



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS
COLEGIO DE FILOSOFÍA

La visión platónica acerca de la poesía en los libros II y III de la *República*

TESIS
QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:
LICENCIADO EN FILOSOFÍA

PRESENTA
MISAEEL JONATHAN CRUZ ALEMÁN

DIRECTOR DE TESIS
DR. RODRIGO FIGUEROA CORONA

Ciudad Universitaria, septiembre de 2023



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

Agradecimientos

Comencé esta aventura de la filosofía sin saber exactamente lo que encontraría, buscaba responder a la pregunta “¿Qué es la filosofía?”, y ahora me alegra saber que jamás podré terminar de responderla porque el camino aún no ha terminado. En este punto del recorrido he conocido a muchas personas que me han apoyado de infinitos modos y a los cuales les expreso mi más sincero agradecimiento.

A mi asesor el Dr. Rodrigo Figueroa Corona quien ha guiado este trabajo desde su idea hasta su materialización en este trabajo de investigación. Desde que fue un ensayo de poco menos de 10 cuartillas hasta el proyecto de tesis que es hoy. Las recomendaciones, el diálogo y los proyectos en los que participé dentro del Seminario Poesía y Filosofía en la Grecia arcaica y clásica (SEPOFI) me han dado mucho de que aprender.

Le doy las gracias también a mis lectores: al Dr. Ricardo René Horneffer Mengdehl, a la Dra. Leticia Flores Farfán, al Lic. Rafael Ángel Gómez Choreño y al Mtro. Carlos Alberto Vargas Pacheco por tomarse el tiempo de revisar esta investigación.

Por otro lado, agradezco profundamente a la Dra. María Teresa Padilla Longoria por haberme aceptado para colaborar en su proyecto DGAPA-PAPIME (PE-405420) “La filosofía grecolatina: su estudio, enseñanza y difusión”.

A mi mamá, Alicia Alemán Segundo, por su amor y apoyo incondicional sin el cual difícilmente habría llegado hasta aquí, a mi papá Juan Ernesto Cruz Solís quien de igual modo siempre ha estado aquí para mí. Ambos me inculcaron el amor por la lectura desde pequeño sin imaginarse que terminaría estudiando filosofía y cuando lo supieron jamás me desmotivaron de hacerlo, al contrario, se alegraron y me alentaron enormemente. A mi

abuelita Tila, mis tíos Marcela, Daniel, Rodrigo y Lili, por su apoyo a lo largo de mi trayectoria académica.

A mis amigas Ceci, Sandra, Karla y Susana y al buen Mario, a todos ustedes les agradezco por esas largas charlas, por secar mis lágrimas y desbordar mi risa dentro y fuera de la facultad.

Finalmente, quiero agradecer de todo corazón a mi compañera de viaje, Selene. Por haberme acompañado a lo largo de todo este proyecto. Por todas esas veces en las que me dio aliento y me animó a seguir en el proceso. Por estar dispuesta a leerme, preguntarme y comentar mi trabajo. Por todo el amor y cariño. Gracias a ti la filosofía se ha convertido en una actividad en constante movimiento; en un diálogo que persigue lo Bello.

Para Alicia y Ernesto, con mucho cariño.

Índice

Agradecimientos.....	2
Introducción.....	7
Capítulo 1.- La poesía antes de la época de Platón.....	13
1.1 Homero, educador de los griegos.....	13
1.2 La poesía en la sociedad griega arcaica	35
1.2.1 El desarrollo de la poesía en relación con la escritura.....	35
1.2.2 Poetas y rapsodas.....	43
Capítulo 2.- Acercamiento general a la <i>República</i> de Platón	46
2.1 Presentación general de la obra.....	46
2.1.1 La <i>República</i> dentro del corpus platónico	46
2.1.2 Lugar y personajes.....	49
2.2 El libro I de la <i>República</i>	50
2.2.1 Inicio de la obra, del Pireo a la casa de Céfalo (327 a – 328 b)	50
2.2.2 La discusión Céfalo-Polemarco: el problema de	
la justicia (328 b – 336 b).....	51
2.2.3 Trasímaco y la justicia que conviene al más fuerte (336 b – 356 c).....	71
Capítulo 3.- La poesía en los libros II y III de la <i>República</i>	94
3.1 El libro segundo	94
3.1.1 Una segunda introducción a la <i>República</i> (357 a – 376 c).....	94
3.1.2 La formación educativa: gimnasia y música (376 c – 376 e).....	106
3.1.3 El mito como “primera educación” y el problema de una	
mala educación poética y la supervisión de la poesía (377 a – 377 d).....	107
3.1.5 Primera regla de composición: la divinidad es buena (377 e – 380 c).....	109
3.1.6 Segunda regla de composición: la divinidad no cambia	
de forma ni tampoco miente (380 d – 385 c).....	110
3.2 El libro tercero: la crítica a la visión homérica del Hades	
y la muerte (386 a – 388 e)	114
3.2.1 La medida de la risa y el autocontrol de los deseos	
sexuales, de la bebida y la comida (388 e – 389 a)	116
3.2.2 Las virtudes de los hombres insignes (390 c – 392 c).....	117
3.2.3 Reglas para recitar poesía y tipos de narración (392 c – 398 b).....	118
3.2.4 La melodía de la poesía (398 c – 401 a).....	122

3.2.5	La importancia de la censura en la música (401 b – 403 c).....	124
3.2.6	La Erótica de lo bello como fin último de la música (403 c – 403 c).....	125
	Conclusiones.....	126
	Bibliografía.....	133

Introducción

El presente trabajo tiene la intención de abordar el pensamiento de Platón en un diálogo: la *República*. En particular la crítica que realiza a la poesía en los libros II y III de su obra. Se pretende exponer las razones por las que su crítica entraña una completa reforma de la manera en que funciona la poesía en la sociedad griega antigua. Partimos de la evidencia primaria de que la poesía constituía algo más profundo y complejo en el tiempo del filósofo ateniense y que no tomar en cuenta de este hecho fundamental resulta perjudicial para la comprensión de la magnitud y sentido de su examen desde una perspectiva filosófica.

Tal y como indica el comentarista Werner Jaeger, la sociedad occidental se funda en la Antigüedad griega. Este principio se hace extensible a todo Occidente. De ahí que resulte de vital importancia el estudio de este periodo. Estas sociedades implican el comienzo histórico, pero no sólo eso, también son el “ἀρχή,¹ origen o fuente espiritual, al cual en todo grado de desarrollo hay que volver para hallar nuestra orientación”.² Para lograr comprender la crítica que hace Platón a la poesía es necesario regresar al marco histórico en el que ésta se desenvolvía, representando un conjunto de creencias que abonaban a la educación del Estado y a la educación popular.

Si bien a lo largo de las siguientes páginas no pretendemos exponer a cabalidad la crítica que se hace en toda la obra (mucho menos en todo el corpus), desde este momento hay que comprender que la poesía, tal y como la concebimos en la Modernidad, es

¹ Cfr. Henry Liddell, Robert Scott y Henry Stuart Jones, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. with revised supplement, Oxford, Clarendon, 1996, s.v. ἀρχή. De aquí en adelante todas las referencias al diccionario se harán como LSJ.

² Werner Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces, México, FCE, 2019, p. 4.

completamente diferente del modo en que era en la Antigüedad. De ahí que en la actualidad pueda resultar polémico que un filósofo intervenga en asuntos propios de la literatura y en cuestiones relacionadas con la música. O que desde esta perspectiva exija que los poemas cuiden el modo en que educan religiosamente a quienes la escuchan, incluso, que la poesía debe funcionar como fundamento ideológico del Estado.

Platón no ha sido el primero en reflexionar en torno a la poesía y sus contenidos. Si lo consideramos desde el punto de vista filosófico es el tercero. Siendo sus antecesores Jenófanes³ y Heráclito, el primero expresaba que: “Homero y Hesíodo han atribuido a los dioses todo cuanto es vergüenza e injuria entre los hombres: robar, cometer adulterio y engañarse unos a otros”.⁴ Una cosa que deberíamos criticar como incorrecta, pues en otro fragmento (B 15) afirma que, si los animales como los caballos pudieran pintar y representar a sus dioses, pintarían caballos semejantes a ellos. Es decir, que Jenófanes mismo nos está indicando que los dioses roban, adulteran y engañan precisamente porque los humanos son así y, en este caso, los culpables de esa representación son Homero y Hesíodo. Heráclito, por su parte, nos menciona que Homero, a pesar de ser el más el sabio de todos los hombres, era engañado por unos niños, implicando de algún modo que toda la sabiduría que le era asignada no bastaba para igualar la inteligencia de un niño.⁵ En el caso

³ Existe la problemática entorno a Jenófanes de si se le ha de considerar un filósofo o un poeta. Debido a que esta tesis se enfoca en Platón citaremos a Jenófanes tomando en cuenta que Guthrie, Alberto Bernabé, y Conrado Eggers Lan lo han incluido en sus libros sobre filósofos presocráticos. Cfr. W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y pitagórico*, trad. de Alberto Medina González, Madrid, Gredos, 1984, pp. 340 – 379, Alberto Bernabé, *Fragmentos presocráticos*, Madrid, Alianza Editorial, 2008, pp. 95 – 112 y *Los filósofos presocráticos I*, Introd., trads. y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá, Madrid, Gredos, 1981, pp. 265 – 307.

⁴ C. Eggers Lan, *Los filósofos presocráticos I*, B 11.

⁵ “Los hombres se engañan respecto del conocimiento/ de las cosas aparentes, / como Homero, quien llegó a ser el más sabio de todos/ los griegos. / Pues a éste lo engañaron unos niños que mataban/ piojos, diciéndole:/ ‘A cuantos vimos y cogimos, a éstos los dejamos;/ cuantos no vimos ni cogimos, a éstos los llevamos’” (*De Heráclito; Discurso acerca de la naturaleza (Fragmentos)*, trad. Enrique Hülsz Piccone, México, UNAM, 2021, Fragmento 56).

de Hesíodo, al igual que otros poetas, los consideraba llenos de erudición, pero carentes de entendimiento.⁶ Por otro lado, Platón nos menciona algunas opiniones que los poetas tenían con respecto a la filosofía que resultaban bastante ofensivas, como considerar que la filosofía es “aquella «perra ladradora que chilla a su amo» y «el hombre grande entre las palabras vanas de los insensatos», y la «muchedumbre de los sabios que tienen poder», y los «que se interrogan con sutileza» porque «son pobres»”.⁷

Es importante la crítica que hace Platón, porque a diferencia de los otros autores muestra una comprensión más profunda de lo que implicaba la poesía al considerarla como un todo. Esto es relevante porque, después de Platón, el tema de la poesía ya no parece volver a ser abordado con sus mismas intenciones. La consideración que hace el filósofo ateniense permite la posibilidad de que la actividad poética no sea censurada y expulsada si consigue justificarse a sí misma. El destino de la poesía o la imagen del poeta exiliado de la ciudad es una referencia común del filósofo; en cambio, es raro que se presente la otra alternativa que abre Platón, la cual también es importante pues permite verlo de una forma menos dogmática. El hecho de que la poesía tuviera una función estética no implicaba que no pudiera estar relacionada con el aprendizaje como ya veremos más adelante.

En contraste con Aristóteles, el examen ha sido concluido y la razón se la ha quedado la filosofía. Ahora el trabajo del filósofo se reduce a delimitar la literatura y a modificarla según su deseo. Tal es el caso de los neoplatónicos, con quienes su principal interés en Platón gira en torno a cuestiones religiosas y filosóficas, como la construcción de la realidad, el alma, etc., y no hacen reflexiones sobre la poesía como lo había hecho

⁶ “La mucha erudición no enseña entendimiento. / Pues se lo hubiera enseñado a Hesíodo y a Pitágoras, / y, a su turno, a Jenófanes y Hecateo” (*Ibid.*, Fragmento 40).

⁷ Platón, *La República*, introd., trad. y notas de Rosa M.^a Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero, Madrid, Ediciones Akal, 2009, 607 b.

Aristóteles. Tanto Plotino o Proclo, por poner algunos ejemplos, emplean la poesía como vehículo de comunicación.

En épocas posteriores, este punto no fue enfocado de manera más pormenorizada por la tradición. En lo que respecta al poco conocimiento que tengo del tema y a los libros consultados o revisados a lo largo de esta investigación, el papel de la poesía desde la crítica del filósofo queda reducida a poco menos que un par de menciones en los textos de filosofía, véase por ejemplo en el siglo XX a Guthrie exponiendo dicha cuestión en poco más de dos páginas. Cross y Woosley de igual modo apenas y abarcan el tema mientras que a los contenidos anteriores y posteriores dedican considerables páginas.⁸

De aquellos trabajos que consultaremos en esta investigación, hay dos que consideran la cuestión de un modo más completo: el primero de ellos es Erick Havelock, quien expone la crítica de la poesía a partir de la comprensión de su papel a nivel histórico, incluso brinda una explicación psicológica del fenómeno de la recitación poética;⁹ el otro autor es Werner Jaeger, quien también menciona algunos aspectos sociales en relación con la crítica del filósofo.

Siguiendo con lo anterior, es importante señalar que en el español esta ausencia ocurre todavía más; son pocos los trabajos que se adentran en la cuestión de la poesía en tanto que fenómeno complejo al momento de exponer la crítica platónica. Lo mismo sucede con otras lenguas. Esta tesis no pretende ser novedosa o ser una interpretación nueva o única, más bien será una exposición analítico-sintética de la cuestión inserta en dicha

⁸ A la discusión entre Polemarco y Sócrates le dedican más de veinte cuartillas, mientras que a la discusión con Trasímaco más de treinta.

⁹ Cfr. Erick Havelock, *Prefacio a Platón*, trad. de Ramón Buenaventura, Madrid, Visor, 1994, cap. IX: Psicología de la recitación poética, pp. 143 – 160.

escasez. Una exposición de los problemas que presenta Platón implica un acercamiento filosófico y por lo tanto hacer una historia filosófica de historia de la filosofía. Por la misma razón se ha procurado el empleo de textos de filosofía e historia de la filosofía enfocados específicamente en la antigüedad griega.¹⁰

Con el objetivo de comprender la influencia que la poesía jugaba en la sociedad a partir de la época de los poemas de Homero hasta Platón, quiero demostrar que la poesía funge como herramienta educativa del Estado y hacer una exposición detallada de la visión que Platón tiene de la poesía en los libros II y III de la *República*. Este trabajo estará estructurado en cuatro partes.

El primer capítulo lleva por título “La poesía antes de la época de Platón”, donde se expone brevemente la importancia de la poesía homérica en el desarrollo de la sociedad griega y se revisará la relación entre la poesía y oralidad. Se verá que la escritura no era el medio de comunicación principal, motivo por el que la poesía tenía funciones particulares. De igual modo revisaremos el papel de los poetas y rapsodas.

El segundo capítulo, “Acercamiento general a la *República* de Platón”, será una introducción al libro dividida en dos partes; en la primera se hablará de los aspectos generales de la obra, tales como sus características, estructura general, posible fecha de composición, así como el argumento general; mientras que la segunda parte será una exposición puntual de las discusiones filosóficas del libro I. Primero la discusión entre Céfalo y Sócrates en

¹⁰ He sabido que existen otros autores modernos que han abordado el tema de la crítica platónica a la poesía, no obstante, en la medida en que sus lecturas son interpretaciones que abonan a sus propias teorías, y en tanto que su pensamiento resulta complejo, hemos optado por no incluirlas en este trabajo. Dos ejemplos son: María Zambrano, “Poesía y ética” en: *Filosofía y poesía*, México, Fondo de Cultura Económica, 2006, pp. 27 – 46, y Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Traducción de Eduardo Loedel Rodríguez, Madrid, Ediciones Paidós, 2010, pp. 64 – 71.

torno a la justicia y su posible definición;¹¹ después la discusión con Polemarco, donde se proponen nuevas respuestas al problema de la justicia; finalmente la discusión con el sofista Trasímaco con la cual Sócrates da por inconclusa la definición de justicia.

En el último capítulo, “La poesía en los libros II y III de la *República*”, analizaremos los nuevos argumentos que proponen Glaucón y Adimanto en torno al problema de la justicia. Veremos el inicio de la construcción del proyecto utópico de Platón. Con ello trabajaremos el abordaje que Platón hace de la poesía, los resultados de su valoración y las reformas que propone para mejorarla.

Finalmente, en la conclusión haremos una breve recapitulación del trabajo hecho y añadiremos algunas reflexiones finales.

A lo largo de esta tesis no se ofrecen traducciones del griego. No obstante se ha elegido la edición de Rosa M.^a Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero. Todas las traducciones de los pasajes son tomadas de esta edición, que fue elegida debido a que la he encontrado más clara y entendible con respecto a otras traducciones cuyo español comienza a percibirse arcaico.

¹¹ En realidad al principio de la conversación Céfalo comienza a contar qué se siente estar en esa edad en donde está más próximo a la muerte, será Sócrates quien introduzca el tema de la justicia y la pregunta por su definición.

Capítulo 1.- La poesía antes de la época de Platón

1.1 Homero, educador de los griegos

La exposición y análisis crítico de Platón en la *República* a la poesía, se enfoca sobre todo en dos bardos: Homero y Hesíodo. Cuando Sócrates hace su primera crítica a los mitos de los poetas, afirma que en los “mayores veremos también los menores¹² [...] Porque sin duda es forzoso que los mayores y los menores tengan la misma impronta y la misma influencia”.¹³ Este motivo lo llevará a analizar las obras de éstos; no obstante Platón le dará mayor peso a Homero.¹⁴ Ello hace que sea necesario abordar el tema de Homero y sus poemas para comprender el papel general que tenía la poesía y, así, poder sentar las bases que darán sentido a todo cuanto Platón criticará en sus libros II y III de la *República*.

Hablar de Homero y su obra implica remontarse a los orígenes de la cultura occidental y debido a lo lejos que quedan estas fechas en el tiempo, el tema se vuelve complicado por la falta de registros y porque los que se conservan en muchos casos no consiguen la objetividad. El mayor problema gira en torno al asunto peculiar llamado la “cuestión homérica”, discusión que aborda el origen de los poemas, abriendo la posibilidad de que la *Ilíada* y la *Odisea* no hayan sido escritas por el mismo poeta o que incluso se dude de la existencia del propio Homero.

¹² En su tesis de licenciatura sobre los Mitos, Valentina León Rodríguez sostiene que los mitos mayores hacen referencia a los contados por poetas, mientras que los mitos menores refieren a aquellos que las nodrizas les cuentan a los niños (p. 30). No obstante, esto parece una interpretación errada ya que Platón jamás indica que los nodrizas o pedagogas posean un tipo de mitos propios. En realidad, Platón refiere a que las obras de estos dos poetas, al ser las primeras y más importantes, son las que han servido como base para los demás poetas. Precisamente el estudio de Valentina es útil, pues a lo largo de su exposición de los mitos escatológicos en la tradición griega muestra los ecos que se hacen los poetas de algunas historias. Se recomienda ver los ejemplos de la *Ilíada* y la *Odisea* y sus ecos en otros poemas y en Platón mismo. Cfr. Valentina León Rodríguez, *Escucha un relato muy bello. Estudio sobre mito y mitos escatológicos en Platón*, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, 2020, pp. 79 – 90.

¹³ Platón, *La República*, 377c.

¹⁴ A lo largo del libro III Sócrates se dedica a mostrar qué contenidos deberían de ser aceptados en la poesía y para ello hace un análisis minucioso de versos provenientes de la *Ilíada* y la *Odisea*, mientras que Hesíodo no es citado ninguna vez.

Aunque los antecedentes de esta discusión se encuentran en la Antigüedad, su mayor desarrollo se ha generado en la Modernidad. Francisco Adrados indica que el origen de la “cuestión homérica” es la consideración “clasicista” de que Homero fue un poeta perfecto. Ya autores clásicos como Zenódoto, Aristófanes y Aristarco,¹⁵ al encontrar inconsistencias, contradicciones o repeticiones dentro de su obra, optaron por creer que se debía a modificaciones de poetas posteriores. Estos fragmentos espurios llamados “óbelos”, sembrarían dudas que repercutirían en la posterioridad.

En el futuro vemos que este ideal “clasicista”, seguiría siendo considerado desde otro punto de vista. En 1664, el abate d’Aubignac intentaría usar a Homero como paradigma de las imperfecciones de los autores antiguos en favor de los modernos. En su crítica, afirma que la *Ilíada* no es un poema unitario, sino que presenta un conjunto de “narraciones cerradas en sí mismas, obra de diversos autores desconocidos y que alguien reunió luego en la forma actual”.¹⁶ Por lo cual, ambas obras tendrían diversos autores no conocidos de modo que aquél que las reunió sería un mero editor. La existencia de Homero como autor de ambas obras es negada tajantemente.¹⁷

En el siglo XVII, las ideas del abate serían retomadas por Friedrich August Wolf, quien demostraría en sus trabajos que las obras de Homero no sólo carecían de unidad, sino que habían sido transmitidas a través del tiempo y que, gracias a Pisístrato y su “comité

¹⁵ Estos tres nombres son conocidos por haber trabajado con ediciones de las obras de Homero, en el caso de Zenódoto de Éfeso (330 a. C. – 260 a. C.) por haber estado a cargo de la biblioteca alejandrina durante la primera mitad del siglo II a. C., Aristófanes de Bizancio (257 a. C. – 180 a. C.) sería director de la Biblioteca entre 195 a. C. y 180 a. C. y Aristarco de Samotracia (215 a. C. – 145 a. C.) ordenaría los textos entre los años 215 a. C. y 145 a.C. Para conocer más a fondo las aportaciones de estos editores en lo que respecta a la obra homérica, Cfr. Manuel Fernández-Galiano *et al.*, “La ‘Traditio’ homérica”, en Luis Gil (Ed.), *Introducción a Homero*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963, p. 111.

¹⁶ Guillermo Thiele, *Homero y su Ilíada*, Caracas, Monte Ávila Editores, 1969, p. 26.

¹⁷ El abate pensaba que, tras la edición de Licurgo, Pisístrato redactaría la versión definitiva.

redactor”, se habían unido.¹⁸ Pese a su débil argumentación,¹⁹ sus ideas germinarían a través de los años hasta formar parte de las posturas de la crítica analítica.

Entendemos por crítica analítica aquellas posturas del siglo XIX que no creen en la existencia de Homero. Sus explicaciones giraban en torno a dos posibles orígenes de las obras: o bien se trataba de “un núcleo posteriormente ampliado, o bien una compilación de unos pocos poemas extensos”.²⁰ Cualquiera de las dos opciones implicaba el trabajo de muchos poetas, a tal grado que el concepto de autor único se desvanecía. Era posible que existiera un núcleo de los poemas y que después otros poetas ampliaran la obra hasta su estado actual, o también que se tratara de varios poemas extensos que habían sido reunidos en algún punto de la historia.

Para probar estas tesis, los analíticos aportaron tres tipos de argumentos: análisis en torno a los defectos de composición de la obra, las repeticiones de la obra (que mostrarían que existe un original a partir del cual se copiaron las demás) y, sobre todo, las contradicciones de ambos poemas. Las investigaciones enfocadas aquí serían muy importantes para el desarrollo del conocimiento que tenemos de Homero, ya que sus metodologías tomaron distintos caminos: desde los que analizaban minuciosamente las contradicciones internas de los poemas, los que consideraban los distintos dialectos en que fue escrito, los estilos de los poemas y las evidencias arqueológicas y culturales.²¹

¹⁸ Cfr. Francisco Rodríguez Adrados *et al.*, “La cuestión homérica”, en Luis Gil (Ed.), *Introducción a Homero*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963, p. 32.

¹⁹ De acuerdo con Albin Lesky, Wolf tomaría en cuenta un comentario de la Antigüedad que afirmaba que Homero no había dejado obra escrita al ser ágrafo, de igual forma sus ideas sobre Pisístrato las tomaría de comentarios tardíos que podían servir para una hipótesis histórica, pero era imposible que contaran con un valor histórico certero. Cfr. Albin Lesky, *Historia de la literatura griega*, trad. de José M.ª Regañón y Beatriz Romero, Madrid, Gredos, 1989, p. 56.

²⁰ Cfr. Francisco Rodríguez Adrados *et al.*, “La cuestión homérica”, en Luis Gil (Ed.), *Introducción a Homero*, Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963, p. 33.

²¹ *Ibid.*, pp. 33 – 35.

La crítica analítica impulsó el desarrollo de las investigaciones que ayudaron a tener una comprensión más profunda de la *Ilíada* y la *Odisea*. En este mismo contexto es importante señalar que dicho desarrollo no habría podido ser posible sin una reacción que pensara la cuestión de otro modo. En términos generales se puede hablar de dos posturas: por un lado, la ya mencionada analítica y, por otro, la unitaria; la cual intentaba demostrar la unidad de los poemas homéricos, es decir, la existencia de un único autor de la *Ilíada* y la *Odisea*.

La respuesta dada por los unitaristas en el siglo XIX destaca por el enfoque estético en contraposición con el logicismo de los analíticos. El enfoque estético implicaba analizar los poemas pensando una concepción teórica diferente a la histórica (como pensaban los analíticos). Dicha concepción estética implica una teoría literaria que pensaba en las intenciones de los poemas, en sus figuras retóricas, etc., lo cual permitía que las repeticiones o contradicciones de los poemas fueran interpretadas de otra forma. Resuenan en 1910 dos nombres: el de Carl Roth, porque “abre el camino a las demostraciones posteriores de la unidad de la *Ilíada*”;²² y Von Dietrich Mülder, porque asumen “que la *Ilíada* está al final de una larga tradición de poemas épicos”;²³ lo cual permitía entender las contradicciones en los versos como producto de la síntesis de diferentes poemas a través de su obra.

La importancia de este nuevo enfoque es que cambia por completo el rumbo de las investigaciones sobre las obras homéricas. Ahora de lo que se trata, resume Adrados, es

²² *Ibid.*, p. 60.

²³ *Idem.*

“aislar ese fondo tradicional de lo propiamente homérico”.²⁴ Y con ello nos referimos a dar respuesta a la tradición analítica, la cual consideraba que las obras de Homero debían ser de diversos autores, ya que se podían encontrar pasajes escritos en griego eólico, jónico e incluso arcadio o micénico, entre otras. En este sentido destacan las respuestas dadas por Witte y Meister, que mostraron que existía una técnica de composición al asumir que la lengua era artificial. Habían “formaciones irregulares, alargamientos de origen métrico, ausencia de las palabras que no se adaptan al hexámetro, etc.”.²⁵ Estos elementos nos muestran que los poemas están compuestos con modificaciones a la lengua tan complejas que no podrían ser el trabajo de un único hombre ni haberse realizado en poco tiempo.

El hecho de que no pudiera haberse realizado en poco tiempo implicaba un proceso de larga duración. Se habla de una tradición de la épica que se fue “modernizando” en su travesía por el tiempo, eso explicaría el hecho de que tantos elementos tan diversos convivan y funcionen de alguna forma, fenómeno que sería explicado, según indica Adrados, por Milman Parry en sus trabajos sobre dicción formularia.²⁶

De acuerdo con Adrados, una fórmula es “la expresión fija de un pensamiento en un esquema métrico determinado”.²⁷ Parry demostraría que un gran porcentaje de los poemas estaría compuesto por estas fórmulas.²⁸ Además, los esquemas métricos permitirían expresar ideas parecidas en la misma estructura, o una misma idea en otro caso gramatical.

²⁴ *Ibid.*, p. 62.

²⁵ *Ibid.*, p. 63.

²⁶ Cfr. Milman Parry, *The Making of Homeric Verse*, Compilado por Adam Parry, Oxford, Clarendon Press, 1971.

²⁷ Cfr. F. Rodríguez Adrados et al., “La cuestión homérica”, en *op. cit.*, p. 63.

²⁸ Finley indica que en las primeras veinticinco líneas de la *Ilíada* hay el mismo número de expresiones de fórmulas o fragmentos de ellas. Cfr. Moses I. Finley, *El mundo de Odiseo*, trad. de Mateo Hernández Barroso, México, FCE, 2021, p. 36.

De igual modo se podía expresar una idea en diferentes esquemas métricos.²⁹ Las partes que están escritas en lengua micénica, o con arcaísmos, habrían sido heredadas de una técnica tradicional, conservadas a través de la historia por la forma única en que empataban con las condiciones del estilo.

Si esta técnica provenía de tiempos anteriores a Homero, había sido creada en la oralidad, sin la ayuda de la escritura. Solamente hasta tiempos de Homero es que comienza a usarse y, aún en ese momento, su uso es escaso o se escribe pensando en que será escuchada, no leída. La cuestión de los sistemas formularios facilitaba la creación ya que el poeta no trabajaba con palabras, sino con frases enteras. A través de este sistema en la oralidad, se había podido crear un registro de memorias; esto es importante, como veremos más adelante, por la posibilidad educativa que tendría este registro de contenidos.

Ya sea que los estudios se inclinen por una postura analítica o unitaria con respecto a la *Ilíada* y la *Odisea*, lo que importa para nuestra investigación son los resultados de sus análisis. Ya que nos permiten conocer la manera en que se desarrolló la poesía y por lo tanto el papel que ocupaba dentro de su sociedad.

Así, a partir de las siguientes líneas, habremos de considerar que la *Ilíada* y la *Odisea* fueron escritas por la misma persona, Homero, quién era tenido entre los poetas como “el mejor y más divino de ellos”.³⁰

Decíamos al principio de este capítulo, que pensar en Homero es remontarse a los orígenes de la literatura de Occidente. Sí bien se pueden mencionar otros nombres de

²⁹ Para una explicación más profunda, con ejemplos en griego antiguo Cfr. *Idem*.

³⁰ Platón, “Ion”, en *Diálogos I*, Traducción y notas de Emilio Lledó, Madrid, Gredos, 2010, 530b.

poetas míticos, como son el caso de Orfeo o Museo, los únicos textos que se conservaron fueron la *Ilíada* y la *Odisea*.³¹

Acerca de la vida de Homero, como lo demuestra la investigación antecedente, poco o nada puede decirse al respecto debido a la falta de registros históricos certeros.³²

Se asume regularmente que Homero procedía de alguna “de las islas del Mar Egeo, o quizás más lejos hacia Oriente, en la península del Asia Menor (actualmente Turquía)”,³³ y que sus obras fueron compuestas en el período comprendido entre los años 756 y 650 a.C., es decir, alrededor del siglo VII, aunque algunos lo ubican hasta el siglo IX.³⁴ Respecto de sus obras se puede decir, a grandes rasgos, que la *Ilíada* es un poema épico cuya narración se centra en la “cólera del héroe Aquiles”, que se sitúa durante el décimo año del asedio a Troya. La *Odisea*, por otro lado, se ambienta diez años después de la guerra de Troya y narra la historia de Odiseo, quien, luego de veinte años fuera de casa, intenta regresar a su tierra natal, Ítaca.

Dada la extensión de los poemas, así como la profundidad de los estudios que al respecto existen en torno a cada uno de ellos, los temas que serán desarrollados a continuación intentan esbozar sólo en líneas muy generales dos tópicos que conectan con la crítica platónica, la caracterización que se hace de los dioses en su obra y el papel educativo que tuvieron los poemas.

³¹ Para una discusión acerca de las figuras de Museo o las dificultades para acercarnos a al tema cfr. Albin Lesky, *Historia de la literatura griega*, p. 30. Es importante tratar este tema con cuidado debido a la gran posibilidad de que las sectas de Orfeo y Museo simplemente trataran de concederle mayor importancia a sus ídolos afirmando su existencia y colocándolos mucho antes que las obras de Homero.

³² Un ejemplo de ello son los comentaristas consultados en esta sección que discrepan en las fechas de su nacimiento.

³³ Cfr. M. I. Finley, *El mundo de Odiseo*, p. 16.

³⁴ Cfr. C.M. Bowra, *La literatura griega*, trad. de Alfonso Reyes, México, FCE, 1958, p. 15. Lesky por su parte asegura que es del siglo VIII. Cfr. A. Lesky, *op. cit.*, p. 31.

Respecto de los dioses en la obra homérica, es importante señalar que hay enormes dificultades al tratarlo como un fenómeno de la “religión griega”, pues al hacerlo se responde a una institución y a un conjunto de normas ajenas a los tiempos de Homero, tanto así que ni siquiera existía entonces una palabra equivalente a religión. La inexistencia de esta palabra, no obstante, no implicaba que el hombre no tuviera alguna relación con lo divino. En la época del gran poeta, existía la creencia en divinidades, la existencia de cultos y ritos, que pervivirían incluso en la época de Platón. Pese a esta dificultad, se propone abordar el tema desde la perspectiva de la obra homérica como heredera de una tradición de poetas, lo que implica que la noción correspondiente con la religiosidad es la relación del hombre con lo divino a través de un conjunto de lugares y tiempos.

Las divinidades halladas en el universo homérico proceden de un lento proceso de conformación, cuyo origen más remoto corresponde con una “oscura maraña de dioses, ritos y creencias característicos de una religión ‘primitiva’”,³⁵ ya que provenían de civilizaciones que apenas comenzaban a organizarse y a conformar creencias espirituales. De acuerdo con José Lasso de la Vega, hicieron falta estudios lingüísticos, arqueológicos, etnológicos, entre otros, aplicados a materiales prehoméricos, homéricos y posthoméricos para poder deducir que este fundamento provenía de las tierras indogermánicas y mediterráneas.³⁶

Confluyendo en sus poemas, vemos la representación de una tradición aquea, es decir, “una raza indogermánica de organización patriarcal y aristocrática”,³⁷ y por el otro tenemos el orden impuesto por la civilización colonial jónica. En su proceso de

³⁵ José S. Lasso de la Vega *et al.*, “Hombres y Dioses en los poemas homéricos” en Luis Gil (Ed.), *Introducción a Homero*, p. 255.

³⁶ *Ibid.*, 257.

³⁷ *Ibid.*, 255.

establecimiento heleno en las costas del Asia Menor, los jónios se enfrentaron a la necesidad de preservar sus costumbres y a la imposibilidad de realizar algunos de sus ritos. Ello, asegura Lasso de la Vega, habría despertado en los griegos helenos, no sólo una conciencia de unidad, sino una necesidad de poner orden al “caótico mundo de seres divinos que simbolizan el reiterado proceso de muerte y resurrección de los ciclos vegetativos, los sueños y oscuros deseos de un alma primitiva, los cultos orgiásticos de tumultuosa indecencia, sus bárbaros sacrificios y mágicos ritos”.³⁸

Este orden religioso, tenía su fundamento en la sociedad aristocrática micénica,³⁹ donde el rey contaba con un gran número de personas a su servicio, mismas que tenían la obligación de rendirle tributo. Tiempo después se extendería esta imposición de culto al resto de la población hasta constituir los gérmenes de los santuarios de Delfos y Eleusis.⁴⁰ Si consideramos que la poesía proviene de una tradición que la recitaba a través de las generaciones, se puede ver que Micenas es el origen de esta tradición. La actividad de la recitación fue el vehículo a través del cual fueron preservadas algunas características de los dioses que son transmitidas por Homero.

El desciframiento de la escritura conocida como “lineal b”⁴¹ vendría a confirmar estas teorías, que, entre otras cosas, nos muestran que ciertos elementos de Homero, provienen de esa época, aunque con los cambios propios de la civilización jónica. Por ejemplo, encontramos la existencia de una “religión ctónica, en la que prevalecen las

³⁸ *Idem.*

³⁹ Lesky menciona el parecido innegable entre la actitud de los diferentes príncipes frente a Agamenón y la actitud de los dioses en la *Iliada* como un rastro del modelo micénico. Cfr. A. Lesky, *op. cit.*, p. 39.

⁴⁰ Cfr. F. Rodríguez Adrados *et al.*, “La cuestión homérica”, en *op. cit.*, p. 69.

⁴¹ Se conoce como Lineal B a un tipo de escritura hallado en unas tablillas halladas en Creta. La primera fue hallada en 1877, aunque se le atribuyen la mayor parte de descubrimientos a Arthur Evans (1900). Cfr. M. Fernández-Galiano *et al.*, “La ‘Traditio’ homérica”, en *op. cit.*, p. 204.

divinidades femeninas, en la que Zeus parece ser un dios secundario y en la que hayamos a Dionisio, proscrito en cambio del Olimpo homérico”.⁴²

En tiempos de Homero aún existían varios de estos cultos; no obstante, pronto serían borrados, o relegados al olvido por la civilización jónica, proceso que sería consecuencia de necesidades materiales. Al ser provenientes de otro territorio, muchos de los ritos que habían realizado en sus tierras originarias ahora resultaban imposibles de hacer, por lo que habían sido conservadas en la oralidad y adaptadas a su nuevo contexto.⁴³

Lo religioso en Homero corresponderá, entonces, a una suerte de sincretismos entre diferentes cultos dentro del que se fueron destacando un círculo de dioses específicos. En este caso, con un antecedente en el gobernante micénico que impuso su necesidad de culto y, por otro lado, en el sincretismo jónico que estaba conformando un orden político aristocrático.

Tanto en la *Ilíada* como en la *Odisea*, los personajes que mayor relevancia tienen, o bien son hombres o bien son dioses. Entre estos dos estratos existen otros seres cuya relevancia dependerá de qué tan cerca se encuentren de lo divino, tales como los Héroes o los semidioses, monstruos, etc. Estos dos polos resultan importantes, ya que la caracterización de ambos resulta del contraste. Mientras que los hombres son seres mortales, tenemos en contraposición a los dioses que son seres antropomorfos, pero inmortales. La capacidad de vivir sin morir trae como consecuencia que los dioses vivan en constante goce mientras que el hombre se vea condenado al sufrimiento, a la muerte, a la

⁴² J. S. Lasso de la Vega *et al.*, “Hombres y Dioses en los poemas homéricos” en *op. cit.*, p. 257.

⁴³ El tema de los muertos resulta muy ilustrativo en esta situación. Mientras que en Micenas estaban acostumbrados a grandes tumbas en lugares específicos en los que podían celebrar el culto, la migración hacía imposible esa práctica, de ahí que, a pesar de conservarse sus historias, Homero hable de los muertos y de la cremación de sus cuerpos. Cfr. *Idem.*

enfermedad.⁴⁴ De igual forma, los dioses son caracterizados como seres superiores a los hombres, mucho más fuertes, bellos e inteligentes. Una superioridad tal que incluso pueden compartirla con los hombres.

En la *Odisea*, Ulises menciona que “los dioses no dieron a todos los hombres por entero sus gracias, talento, facundia y belleza”,⁴⁵ implicando así que la causa por la que los hombres existen es divina. Una consecuencia de esta relación de los dioses con los hombres es que estos se ven favorecidos cuanto más cercanos son a los dioses. Ejemplo de ello es Aquiles, quien fue engendrado por una diosa y un hombre, así como París, quien posee una belleza que proviene de la diosa Afrodita.⁴⁶ Otra consecuencia que se desprende de esta relación es la característica de que los dioses adquieren a la hora de dotar a los hombres de atributos: se vuelven partícipes de la vida humana, o, mejor dicho, inciden directamente sobre ella.

El contraste mortalidad/inmortalidad resulta crucial a la hora de interpretar cómo son los dioses. Y es que, en la medida en que no son mortales, no comparten una existencia mundana como los héroes; ni se ven atados al sufrimiento, la muerte y al ineludible destino como ya hemos indicado. Los dioses al no estar atados a la finitud, hacen planes con la vida de los hombres, intervienen en el rumbo de las mismas, pero no dejan de ser espectadores a los que les invade una risa inextinguible. Una carcajada que se comprende si se considera que, pese a su intervención, ellos no se verán afectados de ninguna forma ni serán menos

⁴⁴ Un ejemplo de ello es el primer capítulo de la *Iliada*, donde mientras que los hombres pelean en una guerra, son azotados por las pestes, los dioses observan estas situaciones violentas como si se tratará de un espectáculo. Incluso al final de dicho capítulo vemos cómo los dioses se encuentran en un festín compartiendo bebidas, cantando y gozando. Cfr. Homero, *Iliada*, introd., trad. y notas de E. Crespo, Madrid, Gredos, 2015, I, 595 – 611.

⁴⁵ Homero, *Odisea*, trad. de J. M. Pabón, Madrid, Gredos, 2015, VIII, 167.

⁴⁶ Cfr. Homero, *Iliada*, III, 54.

divinos. Un ejemplo ya mencionado es el festín al final del primer capítulo de la *Ilíada*, pero existen otras situaciones como, por ejemplo, la famosa teomaquia del canto XXI, donde, a pesar de que los dioses se encuentran luchando, Zeus los observa riendo,⁴⁷ y cuando Atenea deja fuera de combate a Ares se ríe de él.⁴⁸ Inclusive, una vez que todos han terminado con su escaramuza, vuelven al Olimpo, unos irritados por haber perdido y los otros “muy ufanos”⁴⁹ por haber ganado, pero vuelven todos para seguir contemplando el espectáculo de la batalla.

Además de los dioses, existen otros seres dibujados por Homero, como las personificaciones (el Rumor, el Error, etc.) y los demonios, no obstante, los dioses más relevantes serán los doce que viven en el Olimpo, es decir; Zeus, Poseidón, Tetis, Hera, Hefesto, Atenea, Ares, Afrodita, Apolo y Artemis, Hermes y Deméter.⁵⁰

A pesar de haber indicado que los dioses son fuertes, inteligentes y bellos, falta considerar la manera en que se comportan. Los olímpicos a los que Homero da voz “en tanto representan fuerzas de la naturaleza su actuación está limitada por las leyes naturales”,⁵¹ es decir, no se rigen bajo los principios propios de los hombres y sus acuerdos. Las deidades, dicho en otro sentido, no conforman la moral humana, más bien inciden en ella externamente. El modo en que lo harán dependerá de la posición en la que actúen, es decir, si actúan en tanto que comunidad divina o como seres individuales.

⁴⁷ Cfr. *Ibid.*, XXI 389 ss.

⁴⁸ Cfr. *Ibid.*, 408 ss.

⁴⁹ *Ibid.*, 519.

⁵⁰ Para un análisis más detallado de los dioses en Homero cfr. Walter Burkert, *Religión griega arcaica y clásica*, trad. de Helena Bernabé, Madrid, Abada Editores, 2007, pp. 171 a 230; y Mercedes Morillas *et al.*, “La asamblea de los Dioses”, en *Los dioses del Olimpo*, Madrid, Alianza, 2001, pp. 13 – 21.

⁵¹ J. S., Lasso de la Vega *et al.*, “Hombres y Dioses en los poemas homéricos”, en *op. cit.*, p. 272.

Considerado el actuar en tanto que comunidad, estos “garantizan el orden decretado por el destino y castigan su transgresión”.⁵² Se comprende que los dioses viven en conjunto en el Olimpo, en un sistema donde el rey patriarcal es Zeus. En tanto dioses del Olimpo, las divinidades no pueden ir en contra del destino que le ha sido asignado a cada hombre. A Aquiles le estaba destinado o bien tener una vida larga en la tranquilidad y el anonimato, o morir pronto a costa de la gloria eterna. Sobre este entendido, intervienen en su vida, pero el destino final no es modificado y queda a elección del héroe. Tetis le dice que no puede cambiarlo.

Que los dioses garanticen el cumplimiento del destino parece una cosa positiva, el problema viene cuando son considerados en su actuar individual, pues no se diferencian del modo en que se comportan los hombres. Son impulsados por los mismos motivos que ellos: venganza, enojo, deseo, egoísmo, etc. La consecuencia indirecta es que, en tanto que tienen personalidades bien definidas, el actuar se da en virtud de su propia voluntad. Podría pensarse entonces que obran de manera inmoral, pero esto resulta ser mentira ya que ellos “siguen una regla de moral muy definida, cuyo principio básico es el deber de la autoafirmación”,⁵³ principio básico del cual se desprende una advertencia para los mortales: que no conviene realizar afrentas contra los dioses. Este principio básico es de vital importancia para la crítica homérica por las consecuencias que tiene sobre los hombres.

Cometer una afrenta contra un dios, implica la posibilidad de ser castigado, pero de ahí no se sigue que todos los dioses castiguen siempre a los mortales que se portan mal o cometen actos impíos. En la medida en que son seres individualistas, cometer algún acto

⁵² *Ibid.*, 275.

⁵³ *Ibid.*, 274.

ilícito puede ser motivo de castigo para uno, pero de recompensa para otro.⁵⁴ Son bellos e inteligentes, pero poco dispuestos a aceptar que los demás también lo sean. Entonces los hombres pueden ser castigados o recompensados, según los caprichos de los dioses. Las mentiras, asesinatos y violaciones que los dioses puedan llegar a cometer no derivan de una inmoralidad, sino de su voluntad, esto es, sus motivos, deseos, sentimientos, etc.

Hasta este punto se ha construido, en términos generales, la noción que Homero presenta de los dioses; a saber: seres antropomorfizados bellos, fuertes, inteligentes e inmortales que actúan con base en determinados valores individuales. También se han indicado las consecuencias de este actuar en la vida de los hombres y los peligros al relacionarse con ellos. Esta concepción de la divinidad expone un problema bastante grave, pues si los dioses son seres egoístas, vengativos, etc., y se relacionan con la moral humana de manera externa, ¿cómo es posible que llegaran a constituir un valor moral y educativo para el pueblo griego? De momento la cuestión queda pendiente.

Se hace necesario presentar el segundo tema de este capítulo que se corresponde con la educación (en términos generales) que la *Iliada* y la *Odisea* inculcan. Para ello retomaremos la historia de la tradición épica que heredó Homero. Se ha indicado más arriba que una de las ramas de investigación consideraba que los poemas de Homero procedían de una larga tradición cuyo origen más remoto se hallaba en la civilización Micénica.

⁵⁴ En el *Eutifrón*, cuándo Sócrates le exige por segunda vez a Eutifrón que diga qué es lo pío, este expresa que es “lo que le agrada a los dioses”. Cfr. *Platón*, “Eutifrón”, en *Diálogos I*, trad. y notas de Julio Calonge, Madrid, Gredos, 2010, 6 e. Este punto es refutado por Sócrates mostrándole que los dioses discuten entre ellos y que cada uno tiene una opinión propia sobre lo que es justo, bello, feo, bueno o malo.

Retomemos este punto para ahondar algunos datos históricos que nos servirán en nuestra exposición.⁵⁵

La historia que se encuentra detrás de las sociedades griegas es una gran migración de pueblos y tribus procedentes del norte que a su llegada a los territorios de la costa occidental de Asia Menor y del Mediterráneo se habrían encontrado con un estrato egeo.⁵⁶ Este encuentro produciría tensiones, guerras y derivaría en sincretismos que darían origen a la cultura de Occidente. Sólo hasta el siglo XVI es que podemos hablar de la civilización Micena “que se nos manifiesta a través de las poderosas fortalezas de la Argólida, el Peloponeso occidental y la cuenca beocia”.⁵⁷ Esta sociedad llegaría a su fin al rededor del año 1200. Las causas de su decadencia se deben a las invasiones de los pueblos dóricos que habrían arrasado con todo.

Lesky menciona también la posibilidad de que esta sociedad fuera destruida por los pueblos bárbaros procedentes del norte, cuyas destrucciones llegarían hasta las fronteras de Egipto y Mesopotamia. Ya fuera por las invasiones dóricas o por la de los pueblos bárbaros, “la aniquilación que sufrió el mundo micénico fue tan brutal que le siguieron unos siglos oscuros, acerca de los cuales sabemos menos que con respecto a cualquier otra

⁵⁵ La información que utilizaremos a continuación no tiene la intención de ser un abordaje histórico profundo, sino meramente un contexto para abordar lo filosófico del tema. La razón principal es que la cuestión aún es debatida hasta la fecha pues siguen los descubrimientos arqueológicos. Por ejemplo, desde 2015 se han desenterrado 3500 artículos entre los cuales hay anillos y sellos que refieren a la mitología minoica y a partir de los cuales se ha sugerido la imagen de un “misionero minoico” como un modo de sugerir la presencia de dicha cultura dentro de la sociedad Micénica. Cfr. Jack L. Davis y Sharon R. Stocker, “The Lord of the Gold Rings: The Griffin Warrior: of Pylos”, en *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 85, núm. 4, 2016, pp. 627 – 655; y Sharon R. Stocker, “The Minoan Missionaries in Pylos”, en Jack L. Davis (Author), *A Greek State in Formation: The Origins of civilization in Mycenaean Pylos*, Oakland, University of California Press, 2022, pp. 72 – 86.

⁵⁶ Debido a la complejidad del asunto y a que sigue siendo discutido en la actualidad, aquí seguimos las investigaciones de Lesky. Cfr. A. Lesky, *op. cit.*, p. 24.

⁵⁷ *Idem.*

época griega”.⁵⁸ La razón de este desconocimiento es la falta de textos o narraciones que den cuenta de esta calamidad. La evanescencia de estos siglos oscuros vendría con las obras transcritas de Homero, pero, mientras tanto, no hubo escritura alguna que dejara registro.⁵⁹ En este sentido vale la pena recordar el hallazgo de unas tablillas con una escritura silábica denominada “lineal B”, descubrimiento que mostraría que en la sociedad Micénica existió una escritura que después desapareció. Empero, también nos mostró que dichos registros sólo tenían un carácter administrativo y no contenían la escritura fluida necesaria para las grandes narraciones.

Sintetizar estas ideas resulta de vital importancia porque nos lleva a una duda importante: ¿el origen de la civilización griega (pensando sobre todo en Atenas y la región jónica) es producto de migraciones del norte? Pues, tras la destrucción de esta civilización se pierde toda forma de registro escrita, hasta la aparición de Homero unos siglos después. ¿Cómo es que Homero logra rescatar conocimientos mitad históricos, mitad míticos de una civilización siglos anterior a la suya?

El hecho de que la escritura hallada en las tablillas sólo sirviera para datos administrativos y no para la poesía ya debería arrojarnos pistas sobre el papel que tenía. Considerando los años oscuros que vinieron después de la caída de Micenas vemos que era necesario un vehículo de transmisión de información que fuera efectivo y debido a la desaparición de la escritura debía ser comunicado a través de la oralidad. Era la única forma que tenían para que el contenido de las grandes historias de su pueblo se mantuviera a lo largo de generaciones. La poesía servía entonces para este propósito. Estamos hablando de

⁵⁸ *Ibid.*, p. 25.

⁵⁹ La razón por la que Micenas prevaleció en la historia de ese momento fue por sus grandes ruinas.

una tradición de poemas, si queremos ser más específicos, estamos hablando de la tradición épica en la que se formaría Homero.

Dada la destrucción de Micenas y los flujos migratorios a los que los habitantes se vieron forzados, cabe preguntar, con respecto a esta tradición de poetas: ¿qué era de vital importancia conservar? La respuesta es su historia, pues en la medida en que conservaban el recuerdo de lo que eran, no desintegraban su identidad como pueblo. Establecidos los griegos en nuevas zonas corrían el peligro de ser subsumidos por las razas extrañas, lo que propició la aparición de una nueva estructura económica, política social y cultura denominada *polis*,⁶⁰ y que apuntaría a evitar descentralización y dispersión, y era, de acuerdo con Havelock, una adaptación del complejo palaciego micénico, pero perfeccionado. Algo nuevo que tenía como objetivo “mantener la tradición, la continuidad de la ley, el uso y la costumbre”.⁶¹ La poesía entonces se encargaba de preservar aquellos conocimientos que daban cohesión a la sociedad y, como parte de esa necesidad de unidad, conservaba los conocimientos más útiles: las leyes, los usos, las costumbres y, claro está, la cultura.

Pensando en la historia del desarrollo de esta tradición poética, tenemos un conjunto de rapsodas que a través de los años y del ejercicio de la recitación consolidaron la técnica de la poesía. Esta técnica se construye desde los inicios de la civilización micénica, hasta la aparición de la escritura, un par de siglos después. Durante este transcurso es imposible que se mantuviera intacta respecto de sus contenidos, pues dado que la identidad de un pueblo

⁶⁰ Acerca de la importancia que tuvo la polis con respecto a la población griega cfr. W. Jaeger, *Paideia: los ideales de la cultura griega*, en especial “V. La educación del Estado en Esparta” y “VI. El Estado jurídico y su ideal ciudadano”. Con respecto a la polis dentro de República se recomienda Andersson Torsten J., *Polis and Psyche. A Motif in Plato's Republic*, Suecia, Acta Universitatis Gothoburgensis, 1971. Ver también LSJ., s.v. Πόλις.

⁶¹ E. Havelock. *op. cit.*, p. 120.

no permanece igual, la poesía tampoco puede ser invariable. Era necesario que la poesía se actualizara con respecto a sus enseñanzas, de tal forma que lo que Homero nos transmite son historias de la civilización micénica y un poco más.

Si abordamos los poemas homéricos teniendo en mente las necesidades históricas que la crearon, entonces no resultara extraño pensar que los versos contienen en sí mismos una suerte de conocimientos que fueron preservados para ser enseñados a otros. Ya no tanto pensándolo con respecto a la ley o las divinidades, sino en otros ámbitos como las costumbres de la familia, la técnica de diversos oficios, etc. Havelock nos pide considerar que, en los poemas, “el relato está concebido como falsilla, como percha literaria de que ir colgando toda una colección de usos, convenciones, prescripciones y procedimientos”.⁶² De tal modo que un análisis de los versos de los poemas nos mostraría no sólo el relato de acontecimientos relacionados con la trama, sino también conocimientos presentados de forma “didáctica”. La obra homérica resultaría ser una suerte de enciclopedia de saberes y ello con la intención de que quien los escuche, aprenda en rasgos generales los saberes propios de la sociedad.

En el análisis presentado por Havelock se muestran pasajes en donde puede verse los usos y costumbres, esto es, las reglas de comportamiento en el ámbito político o público y en el espacio privado o familiar; también nos muestra enseñanzas relacionadas con los cultos religiosos y finalmente con la técnica. Con el objetivo de ilustrar dichos análisis retomaremos solamente los pasajes relacionados con la técnica.

⁶² *Ibid.*, p. 75.

Tomando como referencia el libro I de la *Ilíada*, podemos observar diferentes pasajes en los cuales los personajes tienen que navegar. Nosotros retomaremos tres, todos concernientes a la devolución de Briseida a su padre. Primero cito del primer libro de los versos 141 a 144 en paralelo con los versos 308 a 311:

<p>Ahora, ea, una negra nave botemos al límpido mar, reunamos remeros a propósito, metamos en ella una hecatombe, y a la propia Criseida, de bellas mejillas, embarquemos; sea su único jefe uno de los consejeros ...⁶³</p>	<p>Y, por su parte, el Atrida botó al mar una veloz nave, puso en ella veinte remeros elegidos, una hecatombe cargó en honor del dios, y a Criseida, de bellas mejillas, llevó y embarcó. Y como jefe montó el muy ingenioso Ulises.⁶⁴</p>
---	---

Se han colocado estos versos en paralelo para que se observen las similitudes que guardan entre sí. Primero se nos habla de botar una nave al mar, en segundo se habla de conseguir remeros, después se habla de poner en el barco la hecatombe y a Criseida, finalmente de conseguir un jefe para el viaje.

Si aceptamos la propuesta de Havelock de interpretar los versos como una suerte de enciclopedia, tendríamos que ver aquí una especie de guía de navegación, aunque de carácter muy general. Si uno pretende viajar por mar es necesario: 1) tener un barco; 2)

⁶³ Homero, *Ilíada*, I, 141 – 144.

⁶⁴ *Ibid.*, I, 308 – 311.

tener una tripulación para operar el barco; 3) poner en el barco la carga necesaria para el viaje; y 4) tener un capitán. Cumplidos estos cuatro requisitos se está listo para zarpar.

A propósito de este análisis, cabe destacar que de los conocimientos que buscó preservar, la técnica de la navegación, no se conserva como un manual pormenorizado o un análisis de la cuestión. “Lo que se preserva es más bien una estampa simplificada de lo que está sucediendo. El acta levantada constituye una síntesis de experiencia, no un análisis”.⁶⁵ La razón de ello estribará en los requisitos que debe cumplir el conocimiento para poder ser conservado.

Estos requisitos corresponderán con las necesidades de la cultura. Y en tanto que estamos hablando de una cultura oral, de una poesía que se transmitió a través de la recitación y no de la escritura, se hace necesario que sea fácil de memorizar. Por ello debería ser una síntesis de la experiencia de manera muy general; por otro lado, debe estar introducida en versos como parte de la narración.

Citemos un ejemplo más de los versos 432 a 440, cuando ya van a entregar a Criseida:

Quando arribaron al interior del puerto, de múltiples simas,
arriaron velas y las depositaron en la negra nave,
abatieron el mástil sobre la horquilla, arriándolo con cables
raudamente, y a remo impulsaron el barco hasta el fondeadero.
Echaron cámaras anclas y ataron las amarras de popa.
Saltaron ellos mismos sobre la rompiente del mar
y sacaron la hecatombe en honor del flechador Apolo.
Y salió Criseida de la nave, surcadora del ponto.
Luego, el muy ingenioso Ulises la condujo hacía el altar...⁶⁶

⁶⁵ E. Havelock. *op. cit.*, p. 88.

⁶⁶ Homero, *Ilíada*, I, 432 – 440.

En estos versos, la información se vuelve un poco más específica con respecto a la preparación del barco; se arriaron las velas para ponerlas en el barco, se abatió el mástil se botó la nave al mar, etc. Y de nueva cuenta, pese a que la información es un poco más específica, no deja de estar integrada dentro de la narración.

Otro ejemplo que vale la pena citar corresponde al del escudo de Aquiles. Una vez que el Pelida ha decidido volver a combatir, su madre, la diosa Tetis, pide al dios Hefesto que forje armas para su batalla, cuando se fabrica el escudo se narra lo siguiente:

Tras hablar así, la dejo allí y fue hacia los fuelles.
Volvió a colocarlos al fuego y los puso a trabajar.
Los fuelles, veinte en total, soplaban en los crisoles,
exhalando diversos soplos aptos para prender la llama,
a veces avivándola cuando tenía prisa y a veces al revés,
conforme al deseo de Hefesto y a lo que la labor demandaba.
Colocó bajo el fuego inflexible bronce y estaño,
valioso oro y plata, y a continuación
puso un gran yunque en el cepo, y, mientras con una mano asía
el potente martillo, con la otra sujetaba las tenazas.
Fabricó en primerísimo lugar un alto y compacto escudo
primoroso por doquier y en su contorno puso una reluciente orla
de tres capas, chispeante, a la que ajustó un áureo talabarte.
El propio escudo estaba compuesto de cinco láminas y en él
fue creando muchos primores con su hábil destreza.⁶⁷

A lo largo de estos versos se describen en líneas generales el proceso de fabricación de un escudo. No obstante, no se deja de lado nada del proceso, comenzando por aquella herramienta indispensable para su fabricación, como los fuelles, crisoles, martillo, yunque y tenazas, así como los materiales para el escudo, en este caso el bronce, estaño, oro y plata. Finalmente también se indica qué hacer con todo ello. Los fuelles soplarán al fuego para controlar la temperatura de los crisoles, dentro de esto van los metales que serán calentados hasta que puedan ser moldeados en el yunque. Proceso que el artesano habrá de hacer dando golpes con un martillo mientras sostiene el metal caliente con la otra mano. En este

⁶⁷ *Ibid.*, XVIII, 468 – 482.

caso, debido a que se trata de un escudo, el metal es trabajado para darle esa forma, además se señalan las cosas que deberán añadirse, en este caso el talabarte. Y así como se ha visto en los versos citados anteriormente, podríamos encontrar otros ejemplos relacionados con la técnica, pero también con el culto y los otros ámbitos mencionados.

Hasta este punto hemos logrado exponer dos cosas que resultan importantes para nuestra investigación; por un lado, la caracterización que Homero hace de los dioses y por otro, la manera en que los poemas transmitían conocimiento, el modo en que educaban. Dado que el objetivo de este capítulo es comprender el papel que tiene la poesía en la sociedad de Platón, queda realizar un último paso que es dar el salto a la generalidad con respecto a la función que la poesía realizaba en su comunidad y a la función que el poeta desempeñaba.

1.2 La poesía en la sociedad griega arcaica

1.2.1 El desarrollo de la poesía en relación con la escritura

En nuestra exposición sobre Homero, ya se han introducido algunos aspectos relacionados con la poesía y su desarrollo. En este apartado las volveremos a retomar, considerando a la poesía de manera general. Para comprender de manera más clara su papel, se propone tomar en cuenta, brevemente, el desarrollo de la civilización helena y su relación con la escritura.

Más allá de las consideraciones que hace Platón respecto de la obra de Homero, para nuestra cultura occidental resulta de gran importancia por ser una de las primeras obras de Occidente que fueron compuestas. Anteriormente se han dado varios indicios acerca del posible desarrollo de la cultura poética de la que es heredero Homero. De manera provisional tomaremos tres periodos de tiempo correspondientes con el desarrollo general de la poesía y uno con la situación en la que vivió Platón:

I. La época micénica (Siglo XVI a 1200 a.C.)

II. La Edad Oscura (1200 a.C. a Siglo VIII aprox.)

III. La aparición de la poesía “escrita” (Siglo VIII a Siglo VI aprox.)

IV. La época de Platón (Siglo V)⁶⁸

Debido a los elementos encontrados en las obras de Homero y su similitud con elementos arqueológicos encontrados en la civilización micénica, sabemos que existe una relación.⁶⁹ Gracias a los análisis de las tablillas de Cnosos y Pilos se descubrió que el

⁶⁸ Estos cuatro periodos de tiempo son propuestos a partir de las lecturas de Finley, Bowra y Lesky referidas anteriormente.

⁶⁹ Cfr. M. I. Finley, *op. cit.*, pp. 54 – 58.

griego que usaban como sistema de escritura resultaba demasiado complicado para el uso cotidiano en la vida pública.⁷⁰ Si a ello le sumamos el hecho de que sólo una porción pequeña sabía escribir y leer en esta sociedad (es decir los escribas), se puede inferir que su sociedad se regía por un sistema de comunicación que no era escrito sino oral. Este trabajo tenía que ser llevado a cabo por una clase de predicadores de la palabra, o, mejor dicho, de recitadores. Estos hombres, por lo tanto, eran sacerdotes religiosos que utilizaban el lenguaje poético o poetas/rapsodas que divulgaban las leyes del Estado. Esta recitación era importante porque, como señala Walter Ong, “en una cultura oral, el conocimiento, una vez adquirido, tenía que repetirse constantemente o se perdía”;⁷¹ de tal modo que la sabiduría podía transmitirse y, sobre todas las cosas, permitía una administración eficaz de la población.

Tras la destrucción de las ciudades micénicas y las invasiones de los dorios y de los bárbaros vienen una serie de migraciones y cambios en estos pueblos. La conocemos como la Edad Oscura por la falta de documentos históricos escritos que nos den cuenta de ella.⁷² Debido a que las bases de la fundamentación de su cultura estaban en la comunicación oral y no en la escrita, se explica que hayan sobrevivido todos estos años sin desintegrarse como sociedad y también que no fuera necesaria la escritura que antes poseían.

Cuando aparecen por escrito las obras de Homero y Hesíodo (siglo VIII a. C.), estamos ante los primeros registros textuales de la civilización occidental. En este momento había una nueva configuración geográfica de los pueblos. Cabe pensar que su asentamiento

⁷⁰ Cfr. A. Lesky, *op. cit.*, p. 28.

⁷¹ Walter J. Ong, *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*, trad. de Angélica Scherp, México, Fondo de Cultura Económica, 2016, p. 64.

⁷² “Aproximadamente desde el año 1200 hasta el siglo VIII a. C., no es posible hallar rastro de la escritura en Grecia” (Ángel Del Río Alda, *Escritura y alfabetización. Su impacto en la antigüedad*, Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, 2004, p. 116).

les permitió por fin acoplarse a un sistema de escritura que les permitiera poder registrar cosas más fácilmente. Es entonces cuando asimilan el alfabeto fenicio y lo adaptan a sus propias necesidades lingüísticas.⁷³ No obstante, desde su asimilación hasta su empleo cotidiano habrían de pasar un par de siglos más. El proceso de alfabetización, entonces, habría de ser largo y difícil dependiendo de las zonas geográficas y también de las condiciones económicas de sus habitantes.

A lo largo de los siglos VIII y VII a. C., la escritura se usa principalmente para marcar vasos, copas y demás objetos con los nombres de sus propietarios, se emplea para las dedicatorias funerarias. También se escriben algunas leyes y otros textos en las paredes de edificios y templos.⁷⁴ Del hecho de que hubiera inscripciones en edificios o vasos firmados no se desprende la afirmación de que todos supieran leer o escribir ni mucho menos que el proceso de alfabetización estuviera avanzado. Sólo unos cuantos individuos sabían escribir, mientras que el total de la población no sabía ni tampoco leer. No era raro que un comerciante acudiera a algún secretario para pagarle por escribir su nombre en ciertos objetos. En este momento no era mal visto ser analfabeto ni tampoco era necesario saber escribir, ni leer. Estos ejemplos, no obstante, son importantes porque nos muestran que la escritura comienza a tomar fuerza.

En el tránsito al siglo V, es decir, de la muerte de Pericles (429 a. C.) al nacimiento de Platón (427 a. C.), la escritura y la lectura era una cosa cotidiana. Desde hacía un par de siglos se había introducido en los edificios, en las estelas funerarias, ahora ya era cosa común encontrar listas donde se conocieran los funcionarios públicos. Comenzaban a haber

⁷³ “En Grecia, a mediados del siglo VIII a.C., se utilizaban los signos fenicios, añadiéndoles cinco nuevos para las vocales, para escribir completo el alfabeto griego” (*Idem*).

⁷⁴ *Ibid.*, p. 132.

escuelas donde se enseñaba desde la juventud a leer y escribir, entre otras cosas.⁷⁵ Los textos empezaban a hacerse una cosa medianamente normal, pero es importante volver a señalar que el hecho de que fuera cotidiana no significa que fuera de uso común. Los hombres libres de las ciudades eran los que tenían mayores probabilidades de saber escribir y leer. Y cuanto más alto fuera su estatus social y económico, mayor eran las probabilidades de que su aprendizaje no se limitara a escribir su nombre y leer un par de cosas.⁷⁶ Ello quiere decir que del grueso de la población (mujeres, esclavos, campesinos, artesanos, terratenientes e incluso habitantes de regiones no cercanas a ciudades con gran afluencia) eran analfabetos,⁷⁷ por lo que sus comunidades se seguían guiando por la comunicación oral. Estamos hablando de finales del siglo V y, en algunos casos, esta situación seguiría predominando hasta épocas de la era cristiana.⁷⁸

Estos datos resultan de vital importancia, pues mientras no fuera posible un uso generalizado de la escritura, no era posible que existiera una cultura de los libros como la que se vivió en tiempos posteriores. Esto quiere decir que, mientras este proceso aún se llevaba a cabo, a Platón le toca vivir una sociedad donde existe el predominio de la comunicación oral para efectos de la vida pública. Aún se seguía recitando a Homero en todas partes, sus obras, que ya habían sido puestas por escrito, seguían siendo orales, pues

⁷⁵ Cfr. E. Havelock. *op. cit.*, pp. 51 – 53; y cfr. Á. Del Río Alda, *op. cit.*, p. 120.

⁷⁶ El mismo Platón nos indica esto, pues en su dialogo *Protágoras*, el sofista del mismo nombre hace una breve descripción de la educación, y al finalizar indica que esta la toman “los que tienen más posibilidades, como son los ricos” (Platón, “Protágoras”, en *Diálogos I*, trad. y notas de Carlos García Gual, Madrid, Gredos, 2010, 326 c.)

⁷⁷ Cfr. Á. Del Río Alda, *op. cit.*, p. 144.

⁷⁸ Ángel del Río Alda habla en particular de los artesanos cuya venta en los mercados se hacía a través de gritos y que incluso hasta siglo II d.C. seguían prefiriendo este tipo de comunicación que el uso de anuncios con la información de sus productos. Cfr. *Ibid.*, p. 146. Resulta interesante considerar que en México esto sigue ocurriendo en los mercados llamados “tianguis”.

los textos se usaban para la recitación. Además de la poesía épica surge la tragedia y la comedia, pero su situación no fue diferente.⁷⁹

Como podrá observarse, el dominio de la comunicación oral predominó desde los inicios de la cultura micénica hasta los tiempos de Platón. La pregunta que se nos presenta es ¿cómo sabemos que dicha comunicación se dio a través de la poesía y no de otro modo? A simple vista se podrían dar dos respuestas: porque las primeras obras escritas eran poemas y, en segunda, porque precisamente la aparición de la filosofía trae consigo el cambio de paradigma del verso, a la prosa aunque esto no significa que a partir de entonces se dejara de escribir en versos.⁸⁰ A pesar de ello, considerando más detenidamente las necesidades de la civilización y los beneficios que la poesía puede implicar, se nos revelan aspectos más importantes respecto de su elección.

De la situación migratoria y los continuos cambios geopolíticos sabemos que la escritura no pudo ser desarrollada y por ello se recurrió a la comunicación oral para el sostenimiento de los conocimientos indispensables para evitar la desintegración de sus comunidades. Hasta ese momento, lo oral constituía el elemento de cohesión y unidad que necesitaban los pueblos. Lo conservado, evidentemente, tenía que ser lo que fuera de mayor importancia para su identidad en sus diferentes niveles. Por una parte, los procedimientos

⁷⁹ Al igual que la épica, la comedia y la tragedia fueron fundamentales en la cultura griega, ambos géneros eran modelos de referencia. La población acudía a sus representaciones, se creaba un espacio de encuentro de fraternidad. A la vez, el teatro servía para hacer crítica de la sociedad. En la comedia *Las nubes* de Aristófanes a través de la ridiculización de Sócrates se critica a los sofistas y a la retórica. Un ejemplo en la tragedia es la obra *Antígona* de Sófocles la cual presenta el conflicto entre la ley divina y la ley humana, así como el abuso del poder político.

⁸⁰ De acuerdo con Charles Kahn, Anaximandro habría establecido una nueva forma literaria en la Antigüedad alrededor del 547/6 a.C.: la prosa. Cfr. Charles H. Kahn, *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, Nueva York, Columbia University Press, 1960, pp. 6 y 28. Hermann Fränkel, por su parte, le atribuye el primer libro en prosa a Ferécides a mitades del siglo VI. Cfr. H. Fränkel, *Poesía y Filosofía de la Grecia Arcaica*, trad. de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina, Madrid, Visor, 1993, p. 235.

de la política para mantener el Estado; por otro, las costumbres de la familia para no desintegrar el núcleo básico de la organización humana. Pero también las creencias son necesarias, tanto como los procedimientos técnicos, así como también era necesario que se guardara registro de las artes y los ritos. Y así se pueden pensar otros conocimientos que se creía indispensable guardar.

Ahora bien, para que estos conocimientos siguieran cumpliendo su función, era necesario que la transmisión de generación en generación permaneciera intacta, pues, si el tipo de comunicación empleado era fácilmente olvidable o propenso a ser modificado al antojo del transmisor, entonces su papel de vehículo de conocimiento era poco efectivo. Entonces la comunicación empleada debía cumplir con dos requisitos: 1) que fuera fácil de memorizar y por lo mismo, fácil de transmitir, y 2) que su contenido no fuera fácilmente moldeable.

Resulta fácil comprender que estos requisitos los podía cumplir fácilmente la poesía. Tal y como nos informa Havelock, “la única tecnología verbal capaz de garantizar la conservación y la estabilidad de lo transmitido consistía en la palabra rítmica hábilmente organizada según modelos métricos y verbales lo suficientemente únicos como para retener la forma”.⁸¹ El fenómeno de la poesía, se comprende desde esta dimensión social: los versos contienen unas reglas de composición muy estrictas, como en el caso de los hexámetros dactílicos, las palabras o, mejor dicho, los contenidos acomodados conforme a dichas reglas serán versos que podrán memorizarse fácilmente y transmitirse de igual forma sin el peligro de la modificación constante o el olvido.

⁸¹ E. Havelock, *op. cit.*, p. 54.

A partir de lo escrito se desprende que el papel de la poesía consistía en ser:

- Un vehículo de comunicación a través del cual se conservaban y transmitían los conocimientos más importantes para la estructuración de la sociedad, tales como lo político, moral, técnico, religioso, etc.
- Herramienta de cohesión social y creadora de una identidad cultural.
- Una vez establecidas las sociedades, siguió almacenando saberes y tomando un papel activo en la transmisión, es decir, en la inculcación de dichos conocimientos.

Debido a que desde sus inicios surgió como una actividad oral, la poesía siempre se transmitía por medio de la recitación, ya fuera acompañada de música y canto, como con la épica, o a través de interpretaciones con máscaras como en el caso del teatro. En todo caso, era una actividad que, por su papel, debía ser muy importante para la sociedad, y de hecho lo fue, prueba de ello eran los grandes festivales de poesía cuyos gastos corrían a cargo del gobierno o de los ciudadanos más ricos a través del erario público,⁸² como las representaciones teatrales que se hacían para miles de personas. Además de estos eventos, que se hacían cada cierto tiempo, veíamos que las recitaciones se daban en los banquetes y en las celebraciones religiosas. La recitación pues, se daba en todo momento y en todo lugar.

La recitación en lugares privados es algo importante de destacar. Si es cierto que la poesía servía como educación de la población, se esperaba que la educación se comenzara

⁸² Un ejemplo claro eran las Grandes Panateneas, un gran certamen internacional que Atenas patrocinaba cada cuatro años, a partir del siglo VI, para rapsodas que recitaban a Homero y que eran en honor de la diosa Atenea. Cfr. Ruth Scodel, *La tragedia griega. Una introducción*, trad. de Emma Julieta Barreiro, México, FCE, 2014, p. 28.

a recibir desde la infancia. Si esto era así, ¿por qué los adultos hacían banquetes y contrataban aedos para sus fiestas? ¿Por qué el teatro estaba pensado para cientos de personas sin distinguir su edad? La respuesta es que los poemas también eran espectáculos dignos de ser vistos, fenómeno más cercano al que nosotros en la modernidad asociamos a todo tipo de eventos “culturales”, es decir, el fenómeno de la experiencia estética.⁸³

Entonces, a partir de lo dicho, se desprende una característica más de la poesía:

- Era una actividad recreativa para los adultos.

No era raro, entonces, ver que la juventud fuera educada por los poetas, ni tampoco que los adultos acudieran a representaciones o que en todo momento mostraran su conocimiento de los versos de diversos poetas. Tómese como ejemplo la discusión que se da en libro I de *República* entre Sócrates y Polemarco, donde su postura, lejos de provenir de sus reflexiones, son citas directas e indirectas de versos de poetas.

No es sino hasta la aparición de la filosofía y de los sofistas que se empiezan a explorar otras alternativas para la educación, pero, pese a los diferentes filósofos y cursos que los sofistas daban, y aún pese a que la escritura comenzaba a ser de uso generalizado, vemos que la poesía seguía teniendo este papel protagonista en la educación pública. Vemos reflejado este dominio en la constante financiación que el Estado le daba.⁸⁴

⁸³ Una de las conclusiones que obtiene Havelock tras establecer los principios psicológicos que subyacían al fenómeno de la poesía recitada es que hacía olvidar la fatiga liberando así los impulsos eróticos y permitiendo el placer. Cfr. E. Havelock, *op. cit.*, p. 149.

⁸⁴ Un ejemplo que puede ilustrar esta situación eran los certámenes ditirámicos que se presentaban en los festivales de las Dionisias Urbanas. Allí cada una de las diez tribus en que estaba dividida Atenas debía poner un coro de adultos y jóvenes. Cada coro tenía alrededor de 50 participantes, de los cuales “todos debían ser integrantes de la tribu y debían tener un corego que asumía los gastos y que también pertenecía a la tribu”. Este corego era alguien adinerado, o alguien establecido por el gobierno, en ocasiones el gobierno mismo tenía que hacerse cargo de estos gastos. Cfr. Ruth Scodel, *La tragedia griega. Una introducción*, p. 77. Otro ejemplo importante a mencionar fue el subsidio que implementó Pericles a través del Teoricón. En este caso la financiación era para aquellos que no podían pagar su entrada a estos espectáculos públicos.

También veremos que esto se veía reflejado en el obstáculo tan grande que representa en el proyecto de Platón.

1.2.2 Poetas y rapsodas

Queda, por último, hacer una precisión respecto de los términos aedo o poeta. Debido a su situación cultural, es decir, al predominio de la comunicación oral, el poeta se hacía importante de un modo completamente diferente a nuestro tiempo. Se considera en la actualidad que un poeta es famoso en su calidad de escritor, del autor que representa una obra original que expresa sus sentimientos y sus concepciones del mundo a partir de un lenguaje que busca la belleza. Sus libros son distribuidos por todas partes y todo mundo acude a ellos para asombrarse de sus contenidos. El poeta antiguo, en cambio, debido a la inexistencia de la cultura de los libros, podía hacerse famoso sólo de una manera: mediante la recitación. Es decir, se convertía en rapsoda y en este sentido hablaremos del poeta y de aedo como términos intercambiables. A pesar de lo problemático que pueda resultar esta equiparación, a lo largo de la *República* veremos que Platón habla de los peligros de la recitación, o de los versos que no se podrán recitar más, pero lo hace citando directamente a Homero.

A partir de lo expuesto, se puede comprender el motivo por el que la diferenciación entre poeta y aedo no resulta tan importante para Platón, aun cuando existan otros diálogos en donde también se habla de la poesía y se diferencia al poeta de los aedos. Es notable la discusión que se mantiene en el *Ion*, en donde interviene un aedo. Si bien la interpretación de ese diálogo no es el objetivo de esta tesis, quizá haya que considerar que en la discusión que se sostiene sobre si la poesía es una técnica o un saber sobre algún asunto en particular, Sócrates establece en su argumentación que el rapsoda es “un intérprete del discurso del

poeta”,⁸⁵ alguien que está capacitado para transmitir su discurso, es decir, sus poemas. Pero, ¿de qué manera se transmite la poesía? A través de la recitación del poema y de los efectos que cada uno le imprima. El canal de comunicación que se establece en este diálogo es Musa, poema,⁸⁶ poeta, rapsoda y finalmente público. Desde que la musa inspira el poema al poeta, hasta el público que recibe el canto, poeta y rapsoda sólo transmiten lo que la propia musa en ellos inspira.

Como consecuencia de este papel tan importante que tenía la poesía, se nos revela por antonomasia el papel que el poeta tenía en su tiempo. Él era relevante porque difundía los saberes más importantes de la polis. Hasta antes de la aparición de los sofistas y de la filosofía, fue el único personaje autorizado por el Estado para la educación de los ciudadanos. La razón de ello es precisamente por el papel que tenía la poesía en su sociedad y por ello el poeta no sólo era importante sino absolutamente necesario para la construcción y mantenimiento de la sociedad.

Pensándolo como individuo en su profesión, se nos revelaba como un creador de contenidos, de los contenidos dados por el Estado. Por lo tanto, era un adoctrinador de la moral, de las divinidades, de los procedimientos técnicos, de los modales en la familia, etc. A la vez, era el encargado de crear contenidos que fueran agradables a los sentidos, placenteros y que sirvieran para el esparcimiento humano, componiendo sus poemas de acuerdo a ciertas reglas muy rígidas y a ciertos contenidos específicos que tenían una repercusión psicológica, intelectual, emocional y hasta física.⁸⁷

⁸⁵ Platón, *Ion*, 530 c.

⁸⁶ Musa y poema parecen ser lo mismo porque la musa aparece para inspirar al poeta, y su manifestación se materializa en el poema, el cual sólo puede ser transmitido a través de los versos.

⁸⁷ Aristóteles en su definición de tragedia señala que esta “mediante compasión y temor lleva a cabo la purgación de tales afecciones”. Si bien Aristóteles jamás profundiza en lo que implica la purgación o

κάθαρσις, todo parece señalar al carácter mimético de la tragedia (como también de la comedia) y su capacidad de producir en el hombre sentimientos como la tristeza de la muerte de un ser querido, que sin embargo en la realidad no ha sucedido. Al tiempo que el individuo llora y se estremece realmente, se libera de esos sentimientos, pues cuando la obra acaba, los efectos desaparecen. Cfr. Aristóteles, “Poética”, en *Obras II*, traducción y notas de Valentín García Yebra, Madrid, Gredos, 2014, 1449b 24. Ver también LSJ., s.v. κάθαρσις.

Capítulo 2.- Acercamiento general a la *República* de Platón

2.1 Presentación general de la obra

2.1.1 La *República* dentro del corpus platónico

La *República* es una de las obras más largas de todo el corpus de Platón, además de que contiene una gran cantidad de temas y problemas complejamente abordados. Sea por una u otra razón, se le suele considerar como la obra más importante de Platón. Un diálogo que ha sido estudiado, amado y criticado desde el momento en que se escribió hasta nuestros días.

El título original de la obra es Πολιτεία,⁸⁸ aunque hasta nuestras ediciones modernas ha llegado a través de la traducción latina *Res publica*.⁸⁹ En este mismo sentido el subtítulo que la tradición le colocó es *acerca de la justicia*,⁹⁰ cosa que indica de manera muy general el cauce de la obra.

De cualquier manera la *República* tiene como tesis principal descubrir qué es la justicia y qué consecuencias se siguen de ser justos o injustos. Con el objetivo de dar respuesta a los problemas en torno a este asunto, se propone construir mediante palabras un Estado,⁹¹ así como la articulación de otras materias relativas a la educación, filosofía, política, etc. No obstante, es importante notar que constantemente se hace referencia a la necesidad de responder al objetivo principal.⁹²

Para hacer un correcto estudio de la obra, se hace necesario en un primer momento, reconocer lo que es. Con ello nos referimos a que la *República* es, por un lado, un escrito

⁸⁸ Cfr. LSJ., s.v. Πολιτεία.

⁸⁹ Cfr. *Oxford Latin Dictionary*, ed. de P. G. W. Glare, Oxford, Oxford University Press, 2012, p. 1826

⁹⁰ Cfr. Platón, *La República*, Edición bilingüe, trad., notas y est. prel. de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006, p. XXXIII.

⁹¹ Cfr. Platón, *La República*, 369 a.

⁹² Véase por ejemplo 376 c, 427 d y 549 c.

filosófico y, por otro, uno literario. Distintas formas de aproximación a la realidad que se encuentran interconectadas a través de la forma literaria que Platón elige: el diálogo.⁹³ Otra característica presente en el uso filosófico del diálogo es que sus protagonistas suelen ser personajes históricos,⁹⁴ lo cual nos lleva irremediamente a preguntarnos por la datación de la obra.

Respecto a este problema, para la *República* hay dos fechas que se pueden intentar establecer: por un lado, la dramática, cuyo sentido corresponde al tiempo en que la obra se desarrolla; y, por el otro, la fecha de composición correspondiente al momento en que Platón la escribe. Respecto de la primera, ha habido muchos intentos por determinar la fecha exacta sin que en esto se pueda llegar a tener certeza absoluta. La manera en la que se ha pretendido determinar el momento viene dada por las referencias históricas que la misma obra contiene. Por ejemplo, el hecho de que Sócrates sea su personaje principal nos lleva a ver que la conversación tuvo que haberse llevado mucho antes del 399 a. C., fecha de su ejecución, ya que en la *República* este mismo personaje no debería de rebasar los 55 años. Pese a estas referencias solamente existe una conjetura del tiempo en que pudo haberse llevado a cabo. Boeckh asume que el tiempo de los diálogos gira en torno a los años 411 o 410; no obstante, Taylor considera que es una de las peores fechas a elegir.⁹⁵ Las razones de esto estriban en que los personajes situados en esas fechas son anacrónicos, algunos ya no estaban en Atenas, otros ya estaban muertos, etc. Otra referencia histórica

⁹³ Es importante señalar que la *República* es uno más de los escritos que tiene la forma dialógica y que son la inmensa mayoría. Mientras que la filosofía ya se había expresado de la poesía mediante la prosa, Platón resulta innovador en el uso del diálogo para transmitir su filosofía.

⁹⁴ Además de los personajes históricos, Platón también utiliza como personajes ficticios a héroes, dioses y personificaciones.

⁹⁵ Cfr. Plato, "Introduction", en *The Republic*, introd. y trad. de Paul Shorey, Harvard Massachusetts, Harvard University Press, 1937. p. VIII, nota D.

corresponde a Glaucón y Adimanto,⁹⁶ siendo alabados por sus combates en Mégara durante la Guerra del Peloponeso. Guthrie nos transmite que Taylor la sitúa en el 424, mientras que Adam apuesta por el 409 y Jowwet habla incluso del año 456.⁹⁷ Al final, tanto Guthrie, como Cross y Woozley⁹⁸ suscriben la propuesta de Taylor de los años 422 o 421 como el momento en que se desenvuelve la *República*.

Por otro lado, así como ha habido grandes problemas para determinar la fecha dramática de este diálogo, también se nos presenta la dificultad para establecer la fecha de composición. La principal razón se halla en el hecho de que no disponemos de información de primera mano acerca de la fecha de composición, situación que se repite con las otras obras que comprenden el corpus platónico, a excepción, si acaso, de las *Leyes*, que Aristóteles nos hace suponer fue la última obra de Platón.⁹⁹

Para situar cronológicamente las obras, se han intentado diversas cosas, como estudiar las referencias históricas o juzgar las obras en función de qué tan acabadas se encuentran sus teorías filosóficas. Sin embargo, a finales del siglo XIX apareció un nuevo método llamado estilométrico. Fue desarrollado por Lewis Campbell en 1867, buscando identificar particularidades gramaticales, como uso de sinónimos o falta de hiatos en un diálogo que, como ya decíamos, Aristóteles nos transmitió como el último escrito de su maestro. Hecho esto, se buscó medir los demás diálogos para encontrar similitudes que

⁹⁶ Platón, *La República*, 368 a.

⁹⁷ W. K. C. Guthrie, *Historia de la filosofía griega IV. Platón El hombre y sus diálogos: primera época*, p. 420.

⁹⁸ Cfr. R. C. Cross & A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, Houndmills, Basingstoke, Hampshire, McMillan, 1964, p. XI.

⁹⁹ Cfr. Aristóteles, *Política*, Introd., versión y notas de Antonio Gómez Robledo, México, Universidad Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorvm Graecorum et Romanorum Mexicana), 2018, II, 6, 1264 b.

permitieran colocarlos en un periodo tardío, precisamente al lado de las *Leyes*, construyendo así una posible cronología.¹⁰⁰

Sus resultados arrojarían tres posibles grupos de diálogos, correspondientes con las etapas temprana, media y tardía de composición, siendo el caso de *República* un diálogo del periodo medio, estando antecedido por diálogos como *Apología*, *Gorgias*, *Banquete*, entre otros, y precediendo a diálogos como el *Sofista*, el *Timeo*, entre otros.¹⁰¹ Hablando en números se especula un período comprendido entre los 380 y 370 a. C.¹⁰²

Por otro lado, es importante resaltar la posibilidad de que el *Libro I* haya sido escrito como un diálogo independiente titulado *Trasímaco* en una fecha muy anterior. Esto se ha propuesto considerando que el estilo del libro se percibe diferente de los otros nueve y con una semejanza a los primeros diálogos. A pesar de que este tema ha sido ampliamente discutido, no será abordado aquí.¹⁰³

2.1.2 Lugar y personajes

En ocasión de unas celebraciones religiosas en honor a una diosa Tracia, Sócrates baja al puerto de Atenas, el Pireo,¹⁰⁴ en compañía del hermano de Platón, Glaucón. Allí son interceptados por Polemarco, Adimanto y Nicérato. Polemarco los invita a su casa debido a

¹⁰⁰ R. C., Cross & A. D., Woosley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, p. XII.

¹⁰¹ Para una exposición más completa cfr. Charles H. Kahn, *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*, trad. de Alejandro García Mayo, Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2010, p. 69 – 74.

¹⁰² Charles Kahn, Conrado Eggers Lan y Paul Shorey aceptan este período, Guthrie se aventura a puntualizar el 374. Cfr. Charles Kahn; Conrado; Paul Shorey; Guthrie.

¹⁰³ Respecto del por qué no debería considerarse que Libro I ha sido escrito con anterioridad e independientemente de los otros nueve, cfr. Ch. H. Kahn, “Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 was Never a Separate Dialogue”, en *The Classical Quarterly*, vol. 43, núm. 1, Cambridge University Press, 2009, p. 131 – 142.

¹⁰⁴ El Pireo era, junto con el Falero, los dos puertos atenienses. Resulta interesante que Sócrates visitará un lugar lejano a su principal campo de acción que era la acrópolis de Atenas. El puerto de Atenas que se encontraba alejado del centro de la ciudad. Esto es interesante ya que era raro que Sócrates se alejara de la misma. Cfr. Platón, *La República*, introd., trad. y notas de Rosa M.ª Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero, Madrid, Ediciones Akal, 2009, 366 b, nota 1.

que se llevará a cabo una cena, una fiesta y una carrera de antorchas a caballo. Al llegar a casa de Polemarco aparecen otros personajes que son Lisias, Eutidemo, Carmántides, Clitofonte, Céfalo y Trasímaco.¹⁰⁵ Más allá de esta diversidad, Sócrates asume el papel del interlocutor principal, estableciendo una conversación con Céfalo, Polemarco y Trasímaco en el libro I. En los libros II a X serán los hermanos de Platón, Glaucón y Adimanto quienes conversen con Sócrates.

2.2 El libro I de la *República*

2.2.1 Inicio de la obra, del Pireo a la casa de Céfalo (327 a – 328 b)

Como se ha indicado en la sección anterior, al inicio de la obra aparece Sócrates, quién, acompañado de Glaucón, baja al Pireo¹⁰⁶ a contemplar las oraciones y festejos a la diosa tracia Bendis.¹⁰⁷ Cuando se dispone a regresar a Atenas, son detenidos por el esclavo de Polemarco. Una vez que Polemarco, en compañía de Adimanto, Nicérato y otros tantos, se reúnen con Sócrates, le dice que, a no ser que él y Glaucón sean más fuertes que todos ellos, no dejará que se marchen. Sócrates sugiere la posibilidad de dialogar a lo que Polemarco se niega. En este momento interviene Adimanto para informar que habrá una carrera de caballos, cosa que despierta la curiosidad de Sócrates. Polemarco le informa que además se hará una fiesta nocturna, una cena y que habrá jóvenes con los cuales conversar.

¹⁰⁵ Para todo lo referente a los personajes recomiendo el estudio de Blondell que analiza a los personajes y que podríamos ubicar en lo que conocemos como la dimensión prosopográfica, es decir, la descripción de los personajes considerando su dimensión histórica, social y en este caso, su sentido filosófico literario. Cfr. Ruby Blondell, *Play of character in Plato's Dialogues*, Cambridge, Reino Unido, Cambridge University Press, 2002, pp. 165 – 168.

¹⁰⁶ El Falero junto con el Pireo eran los únicos puertos conectados a Atenas. La construcción del Pireo fue propuesta por Temístocles y su construcción ocurrió durante el tiempo de Pericles por el arquitecto Hipodamo de Mileto. Gracias a la importancia que se le dio como principal puerto de Atenas fue posible la llegada de extranjeros, algunos de los cuales pudieron vivir ahí. Un ejemplo de ello son los Tracios.

¹⁰⁷ Bendis era la diosa tracia de la caza. Es interesante notar que el gobierno había permitido que los extranjeros celebrarán a sus dioses a la vez que permitía a los atenienses acudir a sus fiestas. Esto contrasta con el cargo hecho a Sócrates por no creer en los dioses e introducir otros.

Finalmente, Glaucón le informa a Sócrates que habrá necesidad de quedarse a lo que Sócrates accede.¹⁰⁸

2.2.2 La discusión Céfalo-Polemarco: el problema de la justicia (328 b – 336 b)

Una vez que arriban a la casa de Céfalo, llegan a una estancia en donde todos se encuentran reunidos incluyendo a Céfalo, padre de Polemarco. También están Eutidemo y Lisias. El padre se alegra profundamente de ver a Sócrates y le comenta que debido a su vejez ya no puede bajar a la ciudad a verlo, también le dice: “has de saber bien que para mí al menos, cuanto más se marchitan los placeres del cuerpo, tanto más aumentan los deseos y los placeres de la conversación”.¹⁰⁹ Sócrates responde amablemente que también gusta de conversar con los mayores, quiere saber, si ahora que se encuentra cerca de la muerte, le parece una etapa difícil de la vida. Céfalo responde que sí bien algunos colegas de su misma edad se quejan de no poder tener los placeres propios de la juventud, o de ser maltratados por sus parientes, lo único cierto es que la vejez ha hecho posible que pueda liberarse de esos placeres por lo que ha obtenido paz y libertad. Y que la culpa de los malestares que aquejan a estos otros hombres es el mal carácter que tienen.¹¹⁰

Sócrates, admirado por sus palabras le pregunta si acaso no será causa del dinero que puede decir estás cosas. Céfalo responde que las riquezas ayudan pero sin el carácter no sirven de nada y viceversa.¹¹¹ Una vez que Sócrates ha visto que Céfalo ha trabajado lo

¹⁰⁸ Cfr. Platón, *La República*, 327 a – 328 b.

¹⁰⁹ *Ibid.*, 328 d.

¹¹⁰ Esta idea era parte de la concepción habitual de la ciudadanía. Recordemos que en estos momentos la medicina no estaba tan avanzada motivo por el que la esperanza de vida no era muy larga, lo que ocasionaba que se pensarán estas cosas a una edad diferente a la nuestra. Para más información de algunas de las enfermedades presentes en la Atenas clásica, véase Mirko D. Grmek, “The Greek Pathocoenosis in the Classical Period” en *Diseases in the Ancient Greek World*, trad. de Mireille Muellner and Leonard Muellner, Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989, pp. 14 – 16.

¹¹¹ “Ni el hombre razonable podría soportar en modo alguno con facilidad la vejez en compañía de la pobreza, ni el no razonable, aunque fuera rico, podría nunca estar contento consigo mismos” (*Ibid.*, 330 a).

suficiente como para aumentar su fortuna con respecto a lo que fue heredado y que esto no lo hizo una persona avara, o demasiado apegada a su dinero, procede a preguntarle: “Pero contéstame aún lo siguiente: ¿cuál crees que es el mayor beneficio de que has gozado por el hecho de poseer una gran fortuna?”¹¹² Céfalo cree que es no deberle a nadie y poder pagar sus ofrendas a los dioses. Cosa de vital importancia porque al acercarse más a la muerte, más creíbles se hacen las ideas de que será castigado en el Hades por haberse portado mal. Finalmente, Sócrates establece que se está hablando de la justicia,¹¹³ así, le pregunta a Céfalo si ésta consiste sólo en decir la verdad y devolver a cada uno lo que de él se ha recibido.¹¹⁴ Ya que si esto fuera así podríamos encontrarnos en situaciones en las que no parecería justo que se devolviera lo que de otro se ha recibido. Por ejemplo, si un amigo nos diera a guardar sus armas y que después, se volviera loco y nos las exigiera de vuelta, esto a todas luces sería incorrecto. Por lo tanto, la definición sería incorrecta. Cuando Céfalo asume que esto es verdad, son interrumpidos por Polemarco, momento que aprovecha el padre para “heredar” la conversación tras lo cual decide marcharse a realizar sacrificios.

Acerca del contenido filosófico de esta primera y breve discusión Cross y Woosley la analizan en términos lógicos. Desde una perspectiva analítica del argumento, Céfalo define la justicia X como siendo Y de tal modo que ambas resultan ser iguales $X=Y$, “la definición de justicia: decir la verdad y devolver lo que se haya recibido”.¹¹⁵ La refutación

¹¹² *Ibid.*, 330 d.

¹¹³ Aquí cabe preguntarse si realmente se estaba hablando de la justicia. La posición de Céfalo y Polemarco bien podría considerarse como la concepción tradicional respecto de la justicia, pero también es posible que las preocupaciones del padre fueran cuestiones meramente religiosas. En todo caso Sócrates sabe aprovechar los temas para llevar a ambos al terreno de la filosofía en donde es pertinente preguntar qué es la justicia.

¹¹⁴ *Ibid.*, 331 c.

¹¹⁵ Platón, *La República*, 331 d.

de esta tesis será una instancia de X que no corresponda con Y (y viceversa).¹¹⁶ Sócrates lo hace con el ejemplo del amigo loco. Justo (X) sería devolverle las armas al amigo loco que nos las dio (Y). Resulta claro que, en este ejemplo, no sería lo más adecuado pues, el amigo podría lastimarse o lastimarnos. Entonces tenemos que $X \neq Y$, en donde Y no corresponde con X. De igual forma, Sócrates podría haber mostrado una instancia de X que no se corresponda con Y, es decir, algo que sea justo pero que no implique ni decir la verdad ni devolver lo que se ha recibido. Cross y Woosley sugieren el ejemplo de un hombre rico que ayuda a un pobre,¹¹⁷ aquí existe una instancia de X que no está contemplada en Y, que, sin embargo, podría ser considerada como una acción justa.

Por otra parte, se ha dicho que los argumentos que se esbozan en este apartado, tienen la intención de definir la justicia a partir de una lista de deberes u obligaciones que responderían a la pregunta ¿cómo hay que vivir?, asunto que también puede interpretarse como uno de los temas de la *República*. Estas listas de deberes algunos las seguirán de manera acrítica a lo largo de sus vidas, mientras que otros cuestionarán por qué hay que seguir esos deberes en particular.¹¹⁸ Cuando Sócrates comienza a hablar con Céfalo le pregunta si la justicia consiste en decir la verdad y en devolver a cada uno lo que de él se ha recibido,¹¹⁹ para Joseph esto es un intento de definir la justicia a través de estos dos deberes. Más adelante volveremos sobre esta forma de ver la discusión.

Pese a que el acercamiento en términos lógicos es una buena forma de analizar la discusión, resulta claro que hace falta una profundización acerca de los contenidos de la

¹¹⁶ Cfr. R. C. Cross y A. D., Woosley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, p.3.

¹¹⁷ Cfr. *Idem*.

¹¹⁸ Cfr. Horace William Brindley Joseph, *Essays in Ancient & Modern Philosophy*, Clarendon, Oxford University Press, 1935, p. 2.

¹¹⁹ Platón, *La República*, 331 c.

discusión y no sólo de su estructura lógica. Con ello nos referimos a las motivaciones de los personajes literarios y su forma de ser.¹²⁰ Mientras que Cross y Woosley hablarán brevemente de que la conversación entre Sócrates y Céfalo es como una de esas entrevistas de radio que se hacen a personas exitosas, Guthrie describirá al personaje como “un anciano honrado sin ninguna pretensión filosófica”.¹²¹ Bloom va a más allá y es más polémico pues, lejos de considerarlo un anciano honrado, habla de él como un padre de familia que posee el dominio de la comunidad (en este caso de la pequeña reunión), de ahí que en la escena inicial los demás invitados se encuentren sentados alrededor de él. Por esa misma razón, cuando Sócrates llega es a él a quien se dirige primero y con quien mantiene la conversación inicial. A partir de aquí seguiremos más de cerca las ideas expuestas por Bloom, debido a que explican más profundamente la postura de Céfalo. A éste, la edad le ha dado el título y la posibilidad de ser el centro del poder y tomar las decisiones, ya que como es natural en la sociedad griega, la vejez parece ser sinónimo de sabiduría,¹²² aunque de hecho no lo sea. Por esa misma razón es la filosofía quien desea tomar su lugar y, en este caso, Sócrates debe hacer que abandone la reunión, ya que una discusión con él se encuentra más allá de la razón. Y es que, por la naturaleza de los objetivos de Sócrates, es decir, desmontar las creencias y el pseudo conocimiento, resulta peligroso para un miembro de la sociedad totalmente establecido, que sus creencias tambaleen y se muestren nimias.

¹²⁰ Es interesante notar que Cross y Woosley desmenuzan la discusión en términos filosóficos recurriendo a la lógica, pero dejan de lado todo aspecto literario. El tema de la poesía dentro de *República*, por ejemplo, es un tema al que apenas y dedican su atención siendo que constituye el tema central del libro tercero y una parte considerable del décimo, por esa misma razón no sigo a estos autores en su abordaje a la poesía.

¹²¹ W. K. C., Guthrie, *op. cit.*, p. 423.

¹²² Cfr. Plato, *The Republic*, trad. y notas Allan Bloom, Nueva York, Basic Books, 1968, p. 310. Cabe citar las palabras del anciano Néstor como ejemplo: “Pero los dioses no otorgan a los humanos todo a la vez:/ si entonces era mozo, ahora en cambio la vejez me acompaña. / Más incluso así estaré entre los cocheros y los exhortaré/ con consejos y advertencias, el privilegio de los ancianos” (Homero, *Ilíada*, IV, 320 – 323).

En el caso particular de la *República*, la razón por la que Céfalo debe retirarse de escena es porque Sócrates necesita poder realizar un examen crítico de los valores fundamentales de la sociedad y para ello será necesario destruir cada una de las concepciones que la sociedad cree que son verdades inmutables. Un par de preguntas bastan para comprender la manera de ser de este personaje, y los principios que le guían. Por la *República* sabemos que, en su juventud, las pasiones de la edad no le permitieron acercarse a la filosofía, cosa que Bloom lleva al extremo diciendo que fue muy “erótico”, porque de joven buscó apasionadamente los placeres del cuerpo y aunque ahora posee una considerable cantidad de dinero y tiene interés por las conversaciones, lo hace más por entretenimiento que por verdadera intención de cambiar su forma de vida.

Como consecuencia de esta forma de vida, algunos pecados y excesos fueron cometidos, razón por la que Céfalo se encuentra preocupado por los rumores de castigos después de la muerte. Existe, pues, el tema de lo pío introducido en las motivaciones de este personaje. Para él la vida consiste en pecar y arrepentirse.¹²³ Por otro lado, sólo hasta que la vejez apagó sus deseos es que ha podido preocuparse de esto. Es la “muerte” de Eros lo que ha posibilitado que se vuelva un hombre digno de confianza.

En la discusión que lleva a cabo con Sócrates, vemos que es la cuestión del dinero, junto con el carácter, lo que ha permitido que Céfalo lleve una vida más placentera. Resulta importante señalar que la cuestión del dinero es la que ha llevado a Sócrates a preguntar por el tema central de la obra: la justicia. Gracias al dinero, Céfalo puede pagar las ofrendas por los pecados que ha cometido, y la razón por la que es menester hacerlo es por si acaso los poetas tuvieran razón en los castigos que esperan a los deudores más allá de la vida. De este

¹²³ Cfr. *The Republic*, p. 313.

modo, señala Bloom, la justicia se presenta como un tema de interés propio. Es decir, el otro me preocupa solamente si los dioses se encargan de defender la justicia.¹²⁴ La preocupación no reside en que el otro pueda ser dañado, sino en uno mismo, pues existe la posibilidad de ser castigado.

El análisis de las instancias de Y, que no son equivalentes a X, como Cross y Woozley señalan junto con la interpretación de Bloom, nos permiten ver el tipo de injusticia que Sócrates ha cometido,¹²⁵ pues lejos de tratar los temas que le preocupaban a Céfalo, es decir, lo pío, el miedo a lo que hay después de la muerte, los ignora e impone un tema que a él le gustaría discutir: el concepto de justicia. Si bien es cierto que más adelante veremos que la justicia es vista como una virtud a partir de la cuál otras virtudes se completan, y que incluso en otro diálogo se menciona la posibilidad de que lo pío sea una parte de lo justo,¹²⁶ aquí resulta claro que Céfalo no tiene la menor idea de estas cosas. Céfalo es presentado como el tipo de persona que se adhiere a las leyes humanas y divinas y no se preocupa por cuestionarlas. Lo justo se limita a la ley de la ciudad y esta ley está protegida por lo divino. Su punto de vista resulta bastante religioso, la injusticia es un tema que preocupa porque existen instancias superiores que pueden castigarnos. Resulta polémico que el sentido común nos muestre que las leyes no siempre recompensan al que se supone que debe recompensar.¹²⁷ Resulta ilustrativo que tras su salida se dirija a continuar con actividades religiosas. Hasta este punto vemos que la poesía hace su primera aparición, pues ésta dota de contenido a las creencias de Céfalo. En este caso a través de las

¹²⁴ Cfr. *Ibid.*, p. 314.

¹²⁵ Me ha parecido interesante que ambas propuestas permitan ver que la argumentación de Sócrates no siempre se conduce del modo más correcto. De igual modo este señalamiento me ha permitido observar que la injusticia cometida por Sócrates, le será devuelta cuando Trasímaco le haga una pregunta, pero le impida responder como a él le gustaría. Cfr. Platón, *La República*, 336 c.

¹²⁶ Platón, *Eutifrón*, 12 c.

¹²⁷ Cfr. *The Republic*, p. 315.

leyes y sobre todo en lo divino, pero de momento no se indica quién predica estas creencias, cosa que cambiara con el siguiente personaje.

Continuando con el argumento de la trama, cuando Céfalo no sabe qué responder, Polemarco interrumpe la conversación asegurando que su padre está en lo cierto si se hace caso al poeta Simónides, que dice: “es justo dar a cada uno lo que se le debe”.¹²⁸ Sócrates considera que sus palabras son sabias y, aunque no lo comprende muy bien, le parece que, a la luz del ejemplo del loco,¹²⁹ lo que ha querido decir sin duda es diferente a que se le deben devolver las armas. Polemarco le dice que efectivamente lo que el poeta ha querido decir es otra cosa: que a los amigos lo que uno les queda a deber siempre es el bien, nunca el mal. Así, si devolverle las armas al amigo puede resultar en un daño, entonces no hay que devolverlas, aunque sean tuyas. Luego Sócrates pregunta si lo mismo aplica con los enemigos, a lo que Polemarco responde afirmativamente y lo puntualiza: lo que se les debe a los enemigos es un mal.¹³⁰

A diferencia de la anterior discusión, esta resultará tener un mayor contenido filosófico debido a que Polemarco sabe responder mejor que su padre. Antes de ello, es necesario observar ciertas cosas respecto del personaje. Carl Page escribe un artículo analizando a profundidad la importancia del papel que juega Polemarco a lo largo de la obra. A continuación rescataremos algunas de ellas que podrían ayudarnos a comprender esta nueva discusión. Comenzando por la manera en la que el personaje histórico matiza la obra sombríamente, y que contrasta, irónicamente, con el personaje histórico de Sócrates.

¹²⁸ Platón, *La República*, 331 e.

¹²⁹ El ejemplo del loco plantea la situación de un amigo que da a guardar sus armas, pero que después se vuelve loco y las quiere de vuelta. De acuerdo con la sentencia, las armas, al ser tuyas, le corresponden por lo que le deberían ser entregadas aun cuando haya perdido la razón. Cfr. *Ibid.*, 331 c.

¹³⁰ *Ibid.*, 332 b.

Mientras que Polemarco había sido ejecutado por los treinta tiranos por su intento de restablecer la democracia,¹³¹ Sócrates también morirá condenado por el Estado, pero en esta ocasión por la democracia restaurada. Y estos acontecimientos no eran desconocidos para los lectores de su tiempo: tanto por los discursos del hermano de Polemarco, Lisias, como por los escritos de Platón. Ambas muertes eran conocidas a la hora de leer los textos.

La primera aparición que hace es vista de manera negativa pues aparece ordenando a un esclavo para detener a Sócrates y, una vez que se reúne con él, procede a amenazarlo con hacer uso de la fuerza en caso de que intente marcharse. Resulta interesante que cuando el esclavo pide que se detengan, Glaucón obedece inmediatamente, ello debería darnos algunas pistas de que la relación que existe entre estos personajes es cercana.¹³² Otro ejemplo de ello es la alegría con la que es recibido por Céfalo. Si esto es cierto ¿cuál es el motivo de que la aparición de Polemarco sea tan violenta y hostil contra Sócrates? Carl aduce razones a la poca gentileza de Sócrates, ya que desde el comienzo se deja claro que tiene el objetivo de irse del Pireo y regresar a casa. Así como Polemarco sabía que Sócrates se encontraba en el Pireo porque Adimanto pudo habérselo comentado, él mismo sabía con quién se encontraba el hermano de Platón y que la familia de Polemarco vivía en esa zona y, aun así, no tenía intención de hacer una visita. Esto se confirma cuando Céfalo se alegra de ver a Sócrates después de tanto tiempo. No obstante, el desprecio que Sócrates parece tener con Polemarco continua, pues no sólo no tiene la intención de detenerse cuando el esclavo los intercepta, sino que tampoco decide quedarse en su casa. Es importante notar

¹³¹ Cfr. Carl Page, "The Unjust Treatment of Polemarchus", en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 7, núm. 3, 1990, p. 245.

¹³² Cfr. *Idem*.

que Glaucón toma ambas decisiones¹³³ y no Sócrates, quien procede a quedarse, pues indica que no hay otra opción.

Polemarco adopta entonces el papel de un tirano, pero pronto revela la verdadera naturaleza de su carácter; una vez que ha proferido la amenaza informa que habrá una carrera de caballos, en ese momento Sócrates interrumpe ya que siente curiosidad. Entonces la tiranía de Polemarco cambia por un trato más bien noble, al ofrecer una fiesta, comida y, por último, la posibilidad de conversar con muchachos jóvenes.¹³⁴ Cosa que nos indicaría que Polemarco conoce muy bien las cosas que le gustan a Sócrates.

La caracterización que se da de Polemarco, ha sido diversa, algunos consideran que es una persona igual de deficiente intelectualmente que su padre,¹³⁵ otros sin ir tan lejos se limitan a indicar que él no era una persona preparada filosóficamente para poder ofrecer una definición de manera correcta.¹³⁶ Al ser hijo de un comerciante adinerado, su inteligencia equivaldría a su interés en participar en la política de la ciudad. Y si bien puede resultar cierto que Polemarco fácilmente se deja atrapar por los argumentos socráticos, resulta más correcto indicar que no era una persona tan deficiente o nulamente preparada en materia filosófica. Platón habla de él en otro diálogo, el *Fedro* (257 b),¹³⁷ donde indica que Polemarco ha acercado su vida a la filosofía e implica que su modo de vivir ha sido dirigido hacia el Amor con discursos filosóficos, de tal suerte que debemos aceptar que no era tan ajeno a las discusiones de Sócrates. De ahí que en *República* intente dar respuesta a las

¹³³ Cfr. Platón, *La República* 327 b y 328 b.

¹³⁴ *Ibid.*, 328 b.

¹³⁵ Guthrie se referirá a Polemarco como el incauto que cree que el fin justifica los medios y que por lo tanto recibe una refutación socrática en su forma más cruda. Cfr. W. K. C., Guthrie, *op. cit.*, p. 423.

¹³⁶ Cfr. R. C. Cross & A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, p. 4.

¹³⁷ Platón, "Fedro.", *Diálogos I*, trad. y notas de Emilio Lledó, Madrid, Gredos, 2010, 257 b.

preguntas de Sócrates. Tomando esto en consideración, la argumentación y Polemarco, se nos presentan en un proceso de maduración filosófica en sus primeros niveles.

Un ejemplo claro es su irrupción en la conversación. Polemarco, siendo consciente de los fallos en la argumentación de su padre, interrumpe la refutación para decir que su padre no se ha equivocado, y que, si hacemos caso al poeta, veremos que las cosas sí son así. Este gesto debe interpretarse como una muestra de nobleza del hijo que defiende al padre: Polemarco es consciente de las habilidades argumentativas de Sócrates y para evitar que su padre entre en ridículo interrumpe y lo hace mintiendo. Antes de mostrar esa mentira, hace falta remarcar que será el último interlocutor que utilice la cita de una autoridad poética como su tesis central. Esta cita ha sido vista como parte de una mentalidad prefilosófica.¹³⁸ Page, no obstante, pide que se observe la conducta de Polemarco a lo largo de la discusión y su constante apertura a lo filosófico en contraste con la perspectiva religiosa del padre o la constante hostilidad de Trasímaco.

Cuando Polemarco decide apoyarse en Simónides, sabe que su cita es lo suficientemente ambigua como para abarcar la idea de Céfalo, pero también la suya. Hay una mentira piadosa cuando dice que son iguales. Cuando Céfalo ha salido de la discusión y Sócrates señala que la pretendida igualdad de las tesis es falsa, Polemarco asegura que es diferente¹³⁹ como si la observación que hace Sócrates resultara trivial¹⁴⁰ a su inteligencia. Aquí podemos ver que la intención de Polemarco era rescatar a su padre, más que defender las ideas mencionadas por él. Ahora que no se encuentra presente dice lo que piensa, a

¹³⁸ Así como la mentalidad de Céfalo era presentada como religiosa, porque su actuar venía determinado por su preocupación de los castigos divinos, el actuar de Polemarco viene determinado por las leyes y los poetas. Cfr. *The Republic*, p. 323.

¹³⁹ Platón, *La República*, 332 a.

¹⁴⁰ Cfr. Carl Page, "The Unjust Treatment of Polemarchus", p. 251.

saber, que hay que beneficiar a los amigos y no hacerles daño. Que a los enemigos haya que hacerles mal es una cosa que no estaba en su idea original¹⁴¹ y que Sócrates se la extrae al poco tiempo.

Como ya lo indicábamos más arriba, la tesis de Polemarco ha sido interpretada como un intento de definir la justicia a partir de una lista de deberes u obligaciones que hay que obedecer. En el caso del padre, se nos muestra que, aun cuando pueda haber actos específicos que la definan, habrá situaciones en donde el actuar debe ser radicalmente diferente a lo que la virtud definida había especificado.¹⁴² Esta nueva definición debería fallar de igual forma pues, a pesar de ser un poco diferente, no deja de ser una lista de deberes. Antes de concentrarnos en esto, resulta importante señalar las diferentes implicaciones que tiene esta tesis con respecto a la primera.

En el momento en que Sócrates pretende aplicar el mismo contraejemplo del loco, podemos ver el progreso de la nueva tesis. En esta ocasión, en vez de hablar de armas, se menciona el oro, ahora, en vez de que el loco pueda dañarme con las armas, se va a dañar a sí mismo al gastar su patrimonio.¹⁴³ Se comprende que la cuestión ya no es acerca del que da, sino del que recibe. En un segundo momento la tesis de Polemarco avanza con respecto a la de su padre. En vez de limitarse a cosas materiales como las armas, abarca otras más abstractas como el dinero. Ya no se trata del daño o bienestar físico, ahora estamos hablando de algo más importante: el bien y el mal. Lo que pueda pasarle al otro resultará irrelevante para Céfalo, pues sólo le interesa el bien individual, pero no en el caso de

¹⁴¹ La declaración inicial tiene en consideración a los seres queridos, Sócrates obliga a pensar en los no queridos como si fuera lógico que por ser ajenos, deberían ser lastimados. Esta idea es introducida en la argumentación ilegítimamente, pero Platón lo hace para que la discusión pueda ser encaminada a que la justicia no debería justificar un daño al otro.

¹⁴² Cfr. H. W. Brindley Joseph, *op. cit.*, p. 4.

¹⁴³ Cfr. *The Republic*, p. 317.

Polemarco. En ese sentido hay un interés por la comunidad y en particular un interés por las ventajas de los amigos y el daño que puede hacerse a los enemigos.

Respecto de los amigos resulta claro por qué queremos procurarles cosas buenas, pero respecto de los enemigos surge la pregunta de por qué se hace necesario dañarlos. Bloom encuentra dos posibles respuestas; o bien porque los enemigos buscarán hacer daño a nuestros amigos y a nosotros mismos, o bien porque en el mundo hay pocas cosas buenas y aquellos que no las consiguen intentarán arrebatarlas a quienes sí las tengan.¹⁴⁴ Esto resulta importante porque marca una separación entre los conocidos y los desconocidos, los que se encuentran en la comunidad y los que no pertenecen a ella, aquí se concibe lo político. La definición de Polemarco es una definición política de la justicia que apela a una comunidad creada a partir de los vínculos. Primero la familia, después los amigos y los ciudadanos. Solamente de este amor entre los ciudadanos nace su capacidad de defender el Estado frente a los enemigos que son los bárbaros.

Respecto de la lista de deberes, por otro lado, Cross y Wozzley problematizan la cuestión a través de tres interrogantes: 1) ¿era intención de Polemarco responder a la pregunta por la justicia?, es decir, ¿estaba ofreciendo una definición de justicia?; 2) ¿definió la justicia a través de una lista de ejemplos (deberes u obligaciones); y 3) suponiendo que así fuera, ¿era un método correcto?¹⁴⁵ A continuación, veremos de manera breve la respuesta que dan los comentaristas a estas tres preguntas.

Acerca de si Polemarco estaba intentado ofrecer una definición, ya se ha indicado más arriba que se consideraba una cuestión difícil si el interlocutor no está preparado para

¹⁴⁴ *Ibid.*, p. 318.

¹⁴⁵ Cfr. R. C. Cross & A. D. Wozzley, *op. cit.*, p. 4.

hacerlo. Aquí diremos que para ello es necesario comprender lo que implica dar una definición y no sólo aportar ejemplos. Cuando Sócrates puntualiza que lo dicho por Céfalos no parece ser una definición de justicia,¹⁴⁶ Polemarco interfiere asegurando que sí lo es, haciendo caso al poeta. A pesar de que la cita es ambigua, Sócrates la toma como una definición completa. Polemarco no protesta e incluso, a lo largo de la exposición, insiste en que sí lo es.¹⁴⁷ Aun cuando la interrupción puede interpretarse como un acto de nobleza, como ya se ha indicado, también puede considerarse como un intento de definición, o, dicho de otro modo, Polemarco ha intentado dar una respuesta a la pregunta filosófica de Sócrates: ¿qué es la justicia?

En la respuesta que Polemarco da, algunos han visto una definición a partir de ejemplos, como el comentarista Joseph.¹⁴⁸ Cross y Woosley, por otra parte, consideran la declaración de otro modo. Para que la tesis fuera una lista hubiera sido necesario que Polemarco dijera algo como: “justicia consiste en hacer cosas como x, y, z, etc.”.¹⁴⁹ En vez de ello, Polemarco regresa una y otra vez hacia la misma proposición acerca de la justicia. Pero, entonces, ¿qué estaba intentando hacer Polemarco con sus palabras? Aun cuando no estaba intentando ofrecer una definición a base de ejemplos, queda la intención de ofrecer una definición. Y el enunciado, en tanto que intento de definición, se nos muestra muy débil y fácilmente debatible, aún sin considerar las objeciones socráticas. ¿Es esto consecuencia de la poca preparación del personaje?

¹⁴⁶ Platón, *La República*, 331 d.

¹⁴⁷ “When on the next page (332d) Socrates ask ‘Do you say that justice consists in treating your friends well and your enemies badly?’, Polemarchus replies ‘It seems so to me’; and two pages later, after some objections by Socrates, he repeats (334b) that it still seemed to him that justice consisted in helping friends and harming enemies. We must, therefore, conclude that, however Polemarchus started, he finished, or at this stage he had finished, by supposing himself to be producing a definition of justice” (R. C. Cross & A. D. Woosley, *op. cit.*, p. 5.

¹⁴⁸ Cfr. H. W. Brindley Joseph, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴⁹ R. C. Cross & A. D., Woosley, *op. cit.*, p. 5.

Para responder a esta pregunta, se hace necesario revisar algunas cosas dichas por los comentaristas acerca de la tercera cuestión en Polemarco. Si fue correcto que definiera la justicia a través de una lista de ejemplos, suponiendo que así lo intentó. Cross y Wozzley hablan de dos modos de entender la definición,¹⁵⁰ algunos dicen que las definiciones son palabras o expresiones verbales o simbólicas, en cuyo caso, una definición es correcta si nos da el significado de la palabra o expresión en cuestión. Dicha explicación nos indicaría cómo se usa la palabra. Esta definición es conocida como “definición verbal” o “definición de diccionario”.¹⁵¹ Aquí es importante resaltar que la definición tiene un límite dado por el lenguaje al que pertenece la palabra. El campo de uso o el significado de una palabra determinada son los usos o significados de un lenguaje determinado. La pregunta por la definición de una palabra x, es una respuesta lingüística de su propia lengua. El otro tipo de definición sería llamada “definición real”.¹⁵² Aquí se estaría preguntando por el concepto de la palabra. La respuesta, en este caso, nos hablaría del concepto referido por la misma y no del uso de la palabra, como pretenden hacer las enciclopedias. En este tipo de definiciones, dar una lista de ejemplos no sirve para lograr su objetivo. En principio, si no existe una comprensión del concepto de una palabra, difícilmente se podrá comprender el uso de la misma y mucho menos sus ejemplos.

Es claro que para Sócrates y Platón este segundo tipo de definiciones son las que importaban más allá de una definición que explicara el uso de una palabra. No obstante, debido a que las personas suelen confundir sus creencias del concepto, con los usos verbales de la palabra, es común que no sepan ofrecer una definición más profunda que el

¹⁵⁰ En los siguientes párrafos se ha escrito una glosa de las páginas 6 a 8. Cfr. R. C. Cross & A. D. Wozzley, *op. cit.*, p. 6 – 8.

¹⁵¹ *Ibid.*, p. 6.

¹⁵² *Idem.*

mero uso lingüístico en un idioma determinado. El hecho de que una definición real también pueda valer como parte de la definición verbal de una palabra aumenta esa confusión. Aunque como señalan los comentaristas, nunca sucede que la definición verbal, sirva para la definición que implica el concepto.¹⁵³

Regresando a la cuestión, Woozley considera importante entender la diferencia entre los propósitos de definir una palabra y los métodos para definirla. El propósito, considerándolo de la manera más sencilla, es que una persona comprenda algo que antes no lo hacía. En ese sentido la definición será correcta en la medida en que nos acerque a este fin.¹⁵⁴ Ante la pregunta ¿qué es la justicia?, valdría una respuesta que de algún modo nos acercara a la comprensión del concepto, aunque también podría valer que se dijeran algunas cosas respecto a la naturaleza de la justicia. Incluso algunos sinónimos o ejemplos bastarían. En el caso de Polemarco, se ofrecen algunas actitudes que podrían ser consideradas como acciones justas.

De acuerdo con los autores, bajo esta premisa, el proceder de Polemarco resulta legítimo: por una parte, define claramente el campo de las relaciones de la justicia (las relaciones del hombre con aquellos que son sus amigos y son buenos y con aquellos que son sus enemigos y son malos) y, por otro, determina qué conductas son justas e injustas (el ayudar a los amigos y el dañar a los enemigos respectivamente).¹⁵⁵ A pesar de ello, Sócrates le hace asumir argumentos que no siempre se deducen de los suyos y que le llevan a conclusiones que nadie estaría dispuesto a aceptar.

¹⁵³ *Ibid.*, p. 8.

¹⁵⁴ *Idem.*

¹⁵⁵ *Ibid.*, p. 10.

En su discusión, a Sócrates le sigue pareciendo enigmático lo dicho por el poeta. Así que intenta ver el asunto a la luz de las artes o técnicas. Pregunta Sócrates: “¿A quiénes da, qué debe y qué cosa apropiada da el arte llamado medicina?”¹⁵⁶ La respuesta proporcionada por Polemarco es que da a los cuerpos medicinas, comidas y bebidas. Con respecto del arte llamado “justicia”, Polemarco dice que da a los amigos y a los enemigos, a unos les da beneficios y a los otros daños. En los siguientes pasajes,¹⁵⁷ Sócrates examina esta noción, mostrando que, para muchas cosas, las artes servirán más para dar cosas buenas o malas a los demás. Debido a que todas las artes ocupan un campo de acción limitado, entonces es necesario determinar en qué campo la justicia es más útil que ningún otro arte, tanto para dar beneficios como para lo contrario. Polemarco da su respuesta en dos partes: en la guerra, pues, se hace aliado de los amigos y combate a los enemigos. Y en tiempo de paz, el hombre justo sirve para los contratos, en particular los que tienen que ver con el dinero. Sócrates no examina con detenimiento el papel de la justicia en tiempos de guerra, pero sí lo hace en tiempos de paz y de nueva cuenta procede a mostrar que si se trata de usar el dinero en algún acuerdo, existirán personas más capaces que el justo. Por ejemplo, si se trata de vender o comprar un caballo, consultar a un experto en caballos nos reportará más beneficios que un hombre justo. De igual forma pasará con el resto de las cosas. Por esta razón, Sócrates concluye que la justicia es inútil, pues no sirve cuando se tiene que hacer algo, pero sí sirve cuando nada hay que hacerse, cosa que Polemarco acepta.

En este momento de la discusión el enfoque que había recaído en el que recibe, más que en el que da, nos ha llevado a la necesidad de establecer objetivamente lo que se le

¹⁵⁶ Platón, *La República*, 332 c.

¹⁵⁷ Cfr. *Ibid.*, 332 d – 333 e.

debe dar a un hombre. Ello implica tener claridad para saber qué cosas buenas necesitan los amigos¹⁵⁸ y qué cosas malas merecen los enemigos. Para ello, las artes se muestran mejor preparadas tanto para distinguir ambas cosas, como para de hecho hacerlas. De este modo, la justicia se ha revelado como un asunto que hay que determinar a través del conocimiento y el problema está ahí mismo: todas las artes ya han adquirido un campo de conocimiento de tal modo que la justicia ya no tiene ningún campo a su disposición.

El error de Polemarco es no haberse dado cuenta de que, si bien las artes tienen determinados campos de aplicación, ello no implica que dichos campos sean excluyentes. De la misma manera un arte que requiere una habilidad también puede requerir de la justicia. El tema que Platón pretende señalar es que quizá la justicia no es una habilidad como la de las artes.¹⁵⁹ En dicho caso podría explicarse que la justicia abarcara todas las esferas de la actividad humana, de tal modo que todo arte, además de requerir una habilidad también requiere de la justicia para su correcto desenvolvimiento. A pesar de ello, señalan Cross y Woozley, este primer momento de la discusión concluye aún con la consideración de que la justicia es una técnica equiparable a la de las artes. Esto es importante porque, así como la justicia no parece ser una habilidad, tampoco parece correcto intentar definirla por medio de una lista de actividades específicas.¹⁶⁰

Después de este momento, Sócrates pasa a examinar lo dicho por Polemarco desde otro ángulo. Asegura que cuando se es bueno para propinar golpes, entonces también se debe ser bueno guardándose o librándose de ellos. Bajo esta misma lógica “el hombre justo

¹⁵⁸ Cfr. *The Republic*, p. 319.

¹⁵⁹ Cfr. R. C. Cross & A. D., Woozley, *op. cit.*, p. 12.

¹⁶⁰ Cfr. H. W. Brindley Joseph, *op. cit.*, p. 10.

es diestro en guardar dinero, también diestro en robarlo”.¹⁶¹ De tal modo que el hombre justo es bueno para robar. Pese a que Polemarco dice que no estaba seguro de lo que quería decir, afirma que sí está seguro en su creencia de que lo justo sigue consistiendo en beneficiar a los amigos y dañar a los enemigos.

Sin considerar el tema de un arte practicado con negligencia, la nueva argumentación de Sócrates nos pide ver que un arte puede servir para hacer cosas buenas, pero también malas, es decir, que la técnica resulta neutra. Si la justicia fuera neutra, entonces podríamos decir que un hombre honesto es justo, pero también que un hombre mentiroso lo es y esto resulta absurdo. La justicia por lo tanto no es una habilidad propia de las artes. No es una técnica aunque sí es un conocimiento, uno que implica a la moral. Siguiendo a los comentaristas, la intención de Platón sería marcar la distinción que existe entre las capacidades de un hombre y su disposición o carácter. Las primeras refieren a lo que el hombre puede hacer, las segundas a lo que se puede esperar de él.¹⁶² Un hombre podría poseer habilidades para ser un gran ladrón o un prodigioso mentiroso, pero si su carácter es honesto y justo, entonces podemos esperar de él que evite usar dichas habilidades. El segundo argumento de Sócrates resulta revelador, pues nos muestra que sobre los hombres podemos decir cosas acerca de sus habilidades, pero también sobre su carácter y éstas resultan importantes porque nos dejan ver qué comportamiento podemos esperar de un hombre y con ello qué compromisos ha adoptado. Los rasgos de carácter, entonces, nos permiten decir que un hombre honesto es justo sin tener también la posibilidad de llamar a un estafador justo ya que usa sus habilidades de forma diferente.

¹⁶¹ Platón, *La República*, 334 a.

¹⁶² Cfr. R. C. Cross & A. D. Woozley, *op. cit.*, p. 14.

Al final de este punto, Polemarco acepta que las conclusiones a las que han llegado se siguen necesariamente de sus premisas, aun así, no se moverá de ahí. Esta actitud contradictoria ha sido interpretada por Bloom como una negativa a aceptar las consecuencias de sus propias responsabilidades. Cosa muy propia de un caballero que no puede aceptar principios que socavan sus valores.¹⁶³ No obstante resulta más sensata la postura de Carl Page de que lo único que ha ocurrido es que Polemarco se ha confundido con la argumentación en torno al trabajo para el que la justicia es más efectiva,¹⁶⁴ por lo cual, sus premisas siguen siendo las mismas.

Siguiendo con el diálogo, Sócrates le pide a Polemarco considerar el concepto que tiene de amigo: “¿Pero llamas amigos a los que cada cual considera honestos o a los que verdaderamente lo son, aunque no lo parezcan? Y lo mismo a propósito de los enemigos”.¹⁶⁵ Polemarco dice que es natural hacerse amigo de los que uno considera honestos y enemigo de los perversos. Y en seguida también acepta la posibilidad del hombre de equivocarse en sus creencias, por lo que Sócrates le hace ver que es posible entonces que uno dañe a los amigos por creer que eran malos y beneficie a los enemigos por creer que eran buenos. Debido a que esto le resulta inaceptable, Polemarco está de acuerdo en que la definición que había dado sea precisada: ser justo es beneficiar al amigo que es bueno y dañar al enemigo que es malo. Esta distinción que Polemarco se ve forzado a hacer tiene la intención de delimitar objetivamente a los amigos de los enemigos. En caso

¹⁶³ Cfr. *The Republic*, p. 320.

¹⁶⁴ Cfr. C. Page, “The Unjust Treatment of Polemarchus”, p. 257.

¹⁶⁵ Platón, *La República*, 334 c.

contrario la cuestión se reduce a mera apariencia, a un capricho de si las personas le gustan o disgustan a Polemarco más allá de lo que verdaderamente son.¹⁶⁶

Finalmente, Sócrates pasa a examinar si es propio de un hombre justo dañar a cualquier otro ser humano. De acuerdo con el filósofo cuando se daña algo se hace peor respecto de su propia excelencia, por ejemplo, al ser perjudicados los perros, se vuelven peores en la excelencia propia de los perros.¹⁶⁷ Si esto es así, entonces al dañar a otro ser humano, éste se vuelve peor respecto de la excelencia de ser humano. Pero si es cierto que la justicia es una excelencia humana, entonces sería imposible que un hombre hiciera daño a otro por medio de la justicia. Luego la definición dada no sería correcta. Polemarco parece aceptarlo tras lo cual, Sócrates le propone formar una alianza para combatir a todo el que piense que es tarea del justo dañar a otro hombre, sea amigo o no. Sobre esto Polemarco acepta sin más comentarios.¹⁶⁸

La última parte de la argumentación tiene la intención de analizar el campo de relaciones que la justicia afecta. Al indicar que no es trabajo del hombre justo dañar, presenta una tesis política radicalmente diferente de la Polemarco. Éste decía que hay que ayudar a los amigos y también hacía obligatorio dañar a los enemigos. Para Sócrates estará bien que uno procure ayudar a los suyos, pero en lo que toca a los desconocidos basta con la indiferencia. Para Polemarco esto resulta imposible pues las ciudades siempre buscan adueñarse de las riquezas de los otros, las ciudades se encuentran en constante competición,

¹⁶⁶ Cfr. H. W. Brindley Joseph, *op. cit.*, p. 13.

¹⁶⁷ Platón, *La República*, 335 c.

¹⁶⁸ Para una problematización de esta alianza se recomienda el artículo de Carl, en especial el apartado VI Partners in battle. Cfr. C. Page, "The Unjust Treatment of Polemarchus", pp. 260 – 263.

no puede haber ciudades sin enemigos. De nuevo, Sócrates está pidiendo que se desechen estas ideas.¹⁶⁹

2.2.3 Trasímaco y la justicia que conviene al más fuerte (336 b – 356 c)

La tercera y última discusión que se da a lo largo del libro primero será entre el sofista Trasímaco y Sócrates. Cuando Polemarco y Sócrates pretenden continuar con la discusión son interrumpidos violentamente por Trasímaco. Éste acusa al filósofo de haberse dedicado a dar conversaciones vacías a su interlocutor, pues tanto él como el otro no han dejado de comportarse como bobos que se hacen mutuas concesiones serviles.¹⁷⁰ Trasímaco, sabiendo el modo de proceder de Sócrates, le reta a dar la definición de justicia con la condición de no poder decir algunas cosas,¹⁷¹ en vez de dedicarse a preguntar como suele hacerlo. En respuesta, Sócrates apela a la piedad del sofista asegurando que al tratarse de una búsqueda tan valiosa, están haciendo sus mejores esfuerzos y que es necesario que las personas más capaces, como él, se comporten con más compasión que dureza.¹⁷²

Acerca del nuevo personaje que Platón introduce se ha preguntado por la fidelidad que tenía en comparación con el personaje histórico. Al respecto, Joseph da una muy sucinta introducción del sofista hablando de dos rasgos que Platón retrata, pero que se encuentran en otros testimonios; dichos rasgos corresponden con la predisposición a la pelea y el interés por obtener una ganancia de sus enseñanzas.¹⁷³ Si Platón es justo con la imagen del sofista que nos transmite es un asunto que resulta de poca importancia para los

¹⁶⁹ Cfr. *The Republic*, p. 325.

¹⁷⁰ Cfr. Platón, *La República*, 336 c.

¹⁷¹ “Y no me vayas a decir que es lo que debe hacerse, ni lo beneficioso, ni lo ventajosos, ni lo provechoso, ni lo conveniente” (*Ibid.*, 336 c).

¹⁷² *Ibid.*, 337 a.

¹⁷³ Cfr. H. W. Brindley Joseph, *op. cit.*, p. 15.

propósitos de este capítulo. En todo caso se hará una breve exposición de algunas de las interpretaciones que han surgido en torno a lo dicho por el personaje dentro de la *República*.

Como señala Shmuel Harlap¹⁷⁴ la intervención del sofista suele desconcertar a los intérpretes del texto debido a las dudas acerca de la coherencia y consistencia de las múltiples tesis defendidas en torno a la noción de justicia. En las siguientes páginas veremos algunos de los problemas que han surgido en la interpretación de su intervención.¹⁷⁵

Entre las burlas y desafíos del sofista, Sócrates señala lo injusto que puede ser que intente dar respuesta, cuando ya le han prohibido respuestas que podrían ser correctas para definir la justicia. Trasímaco asegura que puede ofrecer una definición de justicia que no engloba ninguno de esos términos. Para exponerla, no obstante, es necesario que le sea pagada una cantidad de dinero o, de lo contrario, no hablará. Sócrates, haciendo referencia a su pobreza, dice que sólo podría dar las gracias. Tras la promesa de pago con los hermanos de Platón, y por su ansia de ser escuchado, accede a ofrecer su definición de justicia: “Yo afirmo que lo justo no es otra cosa que lo que le conviene al más fuerte”.¹⁷⁶

El enunciado que pronuncia Trasímaco, señalan Cross y Woosley,¹⁷⁷ nos lleva a dos interrogantes: por un lado, qué clase de enunciado está intentando hacer, y, por el otro, qué significa tal enunciado. A primera vista podría parecer inconsistente, de parte de Trasímaco, prohibirle a Sócrates dar una respuesta cuando él dará una muy similar, no

¹⁷⁴ Cfr. S. Harlap, “Thrasymachus’s Justice”, p. 347.

¹⁷⁵ Kerferd ofrece una introducción muy completa de 4 diferentes interpretaciones y de los diferentes autores que se adscriben a cada una de ellas. Cfr. G. B. Kerferd, “The Doctrine of Thrasymachus in Plato’s ‘Republic’”, en *Durham University Journal*, vol. 40 = n.s 9, 1947, p. 19.

¹⁷⁶ Platón, *La República*, 338 c.

¹⁷⁷ Cfr. R. C. Cross & A. D. Woosley, *op. cit*, p. 24.

obstante, la prohibición de Trasímaco tiene la intención de evitar una respuesta general, sin una clara delimitación. La respuesta que ha proporcionado es bastante precisa, pues en su indicación de lo que es la justicia nos muestra que está determinada por un sujeto particular, que es el fuerte y que esto aplica desde el campo específico de la política.

Acerca del tipo de enunciado que pretende dar, los autores señalan tres posibles enunciados: una definición, una observación, o un comentario simple.¹⁷⁸ Dado que Sócrates ha empezado la discusión con Céfalo y luego con Polemarco en búsqueda de la definición de justicia, es natural pensar que el enunciado de Trasímaco pretende ser una definición de lo que implica la justicia. Debido a la ambigüedad del enunciado y a las demás cosas dichas por el personaje, esto no parece ser del todo correcto.

Cross y Woosley exponen la *definición naturalista* como adscrita a Conford en dos momentos, el primero correspondiente con la explicación de la misma y la segunda con su refutación. La tesis básica de esta interpretación es que Trasímaco está ofreciendo una definición de la palabra griega δικαιοσύνη¹⁷⁹ o de la expresión “Τὸ δίκαιον” y lo hace en términos naturalistas.¹⁸⁰ Es decir, supone que el término lejos de ser moral o ético, tiene un significado natural o fáctico. Esto último se explica apelando a la división que existe entre los términos morales y no morales o, dicho de otra forma, los términos de valor y los términos de hecho. Mientras que en los primeros existe un juicio negativo o positivo que evalúa la situación, en los segundos no existe una valoración sino una intención de informar neutralmente. Un ejemplo de un enunciado con un término moral sería “Matar está mal”, mientras que un enunciado con un término no moral sería “Hoy es lunes”.

¹⁷⁸ Cfr. *Ibid.*, p. 25.

¹⁷⁹ Cfr. LSJ., s.v. δικαιοσύνη.

¹⁸⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 29.

De acuerdo con esta interpretación, Trasímaco estaría ofreciendo una definición de la justicia en términos no morales. Lejos de pretender ofrecer una valoración positiva o negativa de la justicia, nos informa que el enunciado “X es justo” y “X es lo que le conviene al más fuerte” significan lo mismo.¹⁸¹ Así, existiría una falsa creencia de que el término justicia implica una valoración (sea positiva o negativa) moral o ética, pues, en realidad es una palabra neutra cuya definición tiene dos posibles respuestas que son iguales. Si esta interpretación fuera correcta, indican Cross y Woosley, no fallaría en dos cosas: por un lado, tanto Sócrates como el sofista estarían discutiendo absurdamente al decir que lo justo es lo justo o que lo que le conviene al más fuerte es lo que le conviene al más fuerte¹⁸² (pues ambas definiciones son una y la misma). Por otro lado, la idea de que Trasímaco está ofreciendo una definición neutral se contradice con el desarrollo de la argumentación, en particular con su intención de recomendar la vida del injusto sobre la del justo.¹⁸³

También se encuentra la interpretación *nihilista* o *nihilismo ético*. Tal y como el término “nihilismo” sugiere, decir que la justicia es lo que le conviene al más fuerte, implica que no existe ninguna cosa que sea justa ya que la justicia es inexistente. En su lugar se trata del fuerte que se aprovecha del débil y su falsa creencia en la existencia de la justicia para engañarlo y hacerlo actuar sirviendo a sus intereses. Aquí existen dos extremos que deben ser diferenciados: por un lado, la situación en donde la justicia es una ilusión y, por otro, la situación en donde el concepto de justicia está equivocado.¹⁸⁴

¹⁸¹ Cfr. *Ibid.*, p. 31.

¹⁸² Cfr. *Idem.*

¹⁸³ Para concluir la definición que da Trasímaco agrega: “Así, Sócrates, la injusticia, con tal de que sea lo suficientemente grande, es más fuerte y más propio de un hombre libre y de un amo que la justicia; y, como decía al principio, lo que conviene al más fuerte es lo justo, lo injusto es ventajoso y conveniente para uno mismo.” (Platón, *La República*, 344 c).

¹⁸⁴ Cfr. R. C. Cross & A. D. Woosley, *op. cit.*, p. 33.

Esta diferenciación es clave porque permite ver los fallos en la postura nihilista: si ella afirma que la justicia no existe, entonces su problema radica en explicar cómo es posible que los individuos sufran de una ilusión. Si no existe un referente de lo que implica la justicia entonces no puede haber error en la creencia que se tenga de lo que es. Que la justicia sea lo que le convenga al más fuerte sería igual de válido que cualquier otro enunciado al respecto. En contraste, en la situación en donde el concepto está equivocado, lleva a que exista al menos un caso en donde el mismo es correcto. De tal modo que los individuos eventualmente acertarán en su creencia en torno a la justicia, o, dicho de otro modo, no siempre podrán ser engañados. Como podrá verse, Trasímaco difícilmente estaría sosteniendo la postura nihilista, pues a lo largo de su discurso, no sólo cree que existe la justicia, sino que además cree que la injusticia es mejor que ella.

Otra de las interpretaciones toma la declaración de Trasímaco como un *comentario incidental*,¹⁸⁵ con el que tenía la intención de realizar un comentario en torno a la justicia y en particular, de demeritarla. Como puede deducirse, este comentario presupone la existencia de la justicia o de la creencia en algo que es justo y de la misma forma presupone que el interlocutor tiene alguna idea sobre el tema pues en caso contrario lo dicho no tendría ningún sentido.¹⁸⁶ Mientras que en la primera interpretación habría una intención de definir neutralmente el término y en la segunda una intención de negar la existencia del mismo, aquí vemos una presuposición cuya intención es el comentario y por lo tanto no la definición ni negación en sentido estricto.

¹⁸⁵ Entendemos por comentario incidental a aquella observación que se dice sin pretender que sea una reflexión o aportación relevante, a veces incluso dicha sin intención alguna.

¹⁸⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 37.

El resto de la exposición de Trasímaco podría verse a la luz de su intención de recomendar la vida del injusto sobre la del justo. También en mostrar que en cada situación el hombre justo lleva las de perder. Y esto último resulta revelador, pues en su intención de demeritar a la justicia, Trasímaco ofrece de manera bastante débil una definición de lo que implica la justicia o de los actos que son justos. Cross y Woosley creen que esto debería ser motivo suficiente para desechar dicha interpretación.¹⁸⁷

En el caso de Cross y Woosley el *análisis esencial* será la interpretación que más sentido tenga. De acuerdo con ellos, Trasímaco tiene un interés en mostrar las ventajas que ofrece la injusticia sobre la justicia, motivo por el que en primera instancia expresa lo que cree que es la justicia.¹⁸⁸ Lejos de intentar mostrar que la justicia no existe, o es una ilusión, lo que pretende es mostrar que toda acción que promueva el interés del más fuerte adquiere la determinación de ser justa. En otras palabras, el sofista habla en un primer momento que el deber del débil es servir al fuerte, no obstante, también recomienda que este principio sea evadido, ya que el injusto tiene la posibilidad de vivir mejor que el justo.

La razón por la que esta interpretación es más correcta, de acuerdo con los autores, es porque a lo largo de la discusión tanto Sócrates como Trasímaco refieren acciones que son justas e injustas sin entrar en contradicción o discutir acerca de ellas. Si fuera cierto que la justicia no existe, el tema de discusión entre ambos sería un absurdo; y si en lugar de ello fuera una descripción neutral, sería un fallo realizar juicios de valor ante una proposición que no pretende serlo, inclusive si fuera un comentario incidental, difícilmente veríamos a Trasímaco defenderlo con tanta vehemencia con una definición tan débil. Vemos que no

¹⁸⁷ Cfr. *Ibid.*, p. 38.

¹⁸⁸ Cfr. *Idem.*

presentan ninguno de estos problemas, al contrario, comparten un campo de acciones que son justas o injustas para discutir a partir de ellas.¹⁸⁹

El enfoque de Cross y Woosley parece concentrarse en las ventajas que ofrecen las acciones injustas, es decir, se enfoca en la importancia de las consecuencias causales del actuar injusto. Henderson ha visto un error de interpretación en este punto, pues aduce que la intención de Trasímaco no es hablar de las consecuencias de tal actuar, sino más bien señalar lo que cree es la característica esencial de la acción justa, a saber, poner al individuo en una situación vulnerable, hacer del individuo un sujeto fácilmente manipulable y explotable por el hombre injusto.¹⁹⁰ Esta diferencia permite comprender que mientras que Cross y Woosley se centran en las consecuencias causales, el esencialismo de Henderson lo hace con respecto a las consecuencias lógicas. No es que una acción sea justa porque promueve lo que le conviene al más fuerte (consecuencia causal), sino que una acción, al ser justa, pone a su agente en una disposición (lógica) para ser explotado por el tipo de individuo que ve la oportunidad de hacerlo, es decir, el hombre injusto. Esta verdad, es presentada por Trasímaco al principio de su intervención; no obstante, representa la conclusión de sus razonamientos tras los cuales recomendará la vida del injusto por encima del justo.

Existe la interpretación que aboga por una visión *legalista*. Partiendo del gran parecido que existe entre la interacción de Trasímaco con Sócrates y la que ocurrió entre

¹⁸⁹ Tal y como es señalado por Henderson es necesario que ambos compartan un consenso general de aquellas acciones que son justas e injustas dentro de su marco social pues la discusión que están llevando a cabo deriva de lo que cada uno considera que es la propiedad esencial que comparten los actos justos. Cfr. T. Y. Henderson, "In Defense of Thrasymachus", en *American Philosophical Quarterly*, vol. 7, núm. 3, 1970, p. 219.

¹⁹⁰ Cfr. *Ibid.*, p. 220.

los jueces de Atenas y Sócrates,¹⁹¹ Bloom interpreta la posición de Trasímaco como una especie de legalismo. Al decir que la justicia es lo que le conviene al más fuerte sin importar quién o cuántos sean, muestra que la soberanía es lo importante y, por lo tanto, que las leyes se encuentran por encima de las demás cosas. La justicia, entonces, se convierte en un fenómeno político que se ubica dentro de las leyes. La soberanía de un Estado, sin importar del tipo que sea, se encuentra expresada a través de las leyes y de la misma forma determina la vida de sus integrantes. Si esto es así, la discusión entre los dialogantes es para descubrir el carácter de los legisladores.¹⁹²

Debido a que Trasímaco piensa que la justicia es ingenua y poco sabia, sin importar quién la practique, se ha abierto la posibilidad de considerar su declaración como parte de un *egoísmo psicológico*. Que los individuos actúen justamente y busquen promover el interés de otro, no es por un impulso interno, sino por acción de un agente externo. Por eso son ingenuos y por eso mismo el hombre injusto los explota. A pesar de la aparente plausibilidad de la interpretación, Kerferd señala la tendencia de Trasímaco a identificar al justo como aquel que, teniendo la oportunidad de lucrar, no lo hace.¹⁹³

Retomando el argumento de la *República*, Sócrates precisa que es necesario comprender dicha declaración. Si tomáramos como ejemplo al atleta más fuerte de la ciudad, y viéramos que su dieta consiste en un determinado ingrediente que le conviene, no parece que la definición implique que todos los demás debamos comer ese mismo alimento. Trasímaco se ve obligado a precisar que hay ciudades gobernadas por regímenes

¹⁹¹ Cfr. *The Republic*, p. 326. Trasímaco irrumpe violentamente la conversación para acusar a Sócrates y afirmar que el vencedor debe recibir una compensación económica, cosa que los amigos de Sócrates están dispuestos a cubrir dada la conocida pobreza de Sócrates. Vale la pena recordar que en *Apología* (38 b), también se presenta una acusación contra Sócrates y se exige una compensación económica que es cubierta, de nueva cuenta, por los amigos de Sócrates.

¹⁹² Cfr. *Ibid.*, p. 328.

¹⁹³ Cfr. G. B. Kerferd, "The Doctrine of Thrasymachus in Plato's 'Republic'", p. 27.

democráticos, aristocráticos o tiránicos y que, en todos ellos, las leyes son establecidas para beneficiar al grupo que tiene el poder. De tal modo que lo justo implica necesariamente lo que le conviene al que gobierna, es decir, al más fuerte.¹⁹⁴ Sócrates indica que será necesario examinar esta tesis para saber si es correcta.

A partir de aquí, señalan Cross y Woosley,¹⁹⁵ Sócrates identifica al más fuerte con el gobernador, situación que Trasímaco no objeta y concede. La aceptación por parte de Trasímaco, será un error que permitirá a Sócrates construir su refutación. Si se leen con más cuidado las palabras de Trasímaco se encontrarán tres conceptos diferentes: el del hombre injusto, el del hombre fuerte y el del gobernante.¹⁹⁶ El hombre injusto será aquel que cometa actos injustos, actos de los cuales se habla repetidamente a lo largo de la discusión (robar, mentir, perseguir el propio interés a costa de otros, etc.) El hombre fuerte, será alguien que necesariamente sea injusto, adicionalmente, debe poseer la conciencia de que la justicia es lo que le conviene al más fuerte. Además, debe poseer la habilidad necesaria para practicar las acciones injustas a gran escala y con un plan que le permita llegar a la cumbre. Finalmente, el gobernador será aquél que haga leyes que beneficien al gobernante, no obstante, no se indica que es injusto ni que es un hombre fuerte.

Sobre esta errónea identificación, el análisis de Sócrates comienza estableciendo la posibilidad de que los que gobiernan se equivoquen a la hora de establecer leyes.¹⁹⁷ Trasímaco acepta dicha posibilidad. Dado que el error es factible, puede imaginarse un escenario en donde los que tienen el poder se equivocan al establecer leyes que los favorezcan y, dado que la ley es un error, entonces no serán favorecidos. Los favorecidos

¹⁹⁴ Platón, *La República*, 339 a.

¹⁹⁵ Cfr. R. C. Cross & A. D. Woosley, *op. cit.*, p. 42.

¹⁹⁶ Cfr. T. Y. Henderson, "In Defense of Thrasymachus", p. 221.

¹⁹⁷ Cfr. Platón, *La República*, 339 c.

entonces serán los débiles o, dicho de otro modo, los gobernados. De acuerdo con este argumento “no sólo es justo hacer lo que le conviene al más fuerte, sino también lo contrario, hacer lo que no le conviene”.¹⁹⁸ Ante la consecuencia de este argumento Polemarco y Clitofonte interrumpen la conversación, el uno para afirmar que esa conclusión es muy clara y el segundo para decir que la tesis de Trasímaco no fue explicada lo suficientemente bien, pues, cuando Trasímaco dice que la justicia es lo que le conviene al más fuerte, en realidad se está refiriendo a lo que el fuerte cree que le conviene.

De acuerdo con Cross y Woosley, Trasímaco debió de haber aceptado esta premisa para no caer en la contradicción en la que Sócrates lo ha hecho caer.¹⁹⁹ Con este cambio de perspectiva abordamos el terreno de las creencias. Mientras que el gobernante puede equivocarse en su conocimiento respecto de lo que más le conviene, difícilmente podrá hacerlo con su creencia en lo que es mejor para él. Así, independientemente de si su creencia está bien o mal, bajo esta premisa, no hay ningún dilema en que los ciudadanos obedezcan siguiendo leyes que en la realidad no promoverán el interés del más fuerte. De igual forma, Bloom cree que se evitaría caer en el dilema, ya que Clitofonte está mostrando lo único importante: que los gobernantes son los que tienen el poder para establecer las leyes, secundario será si de verdad es provechoso o no para ellos.²⁰⁰

Ante el señalamiento de Clitofonte, Sócrates establece la posibilidad de que se tome la tesis del sofista con la modificación que se sugería. Trasímaco asegura que su tesis no contempla al que se equivoca, pues no es lo propio de un ser superior. En este punto reformula su definición de justicia: “lo que puedo decir con la mayor precisión es que el

¹⁹⁸ *Ibid.*, 339 d.

¹⁹⁹ Cfr. R. C. Cross & A. D. Woosley, *op. cit.*, p. 45.

²⁰⁰ Cfr. *The Republic*, p. 329.

gobernante; en cuanto que es gobernante, no se equivoca, y, como no se equivoca, establece lo mejor para sí mismo, y eso es lo que debe hacer el gobernado. De manera que [...] es justo hacer lo que le conviene al más fuerte”.²⁰¹ En esta reformulación, Trasímaco hace explícito que el más fuerte, en sentido riguroso, no se equivoca a la hora de establecer lo que más le conviene.

Al negar esta sugerencia se ha visto la diferencia que existe entre lo que Trasímaco estaba pensando y lo que Clitofonte sugería. Siguiendo a Bloom,²⁰² si para Clitofonte lo único relevante en la cuestión es que los gobernantes son los que tienen el poder para legislar y que otros asuntos, como si sus creencias son correctas, son cosa secundaria, entonces la justicia se reduce a un mero oficio para el que no se requiere tener ningún tipo de habilidad específica. Trasímaco, en tanto que maestro sofista, se ve impelido a defender la habilidad que es requerida para gobernar. Si es cierto que las leyes, lejos de ser divinas, implican una mera convención entre seres humanos, entonces el hombre que es más capaz de perseguir su propio bien será el que mejor calidad de vida tenga. El gobernante que tiene en mente no es el que tiene el oficio y por ello hace leyes, sino el que, por medio de su conocimiento perfecto, ha llegado a conseguir el puesto y por ende ha conquistado el derecho de vivir bien.

Esta defensa que hace Trasímaco resulta fatal para su postura en dos sentidos: por un lado, introduce un contraste entre lo actual y lo ideal con respecto al gobierno,²⁰³ su idea de justicia aboga por una fantasía de un gobernante que es perfecto; por otro lado, al

²⁰¹ Platón, *La República*, 341 a.

²⁰² Cfr. *The Republic*, p. 330.

²⁰³ Cfr. H. W. Brindley Joseph, *op. cit.*, p. 18 y G. B. Kerferd, “The Doctrine of Thrasymachus in Plato’s ‘Republic’”, p. 21.

defender la habilidad que tiene el hombre para la política, abre la puerta para uno de los caminos favoritos de Sócrates, el arte o la técnica.

Para abordar esta cuestión, Sócrates toma un ejemplo. La medicina, en sentido estricto, es el arte encargado de cuidar a los enfermos, y respecto de las demás artes puede decirse lo mismo, tienen un objeto de consideración y es tarea natural de cada arte “buscar y proporcionar a cada uno lo que le conviene”.²⁰⁴ De tal modo cada arte es perfecto, pues no necesita de otro para lograr que su objeto alcance lo que le convenga. Se comprende que la medicina se baste a sí misma para tratar a su objeto, el cuerpo, y hacer lo que más le conviene a éste, que es tener salud. Esta actividad, al igual que las demás artes, nos muestran que las mismas son perfectas y están por encima de sus objetos de interés de tal modo que se muestran superiores y gobiernan sobre ellos. Por lo tanto, la actividad de gobernar, en tanto que arte, se ejerce buscando el bienestar de su objeto, es decir, sobre aquello que gobierna.²⁰⁵

Debido a que la conclusión no es favorable para Trasímaco, éste se desvía de la conversación. Acusa a Sócrates de ser ingenuo por no saber distinguir entre las ovejas y el pastor, y procede a explicar que el pastor cuida y procura a las ovejas sólo por el beneficio que va a obtener de ellas. Concluye reformulando su definición de justicia:

Y estás tan lejos de andar rondando lo justo y la justicia y lo injusto y la injusticia, que se te escapa que la justicia y lo justo son en realidad un bien para otro, lo que conviene al que es más fuerte y gobierna, y en cambio son un daño propio para el que obedece y es servidor; y también se te escapa que la injusticia es lo contrario y gobierna sobre los que son verdaderamente ingenuos y justos, mientras que los gobernados hacen lo que conviene al más fuerte, y sirviéndole lo hace feliz a él, pero de ninguna manera a sí mismos.²⁰⁶

²⁰⁴ Platón, *La República*, 342 d.

²⁰⁵ *Ibid.*, 342 e.

²⁰⁶ *Ibid.*, 343 c.

Una de las razones por la que los comentaristas problematizan con la interpretación de Trasímaco es por esta segunda definición. Mientras que en la primera formulación asegura que la justicia es el interés del más fuerte, aquí asegura que es el bien para otro. Mientras que algunos ven inconsistencia en la postura del sofista, otros interpretan esta sentencia como el punto de vista del que es gobernado. La primera formulación de justicia sería aplicable al gobernante mientras que la segunda al gobernado. Para el primero lo justo es lo que procura su interés mientras que para el segundo es el bien de otro, en este caso, del gobernante, pues se promueve su interés. No obstante, debido a que deja abierta la posibilidad de que el gobernante sea justo o injusto, este problema no puede ser resuelto.²⁰⁷

Para intentar resolver esta inconsistencia algunos han sugerido que la declaración de Trasímaco se divide en dos proposiciones (porque se está hablando de dos contextos diferentes), el político y el moral.²⁰⁸ Cuando Trasímaco está hablando de la justicia como el bien de otro, está señalando la forma en que la justicia se ve reflejada en la política desde el punto de vista convencional. Pero en seguida ajusta este punto de vista a su forma de ver las cosas.²⁰⁹ Si la justicia es el bien de otro es porque se trata del bien del fuerte, que es quien sabe cómo tomar ventaja y quedarse con lo que les corresponde a otros. Así, lo moral queda definido por la justicia regulando las relaciones de los hombres. Esto último nos revela que todo gobierno político es injusto en el sentido convencional del término. Lo político gobierna y pone límite a lo moral.²¹⁰

²⁰⁷ Cfr. R. C. Cross & A. D. Woozley, *op. cit.*, p. 41.

²⁰⁸ Cfr. S. Harlap, "Thrasymachus's Justice", p. 363.

²⁰⁹ Una tesis similar es sostenida por Kerferd, quien revisa y analiza minuciosamente la interpretación que aboga por que Trasímaco ha hecho una inversión de términos éticos tras lo cual muestra que en realidad ha introducido un nuevo término para apoyar su pensamiento. Cfr. G. B. Kerferd, *op. cit.*, pp. 23 – 27.

²¹⁰ Cfr. S. Harlap, *op. cit.*, p. 364.

En adición a esta nueva definición de justicia y a los problemas que trae consigo, también afirma que el justo siempre lleva todas las de perder contra el injusto, tanto en acuerdos monetarios, como en el pago de impuestos o cargos de gobierno. Y, debido a que el injusto procura hacer lo que le conviene a sí mismo, en cada una de estas situaciones sabrá cómo sacar provecho. De ahí que se concluya que la vida del injusto es más feliz y, por lo tanto, preferible a la vida del justo, quien siempre se ve sometido por el injusto.²¹¹ Como ejemplo de esta situación, propone la tiranía como el grado más perfecto de injusticia y felicidad. El tirano se hace con las riquezas y el poder de toda una comunidad, de igual forma se hace con el control de su población, ambas cosas para satisfacer sus deseos. Incluso menciona que los hombres condenan la injusticia por el miedo a sufrirla y no por el miedo a cometerla.²¹² En este momento de la discusión vemos que Trasímaco ha pasado de decir algunas cosas sobre la justicia a defender abiertamente un modo específico de vida, la injusta. Las razones para hacerlo son los beneficios que se pueden llegar a obtener. La vida injusta, si se practica bien, pone al individuo en la mejor posición para ser feliz.²¹³

Sócrates considera indispensable que, antes de que Trasímaco se vaya, debe rendir cuenta de sus declaraciones. La importancia de esto radica en que el sofista ha determinado cuál es la vida más provechosa. Esta cuestión es crucial, por lo que debe ser analizada con cuidado. El primer tema que Sócrates considera es el ejemplo del pastor y las ovejas. Retomando las conclusiones a las que habían llegado más atrás, es forzoso reconocer que el pastor se preocupa por sus ovejas, no porque le interese el dinero que puede obtener de

²¹¹ Ha de notarse que en concordancia con la distinción hecha más arriba entre gobernante, hombre fuerte e injusto, en estos pasajes Trasímaco no habla del gobernante sino del hombre injusto.

²¹² Platón, *La República*, 344 c.

²¹³ Cross y Wozzley clarifican el sentido de felicidad en el que Trasímaco está pensando, es decir, no como un estado psicológico sino como las circunstancias en las que se puede encontrar el hombre. También resulta interesante ver que del texto no se puede concluir que la felicidad del injusto sea más grande que la del justo, aunque Trasímaco parezca implicarlo. Cfr. R. C. Cross & A. D. Wozzley, *op. cit.*, p. 56.

ellas, sino porque a su arte lo único que le compete es el bienestar de las ovejas.²¹⁴ Así que cuando Trasímaco decía que el pastor trabaja pensando sólo en el beneficio propio que puede obtener, ha cometido el error de no tomar en serio que a un arte le compete únicamente el bienestar del objeto de que es arte, sin tomar en cuenta cosas ajenas al mismo.

Este ejemplo del pastor y la oveja sirve para ilustrar el conflicto que sostienen los dialogantes, pero también que sus propuestas no son necesariamente contrarias. Desde el punto de vista del sofista, este oficio no puede ser altruista y parece abogar por que ningún arte debería serlo, pues de lo que se trata es de ser egoísta para obtener el mayor beneficio. En el caso de Sócrates lo opuesto, ya que todas las artes son altruistas, como en el ejemplo de la medicina o del marino. El problema, como señalan Cross y Woosley, es que ambos parten de instancias particulares para hacer una generalización: no todas las artes son egoístas, pero tampoco todas son altruistas.²¹⁵ No obstante, el nuevo arte que Sócrates está por introducir tiene la intención de mostrar su punto.

Sócrates continuará con su análisis tomando la cuestión del salario que reciben los gobernantes. Debido a que cada arte cuenta con un objeto de consideración, que con sus habilidades buscará cumplir el fin para el que existe y que las cuestiones secundarias sobran en cuanto a la práctica del arte en cuestión, es forzoso que “el beneficio que todos los expertos obtienen en común de sus respectivas artes, lo obtienen porque además se sirven en común de algo distinto de eso que es lo mismo para todos”,²¹⁶ es decir, del arte de trabajar a cambio de un salario. Obtener una remuneración económica, es una cuestión

²¹⁴ Platón, *La República*, 345 d.

²¹⁵ Cfr. R. C. Cross & A. D. Woosley, *op. cit.*, p. 49.

²¹⁶ Platón, *La República*, 345 d.

secundaria y, por lo tanto, no compete a la práctica de un arte. Es gracias a la asociación con el arte de los salarios que una persona puede recibir un pago por un arte que realiza. Así se puede comprender que las personas realicen actividades que, en primera instancia, no les traerían ningún beneficio a ellos mismos, como la del gobernar, dado que el arte implica el procurar a los gobernados, es necesario que, por medio del arte de los salarios, se le asigne un sueldo con el que el gobernante podría obtener un beneficio para sí mismo. Por esa misma razón nadie quiere ser gobernante por gusto.

Como se indicaba más arriba, la introducción de este arte de ganar salarios tiene la intención de demostrar que las artes por sí mismas sólo están preocupadas por la ejecución correcta de lo que les compete o, de modo más preciso, por el perfeccionamiento del objeto del que son artes. No obstante, dicha introducción resulta bastante problemática. Como lo señala Bloom,²¹⁷ el nuevo arte contradice la definición dada anteriormente o, en su defecto, resulta absurdo si lo hace, dicho arte no se preocupa porque su objeto sea perfecto. ¿Cómo podría el dinero perfeccionarse? Evidentemente no se trata de hacer mejor al dinero. La intención de Sócrates es mostrar que este arte es necesario para beneficio del que lo practica, ahí es donde se encuentra la contradicción. Por otro lado, la introducción de este arte nos muestra que es una especie de arte que gobierna sobre todos los demás, ya que para cada arte existente es necesario que se acompañe del salario. En caso contrario podría ocurrir que el artesano no quisiera desempeñar su arte, tal y como se plantea en el caso del gobernante.

Los problemas que derivan de este nuevo arte como regulando a todos los demás parece ser algo que Platón tenía en mente. Si esto es así, la intención de Sócrates es mostrar

²¹⁷ Cfr. *The Republic*, p. 332.

que deberíamos pensar en otra cosa diferente que medie entre el hombre y la práctica de cualquier arte. En este momento en particular pretende mostrar que esa mediación no debe ser el mero interés del beneficio propio. Resulta oportuno considerar el ejemplo que da con respecto a la medicina. Si fuera cierto que la práctica del cuidado de enfermos tuviera que estar mediado por la asociación que tiene con el arte de obtener salarios, entonces el médico que tuviera más dinero podría ser calificado como el más exitoso. No obstante, una de las maneras de ganar mucho dinero sería manteniendo a sus pacientes enfermos y dándoles tratamiento constante. Vemos entonces que practicar un arte no debe ser mediado por el beneficio propio y también se nos revela que la práctica de un arte no genera beneficio propio por sí mismo (al menos en lo que respecta a un salario).²¹⁸

Como complemento a lo dicho, Sócrates señala una posible respuesta que será desarrollada con mayor detenimiento en los siguientes libros. Así como la idea del beneficio propio o, en otras palabras, así como el salario (o los honores) servían de motivo para querer gobernar, se hace explícita otra motivación: el temor de ser gobernado por una persona peor e inferior que uno mismo.²¹⁹ El temor de ser castigados con una situación similar impulsaría a los hombres a gobernar por la obligación de cumplir con su deber. Sócrates deja pendiente este tema y pasa a otra parte de la declaración del sofista.

La tesis de que la vida del injusto es preferible a la del justo será un tema ampliamente discutido por Sócrates a lo largo de toda la *República*. En respuesta a Trasímaco, lo primero que hará será determinar qué es el hombre injusto y el hombre justo desde la perspectiva del sofista. En el interrogatorio de esta tesis, Sócrates le pregunta si acaso considera que la injusticia es una virtud y la justicia un vicio. Sócrates espera que la

²¹⁸ Cfr. H. W. Brindley Joseph, *op. cit.*, p. 24.

²¹⁹ Platón, *La República*, 347 a – d.

respuesta de Trasímaco sea positiva para poder refutarlo diciendo lo que suele decirse al respecto, en cambio, responde que la justicia es “una ingenuidad muy noble”²²⁰ mientras que la injusticia no es una malicia, “sino sagacidad”.²²¹ De este modo la injusticia se encuentra junto a la sabiduría y la virtud, mientras que la justicia se halla en su lado contrario, sin la posibilidad de decir que una es un vicio y por lo tanto vergonzosa.

Sócrates abordará el asunto tomando en consideración al hombre que busca estar por encima de otro. De acuerdo con esta parte del interrogatorio, el hombre justo no pretende estar por encima de los hombres justos, sino solamente de los injustos mientras que el hombre injusto sí quiere estar por encima del justo, pero también sobre el injusto.²²² Dicho de otra forma: “el justo no desea estar por encima de su semejante, sino de su desemejante, mientras que el injusto, por el contrario, por encima de su semejante y de su desemejante”.²²³ Además de esto, vuelve sobre la cuestión de la sabiduría y la virtud: el injusto es alguien bueno e inteligente, se parece a ellos, mientras que el justo no.

Tomando como analogía al músico verán que es un hombre inteligente y bueno, mientras que el que carece de talento musical (el desemejante) es torpe. Sócrates pregunta a Trasímaco “¿Te parece, hombre excelente, que un músico, cuando afina la lira, quiere estar por encima de otro músico en tensar o aflojar las cuerdas, o estima que merece estar por encima de él?”²²⁴ Ambos convienen en que no es así. Sócrates indica que lo mismo es con respecto a todas las ciencias; ninguno pretende estar por encima de otro que posea su mismo conocimiento, es decir, no pretende estar por encima de su semejante, cuando

²²⁰ *Ibid.*, 348 c.

²²¹ *Ibid.*, 349 d.

²²² *Ibid.*, 349 b – c.

²²³ *Ibid.*, 349 c.

²²⁴ *Ibid.*, 349 e.

mucho querrá estar por encima del que no posee su ciencia, es decir, su desemejante. El que posee la ciencia es un entendido y, por lo tanto se revela como una persona sabia y buena. De este razonamiento se desprende que el sabio que es bueno, no pretende estar por encima de su semejante sino de su desemejante, mientras que el ignorante y malo sí pretende estar por encima de su semejante y también de su desemejante. Entonces, si antes Trasímaco había dicho que el injusto parecía bueno e inteligente, los razonamientos han mostrado que “el justo se nos ha revelado bueno y sabio, y en cambio el injusto ignorante y malo”.²²⁵

Cross y Woosley hacen dos anotaciones: la primera es que sobre esta distinción de que el experto hace las cosas sólo intentando sobrepasar a su desemejante y que el inexperto lo hace con todos, Platón está pensando en una implicación diferente cuando se traslada al campo de la justicia. El hombre injusto no está intentando hacer las cosas mejor que el hombre justo; de hecho, está intentando hacer todo lo contrario; por otro lado, debido a la asociación de términos que establece como atributos del experto, son asumidos sin que se pruebe que son ciertos. Es decir, se asume que porque el justo es un hombre sabio el malo será tonto, implicando por lo tanto que los hombres injustos nunca podrán perseguir sus objetivos de manera inteligente.²²⁶

Aunque si hacemos caso a Henderson,²²⁷ esta asunción también es hecha por el sofista. Los errores que se derivan de la práctica de un arte tienen su origen en la ignorancia de la verdadera naturaleza del mismo. El que no es músico se equivoca al intentar sobrepasar al músico, pero su error no es intencional porque, al desconocer lo que significa

²²⁵ *Ibid.*, 350 c.

²²⁶ La suposición que se encuentra detrás de este argumento es que el hombre que actúa injustamente lo hace porque es ignorante de lo que es verdaderamente bueno (un tópico socrático), por eso es que nunca se muestra como un agente inteligente y que sabe lo que le conviene. Cfr. R. C. Cross & A. D. Woosley, *op. cit.*, p. 52.

²²⁷ Cfr. T. Y. Henderson, *op. cit.*, p. 225.

hacer música, no comprende que la ejecución bien hecha del músico es el grado de perfección máxima al que puede aspirar. Y es por esta razón por la que Trasímaco se ve atrapado en un dilema: el gobierno, al ser un arte, tiene las mismas implicaciones.

El hombre que es injusto sólo está preocupado por el beneficio propio. Al ser gobernante, es en virtud de su egoísmo que comete el error de pretender satisfacer sus intereses sin tomar en cuenta la verdadera naturaleza del gobernar. No obstante, esta premisa es algo que Trasímaco no tenía por qué haber aceptado; al respecto, Henderson menciona un ejemplo en dónde el error por ignorancia no parece corresponder con la acción:²²⁸ el médico que remueve órganos que sabe que están perfectamente sanos a cambio de dinero. De acuerdo con los argumentos de Sócrates este hombre es igual de ignorante que el médico inexperto que realiza su primera operación y se equivoca extrayendo un órgano sano. En el primer ejemplo vemos que la técnica de la medicina, al menos en lo que respecta al procedimiento de una cirugía, se ejecuta eficazmente; mientras que en el segundo no lo hace debido a la ignorancia. En el primero, son necesarias implicaciones de segundo orden para señalar el error del médico, en el primero no.

Si la injusticia da poder, como Trasímaco implicaba, Sócrates lo analizará en relación con la ciudad que se hace más fuerte. De acuerdo con la argumentación dada, la ciudad se hace más fuerte que otra por su sabiduría y a través de la justicia, en cambio, de acuerdo con el sofista, la ciudad se hace más fuerte a través de la injusticia que es la sabiduría que defiende.²²⁹ Sócrates pide considerar la ciudad, el ejército o una banda de ladrones, y concluye que todos no podrían llevar a cabo sus propósitos si fueran injustos entre ellos. La razón, estima Sócrates, es porque la injusticia “provoca de algún modo

²²⁸ Cfr. *Idem*.

²²⁹ Cfr. Platón, *La República*, 351 c.

sublevaciones, odios y disputas recíprocas”.²³⁰ Por esta razón, allí donde la injusticia se presente, provocará problemas. Incluso cuando la injusticia se presenta en un individuo, éste se ve afectado. De este razonamiento se sigue que cualquier asociación, sea de ladrones, de soldados o de una ciudad entera, es necesario que trabajen con un poco de justicia o de lo contrario serán incapaces de cumplir el más mínimo objetivo.

En este argumento, vemos que Sócrates considera a la injusticia como una fuerza divisora. La justicia que los hombres injustos necesitan para seguir trabajando no es la única razón por la que podrían seguir juntos, tal y como indican Cross y Woosley.²³¹ Si el grupo de ladrones sigue teniendo éxito en sus crímenes, es posible que esa sea otra razón para que sigan colaborando, de igual forma se pueden encontrar unidos por el temor a las consecuencias de dejar el grupo. Así pues, existen otros motivos diferentes a la justicia que podrían mantener al grupo unido.

El último tema que Sócrates considerará en el libro primero es si acaso la vida del injusto es mejor que la del justo. Para ello, vuelve a considerar que las cosas suelen tener tareas que les son propias y que nadie más podría llevar a cabo. Dichas tareas se pueden realizar porque las cosas tienen una virtud específica, si poseen una deficiencia, entonces no pueden llevar a cabo su tarea.²³² Inmediatamente después considera la cuestión del alma; también posee una virtud y una tarea específica que ella y nadie más puede llevar a cabo. Dado que la injusticia se presenta como una deficiencia, aquel que gobierna su alma con injusticia, afectará su virtud; por lo cual no podrá llevar a cabo las tareas propias de ella. “Entonces, el alma justa y el hombre justo vivirán bien, mientras que el injusto lo hará

²³⁰ *Ibid.*, 351 d.

²³¹ Cfr. R. C. Cross & A. D. Woosley, *op. cit.*, p. 56.

²³² Platón, *La República*, 352 d – 353 b.

mal”.²³³ Además de esto, Sócrates indica que, dado que el hombre justo vivirá bien, será dichoso y feliz, mientras que el hombre injusto será desgraciado. En este punto de la discusión, Sócrates se da cuenta que, por dar respuesta a los argumentos de Trasímaco, ha dejado de lado la investigación que le interesaba desde el principio, a saber, la definición de la justicia.

Al respecto de este último argumento es importante señalar que Sócrates está pensando en que existe un arte de vivir bien, ya que pide que el alma tenga una función que le permita vivir y una excelencia que hará que funcione de manera adecuada.²³⁴ Es decir, está pensando que la vida humana tiene una finalidad que es teológica y teleológica,²³⁵ y que dicha finalidad es contraria a la de perseguir el propio interés, como señala Trasímaco. El problema es que esta noción aún no ha sido indicada.

Las tres discusiones abordadas a lo largo del libro primero de la *República* son importantes porque nos ofrecen la primera presentación del problema que atravesará los nueve libros restantes: el de la justicia. También vemos otros temas relevantes, como el de si la vida del justo es mejor que la del injusto, la injusticia y las consecuencias que tiene sobre el individuo y los colectivos (sean ladrones o un Estado). Con todo, el tema que nos interesa, la poesía, aún no se ha hecho presente, o al menos del modo en que nos interesa, es decir, desde la crítica platónica.

A pesar de ello sí ha aparecido en algunos momentos. No debemos olvidar que el primer dialogante posee creencias acerca del hades y la muerte, y esos mitos le fueron

²³³ *Ibid.*, 353 e.

²³⁴ Cfr. Horace William Brindley Joseph, *op. cit.*, p. 39.

²³⁵ Cross y Wozzley explican con más detenimiento las implicaciones de la argumentación de Sócrates. Aquí no se tratarán. Cfr. R. C. Cross & A. D. Wozzley, *op. cit.*, p. 59.

inculcados por poetas. Cita incluso unos versos de Píndaro.²³⁶ De igual modo su hijo comienza su defensa dándole la razón al poeta Simónides.²³⁷ Gracias a lo expuesto en el capítulo primero, comprendemos la razón por la que estos dialogantes sustentan sus creencias y modos de vida a partir de la poesía. Queda comprender de qué modo Sócrates considera el tema, para ello es necesario volver al tema de la justicia en la *República*.

²³⁶ Platón, *La República*, 331 a.

²³⁷ Cfr. *Ibid.*, 331 d.

Capítulo 3.- La poesía en los libros II y III de la *República*

3.1 El libro segundo

3.1.1 Una segunda introducción a la *República* (357 a – 376 c)

Como bien lo señalan Cross y Woosley²³⁸ el libro primero de *República* ha servido para mostrar dos cosas: por un lado que los acercamientos al tema de la justicia han resultado inadecuados e ineficientes, primero con la figura paterna que está preocupada por la piedad y el castigo de los dioses después de la muerte; en segunda con el joven ciudadano que está interesado en la política de su ciudad; finalmente con el maestro de retórica que ofrece las enseñanzas para tener una vida buena. Por otro lado esta discusión ha dejado abierta la cuestión de si la justicia es algún tipo de bien. Así, el libro segundo comienza con Glaucón, el hermano de Platón, preguntando a Sócrates si acaso preferiría convencerlo de que la vida justa es mejor que la injusta o sólo hacer parecer que lo ha hecho. La razón es porque no está convencido de que lo haya logrado. De acuerdo con él existen tres tipos de bienes: aquellos que se quieren por sí mismos, como ser feliz;²³⁹ aquellos que se quieren por sí mismos y por los efectos que derivan de ellos, como la inteligencia;²⁴⁰ y aquellos bienes que se quieren por sus efectos y no por sí mismos como el caso de la salud que se consigue tras el ejercicio físico.²⁴¹ Y de esos tres la justicia debería ser un bien del segundo tipo, no obstante, la mayoría de la gente cree que es un bien del tercer tipo. Un bien que se busca no porque se quiera por sí mismo sino porque se buscan las recompensas que traer consigo, como el dinero, fama y otras.

²³⁸ Cfr. R. C. Cross & A. D. Woosley, op cit., p. 61.

²³⁹ Platón, *La República*, 357 b.

²⁴⁰ Cfr. *Ibid.*, 357 c.

²⁴¹ Cfr. *Ibid.*, 357 c.

A Glaucón le parece que la discusión con el sofista terminó muy pronto porque no estaba listo para defenderse. Además, tampoco está de acuerdo con las ideas que éste representaba y que eran socialmente aceptadas en su tiempo, como que la idea de que el “poder en sí confiere el *derecho* de saquear, asesinar o someter a los demás buscando el provecho propio”²⁴² y que además sólo así se consigue la mejor vida posible. Por esta razón le propone a Sócrates defender con mayor empeño las ideas de Trasímaco, aunque no crea en ellas. Si Sócrates acepta dividirá su exposición en tres momentos; en el primero dirá qué es la justicia y de dónde se dice que viene,²⁴³ después mostrará que todos los que la practican lo hacen a disgusto²⁴⁴ y finalmente mostrará que la vida del injusto es preferible a la del justo.²⁴⁵

Respecto de lo primero, Glaucón asegura que en un principio los hombres vivían sufriendo injusticias y por tanto decidieron establecer un acuerdo para no cometerlas ni sufrirlas, de lo que se desprendieron leyes y pactos que fueron llamados justos. Así la justicia “se sitúa entre lo mejor (cometer una injusticia sin recibir castigo) y lo peor (sufrir una injusticia sin poder obtener reparación)”.²⁴⁶ De esta manera, la justicia es algo que se respetaría no por ser un bien, sino por la imposibilidad de hacer el mal.²⁴⁷ Cross y Woosley han reducido las palabras de Glaucón a dos proposiciones: la factual, en donde se habla del supuesto acuerdo producto de la debilidad humana para formar comunidades en donde no se corra el peligro de ser agraviado y la proposición ética, en donde la justicia y la

²⁴² W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 425.

²⁴³ Cfr. Platón, *La República*, 358 c.

²⁴⁴ Cfr. *Ibid.*, 358 c.

²⁴⁵ Cfr. *Ibid.*, 358 c.

²⁴⁶ *Ibid.*, 359 a.

²⁴⁷ La primera ciudad fue creada gracias a esta situación de injusticia, por lo que proviene de ella, aunque su objetivo sea prevenir que sigan existiendo injusticias.

obligación que surge de ella para respetar las reglas de conducta tiene su origen en los acuerdos y leyes que los hombres han hecho.²⁴⁸

Dichas proposiciones habrían sido hechas por Glaucón con el objetivo de construir una objeción que obligara a Sócrates a demostrar lo que había dicho, es decir, que la justicia era un bien del segundo tipo y no con el propósito de hablar de la obligación política o de establecer una teoría del contrato social.

Para demostrar que la justicia es practicada a disgusto Glaucón propone el experimento de darle la misma posibilidad de cometer injusticias al justo que al injusto sin que exista castigo. Recupera la historia del anillo de Gíges que daba la capacidad de volverse invisible a quien lo tuviera.²⁴⁹ Dado que este anillo ofrece la posibilidad de realizar cualquier cosa sin el peligro de sufrir consecuencias es natural que el hombre injusto, así como el justo terminen en el mismo punto, persiguiendo sólo sus deseos. De esta situación concluye que “cualquiera, en efecto, piensa que es mucho más provechosa para sus intereses particulares la injusticia que la justicia”.²⁵⁰

La intervención de Glaucón abre el problema de si la justicia es buena por naturaleza o sólo por ley o convención. De acuerdo con Bloom ve la naturaleza como la base de su explicación,²⁵¹ y el ejemplo de Gíges nos muestra que el hombre naturalmente perseguiría sus propios deseos o, lo que es lo mismo, que el hombre político se encuentra atado por las restricciones que le ha impuesto el Estado. De tal modo, éstas resultan ser un entramado de leyes, mitos y poemas que han sido establecidos convencionalmente. En

²⁴⁸ Cfr. R. C. Cross & A. D. Woozley, *op. cit.*, p. 70. De igual forma a lo largo de los siguientes apartados Cross y Woozley muestran el anacronismo de adjudicarle a Glaucón la primera teoría del Contrato Social.

²⁴⁹ Según esta historia, Gíges era un pastor que se encontró un anillo que lo hacía invisible. Aprovechando tal situación conspiró contra el rey para hacerse con el poder. Cfr. Platón, *La República*, 359 c.

²⁵⁰ *Ibid.*, 360 c.

²⁵¹ Cfr. Plato, *The Republic*, p. 340.

conclusión, se niega que la naturaleza del hombre sea la política: la ley constriñe al hombre para perseguir el bien, no por su beneficio, sino para la subsistencia del Estado.²⁵²

Glaucón ve necesario construir la imagen del perfecto hombre justo e injusto para poder juzgar cuál es más feliz. En el caso del hombre injusto llevará una vida muy exitosa, llena de recompensas, al aparentar que es un hombre justo.²⁵³ En contraposición, el hombre justo será despojado de todo cuanto tiene, de tal modo que además tenga la fama de ser injusto y sea tratado como tal.²⁵⁴ En esta situación se hará evidente que el justo será “azotado, torturado, encarcelado, le quemarán ambos ojos, y finalmente, tras haber padecido toda clase de males, será empalado”;²⁵⁵ mientras que su contrario llegará al poder político, se casará con quien quiera, y todos los tratos le saldrán bien. En este panorama resulta evidente que el hombre injusto es más feliz que el justo.

Tras terminar su argumentación, Adimanto cree que puede complementarla aduciendo otros razonamientos. Procede a hablar de las alabanzas que se hacen de la justicia mostrando que traen recompensas y que por ello es que se busca el ser justo. Y, yendo más lejos, los dioses les conceden favores y recompensas²⁵⁶ que van desde grandes cosechas y puestos públicos hasta banquetes y borracheras después de la muerte. Por otro lado, a los injustos se les castiga en el Hades de todas las formas que Glaucón ya ha mencionado.

²⁵² Jaeger insiste de igual forma en esta tendencia natural del hombre a buscar lo que le es agradable y cómo se ve impelido por las leyes que le coaccionan a comportarse de manera diferente. Cfr. W. Jaeger, *op. cit.*, p. 596.

²⁵³ Esto será la cima para el hombre injusto. Cfr. Platón, *La República*, 361 a.

²⁵⁴ Cfr. *Ibid.*, 361 d.

²⁵⁵ *Ibid.*, 362 a.

²⁵⁶ Aquí se citan a Hesíodo y Homero ejemplificando estas recompensas, de igual modo se mencionan poemas de Museo y su hijo Eumolpo aunque sin citar versos. Platón, *La República*, 363 a.

Adimanto hace notar que, a pesar de lo dicho, los poetas “cantan cuán hermosas son la moderación y la justicia, aunque también difíciles y trabajosas, mientras que el desenfreno y la injusticia son agradables y fáciles de conseguir y deshonrosos únicamente según la opinión pública y la ley”.²⁵⁷ En sus cantos los hombres ricos son alabados con todo y las perversiones que llevan a cabo, mientras que los pobres son repudiados aun cuando sean justos. Incluso en el ámbito divino, los dioses parecen castigar a los hombres buenos mientras reparten fama y recompensas a los injustos. Finalmente, también se encuentran los adivinos, quienes prometen a los ricos que pueden expiar cualquier mala acción cometida, o castigar a sus enemigos por medio de oraciones. Cosa que ha sido aprendida de Hesíodo, Homero, Museo y Orfeo,²⁵⁸ por mencionar a algunos.

Lo último que hace Adimanto en su exposición es adoptar el papel del joven que reflexiona de todo lo dicho y que extrae conclusiones de cómo ha de vivir. Estos jóvenes se darán cuenta de que ser justo no les aportará ningún beneficio, mientras que, si son injustos pueden tener una vida maravillosa siempre y cuando den la apariencia de ser justos.²⁵⁹ De tal modo que la apariencia venza a la verdad²⁶⁰ y uno sea realmente astuto para aparentar ser justo.²⁶¹ Todas estas actitudes y engaños, evidentemente, llevarán al hombre que las sigue a una vida feliz.

Como muestra de las acciones que se podrían llevar a cabo para dicha felicidad, Adimanto ofrece una pequeña guía: organizarse en partidos políticos para conspirar, acudir a los servicios de los maestros de la persuasión (los retóricos), para poder engañar al

²⁵⁷ *Ibid.*, 364 a.

²⁵⁸ Platón cita como ejemplo los versos 287 y 290 de *Trabajos y Días e Ilíada*, IX, 497 – 501. Cfr. *Ibid.*, 364 c.

²⁵⁹ Aquí Platón ilustra el modo de pensar con una frase de Píndaro “¿acaso con la justicia o con engaños la más elevada muralla debo subir’ para así vivir atrincherado tras ella?” *Ibid.*, 365 b.

²⁶⁰ Esto se refuerza empleando al poeta Simónides como autoridad. Cfr. *Ibid.*, 365 c.

²⁶¹ Aquí se toma la idea del poeta Arquíloco de que la zorra es astuta. Cfr. *Ibid.*, 365 c.

pueblo, si fuera preciso a través de la violencia.²⁶² Todas estas acciones podrán hacerse sin temor a las represalias de los dioses. Los poetas mismos han mostrado que es posible comprar su perdón con ofrendas y oraciones.²⁶³ Siendo más extremos, también existe la posibilidad de hacer los ritos correspondientes para que tras la muerte el alma no sea enviada al Hades.

Ante esta perspectiva resulta claro que cualquier persona va a desear intentar tener esta vida llena de recompensas y evitar los castigos, así que no intentará ser justo sino parecerlo. De tal modo que “en ningún otro caso se es justo porque se desee, sino que se censura el cometer injusticias por falta de virilidad, vejez, o alguna otra debilidad, o sea, por la imposibilidad de hacerlas”.²⁶⁴ Esta situación, asegura Adimanto, se debe a que los poetas, en su intención de alabar a la justicia, sólo se han dedicado a cantar las recompensas que ofrece sin mostrar el efecto que producen dentro del alma del que las posee, de tal suerte que los hombres desconocen que la injusticia es el mayor mal para el alma, mientras que la justicia el mayor bien.

Mientras que la intervención de Glaucón se fundamenta en las bases de la naturaleza humana, Adimanto se concentra en la opinión y lo que ha escuchado de la justicia. Sus argumentos provienen de la poesía y de acuerdo con ella la justicia es importante no por sí misma sino por las recompensas que pueden ser disfrutadas por el hombre injusto.²⁶⁵ Los poemas dan cuenta de lo difícil y pesado que es ser justo y de que los injustos pueden hacerse, además, con estas recompensas si logran hacer parecer que son justos. Por otro

²⁶² Cfr. *Ibid.*, 365 d.

²⁶³ En este caso se cita a Homero. Cfr. *Ibid.*, 365 e. A propósito de esta idea Adimanto sugiere tres posibilidades: que los dioses no existan, que existan y no se preocupen de lo humano, o que aun cuando se preocupen, que sea posible comprarlos con sacrificios.

²⁶⁴ *Ibid.*, 366 d.

²⁶⁵ Cfr. *The Republic*, p. 342.

lado, existen substitutos para la justicia, como los sacrificios que se hacen a los dioses para expiar las injusticias. De su argumento se deduce que Adimanto espera que Sócrates muestre que la justicia es fácil y placentera²⁶⁶ tanto como para que su sola posesión sea substituta de todas esas recompensas que le son atribuidas, hasta el extremo que, si el hombre lo perdiera absolutamente todo, incluso la impresión de que es justo, demuestre que es feliz.

Debido a que la argumentación que los hermanos de Platón han hecho ha sido bastante sólida y perspicaz, Sócrates se encuentra dudoso de poder defender a la justicia. Por ello propone un método de investigación diferente; si existe alguna cosa que comparta las mismas propiedades del objeto que se quiere estudiar, pero en una dimensión más amplia y fácil de observar, podría resultar más accesible analizarla primero y después comparar con el objeto de interés.²⁶⁷ Sócrates propone que, así como la justicia afecta al hombre, también afecta a la ciudad. Su investigación, por lo tanto, comenzará por estudiar la justicia en la ciudad.

En esta parte de la discusión Sócrates propone contemplar “de palabra el nacimiento de una ciudad”²⁶⁸ para ver cómo se forma la justicia e injusticia. En los pasajes siguientes, Sócrates dará razón de la existencia de dicha ciudad y sus características. Esta ciudad nace de la necesidad. Ya que los individuos no son autosuficientes tendrán que asociarse para proveerse entre ellos lo que necesitan. Dado que es una ciudad que acaba de nacer, su población no será numerosa, pues los individuos que la componen proveen las necesidades básicas: alimentos y vivienda. Hay que resaltar que cada persona tendrá un solo oficio y

²⁶⁶ Cfr. *Ibid.*, p. 343.

²⁶⁷ Platón, *La República*, 368 d.

²⁶⁸ *Ibid.*, 369 a.

será el encargado de proveer a los demás. Esto es importante porque Sócrates asienta que por naturaleza cada uno de nosotros nace con capacidades diferentes y por lo tanto sólo puede desempeñar un único trabajo.²⁶⁹

Debido a que cada trabajo depende de la atención y tiempo adecuado para llevarse a buen término, Sócrates cree que la ciudad debe ser más grande de lo que se había planteado. Si bien es cierto que se sigue pensando en cubrir las necesidades básicas, se ha visto que será necesario de más personas. Si el agricultor debe hacer su trabajo en tiempo y forma será necesario que haya otro que le provea de sus herramientas, por ejemplo, un carpintero. Y lo mismo ocurrirá con respecto a los demás oficios, por eso la ciudad se hace más grande.²⁷⁰ En consecuencia los ciudadanos tendrán que trabajar más para proveer a más individuos sus necesidades básicas, así mismo, nace el dinero, el comercio interior y exterior. Una vez que se han agregado todos estos elementos, Sócrates da por concluida la ciudad.

En esta ciudad existe una identidad entre el interés propio y el bien común,²⁷¹ es decir, los hombres se han unido para poder proveerse con lo necesario para existir, el trabajo de uno es para beneficio de todos, en la medida en que uno trabaja para satisfacer sus necesidades básicas, el resto lo hace de igual manera. Debido a que su forma de ser se enfoca en las necesidades básicas, Bloom considera que es una ciudad que atiende sólo a la preservación del cuerpo. Por otro lado, Guthrie considera que esta ciudad por su brevedad esquemática y el uso del lenguaje normativo que hace Sócrates²⁷² dará indicios de ser una

²⁶⁹ “Por naturaleza ninguno de nosotros se asemeja mucho a otro, sino que, al diferenciarnos por nuestra disposición natural, uno hará un trabajo y otro otro.” (*Ibid.*, 370 a – b).

²⁷⁰ Se agregan a la población los oficios de carpintero, herrero, boyeros, ovejeros, pastores, comerciantes, oficios relacionados al mar, tenderos y asalariados. Cfr. *Ibid.*, 370 c.

²⁷¹ Cfr. *The Republic*, p. 344.

²⁷² W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 428.

ciudad teórica, más que histórica, es decir, una ciudad que se deduce de la premisa básica de las necesidades naturales de los hombres. Tanto la división del trabajo como el número de oficios se derivan de estas necesidades básicas. Cross y Woosley, finalmente, hablan de una comunidad económica,²⁷³ en donde sus miembros se reúnen por su necesidad de bienes.

Ahora que Sócrates tiene su ciudad acabada, propone examinar la manera en que viven sus ciudadanos para poder ver la justicia e injusticia. Sócrates establece unos lineamientos muy austeros y con ello ofrece una imagen idílica de la vida:²⁷⁴ producirán ropa elemental según sea la temporada, su dieta será vegetariana y se dedicarán a vivir tranquilamente, celebrando festines y controlando la procreación para evitar la pobreza y guerra.²⁷⁵ Este modo de vida austero y vegetariano provocará la objeción de Glaucón, el cual caracteriza esta segunda ciudad como una “ciudad de cerdos”,²⁷⁶ debido a su alimentación. Exige que la ciudad que se analice sea como en la que viven. A raíz de esta objeción nace un tercer tipo de ciudad que vive, según identifica Sócrates, en el lujo. Es interesante destacar que mientras que la ciudad sana tiene una organización de individuos perfectos, la ciudad del lujo tendrá una organización pensada en la mejor forma concebible para los hombres tal y como son.²⁷⁷

Pese a las palabras de Sócrates de que la ciudad se ha hecho más grande, la aparición de los soldados implica un cambio completamente radical en la concepción que había de la sociedad corporal, económica o lógica. Si consideramos el oficio de guardián

²⁷³ Cfr. R. C. Cross & A. D. Woosley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*, p. 79.

²⁷⁴ W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 428.

²⁷⁵ Cfr. Platón, *La República*, 372 a.

²⁷⁶ Glaucón la califica de este modo, ya que no hay carne. La dieta consiste casi en su totalidad de productos no animales, entre las cosas que comerán se mencionan aceitunas, cebollas, verduras, higos, garbanzos, habas, bayas de mirto y bellotas. Cfr. *Ibid.*, 372 c.

²⁷⁷ W. K. C. Guthrie, *op. cit.*, p. 430.

con respecto de los demás,²⁷⁸ veremos que se muestran muy diferente. La principal función de este nuevo oficio es salvaguardar a los demás para que puedan llevar a cabo sus trabajos. A nivel externo, es decir, de la ciudad para afuera, esto implica la protección de las personas como de sus propiedades a través de la fuerza de combate; a nivel interno, también implica la protección de su población, pero en este caso a través de la vigilancia y administración de sus asuntos, es decir, a través del gobierno. Así, la ciudad que se había organizado sólo para satisfacer sus necesidades se vuelve una organización política en donde un grupo de hombres está resuelto a organizar a sus partes para garantizar la unidad y la felicidad de todos. La nueva ciudad, por lo tanto, deja de tener una organización meramente lógica o económica para tener ahora una estructura política. Los diferentes oficios de las ciudades anteriores pasan a ser el estrato más bajo de la sociedad,²⁷⁹ quedando por encima los guardianes y más arriba (como se abordará más adelante) el filósofo rey.

La ciudad del lujo será mucho más grande, ya que tendrá un montón de oficios que son innecesarios para las necesidades básicas.²⁸⁰ Debido a que la población ha crecido considerablemente tiene que expandir su territorio y por la misma razón surge la guerra. Debido a que el oficio de guardián es uno de los más importantes, dice Sócrates: “será tarea nuestra, si es que somos capaces de ello, seleccionar qué personas y qué disposiciones naturales son adecuadas para la salvaguarda de la ciudad”.²⁸¹ A partir de aquí comenzará un

²⁷⁸ Cfr. R. C. Cross & A. D. Woozley, *op. cit.*, p. 95.

²⁷⁹ Cfr. *Ibid.*, p. 100.

²⁸⁰ Oficios tales como la caza de todo tipo de animales, los oficios relacionados con el arte, pedagogos, empresarios, niñeras, nodrizas, camareras, peluqueros, cocineros, jefes de cocina y soldados. Cfr. Platón, *La República*, 373 b.

²⁸¹ *Ibid.*, 374 e.

análisis para saber quién puede ser un guardián y para ello verán cómo tiene que ser su cuerpo y alma.

Respecto del cuerpo, Sócrates indica que los guardianes deberían tener una agudeza para percibir las cosas y ligereza para ir tras ello. También fuerza en caso de que tengan que pelear. Luego, con respecto al alma, requerirá que tengan valor, pero también que sean apacibles con los amigos y duros con los enemigos. Debido a que ser apacible y duro son características contrarias, Sócrates indica que los guardianes deberían ser como los perros²⁸² que son apacibles con los que conocen y feroces con los desconocidos.²⁸³ Por esta misma razón también se requerirá que los guardianes sean filósofos en el sentido de ser capaces de diferenciar una presencia amiga y desconocida sobre la base del que le es conocido y del que no. Bloom destaca el hecho de que sea la primera vez que se menciona a la filosofía y haga su aparición para resolver un problema político.²⁸⁴

En estos pasajes la poesía se hace presente en dos ocasiones, aunque pasa desapercibida. Primero aparece en la primera ciudad, la que nace de las necesidades. Cuando se describe su vida idílica se menciona que “celebrarán festines ellos y sus hijos, bebiendo además vino, coronados de flores y cantando himnos a los dioses”.²⁸⁵ Aquí la poesía no resulta importante ni es considerada por Sócrates. Probablemente esto se deba a que su dinámica de vida es completa, no tiene problemas. Más arriba se indicaba que lo único que los mantiene unidos es el interés común de satisfacer sus necesidades básicas, con lo que se puede deducir que los aspectos sociales o políticos resultan irrelevantes o

²⁸² Cfr. *Ibid.*, 375 e.

²⁸³ Acerca del uso de la imagen del perro en relación con la filosofía se recomienda Enrique Hülsz Piccone, “Heraclitus, Plato, and the Philosophic Dogs (a note on Republic II, 375 e – 376 c)”, en *Revista Archai*, vol. 15, núm. 15, julio-diciembre, Universidade de Brasília, 2015, pp. 105 – 115.

²⁸⁴ Cfr. *The Republic*, p. 350.

²⁸⁵ Platón, *La República*, 372 b.

inexistentes de tal modo que los himnos que se cantan no tienen ninguna influencia en su modo de vida. Recordemos que en las conclusiones del capítulo primero señalábamos que la poesía también podía funcionar como una actividad recreativa, aquí la poesía es simplemente un medio de esparcimiento. Para un ciudadano simple un modo de vida simple.

La segunda ocasión en que aparece la poesía es con la siguiente ciudad, aquí su aparición tendrá consecuencias más profundas. El lujo es lo que ha hecho posible que se haga presente. En la primera ciudad entretenía a los ciudadanos que gracias a su trabajo tenían todo para ser felices. Aquí, debido a que se desean cosas innecesarias como las joyas, la poesía se torna diferente. Ella no satisface las necesidades básicas del hombre ni las acompaña, se ha vuelto ella misma una necesidad, además, debido a su forma de ser hace necesario que aparezca junto con asistentes, también con los oficios de rapsodas, actores y miembros de coro.²⁸⁶ En este momento vemos que el oficio de la poesía y todos los que se relacionan con ella, ocupan un lugar considerable con respecto a la ciudad.

El oficio de carpintero, por ejemplo, solamente se relaciona con el de herrero que le dota herramientas, quizá con el leñador que da madera, pocos oficios más podrían relacionarse y con todos ellos unos son dependientes de otros. Si no existiera el oficio del herrero o el leñador es posible que el carpintero no trabaje, pero el leñador solamente le da materias primas, mientras que el herrero da herramientas para trabajar con esas materias. Ninguno de ellos tiene el poder de decirle al carpintero qué hacer o cómo hacerlo, pues sólo él sabe cómo manipular las herramientas o cuánta madera emplear; pero tampoco controla

²⁸⁶ *Ibid.*, 373 b.

el trabajo del herrero o el leñador, pues su saber es sólo de las herramientas de carpintería y en todo caso de la madera en tanto que materia prima.

Con la poesía, la relación de los oficios es muy diferente. Es la condición de posibilidad de existencia de los demás, pero también es quién los controla. Tomando los datos establecidos en el capítulo primero vemos que la poesía posee conocimientos y saberes que pretende transmitir, para los cuales hizo necesario que existiera una manera adecuada de transmisión y también quién lo transmitiera. La materia prima del poeta es la palabra, la cual intenta reflejar el mundo en sus versos, son todos estos saberes que él decide de qué manera acomodarlos en sus versos. La materia prima del poeta es mucho más compleja y extensa que la madera del carpintero. Luego requiere de los rapsodas, actores y coro, pero es la poesía quien los controla. Ella decide la estructura que deben tener, de qué forma cantará el poeta o cuántos individuos serán necesarios en los coros y cuántos actuando. Ha hecho posible que existan estos oficios y también los manipula de acuerdo con sus objetivos. Esto aún no es analizado por Sócrates, quedan unos pasajes antes de llegar a ello.

3.1.2 La formación educativa: gimnasia y música (376 c – 376 e)

Con el objetivo de saber quién puede ser un guardián Sócrates pregunta: “¿Pero cómo habremos de criar y educar a esos hombres?”.²⁸⁷ Para dar respuesta se dispone a educar de palabra a los hombres “como si estuviéramos contando un mito”.²⁸⁸ La educación estará dividida en dos grandes rubros: física o gimnasia para el cuerpo y la música para el alma. De acuerdo con su educación primero viene la música antes que la gimnasia, así que comenzarán por ella.

²⁸⁷ *Ibid.*, 376 c.

²⁸⁸ *Ibid.*, 376 d.

De acuerdo con Jaeger la palabra griega μουσική²⁸⁹ “no abarca sólo lo referente al tono y al ritmo, sino también —y según la acentuación platónica incluso en primer término —, la palabra hablada, el *logos*”.²⁹⁰ La información que nos proporciona Jaeger se divide en dos sentidos, aquel donde la música corresponde con tono y ritmo y por otro lado la palabra. El primer sentido es importante pues, en tanto que la música se encontraba en el centro de la cultura griega, aseguraba “la unión entre sus diversos aspectos: por medio de la danza se vincula con la gimnasia; por medio del canto sirve de vehículo a la poesía, única forma arcaica de la literatura”.²⁹¹ El segundo sentido hace notar que el *logos* que constituye la esencia de la música se manifiesta como palabra hablada y no escrita. De igual modo se indicaba en el capítulo primero que la cultura de la escritura se introdujo en Atenas y el mundo griego en una situación tardía. La poesía entonces sigue siendo hablada, o, mejor dicho, cantada, en armonía con el ritmo y tono. Y estos tres elementos son los que Platón ha de analizar.

3.1.3 El mito como “primera educación” y el problema de una mala educación poética y la supervisión de la poesía (377 a – 377 d)

Dentro de la música lo primero que se enseña son los relatos. Sócrates habla de la existencia de relatos falsos y verdaderos. Los mitos son los relatos falsos y son los primeros que se cuentan a los niños, incluso antes de que reciban la educación física.²⁹² Debido a que son los primeros conocimientos que se reciben, Sócrates ve la importancia de “supervisar a los creadores de mitos y admitir sus buenas creaciones y rechazar las malas”.²⁹³ Los mitos aprobados serán los únicos autorizados a ser contados a los niños por las nodrizas y madres.

²⁸⁹ Cfr. LSJ., s.v. μουσική.

²⁹⁰ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 604.

²⁹¹ Henry-Irenee Marrou, *Historia de la educación en la antigüedad*, trad. de Yago Barja de Quiroga, Madrid, Akal Editor, 1985, p. 36.

²⁹² Cfr. Platón, *La República*, 377 a.

²⁹³ *Ibid.*, 377 b.

Sócrates considera que la mayoría de los mitos contados en su tiempo deberían ser desechados. Para señalar a cuáles se refiere sólo tomará en consideración los mitos mayores, es decir, las obras de Hesíodo y Homero.²⁹⁴ La primera razón por la que se les debe de rechazar es porque han dibujado una imagen inconveniente de la forma en la que son los dioses y los héroes.

A partir de aquí mencionará algunos ejemplos de historias que deberían prohibirse. Primero lo que Hesíodo narra de Urano,²⁹⁵ la manera en que sus hijos se vengaron de él. Sócrates dice que estas cosas no las debería escuchar un niño que es tierno y apenas puede razonar. Estos mitos contienen el peligro de mostrarle que si comete algún crimen estaría actuando exactamente como los grandes dioses lo hacían.²⁹⁶ Por otro lado, tampoco se permitirán las historias que hablan de las guerras de los dioses. Al contrario, se intentará inculcar que los ciudadanos no se enemisten con el otro porque es un crimen. Estas historias no deben permitirse ni siquiera cuando hayan sido creadas por Homero a manera de alegorías, pues, como ya lo ha señalado Sócrates, los niños aún no cuentan con la suficiente inteligencia para discernirlo.

Puesto que ninguno de los dos son poetas, no tratarán de componer poemas que sean adecuados. En su papel de fundadores de una ciudad “no les compete componer mitos, sino conocer las directrices de acuerdo con las cuales los poetas deben contar sus mitos, sin permitirles que se salgan de ellas cuando compongan sus poemas”.²⁹⁷ Así, su primera labor

²⁹⁴ Sócrates considera que son los mitos mayores, pues todos los demás mitos menores han abrevado de estas obras. Por lo tanto, las mismas reglas se aplicarían para los demás tipos de poetas, así como a los trágicos y cómicos. Cfr. *Ibid.*, 377 c.

²⁹⁵ Que no dejaba que sus hijos nacieran. Cfr. Hesíodo, “Teogonía”, en *Teogonía. Trabajos y días – Escudo fragmentos – Certamen*, introd., trad. y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz, Madrid, Gredos, 2015, vv. 155 – 159.

²⁹⁶ Cfr. Platón, *La República*, 378 b.

²⁹⁷ *Ibid.*, 379 a.

será establecer reglas de composición para que los poetas las sigan. Estas directrices, como señala Jaeger,²⁹⁸ no corresponden con un esquema prestablecido que el poeta deberá seguir como el que hoy en día se podría encontrar en un manual de redacción, sino más bien con la forma y los límites generales que los poetas consideran en sus representaciones valorativas.

3.1.5 Primera regla de composición: la divinidad es buena (377 e – 380 c)

La primera regla de composición que establecen es acerca de cómo es la divinidad. Sócrates indica que la divinidad es buena en su esencia,²⁹⁹ por lo que tendrá otros atributos positivos como no ser dañina, ni ser causa o productora del mal. También actuará bien y será beneficiosa. De esta caracterización se sigue que la divinidad no es causa de todo lo que ocurre sino solamente de las cosas buenas. La primera regla permite inferir que los fragmentos de los poetas que no la cumplan serán rechazados, como en el caso de la idea de que Zeus reparte bienes y males según sea su voluntad y las múltiples ideas de los dioses creando problemas o causando guerras.

Para comprender la importancia de la primera regla de composición es necesario considerar que “una de las características esenciales de la antigua poesía griega, desde Homero hasta la tragedia ática, consiste en creer que el destino del hombre se halla por entero supeditado a la acción de los dioses”.³⁰⁰ Esta creencia implica que toda esfera de la actividad humana depende del humor de los dioses. El hombre griego aspiraba a ser como los héroes de la *Ilíada* o la *Odisea*, pero para serlo debía contar con la bendición de algún dios, de igual forma su destino podía incapacitarse por causa de la divinidad misma. Esto se

²⁹⁸ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 604.

²⁹⁹ Cfr. Platón, *La República*, 379 b.

³⁰⁰ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 610.

ve más claro con la tragedia. Sin importar el tipo de hombre del que se trate ni de cuanto intente huir de su destino, una vez que el mensajero de los dioses le ha indicado su mala suerte será cuestión de tiempo para que le suceda. La palabra del dios es destino. Vemos entonces que Sócrates destruye el centro de la tragedia misma y con ello también se lleva una gran parte de la poesía, las divinidades dejan de ser causa determinante de la maldad del mundo. El mundo divino, o, mejor dicho, el mundo humano, es escindido para ser determinante de sí mismo.³⁰¹

3.1.6 Segunda regla de composición: la divinidad no cambia de forma ni tampoco miente (380 d – 385 c)

La segunda regla de composición que es establecida trata la forma en que son presentados los dioses.³⁰² De acuerdo con las historias transmitidas por los poetas, ellos suelen transformarse y cambiar de forma para aparecer entre los hombres. Si los dioses son perfectos, eso quiere decir que son completos con respecto a la belleza y la virtud de tal modo que, cualquier cambio que efectúen en ellos los hará menos perfectos y bellos. De esto se concluye que “es imposible que un dios quiera alterarse a sí mismo, sino que, según parece, dado que cada uno de ellos es lo más hermoso y perfecto posible, siempre permanece, sencillamente, en la forma que le es propia”.³⁰³ Además existe otro motivo por el que el dios no realiza estas transmutaciones; porque estaría albergando la mentira dentro de sí y, por lo dicho anteriormente, la mentira no es un atributo de la divinidad, ni tampoco una necesidad.

Bloom contrasta esta característica que tienen los dioses con otra idea que fue aceptada con anterioridad y que también será tocada más adelante: que los gobernantes si

³⁰¹ Es decir, que todo aquello que suceda y sea malo será por causa del actuar humano y no por causa divina.

³⁰² Platón, *La República*, 380 d.

³⁰³ *Ibid.*, 381 c.

pueden mentir.³⁰⁴ ¿Será entonces que los dioses no pueden ser gobernantes ni tienen que ver con las funciones que los políticos llevan a cabo? Si esto fuera así, entonces el humano no podría aspirar a imitar las virtudes de los dioses, sino solamente a contemplar y entender, que algunas acciones son por causa de los dioses (lo bueno), pero no en lo tocante a lo político. ¿Está Sócrates despolitizando a los dioses? La respuesta parece ser que sí.³⁰⁵ Si se toma en consideración el principio de esta discusión, se verá que estos mitos están pensados para ser contados a los niños porque cumplen con ciertas características que los hacen parecer verdaderos.³⁰⁶ Ya se ha indicado que los mitos por sí mismos son mentiras. Así se concluye que los mitos de las divinidades no tienen una relación tan estrecha con la verdad, como lo podrían tener las matemáticas o la filosofía. Desde este punto de vista, la relación que se tiene con respecto a la política, al gobierno y a las leyes queda escindida. Pero sólo de alguna forma, pues, a pesar de todo, si estos elementos resultaran ser buenos, entonces los dioses serían su causa para los niños.

Al finalizar este libro podemos observar que Sócrates ha establecido una teología que es beneficiosa para los guardianes y que está sometida a un principio racional. Es beneficiosa en el sentido de que representará sólo lo bueno y cosas verdaderas. Es racional porque los dioses no son entidades que provengan del caos o hagan múltiples cosas; sólo

³⁰⁴ Cfr. Plato, *The Republic*, p. 303. En el caso de Sócrates, poco antes de concluir la segunda directriz afirma que los relatos deberán ser lo más parecidos a la verdad para que sean útiles. Cfr. Platón, *La República*, 382 c – d. Y el momento más crítico será en el libro V en dónde dirá: “es posible que nuestros gobernantes, en beneficio de los gobernados, deban recurrir con frecuencia a la mentira y al engaño. Y afirmábamos, creo, que todo eso es útil como un tipo de medicina” (*Ibid.*, 459 c).

³⁰⁵ Debido al papel que cumplía la poesía, los dioses eran un ejemplo a seguir de cómo debían vivir los ciudadanos, la forma de vivir y estructurarse era semejante a los Estados de la antigua Grecia, de un modo u otro oscilaban entre la democracia y la tiranía. Con Platón quedan apartados de la influencia en el modo de organización de la ciudad, la razón es que la sociedad se ha estructurado en un cierto orden político que emana de la razón y no de los mitos. Por otro lado, los mitos quedan relegados a historias que recibirán los niños. Los adultos recibirán la información de otras fuentes.

³⁰⁶ El Profesor Rosen compara estos mitos con los que en nuestras sociedades contamos a los niños con respecto a Santa Claus o el hada de los dientes. Cfr. Stanley Rosen, *Plato's Republic: a study*, New Haven and London, Yale University Press, 2005, p. 87.

serán causa de lo bueno. De esta teología Bloom obtiene dos conclusiones que resultan problemáticas.³⁰⁷ Por un lado, Sócrates no establece la relación que existe entre los Dioses y los hombres, no explica la manera en que se comunican o si acaso los dioses tienen interés en los asuntos humanos y por otro, no deja claro si éstos son los dioses del Olimpo o lo que Adimanto entiende que es un dios.

Si tomamos en cuenta la participación de Adimanto al principio de esta discusión, en la que recuerda las opiniones que tienen los poetas³⁰⁸, cabe inferir que lo que entiende por dios, o al dios que se refiere, está enmarcado en el contexto de la literatura de la que proviene. No obstante, y esto es lo más importante, cita a unos poetas determinados con la intención de abarcar un tema de modo general, en este caso lo penoso que es la justicia, las recompensas que provienen de ella y las maneras de expiar los pecados. Respondiendo a estos argumentos, Sócrates establece que su análisis se dará en dos poetas, los más grandes, pues el resto de poetas, sean de tragedia, comedia u otros poemas épicos, están contenidos en sus obras. Entonces, resulta implícito que los dioses a los que refiere Sócrates corresponden con los dioses de la *Teogonía*, o de la *Iliada* y *Odisea* sin dejar de lado otras versiones de mitos menores, o relatos de otros poetas. De ello también se sigue que las maneras en que los dioses se relacionan con el hombre, o su interés en sus asuntos, viene determinado por estos mismos principios.

Ahora bien, si consideramos las conclusiones dadas por Bloom a la luz del proyecto de Platón, también se puede ver que es indiferente el que se hayan establecido o no los modos en que la divinidad se comunica o influye positivamente en el hombre o que se haya

³⁰⁷ Cfr. *The Republic*, p. 352.

³⁰⁸ Cfr. Platón, *La República*, 332 d.

determinado su identidad.³⁰⁹ La razón de ello es que Platón ve la poesía como una especie de conocimiento que está sometido a otro más grande y más puro, el conocimiento filosófico. Pues como ha señalado Jaeger “El mundo que los poetas pintan como una realidad degenera en un mundo de apariencia cuando se le mide por el conocimiento del ser puro, a que nos abre acceso la filosofía”.³¹⁰ Si bien la poesía no constituye un saber como la matemática, aquí es reconocida como una opinión que puede ser útil. Su utilidad estará condicionada a que cumpla con los principios que previamente han sido indicados. En el apartado siguiente veremos algunos ejemplos de los versos que deberían ser eliminados o modificados de acuerdo con Sócrates. Aquí es indiferente que los dioses sean los del Olimpo o cualesquiera otros, tampoco importarán las formas de comunicación con el hombre puesto que, como ya se ha señalado con anterioridad, Platón ha mostrado en gran medida que los dioses ya no tienen poder sobre los hombres, pues pretende establecer otro principio rector en la vida de los hombres. Este principio será la filosofía, y si bien no se abordará el tema en este trabajo, aquí ya se puede vislumbrar hacia dónde apunta Sócrates. Los mitos sobre la divinidad, tengan los nombres que sean, son causa de lo bueno, pero esta norma no es ni determinante, ni la más importante. En todo caso, en lo que respecta a la poesía, no debe perderse de vista que se tratan de historias que serán contados a los niños mientras se desarrolla su inteligencia.³¹¹

³⁰⁹ El profesor Rosen, por otro lado, sugiere la posibilidad de que Sócrates sí esté abandonando a los dioses del Olimpo para proponer una sola divinidad más acorde con su teoría de las formas. Esta idea es sugerida porque en algunos momentos Sócrates, al hablar de lo divino, cambia “dioses” por el singular “dios”. No se discutirá esta idea aquí ya que el mismo autor la ve como una suposición que no tiene mucha evidencia. Cfr. S. Rosen, *op. cit.*, pp. 87 – 97.

³¹⁰ W. Jaeger, *op. cit.*, p. 607.

³¹¹ Se ha de recordar que al principio de esta discusión Sócrates refiere a la sencillez que debe tener la poesía pues los niños son incapaces de comprender alegorías. Cfr. Platón, *La República*, 378 d.

3.2 El libro tercero: la crítica a la visión homérica del Hades y la muerte (386 a – 388 e)

Al inicio del libro III Sócrates continúa con su exposición de los elementos que deberían desecharse de la poesía. El siguiente tema es la muerte. Debido a la necesidad de que los guardianes sean unos increíbles combatientes es necesario que no teman a la muerte o de lo contrario serán unos soldados cobardes que huirán en batalla. Dado que Homero, así como otros poetas, se ha encargado de dar una imagen negativa del Hades, Sócrates decide eliminar muchos de sus versos de tal forma que el inframundo no sea visto como un lugar terrorífico ni algo que hasta los mismos dioses aborrecen.³¹²

Ante esta censura con respecto a la muerte ¿Sócrates destruye el coraje y la valentía? El temor a la muerte, cómo hace ver Bloom³¹³ puede resultar beneficioso pues fuerza a los individuos a sobrepasarse a sí mismos en su temor, además hace de los sacrificios, en este caso, los sacrificios del combate, una cosa que valga la pena. La razón por la que realiza estas críticas parece ser una intención de construir al personaje de Aquiles, quien representa el héroe más importante para el mundo griego, alguien que es un modelo a seguir.

Aquiles se nos presenta como el hombre que no respeta las órdenes del gobierno, ni tampoco a los dioses y que es preso de su propio carácter. La *Ilíada* es el relato de la cólera de Aquiles. Si hacemos caso a Bloom³¹⁴ la ira resulta conectada con la defensa de lo que es nuestro y también con un cierto sentido de lo que es justo.³¹⁵ Dicho sentimiento, no

³¹² En esta sección Sócrates cita siete pasajes, tres de la *Odisea* y cuatro de la *Ilíada*. Cfr. *Ibid.*, 386 c – 387 a.

³¹³ Cfr. *The Republic*, p. 354.

³¹⁴ *Ibid.*, 355.

³¹⁵ Recordemos que la cólera de Aquiles se da porque Agamenón le quita su parte del botín. Le quita pues, lo que es suyo. Su enojo proviene de esta situación, de igual modo su emoción implica la defensa de lo que es justo en la medida en que respetar el botín de cada quién es una de las reglas sociales de la cultura griega.

obstante, fácilmente puede extraviarse, hace falta que sea desarticulada y construida o, mejor dicho, enfocada desde una perspectiva diferente.

Respecto de la censura de las ideas del Hades Sócrates concluye:

Pediremos a Homero y a los demás poetas que no se enfaden si eliminamos estos versos y todos los semejantes, no porque no sean poéticos ni gratos de escuchar para la mayoría, sino porque cuanto más poéticos sean, tanto menos deberían ser escuchados por niños y hombres que han de ser libres y temer a la esclavitud más que a la muerte.³¹⁶

Además de las ideas que deben censurarse, Sócrates también aborda el impacto que los nombres relacionados con el Hades pueden ocasionar. Por ese motivo también se censura aquellos nombres terribles con los que se suele referir tanto a ese lugar como a sus habitantes.

Por otro lado, también se prohibirán las alusiones a los llantos, lamentos y gemidos de los hombres insignes³¹⁷ y de los dioses. De estas prohibiciones se desprenderá que el ciudadano que las escuche pierda el temor a la muerte, sea valiente y sobreviva a la muerte de sus seres queridos con mayor solemnidad y sin tanto llanto a como es acostumbrado. La ira propia de la valentía debe ser moderada. A continuación, veremos otros modos en que dicha moderación actúa sobre el individuo.

³¹⁶ Platón, *La República*, 387 b.

³¹⁷ Con ello Sócrates refiere a los grandes héroes que aparecen lamentando estar en el Hades. El pasaje de Aquiles en el Hades, citado por el propio Platón es un claro ejemplo de ello: “yo preferiría ser un labriego y estar al servicio de otro/ hombre sin bienes, que no disponga de muchos medios de vida, / antes que reinar sobre todos los muertos que van falleciendo” (Homero (*Odisea*, XI, 489-491), apud. Platón, *La República*, 396 c.

3.2.1 La medida de la risa y el autocontrol de los deseos sexuales, de la bebida y la comida (388 e – 389 a)

En los pasajes siguientes³¹⁸ Sócrates introducirá otras cosas que no deberían ser enseñadas a través de los poemas. En primer lugar, tenemos la risa abundante, pues según parece, es propia de las personas que no tienen control sobre sí mismas. Se procurará atribuir mucho valor a la verdad, de tal modo que la mentira sea considerada un crimen. Aquí es interesante notar que Sócrates permite que los gobernantes mientan en caso de que lo consideren necesario, ya que “la mentira es [...] útil para los hombres como un tipo de medicina”.³¹⁹ Por otro lado, para fomentar la moderación en los jóvenes será necesario que se les enseñe a obedecer a los gobernantes y a mesurar sus deseos de bebidas, comidas, placeres sexuales y a no hacer caso de las actitudes subversivas contra el gobierno.

En el capítulo primero de esta tesis, se mencionaba que una de las intenciones de la poesía era transmitir los conocimientos necesarios para estructurar y mantener cohesionada la comunidad. En el segundo capítulo veíamos diversas creencias que orientaban a los dialogantes en su forma de actuar en el mundo. Veíamos la manera en que se comportaba Céfalo por sus temores a la muerte. Temores que le habían sido inculcados a través de la poesía. Después veíamos la manera de pensar de Polemarco también respaldada por poetas. Con estas nuevas directrices establecidas por Platón, vemos que se está construyendo un nuevo tipo de ciudadano. En particular en estos pasajes es importante resaltar esta cuestión pues lo que se pretende inculcar parecen ser normas sociales. Los niños aprenderán desde pequeños a no temer a la muerte, una cuestión importante para los soldados. Pero también

³¹⁸ *Ibid.*, pasajes 388 e – 390 c.

³¹⁹ *Ibid.*, 389 b. Acerca de la utilidad de la mentira y el uso que se le puede dar dentro de la ciudad Cfr. Julián Macías, “‘Noble mentira’ y bien común. La justificación platónica del uso de la mentira como herramienta de gobierno del filósofo”, en *Stylos*, núm. 20, Biblioteca digital de la Universidad Católica Argentina, 2011.

deberán aprender (y esto va más dirigido a los demás ciudadanos), a no reírse descontroladamente, a ser honestos y obedientes con el gobernante. La más importante de todas estas enseñanzas, será no involucrarse con actividades anti sistema o contra el sistema político que los gobierna.

3.2.2 Las virtudes de los hombres insignes (390 c – 392 c)

Tras la primera tanda de recomendaciones con respecto a los contenidos de la poesía, Sócrates inicia una segunda serie,³²⁰ en este caso para poemas enfocados en los dioses, semidioses, héroes, demonios y hombres. Respecto de los seres divinos, siendo consecuente con que solamente son causa de lo bueno, Sócrates insiste en que deberán de censurarse aquellos pasajes en donde se muestre a los seres divinos obrando mal. Luego, respecto del hombre se deberán de cantar las acciones que los hagan elevarse por encima de sí mismos, como sobreponerse a situaciones difíciles sin lamentos. También censurar aquellos pasajes en donde se muestre que ciertos hombres, los héroes, actúan sólo por el interés de un soborno, que son soberbios, crueles o que tienen una “sórdida avaricia y, por otro lado, arrogancia frente a dioses y hombres”.³²¹ A pesar de lo dicho, Sócrates deja pendiente las recomendaciones con respecto a los hombres, pues aún no se ha demostrado que la justicia sea el mejor modo de vida para el hombre. Sólo después de que esto sea mostrado tendrán el permiso de prohibir todos los pasajes que alaben la vida del injusto.

Estos apartados de crítica y censura tienen la intención de mejorar las enseñanzas que se reciben a través de la poesía, y en particular se pretende que se enseñen, la virilidad o valentía, la moderación y la sabiduría. Estas tres virtudes serán muy importantes pues más adelante será constitutivas del Estado que se está fundando, habrá una cuarta que será la

³²⁰ Platón, *La República*, 390 c – 392 c.

³²¹ *Ibid.*, 391 c.

justicia, aquí no se abordan pasajes que traten a la justicia como tema central debido a que en este momento aún se está investigando, no obstante, se puede suponer que los pasajes de la poesía que sean contrarios a lo justo sufrirán el mismo destino que los demás.³²²

Llegados a este punto, Sócrates considera que ya ha establecido las reglas principales para saber qué cosas son correctas y cuáles deberán eliminarse en la poesía que hasta ese momento existe. De igual modo ha establecido unos principios básicos para los poemas que vayan a crearse en el futuro. Todo esto dentro de la ciudad ficticia que están considerando para saber qué es la justicia e injusticia. Gracias a lo que se ha expuesto en el capítulo primero, ya no debe resultar extraño que la poesía sea tan importante a la hora de educar a la población. Aquí vemos que la poesía educará a todos los niños que nazcan en esta ciudad y que debido a la poca inteligencia que tienen, o, mejor dicho, debido a que todavía son infantes, los valores que se les inculcarán serán obedecidos pues para ellos serán creencias³²³ que asimilaron antes de que pudiera reflexionar sobre ellas.

3.2.3 Reglas para recitar poesía y tipos de narración (392 c – 398 b)

Ahora que Sócrates ha terminado de indicar qué temas deberían ser permitidos en los poemas, pasa a considerar la manera en que deberían ser dichos. Para ello establece una división entre las formas de contar historias: “¿y no lo llevan a cabo o bien con una narración simple, o bien con una que se sirve de la imitación, o bien mediante ambos procedimientos?”³²⁴ Por lo tanto, existen tres tipos de formas de hacer poesía, en la

³²² Tras una larga exposición de aspectos que deberán cumplirse en la nueva ciudad, Sócrates se dispone a buscar la justicia y para ello hace un repaso de las 3 virtudes que la ciudad debe tener, que son la sabiduría, la valentía y la moderación. Cfr. *Ibid.*, pasajes 428 a – 433 b.

³²³ “¿O no te has percatado de que las imitaciones, si desde la infancia se siguen realizando durante largo tiempo, se asientan en el carácter y en la naturaleza, afectando al cuerpo, a la voz y al pensamiento?” (*Ibid.*, 395 d).

³²⁴ *Ibid.*, 392 d.

imitación se encontrarán aquellos versos en donde los poemas pretendan representar el papel de un personaje en determinadas circunstancias. En esta categoría se encontrarán las tragedias y las comedias. Por otro lado, habrá poemas en donde no se pretenda representar ningún papel sino solamente describir lo que está ocurriendo, como sucede en los ditirambos según la clasificación socrática.³²⁵ Finalmente el tercer tipo de poesía será una mezcla de las anteriores y su representante es la épica

Tomando como referencia el principio de especialización de acuerdo con la naturaleza de cada uno,³²⁶ Sócrates añade: “¿Y no vale la misma reflexión también a propósito de la imitación, a saber, que el mismo individuo no es capaz de imitar muchas cosas tan bien como una sola cosa?”³²⁷ Respetando dicho principio Sócrates ve difícil que existan hombres capaces de imitar correctamente muchas cosas diferentes y esto lo extrapola a la función de ser rapsoda y actor pues ambos son incapaces de representar dos cosas tan diferentes, como la comedia y la tragedia, de manera eficaz.³²⁸

Pensando en los guardianes, Sócrates niega la posibilidad de que los guardianes imiten a otros seres,³²⁹ y en todo caso sólo acepta la imitación de ejemplos buenos como

³²⁵ Cfr. *Ibid.*, 394 c.

³²⁶ Al principio de la construcción de la ciudad, se establece este principio de especialización el cual considera que cada persona ha nacido para hacer un trabajo de acuerdo con su naturaleza por lo que dentro de la ciudad, los ciudadanos harán trabajos diferentes de acuerdo con su ser. Cfr. *Ibid.*, 370 a – b.

³²⁷ *Ibid.*, 394 e.

³²⁸ Es interesante pensar que esta idea ya se encuentra en otro de sus diálogos como en el *Ion*, donde el rapsoda dice ser capaz sólo de recitar los versos de un poeta (Homero) y hacerlo de la mejor manera. Cfr. *Ion*, 531 a y 533 c.

³²⁹ Al respecto de si los guardianes deberían ser imitadores (394 e), Miles Burnyeat sugiere que Platón está preguntando esto al imaginar a los guardianes como dramaturgos. Sin embargo, esta tesis es cuando menos discutible, ya que el mismo Burnyeat indica al principio de su investigación que el fenómeno de la poesía presupone una participación activa del auditorio pues se trata de una representación con música y danza. Considerando que el pasaje de la *República* habla de los guardianes y sobre todo de los niños es más adecuado pensar que su pregunta de si los guardianes deberían ser imitadores, refiere más a su papel como espectadores. Efectivamente es trabajo del poeta intentar no ser imitador, pero el ser poeta no es trabajo de ningún guardián. Cfr. M. F. Burnyeat, *Culture and Society in Plato's Republic*, Harvard, Harvard University Press, 1997, p. 271.

“hombre viriles, moderados, respetuosos con los dioses generosos y todo lo de ese tipo”.³³⁰ Sobre la base de que desde niños recibirán su educación a través de la poesía, Sócrates piensa en la posibilidad de que se acostumbren a imitar malos ejemplos hasta convertirse de verdad en esos arquetipos. Reiterando lo dicho anteriormente, Sócrates insiste en la importancia de no imitar a hombres y mujeres inferiores o cuyas actitudes sean negativas. Por otro lado, resulta importante hacer notar que Sócrates restringe la actividad imitativa también a los oficios y sonidos ambientales, tales como animales o fenómenos naturales como truenos, olas, etc. En el primer caso debido a que no es tarea del guardián imitar oficios ajenos al suyo y en el segundo porque no es propio de una persona cuerda imitar esos sonidos.

Por el posible influjo que puede tener la imitación en los niños, Sócrates y Adimanto concluyen que es necesaria siempre y cuando se dedique a representar ejemplos buenos. Así, la manera en que la poesía puede ser recitada será de tipo mixto, aunque con una prevalencia por la narración simple. En el caso excepcional de que apareciera un poeta que es capaz de imitarlo todo, no sería aceptado en la ciudad porque su manera de narrar poemas es contraria a la organización de la misma. Agrega Sócrates: “nosotros por nuestra parte, a causa de su utilidad, echaríamos mano de un poeta o narrador de mitos más austero y menos placentero, que nos imitara la dicción del hombre razonable y nos contara sus relatos siguiendo aquellos modelos que legislamos al principio”.³³¹

Resulta ilustradora la censura de la imitación de actos negativos en la poesía, pues en ella hay “la conciencia profunda de que la imitación, sobre todo una imitación

³³⁰ Platón, *La República*, 395 c.

³³¹ *Ibid.*, 398 a.

continuada, influye en el carácter del imitador”,³³² y sobre esa creencia Sócrates muestra por qué la poesía puede resultar peligrosa, pues el poeta tiene el poder de hacer creer a los hombres que ven y escuchan lo que sus personajes actúan, en el caso de los niños, este efecto es más intenso. Encanta a los hombres para que vivan una vida que no es suya y para hacerlo, como señala Bloom,³³³ debe apelar a las pasiones dominantes en el ser humano, pues resultaría contraproducente que el poeta intentará obligar a los espectadores a apreciar su obra, por el contrario, debe saber seducirlos. El interés lo obtiene a través de la representación de lo negativo, lo violento o lo ridículo. De ahí que las representaciones que más llamen la atención en la tragedia, comedia, o épica no correspondan con seres, actuando de manera moderada o justa. Por el contrario, sus representaciones suelen ser personas criminales, desgraciadas e incomprensibles pues son las que más llaman la atención de los espectadores.³³⁴

Al principio de la investigación Sócrates mencionaba que analizará a Homero y a Hesíodo pues son el paradigma de toda la poesía existente. Ahora vemos que otros poetas como Sófocles o Aristófanes también serían expulsados de la nueva ciudad. Como se ha visto, no se trata de que toda la poesía sea expulsada. Si en la épica, tragedia o comedia se han expulsado poetas, es porque sus poemas no cumplen con los criterios establecidos en la nueva ciudad.³³⁵ Debido a que muchos de los festivales eran financiados por el Estado, Burnyeat sugiere que la modificación, censura y expulsión de ciertos poemas es por sí

³³² W. Jaeger, *op. cit.*, p. 616.

³³³ Cfr. Plato, *The Republic*, p. 359.

³³⁴ En libro X, cuando Platón aborde la crítica a la poesía desde otro punto de vista, indicará precisamente la dificultad que tienen los poetas para representar a unos y la facilidad para los segundos. Cfr. Platón, *La República*, 604 e – 605 a.

³³⁵ Cfr. M. F. Burnyeat, *Culture and Society in Plato's Republic*, p. 255.

misma una crítica política³³⁶ dirigida no tanto al poema sino al poeta por no representar un buen paradigma de persona. Parece correcto considerar que la crítica platónica tiene una intención política, ya que la poesía era una cuestión de suma importancia para la polis. Lo que no parece acertado es considerar que los grandes poetas son malos seres humanos. Como Platón mismo lo señala en diversos momentos, muchos de esos poetas son magníficos, el problema es que sus poesías no encajan con este nuevo proyecto.

3.2.4 La melodía de la poesía (398 c – 401 a)

Sócrates retrotrae la división del arte poético (letra, tonalidad y ritmo) para ver qué hace falta por revisar.³³⁷ En el caso de la letra los criterios antes mencionados permanecen, dado que es igual si es cantada o no. Sócrates informa que la tonalidad y el ritmo están subordinados a la letra por lo que los criterios de aceptación deben ser recíprocos. Tonalidades tales como las asociadas al duelo, a la embriaguez, la blandura, la pereza y situaciones simposíacas, no serán admitidas. En cambio, Sócrates permite dos tipos de tonalidades, una “que pueda imitar de manera adecuada la voz y la modulación de un auténtico varón en medio de una acción bélica y de cualquier acción violenta”,³³⁸ y otra para “un hombre que lleva a cabo una acción pacífica y no forzada por la violencia sino realizada de buen grado”.³³⁹ La música del primer tipo servirá para acciones positivas, como emprender una tarea; y también negativas, como sufrir un revés con la particularidad de que el agente de la acción se comportará de acuerdo con los estándares antes mencionados (agilidad, virilidad, etc.). El segundo tipo de tonalidad es para una amplia gama de situaciones no bélicas, tales como los ritos religiosos, un hombre convenciendo a

³³⁶ *Ibid.*, p. 274.

³³⁷ Cfr. Platón, *La República*, 398 c.

³³⁸ *Ibid.*, 399 a.

³³⁹ *Ibid.*, 399 b.

otro de una situación determinada, etc. Acciones que, de igual forma, serán llevadas a cabo con la sensatez y solemnidad exigidas para el individuo.

Complementando su crítica vemos que los sonidos musicales y ritmos de igual forma son peligrosos para el hombre pues pueden mover sus pasiones o apelar a sus miedos sin la necesidad de palabras.³⁴⁰ Además estos dos elementos quedan subordinados al texto. Si tomáramos como ejemplo cuando Aquiles llora la muerte de Patroclo,³⁴¹ en vez de tener una narración en donde se describe la manera descontrolada en la que Aquiles se lamenta, tendríamos una escena en donde el personaje se comportaría de manera solemne, padeciendo el sufrimiento de manera controlada. Estas acciones podrían actuarse sin letra alguna, pero acompañados de los ritmos que acentuarían las acciones del actor. Si pensamos lo mismo en la tragedia o comedia, estas directrices se comprenden con más claridad.

En concordancia con estas exigencias, en la ciudad que se construye no se requerirá de “instrumentos de muchas cuerdas ni politonales”,³⁴² tales como las flautas o las péctides. Dado que la gama de sonidos que se van a producir está limitada, se restringe el uso a la lira, la cítara y a la siringe. Respecto de los ritmos será la misma situación: “no buscamos ni los ritmos complicados ni la gran variedad de cadencias, sino (...) los ritmos propios de una vida equilibrada y viril”.³⁴³ Debido a que ambos desconocen la teoría propia de los ritmos, deciden ceñirse a su criterio de que la música debe estar subordinada a la letra. En este caso el ritmo elegante y bueno acompañará a la bella dicción. Siendo estas características lo propio de un alma buena y hermosa.

³⁴⁰ Cfr. *The Republic*, p. 360.

³⁴¹ Cfr. Homero, *Iliada*, XVIII, 23 – 34.

³⁴² Platón, *La República*, 399 c.

³⁴³ *Ibid.*, 399 e.

Estos serán los últimos pasajes en donde se establezcan modificaciones a la poesía. En este momento vemos que la poesía ha sufrido una reforma completa. La letra ha sido analizada, se le han impuesto unos requisitos que vayan acordes con el proyecto de Estado imaginario. A pesar de que Sócrates insiste en que no le compete establecer puntualmente la manera en que se van a componer poemas y a pesar de que asegura no ser entendido de los ritmos o la música, sus líneas generales de composición bastan para que la mayor parte de la poesía no las cumplan.

3.2.5 La importancia de la censura en la música (401 b – 403 c)

Tras haber concluido lo tocante a la música el filósofo considera que estos criterios de igual forma deberían aplicarse a todas las artes existentes. “No debe permitirse que ejerzan su arte en nuestra ciudad quienes no sean capaces de ello”,³⁴⁴ dice Sócrates refiriéndose a las obras poco elegantes y feas. Las razones son las mismas que con la poesía, ya que los guardianes, los niños y cualquiera que crezca con estas cosas podría volverse malo. Sócrates añade que se esperaría que un niño que ha sido educado con estos lineamientos, desarrolle una sensibilidad específica para apreciar lo bueno y bello mientras que se indignará frente a las obras que sean descuidadas, estén mal trabajadas y representen cosas negativas. Esta sensibilidad adquirida se desarrollará antes que la capacidad de razonar.

Dice Sócrates: “¿Es, entonces, por eso, Glaucón, por lo que la educación en la música es importantísima, porque el ritmo y la tonalidad penetran especialmente en el interior del alma, agarrándose muy fuertemente a ella y aportándole elegancia, y la hace elegante si uno ha sido educado correctamente, y si no, lo contrario?”³⁴⁵ Con esto el filósofo establece que la profundidad con la que esta educación impactará el alma de los

³⁴⁴ Platón, *La República*, 401 b.

³⁴⁵ *Ibid.*, 401 d.

infantes es de una importancia grande. Esta sensibilidad, o, si queremos llamarlo de otro modo, este carácter, será el primer acercamiento que los infantes podrán tener a lo bello, a lo bueno y a un sinfín de virtudes, creencias o comportamientos que les ayudarán a encajar en este proyecto de Estado. Y no sólo a encajar, sino a desarrollarse de acuerdo con aquel modo de vida que es más adecuado para ellos, sea como guardianes o como parte de la sociedad productora.

3.2.6 La Erótica de lo bello como fin último de la música (403 c – 403 e)

Finalmente, cuando Sócrates da por terminada su exposición acerca de la música dice lo siguiente: “Ciertamente ha finalizado por donde debía finalizar; y la música debe tener su fin, creo yo, en la erótica de lo bello”.³⁴⁶ Unos guardianes que han sido rodeados desde niños de obras buenas y bellas, obtendrán el hábito y la sensibilidad para amar y buscar lo bueno y bello y para huir de su contrario. La severa moderación de sus deseos y modos de comportarse serán el precio que deban pagar por obtener dicho amor hacia lo virtuoso.³⁴⁷ El carácter que formarán, entonces, constituye la base para que en el futuro puedan crecer como seres humanos educados de la manera adecuada para mantener el Estado. También crecerán con la disposición necesaria para aprender cosas más complejas, o, en contraste con lo dicho al inicio de su análisis, con cosas propias de seres adultos. Etapa en cuya madurez les brinda herramientas para comprender cosas más complejas. Estos nuevos conocimientos estarán estrechamente vinculados con la filosofía, con respecto a los contenidos propuestos por esta tesis hemos llegado a su final.

³⁴⁶ *Ibid.*, 403 c.

³⁴⁷ Cfr. *The Republic*, p. 361.

Conclusiones

A lo largo de la presente tesis me he centrado en el aspecto filosófico, más que en el literario e histórico, para comprender la crítica que hace Platón a la poesía en los libros II y III de su *Republica*. En líneas generales, puedo decir que en muchas de las interpretaciones se presenta una incomprensión derivada precisamente de un manejo cuestionable del contexto histórico y que oscurece la crítica filosófica que Platón realiza al respecto. Con ello me refiero a la manera en que es expuesto que el filósofo estaba en contra de la poesía sin apreciar o comprender el arte, lo que hace que se desdibuje el sentido de la censura y “expulsión” de la ciudad utópica.

Para comprender la crítica que hace Platón era necesario marcar la distancia histórica de su tiempo con la concepción moderna que poseemos. Es imposible desasirse de la forma de pensar moderna, pero esto no quiere decir que no poseamos las herramientas necesarias para comprender otro tiempo. En este caso, se ha formulado un prejuicio acerca del papel de la poesía en la sociedad griega antigua, derivado de una incomprensión del tiempo de Platón y de muchos factores que son producto de la distancia que existe de nuestro tiempo con respecto al suyo.

A lo largo del primer capítulo abordamos la cuestión de la poesía comenzando con Homero. La razón de ello, es la importancia que tiene el poeta para el filósofo, pues todas las críticas del libro III se encuentran dirigidas a sus pasajes, considerándolos como modelos de la poesía en general. La exposición de los motivos por los que tenemos las obras de Homero, es decir, el modo en que fueron conservadas en un tiempo en el que la

escritura no existía, nos permitieron acercarnos a la poesía en tanto que era un fenómeno social oral.

Comprender que el proceso de alfabetización había sido desigual en la sociedad griega permitió resaltar la importancia de la oralidad sobre la escritura. En las conclusiones del Dr. Ángel Del Río Alda, por ejemplo, se menciona que en el siglo VI a. C. máximo un cinco por ciento de la población Ática total tenían un grado bajo de alfabetización.³⁴⁸ La preeminencia de analfabetos con respecto a la escritura nos permitió establecer algunas características que la poesía tenía en tanto que se transmitía por medio de la palabra hablada. Sobre esto hay dos puntos pertinentes que debemos considerar.

El primero era la concepción de la poesía como un vehículo de comunicación que transmitía los conocimientos más importantes para la estructura de una sociedad. Estos conocimientos podían abarcar desde lo espiritual, como por ejemplo las creencias de lo que hay después de la muerte,³⁴⁹ hasta conocimientos más teóricos pertenecientes a las técnicas, como los pasajes de la navegación analizados en el primer capítulo. Como podrá deducirse este papel resultaba vital para la construcción de una sociedad, o, en el caso de Platón, para la supervivencia del Estado, situación que contrasta radicalmente con el modo en que existe y pervive en nuestra democracia.

La segunda característica es su papel recreativo. La poesía se volvía más influyente en la sociedad debido a la posibilidad que ofrecía de ser una actividad que causaba placer y entretenimiento. No sólo se trataba de un conjunto de saberes y conocimientos, sino que además eran elementos que producían impactos en nuestro cuerpo, en nuestras emociones y

³⁴⁸ Este porcentaje creció 5% más después de las Guerras Médicas y a lo mucho creció otro 5% por ciento para el 430. Cfr. Á. Del Río Alda, *op. cit.*, p. 259.

³⁴⁹ Recordemos que esta era la principal preocupación de Céfalo a lo largo de su intervención en la *República*.

sentimientos. Razón por la cual, el conocimiento que pretendiera inculcar el poema penetraba en el alma de un modo más significativo.

Platón era consciente de esta profundidad con que impactaba la poesía. Por ello ve necesario un análisis y crítica para desechar aquellos elementos que resultarán perniciosos para el individuo. A través de la pregunta sobre lo justo ve una oportunidad para proponer la creación de un Estado en el cuál poder observar, entre otras cosas, la utilidad de una poesía reformada.

A lo largo del segundo capítulo fueron expuestas las primeras discusiones acerca de lo justo, que nos llevaban a una aporía con respecto de la vida justa. Expusimos de qué manera Sócrates inicia su diálogo con un anciano que está preocupado por la muerte, a causa de las enseñanzas de los poemas con los que creció. Sócrates lo encaminó hacia la pregunta ¿Qué es lo justo? En seguida vimos la charla que seguía con su hijo, abordando el mismo problema y finalmente presentamos el enfrentamiento que se cierne entre el filósofo y el sofista. Gracias a esta conversación (aparentemente estéril) es que el Sócrates propone la creación de un Estado imaginario o hecho de palabras para abordar de nuevo la cuestión.

En el capítulo tercero, después de una breve exposición de la construcción del Estado, abordamos la crítica que hace Sócrates a la poesía. Justificamos las ideas presentadas en el capítulo uno, pues Platón presupone en sus críticas algunas de las cuestiones atribuidas a la poesía. El filósofo tiene en cuenta que la poesía posee un impacto profundo en el alma del infante, por lo que el conocimiento a transmitir debe ser el correcto y adecuado. La crítica que hace desde su perspectiva filosófica aborda a la poesía, entonces, con una intención que dependiendo de la interpretación puede ser ética, política, epistemológica e inclusive estética.

Platón sí expulsa y censura a la poesía de la ciudad,³⁵⁰ pero no a toda, sino solamente aquella que enseña a los niños que robar, violar y matar es correcto. La que demuestra que sobornar a los dioses para expiar los males hechos es mejor, mientras que ser justo es presentado como un trabajo difícil y que no siempre ofrece recompensas. En conclusión, vemos que en la ciudad que construye Platón quedan algunos poetas, no todos han sido exiliados. También apreciamos que los poemas son censurados sólo en la justa medida en que puedan desembocar en la destrucción de una ciudad que tiene el objetivo de garantizar la felicidad de todos sus individuos.

A partir de las críticas vemos que la poesía sigue siendo un medio de comunicación y de educación a través del cual se pueden aprender valores y creencias religiosas, éticas y políticas que ayuden a la configuración de la sociedad. No obstante, pierde el papel que tenía como la herramienta más importante. Es la primera educación, pero no la mejor, debido a que está construida a partir de mentiras útiles para niños. Por esta misma razón, la función que tenía para dotar de identidad cultural a la sociedad también se hace más frágil, si bien la poesía seguirá inculcando reglas y creencias, una vez que sus habitantes hayan crecido y adquirido más inteligencia, será otra educación la que les permitirá comprender la importancia de ser justo, trabajador, y en general, buen ciudadano.

Finalmente queda la cuestión del papel recreativo. Parece ser que de igual modo esta función se ve limitada y pierde su importancia. Debido a que la poesía más aceptada es

³⁵⁰ Mientras Sócrates está hablando de que los poetas deberían imitar una sola cosa se habla de la posibilidad de que aparezca uno que sea capaz de imitar y recitar muchas cosas diferentes. En tal situación, indica Sócrates “nos postraríamos ante él como ante un ser sagrado, admirable y placentero, pero le diríamos que no existen hombres como él en nuestra ciudad ni está permitido que los haya, y lo despediríamos a otra ciudad después de haber vertido perfume sobre su cabeza y haberlo coronado con lana.” De este modo todo poeta que quisiera entrar en la ciudad y fuera contrario a los lineamientos sería expulsado. Poco antes de acabar con el tema de la poesía Sócrates insiste en que “no debe permitirse que ejerzan su arte en nuestra ciudad quienes no sean capaces de ello” (Platón, *La República*, 398 a – b y 401 b).

la que tiene una narrativa simple, con pocos actores y pocos instrumentos de música, vemos que el impacto que tiene, en tanto que representación artística ha disminuido considerablemente. Al menos hasta el libro III, es difícil pensar que algún adulto tenga gran afición por presenciar estos espectáculos, lo cual tiene total sentido al considerar que son funciones dedicadas a la enseñanza de niños. Tampoco es mencionado si seguirán existiendo certámenes o festivales de poesía, ni teatro, pero cabe inferir que de igual modo serán actos mucho más pequeños que los de la sociedad griega. Basta considerar que como parte de las reformas se prohíbe el exceso entre los jóvenes, así que en los festivales no podría haber demasiado alcohol, representación de cosas malas, ni tampoco sería permitido reírse o llorar en exceso.

Quiero resaltar por último el concepto de ciudad que construye Platón. No debemos perder de vista que la crítica está enmarcada dentro de un diálogo ficticio en el que se propone el experimento mental de una ciudad. ¿Quiere decir esto que la crítica debería estancarse ahí? Es decir, ¿Hasta qué punto Platón consideraba que esta organización debía llevarse a cabo en la realidad?, y lo que más nos interesa, ¿Qué tan en serio debemos tomar la crítica y censura de la poesía en la actualidad? La primera respuesta que tiene que ver con el Estado y su viabilidad, se puede acotar diciendo que se trata un experimento mental; esta respuesta no implica que la crítica no deba ser tomada en serio porque el modo de reflexionar de Platón puede servirnos para pensar nuestra propia realidad.

La filosofía es una herramienta muy útil para observar intenciones ocultas o como suele decirse “leer entre líneas”. Sin la filosofía podríamos haber pasado por desapercibido cosas tan importantes para nuestro trabajo, como que el primer dialogante del libro I se rige por lo que la poesía le ha enseñado o que la poesía sólo es el primer paso para la formación

del individuo. En nuestro tiempo, la poesía ha dejado de ser un fenómeno que mantenga a la sociedad unida. Inclusive ha perdido su importancia como objeto de recreación. No obstante, existen otros elementos que cumplen funciones muy similares ante los cuales queda preguntarse si son aptos para los infantes, o saludables para nosotros como individuos.

En el capítulo final menciono someramente que la educación poética está encaminada hacia la filosofía. Este tema no era un objetivo de mi investigación debido a la complejidad que implicaba. Mi tema de investigación era la crítica a la poesía en los libros II y III. Vuelvo a recordar esta información porque a lo largo de toda la tesis hay una crítica platónica a la poesía que no fue abordada. Me refiero a la crítica que hace en el libro X. En donde Sócrates vuelve a considerar la poesía, pero desde un punto de vista totalmente diferente. Cuando Glaucón le pregunta a qué se refiere, el filósofo responde: “Pues que hablo para vosotros, que no me vais a acusar ante los poetas de tragedia ni ante todos los demás poetas imitativos, diré que parece que todo ese tipo de poesía es una ruina para el pensamiento de quienes la escuchan y no tienen como antídoto el conocer qué es la auténtica realidad”.³⁵¹

Como se puede observar, se analizará la poesía de forma más profunda, y, desde mi perspectiva, de un modo puramente filosófico. En los libros II y III se llegó a establecer una división literaria a la que posteriormente se le hacía una crítica, se analizó el contenido de los versos de los poemas e incluso se establecieron unos lineamientos de cómo debería componerse la poesía. Ahora se considerará a toda la poesía en su conjunto, para reflexionar de qué modo afecta al pensamiento hasta tal grado que lleva al individuo a la

³⁵¹ Platón, *La República*, 595 b.

ruina. Resulta evidente que la crítica se hace porque previamente ya se ha elegido un modelo que es correcto, que para Platón en este caso corresponde con la filosofía que nos lleva a la realidad, o, mejor dicho, a la auténtica realidad. Al inicio de la idealización de la ciudad, se indica que los mitos son mentiras que pueden llegar a ser útiles, aquí se revela la crítica en su forma más cruda, pues la poesía en sí misma es la ruina de la vida.

Finalmente, considero importante la manera en la que mi investigación se ha desarrollado, pues el problema de la crítica platónica a la poesía sería difícilmente comprendido sin un estudio del contexto de la misma. La comprensión del tema en tanto que fenómeno social y cultural es clave para comprender la severidad de la crítica filosófica. Tal y como fue señalado en la introducción, la exposición de este problema resultaba elemental para que la tesis pudiera adquirir el carácter filosófico propio de un trabajo de historia de la filosofía.

A partir de la conclusión de este proyecto de investigación se abren dos caminos: el primero, mencionado anteriormente, es la vuelta al tema de la poesía que realiza Platón en el libro X, la segunda tiene que ver con los temas emergentes de esta investigación; el impacto que tenía un objeto cultural en la sociedad, su capacidad de convertirse en un fenómeno político y educativo, la relación entre el conocimiento y el entretenimiento. Elementos de la actualidad, como la música, el cine o los deportes, pueden ser analizados tomando como referencia a Platón, dichos temas me parecen muy interesantes y espero poder analizarlos en el futuro.

Bibliografía

Ediciones y traducciones de la *República*:

- Platón, *La República*. Introducción, traducción y notas de Rosa M.^a Mariño Sánchez-Elvira, Salvador Mas Torres y Fernando García Romero. Madrid, Ediciones Akal, 2009.
- —, *The Republic*. Traducción de Paul Shorey. Harvard Massachusetts, Harvard University Press, 1937.
- —, *The Republic*. Traducción y notas de Allan Bloom. Nueva York, Basic Books, 1968.
- —, *La República*. Edición bilingüe, traducción, notas y estudio preliminar de José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.
- —, *República*. Introducción, traducción y notas de Conrado Eggers Lan. Madrid, Gredos, 1988.

Ediciones y traducciones de otras obras:

- Aristóteles, *Política*. Introducción, versión y notas de Antonio Gómez Robledo. México, Universidad Autónoma de México (Bibliotheca Scriptorvm Graecorvm et Romanorvm Mexicana), 2018.
- Bernabé, Alberto, *Fragmentos presocráticos*. Madrid, Alianza Editorial, 2008.
- Eggers Lan, Conrado, *Los filósofos presocráticos I*. Introducción, traducciones y notas de Conrado Eggers Lan y Victoria E. Juliá. Madrid, Gredos, 1981.

- Hesíodo, “Teogonía”, *Teogonía. Trabajos y días – Escudo fragmentos – Certamen*. Introducción, traducción y notas de A. Pérez Jiménez y A. Martínez Díaz. Madrid, Gredos, 2015.
- Homero, *Ilíada*. Introducción, traducción y notas de E. Crespo. Madrid, Gredos, 2015.
- —, *Odisea*. Traducción castellana de J. M. Pabón. Madrid, Gredos, 2015.
- Platón, “Eutifrón”, *Diálogos I*. Traducción y notas de Julio Calonge. Madrid, Gredos, 2010.
- —, “Fedro”, *Diálogos I*. Traducción y notas de Emilio Lledó. Madrid, Gredos, 2010.
- —, “Ion”, *Diálogos I*. Traducción y notas de Emilio Lledó. Madrid, Gredos, 2010.
- —, “Política”, *Obras III*. Traducción y notas de Manuela García Valdés. Madrid, Gredos, 2014.
- —, “Protágoras”, *Diálogos I*. Traducción y notas de Carlos García Gual. Madrid, Gredos, 2010.

Obras generales de consulta:

- Blondell, Ruby, *Play of character in Plato's Dialogues*. Cambridge, England, Cambridge University Press, 2002.
- Bowra, C.M., *La literatura griega*. Traducción de Alfonso Reyes. México, FCE, 1958.
- Brindley Joseph, Horace William, *Essays in Ancient & Modern Philosophy*. Clarendon, Oxford University Press, 1935.

- Burkert, Walter, *Religión griega arcaica y clásica*. Traducción castellana de Helena Bernabé. Madrid, Abada Editores, 2007.
- Burnyeat, M. F., *Culture and Society in Plato's Republic*. Harvard University, 1997.
- Cross, R. C. & A. D. Woozley, *Plato's Republic: A Philosophical Commentary*. Houndmills, Basingstoke, Hampshire, McMillan, 1964.
- Davis, Jack L., Stocker, Sharon R., “The Lord of the Gold Rings: The Griffin Warrior: of Pylos”, en *Hesperia: The Journal of the American School of Classical Studies at Athens*, vol. 85, núm. 4, 2016, pp. 627 – 655.
- Del Río Alda, Ángel, *Escritura y alfabetización. Su impacto en la antigüedad*. Madrid, Universidad Complutense de Madrid, Facultad de Geografía e Historia, 2004.
- Finley, Moses, I., *El mundo de Odiseo*. Traducción castellana de Mateo Hernández Barroso, México, FCE, T 2021.
- Fränkel, Hermann, *Poesía y Filosofía de la Gracia Arcaica*. Traducción castellana de Ricardo Sánchez Ortiz de Urbina. Madrid, Visor Distribuciones, 1993.
- Grmek Mirko D., *Diseases in the Ancient Greek World*. Traducción de Mireille Muellner y Leonard Muellner. Baltimore, Johns Hopkins University Press, 1989.
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega I. Los primeros presocráticos y pitagórico*. Traducción de Alberto Medina González. Madrid, Gredos, 1984.
- Guthrie, W. K. C., *Historia de la filosofía griega IV. Platón El hombre y sus diálogos: primera época*. Traducción de Álvaro Vallejo y Alberto Medina González. Madrid, Gredos, 1990.

- Harlap, Shmuel, “Thrasymachus’s Justice”, en *Political Theory*, vol. 7, núm. 3, 1979, pp. 347 – 370.
- Havelock, Erick, *Prefacio a Platón*. Traducción de Ramón Buenaventura. Madrid, Visor Distribuciones, 1994.
- Henderson, T. Y., “In Defense of Thrasymachus”, en *American Philosophical Quarterly*, vol. 7, núm. 3, 1970, pp. 218 – 228.
- Hülsz Piccone, Enrique, *De Heráclito; Discurso acerca de la naturaleza (Fragmentos)*. México, UNAM, 2021.
- ———, “Heraclitus, Plato, and the Philosophic Dogs (a note on Republic II, 375 e–376 c)”, en *Revista Archai*, vol. 15, núm. 15, julio-diciembre, Universidade de Brasília, 2015, pp. 105 – 115.
- Jaeger, Werner, *Paideia: los ideales de la cultura griega*. Traducción de Joaquín Xirau y Wenceslao Roces. México, FCE, 2019.
- Kahn, Charles H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*. Nueva York, Columbia University Press, 1960.
- ———, *Platón y el diálogo socrático. El uso filosófico de una forma literaria*. Traducción de Alejandro García Mayo. Madrid, Escolar y Mayo Editores, 2010.
- ———, “Proleptic Composition in the Republic, or Why Book 1 was Never a Separate Dialogue”, en *The Classical Quarterly*, vol. 43, núm. 1, Cambridge University Press, 2009, pp. 131 – 142.
- Kerferd, G. B., “The Doctrine of Thrasymachus in Plato’s ‘Republic’”, en *Durham University Journal*, vol. 40 = n.s 9, 1947, pp. 19 – 27.

- Lasso de la Vega José S. *et al.*, “Hombres y Dioses en los poemas homéricos”, en Luis Gil (Ed.), *Introducción a Homero*. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963.
- León Rodríguez, Valentina, *Escucha un relato muy bello. Estudio sobre mito y mitos escatológicos en Platón*. Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Facultad de Filosofía, 2020.
- Lesky, Albin, *Historia de la literatura griega*. Traducción de José Ma.^a Regañón y Beatriz Romero. Madrid, Gredos, 1989.
- Liddell Henry, Scott Robert, Stuart Jones Henry, *A Greek-English Lexicon*, 9th ed. with revised supplement, Oxford, Clarendon Press, 1996.
- Macías, Julián, “Noble mentira” y bien común. La justificación platónica del uso de la mentira como herramienta de gobierno del filósofo”, en *Stylos*, núm. 20, Biblioteca digital de la Universidad Católica Argentina, 2011, pp. 147 – 157.
- Marrou, Henry-Irenee, *Historia de la educación en la antigüedad*. Traducción de Yago Barja de Quiroga. Madrid, Akal Editor, 1985.
- Morillas, Mercedes *et al.*, “La asamblea de los Dioses”, en *Los dioses del Olimpo*, Madrid, Alianza, 2001.
- Ong, Walter J., *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. Traducción castellana de Angélica Scherp. México, Fondo de Cultura Económica, 2016.
- *Oxford Latin Dictionary*, Oxford, Oxford University Press, edited by P.G.W. Glare, 2012.
- Page, Carl, “The Unjust Treatment of Polemarchus”, en *History of Philosophy Quarterly*, vol. 7, núm. 3, 1990, pp. 243 – 267.

- Parry, Milman, *The Making of Homeric Verse*. Compiled by Adam Parry. Oxford, Clarendon Press, 1971.
- Popper, Karl R., *La sociedad abierta y sus enemigos*. Traducción de Eduardo Loedel Rodríguez. Madrid, Ediciones Paidós, 2010.
- Rodríguez Adrados, Francisco *et al.*, “La cuestión homérica”, en Luis Gil (Ed.), *Introducción a Homero*. Madrid, Ediciones Guadarrama, 1963.
- Rosen, Stanley, *Plato’s Republic: a study*. New Haven y Londres, Yale University Press, 2005.
- Scodel, Ruth, *La tragedia griega. Una introducción*. Traducción de Emma Julieta Barreiro. México, FCE, 2014.
- Stocker, Sharon R., “The Minoan Missionaries in Pylos”, en Jack L. Davis (Author), *A Greek State in Formation: The Origins of civilization in Mycenaean Pylos*, Oakland, University of California Press, 2022, pp. 72 – 86.
- Thiele, Guillermo, *Homero y su Ilíada*. Caracas, Monte Ávila Editores, 1969.
- Zambrano, María, *Filosofía y poesía*. México, Fondo de Cultura Económica, 2006.