulos VI y VII, con sus famosas imágenes del sol, la línea dividida y la caverna, tratar de dilucidar el proceso racional sobre el cual, el alma filosófica puede acceder a la contemplación del bien supremo, operación que ha de condicionar la probabilidad de que exista la ciudad justa. La determinación y explicación del proceso dialéctico al interior del alma del filósofo constituye el más grande eslabón en el proceso de conocimiento, que concluirá con la contemplación de la idea de bien por parte de quien pretende gobernar la ciudad, para que, en definitiva, el resultado de tal conocimiento permita al filósofo rey ordenar y beneficiar la ciudad con el mayor bien posible, al asemejar el sentido de la ciudad con la realidad primigenia de la idea de bien. Sin embargo para llegar a la explicación de la búsqueda y satisfacción de tal empresa, *La República* comienza por tratar de dilucidar las opiniones que se tienen acerca de la justicia, tanto en el libro I como en el libro II.

En el primer libro de la *República* se exponen tres posturas acerca de la justicia que guardan una posición estratégica que nos hace ver tres caras de la ciudad distintas, pero necesarias para constituir la ciudad. Céfalo es el más viejo de los tres interlocutores de Sócrates, él representa el nexo entre lo divino y lo humano, lo que se infiere por su creencia en el más allá, puesto que los demás carecen de esta característica. La propuesta de Céfalo es presentada primero, de lo que se deduce que para Sócrates existe la imperiosa necesidad de que lo mejor, representado por lo que se acerca más a lo divino, anteceda a lo peor (lo más alejado de lo divino), por ello, según mi perspectiva es sugerido un orden formal establecido de lo mejor y lo peor, lo que cruzará todo el diálogo. El orden formal que Platón establece desde un principio, hace pensar en similitudes entre la propuesta de Céfalo acerca de la justicia y la virtud de la prudencia residente en la clase gobernante de la ciudad justa, por ello he tratado de establecer semejanzas entre ambas.

La propuesta de Polemarco acerca de la justicia, la comparo y asemejo a la virtud del valor propuesta por Platón en el libro IV. Polemarco nos dice que justicia es hacer bien al amigo que lo es realmente y dañar al enemigo que lo es realmente, pero para hacer una u otra cosa será necesario saber quién es una u otra cosa en verdad, y eso no se puede saber a menos que se conozca la amistad en sí, para poder ver más allá de la apariencia de las personas que se dicen amigas. Ahora bien, en el libro IV, Sócrates nos define la virtud del valor, en tanto que es una especie de conservación de la opinión que la ley promueve por medio de la educación sobre cuáles cosas se deben temer y cuáles no. Quien protege y

conserva la opinión que la ley establece, está siendo condicionado por aquello que está siendo conservado, lo que se conserva es la propia naturaleza de las partes de la ciudad justa, por lo que, quien conserva está atado al bien que representa lo conservado, sin embargo, el daño que pueda producirse a los enemigos no es adecuado y eso Sócrates se lo hace ver a Polemarco, pues la injusticia no puede provenir del justo sino del injusto, por ello en el libro IV, la clase en la cual reside la virtud del valor está abocada a evitar que se infiltre la injusticia en la ciudad justa.

Por su parte Trasímaco de Calcedonia y su propuesta acerca de la justicia en tanto que es lo que conviene al gobernante de la ciudad que es el más fuerte, es determinada por Sócrates como errónea, pues el fin del gobernante será servir a sus súbditos, con lo cual choca con la propuesta del sofista. La propuesta del sofista parece contener contradicciones muy severas que Sócrates afronta y contradice, asegurando que el fin que persigue la naturaleza del gobernante es servir a sus gobernados, entonces quien gobierna tan solo figura como parte de una unidad social que se pretende perfeccionar al consolidar la ciudad. Lo que descubre el sofista muy independientemente de su propuesta, es el modo en que la manifiesta, pues al principio parece fiera enjaulada, lo que nos lleva a asegurar que está afectado por Eros, y esto es importante para encontrar similitudes entre lo que afecta al sofista con el amor por aprender que se manifiesta en el filósofo. Mas adelante el hijo de Sofronisco nos argumentará las características que hacen peculiar al filósofo y mantendrá una afirmación radical que nos hace encontrar semejanza entre lo que impulsa a Trasímaco y el amor por aprender, que es, a saber, que la maldad proviene de las buenas naturalezas que han recibido una mala educación, ya que de los mediocres y de los débiles no se puede esperar nada.

La propuesta del sofista va encaminada a que el injusto tome el poder, en consecuencia que la tiranía sea el mejor régimen político. La tiranía dentro de la argumentación socrática representa el peor régimen político, por ello se infiere que el sofista ha recibido una mala educación ya que en vez de querer conocer la verdadera naturaleza de la ciudad, la desvirtúa. Sócrates nos ha dicho repetidas veces que a los que hay que enseñar es a los que tienen amor por aprender, por ello si continua el diálogo es porque los que escuchan merecen las enseñanzas, entre ellos Trasímaco, lo que nos indica que en el sofista reside la fuerza para aprender, aunque desgraciadamente ha sido mal guiada.

Por otra parte, en el capítulo II, se desarrolla la opinión que comparten tanto Glaucón como Adimanto acerca de la justicia, donde los asistentes al diálogo, en especial los hermanos, piden que Sócrates desarrolle su argumentación en defensa de la justicia, con el

propósito de saber sobre el origen de la justicia y de la injusticia y la utilidad de una y de la otra al interior de la ciudad. Después de tratar de explicitar a detalle, la controversia generada entre la postura de Glaucón-Adimanto y la de Sócrates acerca de la justicia, vemos que se trata de una contraposición entre el poder político, representado por Glaucón y Adimanto y el saber filosófico, representado por Sócrates en el diálogo. La controversia se encuentra entre el deseo de poder, originado por las pasiones humanas (mito de Gíges) y el deseo de saber, virtud del filósofo. La pasión mira por el bien particular, luego, la acumulación de poder (Glaucón-Adimanto), sin la presencia del saber (Sócrates) en el sujeto, hará que el poder se vuelva corrupto, y desemboque en la tiranía (Gíges). Esta controversia el hijo de Sofronisco la soluciona en el libro V, cuando postula necesaria la coincidencia entre el poder y el saber en la persona del rey filósofo.

En el capítulo II de la tesis, en respuesta a la concepción de justicia tenida por la mayoría en la vida cotidiana y expuesta por Glaucón y Adimanto, Sócrates empezará a forjar la ciudad desde sus orígenes en el pensamiento, para descubrir de qué forma nace tanto la justicia como la injusticia a su interior. El hijo de Sofronisco desarrolla una afirmación que ciertamente vislumbra una perspectiva ontológica de inicio, pues asegura que la estructura de la ciudad le viene porque es un reflejo de la estructura del alma, afirmación que trata de, en un primer momento, fundamentar ontológicamente la ciudad y sus reglas naturales. El estudio de la ciudad estará subordinado al estudio del alma, por ello, la primera deberá ser únicamente un medio para el conocimiento de la segunda. Platón hace una distinción, sobre la base del análisis lógico inductivo, entre tres clases que cumplen una función específica, diferenciándolas a cada una de ellas al interior de la ciudad, a saber, el pueblo bajo, la clase de los guardianes y la clase de los gobernantes.

El hombre no se basta a sí mismo para cumplir sus necesidades, por ello, recurre a los demás, lo que da una necesidad natural a la ciudad. Cada hombre que participa de la ciudad, lo hace de igual modo, de lo que le viene por naturaleza al abocarse a una sola actividad natural al interior de la ciudad, de suerte que se evitará que el ciudadano interfiera con otras artes que no sea la suya propia. La primera clase establecida es la del pueblo bajo: comerciantes, artesanos, etc. Todo lo hasta aquí establecido iría bien, no obstante, Sócrates atendiendo a la pregunta de Adimanto sobre sí lo que se está haciendo es construir una ciudad de cerdos, confiesa que la ciudad mejor es aquella que atiende a la necesidad natural y no el placer y el desenfreno, por ello, hay una separación explícita entre lo que se refiere a la ciudad justa, obtenida sobre la base de la necesidad natural; y la injusta, generada por el placer y el desenfreno.

Existe la necesidad de la clase que ha de cuidar y proteger la ciudad, por ello, son necesarios los guardianes, que aparte de poseer un carácter fiero con los enemigos, lo deben poseer suave para con los amigos, es decir, que el guardián aparte de fiero, debe ser filósofo.

Saldrá de entre la fila de los guardianes la clase gobernante, es decir, los filósofos puros, quienes cuidarán como si fueran ellos mismos la cosa pública. El inicio de tal estructuración de la ciudad, debe ir acompañada del mito de los metales, por el cual se consiga persuadir que tal orden impuesto precede al ámbito humano y es divino.

La clase de los guardianes debe ser educada, pues serán amantes de aprender, de tal modo que se les educará con la música para el alma, y la gimnástica para el cuerpo. El discurso es una especie de música, y a través de él se empiezan a educar a los niños por medio de fábulas y mitos, sin embargo, estos últimos, contienen muchas mentiras acerca de los dioses, héroes y Hades. Se establecerán normas que regulen el cómo se habla: la primera regla será que Dios es bueno, y si es así, su condición por ser perfecta no puede mutarse(segunda regla), por tanto, de él no sale la maldad. Para con los Héroes y el Hades, las reglas serán no calumniarlos a tal extremo como lo hace Homero, al no mirar las consecuencias de sus incriminaciones, pues los hombres no amarán a los héroes ni desearan llegar al Hades mientras las historias cuenten cosas monstruosas sobre ellos. Para asegurar que la educación a través del discurso asegurará la virtud del pupilo, Sócrates, analiza además de la palabra, la melodía y el ritmo, estos dos últimos elementos deben ser simples y modelar el carácter del aprendiz a semejanza de la valentía y la prudencia. Por otro lado la gimnástica debe introducir buenos hábitos en la comida y el ejercicio del guardián. Quizá, y en contradicción con lo que Sócrates había dicho en un principio, acerca de que la música educaba el alma y la gimnástica el cuerpo, él asegura que ambas están dirigidas al alma del guardián, para darle orden y armonía, de suerte que resulte un alma equilibrada, es decir, al mismo tiempo, fiera y apacible, dos ánimos que serán necesarios en el guardián.

La audacia con que Sócrates dispone la estructuración en tres diferentes partes de la ciudad, nos hace suponer que su objetivo no va encaminado en proclamar tres partes, sino más bien discriminar dos estados naturales distintos y contrarios, a saber, no ser filósofo y serlo. Toda la aventura que lleva implícita el proceso educativo, y que dá sustento a diferenciar las tres clases sociales, sin duda parece una pirámide cuya cúspide determinará el haber hallado al filósofo puro o no. La necesidad de la estructuración social en la cual subyace una educación recta dirigida a los guardianes, nos demuestra que el proceso no cae

en manos de la fortuna, para hacer coincidir el poder político con la sabiduría filosófica, sino que más bien, es un proceso interior a la sociedad que busca emanciparse de su ignorancia. Las tres clases discriminadas, no surgen por la copia del Estado en alguna ciudad, sino a consecuencia del producto de razonamientos que se llevan a cabo en la mente y que por ello, resulta una utopía en su momento. Si Sócrates interpone una clase entre los no-filósofos y los filósofos puros, es porque existe una regulación intermedia que evita que los contrarios se junten, y que está condicionada a que ambos produzcan armonía y unidad social.

En el capítulo III, el siguiente procedimiento, después de haber distinguido y ordenado las partes en la ciudad, será establecer la posible identidad de éstas con el alma que viene a ser el modelo. La imagen no es igual al modelo, sino semejante, en consecuencia el modelo está más completo que la imagen. Si el orden de la imagen depende del modelo, quiere decir que existe semejanza en lo que viene a ser el orden de ambos y que nosotros podemos encontrar con las leyes lógicas del razonamiento; lo que demuestra que a esas leyes se subordinan el orden del alma y del Estado, por tanto pertenecen a otra cosa que trasciende estos dos ordenes.

El alma individual, se constituye, a semejanza de la ciudad, de tres partes, a saber: una apetecible, una irascible y una racional. La parte apetecible, busca saciar sus apetitos a costa de lo que sea, la racional dirige esta fuerza ciega, con ayuda de la parte irascible, que sirve por naturaleza a la parte racional. Las tres partes concurren hacia un solo propósito, el apegarse lo más posible a la fuerza ordenadora de la naturaleza humana.

En el capítulo IV, se muestran tres afirmaciones que se encuentran anteriormente a que se presente la imagen del sol, las cuales nos dan cuenta de un orden epistemológico, en los cuales se desarrolla el alma filosófica en su proceso de conocimiento. Se nos proponen dos ámbitos distintos, que son, a saber:

- a).Ámbito donde habitan la multiplicidad de cosas.
- c).Ámbito de las ideas en sí.

La actividad del ver del alma, hace que sin intervención del pensar, la multiplicidad de cosas, se vean, mientras que las ideas, se piensan pero no se ven con plenitud. Se interpreta una doble actividad natural del alma, en tanto que, participa de dos ámbitos distintos uno del otro, el visible y el inteligible, los cuales, se hayan subordinados a la mayor o menor claridad de sus objetos de estudio.

La imagen del sol, nos muestra que el sol gobierna en el mundo visible, pero éste es tan solo una imagen del Bien que gobierna el mundo inteligible. El sol es causa de la visión y de los objetos visibles. La idea de bien es causa de la intelección y de los objetos inteligibles. La naturaleza del alma filosófica, la impulsa en pro del conocimiento del ser, por ello, hay una gradación de niveles ontológicos que tendrá que recorrer el alma filosófica con el propósito de contemplar el bien, ascendiendo de lo más oscuro a lo más claro.

La imagen de la línea dividida, aparte de hacer mención de los dos distintos ámbitos de conocimiento en los cuales se mueve el alma, hace al interior de los dos distintos ámbitos dos distintas subdivisiones que prácticamente dividen las actividades del alma en cuatro: En la primer sección visible, o estado de conjetura, el alma ve las sombras, las imágenes sobre las aguas y sobre cuerpos sólidos hechos por el hombre. En la segunda sección visible o estado de creencia el alma puede observar los animales, plantas y objetos fabricados por el hombre. En la primer sección inteligible o inteligencia discursiva, el alma, valiéndose de imágenes conceptuales, con las cuales no llega al principio sino a la conclusión, pretende ser intermediaria entre la segunda sección visible y la segunda inteligible. La segunda sección inteligible o intelección, se sirve de hipótesis a manera de trampolines, para arribar al principio de todo, a través de la dialéctica.

Si el alma y sus partes, se ordenan y subordinan a una jerarquía ontológica impuesta por el Bien, se sigue que el ver y el pensar del alma, analizada en la línea dividida, afectan a las partes del ser interno del hombre, la racional, irascible y apetecible, luego, las partes y las actividades naturales del alma deben estar regidas por una ley de orden que impone el bien y por ello, me aventuro a ordenar y asignar correlativamente una actividad específica influenciada por cada una de las partes del alma en la línea dividida.

En el capítulo V, en la imagen de la caverna, para que el proceso de liberación del prisionero al interior de la caverna sea factible, será necesario que converjan varios elementos que harán posible su realización: En primer lugar, que coincida el saber filosófico con el poder político en el gobernante de la ciudad, pues es éste quien habrá de distinguir y separar a los que tienen amor por aprender. En segundo lugar, que el prisionero posea amor por aprender y finalmente, que exista una buena educación para que el prisionero pueda ser liberado de sus cadenas. La educación en estas condiciones logrará la consecución de la ciudad justa. Se liberará a las almas filosóficas, que aspira contemplar la causa de todo cuanto es y existe, la idea de bien, mediante un proceso de conocimiento. Una buena educación, será el fundamento para que aparezca un nuevo rey filósofo, pero esta educación

será prescrita por el rey filósofo que les ha antecedido en la salida de la caverna. La educación, muestra el escalonamiento de un proceso que aspira y hace posible el desarrollo de las aptitudes de los filósofos y el mejoramiento de la ciudad mientras se le añade un mayor bien. El deseo que habita inmanente al alma del filósofo, lo convierten en el mejor prospecto para abandonar la caverna y contemplar el bien, además, en quien recaerá la función de asemejar el orden de la ciudad subordinado al conocimiento de un orden divino.

El alma filosófica será formada mediante un proceso educativo al interior de la caverna, ello traerá consigo una serie de instrumentos, que harán posible que el prisionero logre salir de la caverna al alejar su mirada de lo que deviene y dirigirla hacia aquello que siempre es, los eide y la idea de bien. La matemática es la disciplina de la cual se servirá el prisionero para lograr acceder a la dialéctica. La aritmética, la geometría plana y del espacio, la astronomía y la armonía serán las disciplinas matemáticas que ayudarán en particular al prisionero; con el tiempo, e integradas todas éstas disciplinas en el prisionero, éste tendrá una visión de conjunto, con lo que deberá aprender y ejercitar la dialéctica cuyo título es de ciencia más alta, pues ella es condición de posibilidad para que el alma filosófica aspire a la contemplación del bien. El proceso por el cual el prisionero será liberado, cumple con una ascensión y un descenso: El prisionero, en un primer momento deberá desarrollar un ascenso cruzando los distintos niveles ontológicos que anteceden a la idea de bien, desde el más inferior, las sombras, hasta el más superior, el que ocupa el sol fuera de la caverna que representa el bien en el extremo del ámbito inteligible. El prisionero, antes de acceder a cada uno de esos niveles por primera vez, debe acostumbrar sus ojos a la luz que cada una de esas realidades proyecta. El prisionero, en segundo término debe descender para gobernar la ciudad acostumbrando su vista de la luz a la sombra.

Ahora bien, cada una de las partes del alma tiene una afección específica dentro del proceso de liberación, el principio apetecible se muestra en la fuerza conservadora que mantiene al prisionero rezagado en la realidad inferior de las sombras, mientras que el irascible tiene que ver con el movimiento del alma que la hará dejar de mirar lo que deviene para contemplar aquello que siempre es. Lo que obliga al alma a voltear está encausado por la parte colérica, pero dirigido por la razón, puesto que la cólera, en tanto auxiliar de la razón, obliga a las apetencias a seguir el camino que indica la razón, por eso hace que aquello que es ciego se subordine y mueva al ritmo de toda el alma. El principio racional tiene su afección en el proceso de liberación, en tanto que reposa y dirige el movimiento de las otras dos partes directa o indirectamente, ella debe tener semejanza con los eide y el bien, para conducir las otras partes en unidad con el fin de conocer aquello que es causa de todo, el



bien. La razón no podría gobernar a las otras dos partes sino a condición de poseer esa cualidad peculiar que la determina, el reposo.

## Bibliografía.

- Aristides Quintiliano, **Sobre la música**, Ed. Gredos, p.113-167.
- Aristóteles, **Ética Nicomáquea**, Ed. Gredos, Madrid 1988, p. 129-207.
- Aristóteles, **Física**, Ed. UNAM, versión de Ute Schmidt, México 2001, Introducción.
- Aristóteles, **Política**, Ed. Gredos, Madrid España 1994, pp 477.
- Averroes, **Exposición de la República de Platón**, Ed. Tecnos, España 1987, pp 158.
- Casares Carlos, **El sol, la línea y la caverna**, Ed. Universitaria de Buenos Aires, Argentina 1975, pp 146.
- Cassirer Ernst, **El mito del Estado**, Ed. FCE, México 1972, p 7-93.
- Eggers Conrado(compilador), **Platón: Los diálogos tardíos**, Ed. UNAM, México 1987, p 49-102; 139-150.
- Euclides, **Elementos(dos tomos)**, Ed, Gredos, Madrid España 1994 y 1991, pp 368 y 240 respectivamente.
- García Mainez Eduardo, **Teoría sobre la justicia en los diálogos de Platón II**, Ed. UNAM, México 1987, pp. 7-173.
- Guita. **El número de oro**, Ed. Poseidon, Barcelona 1984, p. 9-43.
- Hartmann Nicolai, **Sobre la Doctrina del eidos en Platón y Aristóteles**, Ed. UNAM, México 1964, p. 51-98.
- Hyland A. Drew, **Los orígenes de la filosofía**, Argentina 1975, pp. 280.
- J. Andersson Torsten, **Polis and Psyque**, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1971.
- Lodge C. R., **Plato's Theory of Education**, Ed. W & J. Mackay and Co. LTD., Chatham, Great Britain 1947, pp. 322.
- López M. Antonio, **Eros y Hermenéutica platónica**, Ed. UNAM, México 1995, pp 141.
- Maquiavelo Nicolás, **El Príncipe**, Ed. Leyenda, México 2000, p. 68,69;101-103.
- Nuño Montes Juan. **La dialéctica platónica**, Ed. Universidad Central de Venezuela, Caracas 1962, p. 56-73.
- Pieper Josef, **Defensa de la filosofía**, Ed. Herder, Barcelona 1989, pp 146.
- Pieper Josef, **Sobre los mitos platónicos**, Ed. Herder, Barcelona 1984, pp 87.
- Pin Gómez Víctor. **El drama de la ciudad ideal**, Ed. Taurus, México 1987, pp 102.
- Platón, **Diálogos VI(Filebo)**, Ed. Gredos, Madrid España 1997, p. 9-124.
- Platón, **Diálogos platónicos(Teeteto, Sofista)**, Ed, Gredos, España 1987, p. 137-482.
- Platón, **La República**, Ed. Gredos, Madrid España 1988, pp 502.

Platón. **La República**, Ed. UNAM, México DF 2000, pp. 382.

Rohde Erwin, **Psique**, Ed. Labor, Barcelona 1973, pp. 599.

Strauss Leo y Cropsey Joseph (compiladores), **Historia de la filosofía política**, Ed. FCE, México 2000, p. 43-76; 286-304.

### **Revistas.**

Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica. Artículo de García Romano **"El ensimismamiento del poder. Maquiavelo y la ciencia política moderna"**, Madrid 1991, número 187, vol. 47, pp. 257-295.

Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica, Art. de Martino Eutimio **"El alma y la recta en Aristóteles. Sobre un pasaje difícil del anima"**, Madrid 1976, núm 127, vol. 32, pp. 303-322.

Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica, Art. De Ruiz Pérez Francisco, **"<<El justo es feliz y el injusto desgraciado>> Justicia y felicidad en la República de Platón"**, Ed. Nacional, Madrid 1984, núm. 159, vol. 40, pp. 257-295.

Pensamiento: Revista de investigación e información filosófica, Art. de Ruiz Pérez Francisco, **"La alegoría de la caverna y su sentido"**, Madrid 1990, núm. 180, vol. 45, pp. 385-424.