



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN FILOSOFÍA



**DISTINCIÓN ENTRE FILÓSOFO Y SOFISTA A PARTIR DEL CONCEPTO DE
JUSTICIA EN LA *REPÚBLICA* DE PLATÓN**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRO EN FILOSOFÍA

PRESENTA
RAÚL PIÑA ZAMORA

TUTORA: DRA. MARÍA TERESA PADILLA LONGORIA
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS

México D.F., septiembre 2013



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.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	4
1. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA <i>REPÚBLICA</i>.....	9
a) La justicia como problema filosófico y religioso a partir del diálogo entre Sócrates y Céfalo.....	9
b) Conversación de Sócrates con Polemarco y Trasímaco como ejemplos paradigmáticos de lo que es un diálogo filosófico.....	12
c) Argumentos implícitos en la presentación del texto.....	19
d) Principales problemas del tema de la justicia.....	20
2. LA JUSTICIA EN EL ESTADO PERFECTO.....	23
a) Finalidad de la construcción del Estado perfecto.....	23
b) Conflicto entre vida lujosa y justicia. Necesidad de la guerra.....	24
c) La justicia como virtud principal del Estado perfecto.....	28
d) De la justicia en el Estado a la justicia en el individuo.....	32
e) Críticas al Estado perfecto.....	35
f) El filósofo en el Estado perfecto.....	41

3. APROXIMACIÓN A LA DISTINCIÓN ENTRE FILÓSOFO Y SOFISTA.....	46
a) Caracterización del filósofo.....	46
b) ¿Por qué es necesaria una distinción entre filósofo y sofista?.....	58
c) Digresión del diálogo <i>Sofista</i> y la importancia de la <i>mímēsis</i> en la distinción entre filósofo y sofista.....	61
4. LA JUSTICIA Y LA DISTINCIÓN ENTRE FILÓSOFO Y SOFISTA.....	68
a) Necesidad y complejidad de la justicia como elemento determinante para lograr la distinción entre filósofo y sofista.....	68
b) La justicia y su relación con la dialéctica.....	70
c) La justicia y el uso de la retórica.....	78
d) Problemas de una educación que contemple la justicia.....	80
CONCLUSIONES.....	85
BIBLIOGRAFÍA.....	89

INTRODUCCIÓN

Huid de aquellos que so pretexto de explicar la naturaleza siembran en los corazones de los hombres desoladoras doctrinas y cuyo escepticismo aparente es cien veces más afirmativo y más dogmático que el tono decidido de sus adversarios.

Rousseau

No vayamos todavía allí, amigo mío, que es temprano; pero salgamos aquí al patio, y dando vueltas de acá para allá, hagamos tiempo charlando hasta que haya luz.

Sócrates

La *República* trata un problema de extraordinaria importancia: la justicia. La mayoría de los intérpretes están de acuerdo en que éste es el tema central del diálogo; sin embargo, no es el único. La *República* es uno de los textos, dentro de la obra platónica, que más temas aglutina, y esto se debe a que Platón considera que el problema de la justicia está fuertemente vinculado con otros temas filosóficos, tales como ¿cuál es el mejor régimen?, ¿qué es la filosofía?, ¿qué es el alma?, ¿qué es el conocimiento?, ¿quién es el sofista?, etc. Uno de los aspectos que hace grande a la *República*, se encuentra en el hecho de que logra hacernos ver que los grandes temas filosóficos deben estudiarse siempre considerándolos a partir de los vínculos que sostienen unos con otros. Hoy en día sucede todo lo contrario, pues es sencillo encontrar trabajos sobre la justicia donde se olvidan de todos los aspectos que la rodean y condicionan; delimitan a

tal grado la problemática, que terminan por ni siquiera acercarse a la esencia de la justicia; por eso la *República* tiene mucho que enseñarnos hoy en día.

La *República* misma es presentada por Platón como un texto que no logra agotar completamente el problema de la justicia. Existen otros diálogos que también abordan el problema. La *Apología*, el *Critón* las *Leyes*, el *Menón* y el *Gorgias* son algunos de los diálogos que exploran el problema de la justicia. Lo que está en la *República* no es lo único que se puede decir sobre la justicia, pero sí es lo más importante. El texto nos exhibe que la justicia es un asunto que se debe abordar de diferente manera al resto de los problemas; su importancia para la vida social no permite un trato similar al resto de los temas filosóficos. La justicia, y en general el orden social, requieren resolverse de alguna manera, más allá de conseguir o no conclusiones universales y exactas. En este sentido, la justicia tiene primacía sobre la exploración ociosa y paciente del resto de los problemas filosóficos. En la *República* aparecen muchos temas que no se resuelven satisfactoriamente y, sin embargo, constantemente se intenta que la justicia quede antepuesta como la preocupación más importante que debe atender el filósofo, y como un problema “terminado” teóricamente. En este diálogo se define lo que es la justicia y se establece la manera en que una sociedad debe conducirse para lograr una vida buena, a pesar de que muchos de los demás problemas filosóficos quedan inconclusos o envueltos de aporías.

Al estudiar de qué manera aparece el problema de la justicia en la *República*, nos damos cuenta que es importante realizar una interpretación del diálogo a partir de la conexión de los argumentos con el aspecto dramático. Mucho de lo que trataré en este trabajo, surge al reflexionar sobre las escenas dramáticas de la *República*, y de cómo es que éstas se conectan con los argumentos filosóficos; esto a razón de que me interesa mucho resaltar que la distinción entre filósofo y sofista en Platón se manifiesta, en gran medida, en el ámbito de la actitud e intención que tiene cada uno de los personajes, más que de los argumentos que cada uno de ellos puede emitir. Notaremos que no es tan sencillo distinguir entre filósofo y sofista, pues ambos personajes comparten características; sin embargo, también notaremos que Platón nos da ciertas luces del problema a partir de la

propia dramatización de la *República*. En este trabajo será muy importante analizar qué argumentos usan los personajes de la *República* para demostrar sus tesis, y será muy importante, también, analizar las actitudes y personalidades de los dialogantes. Dado que nuestro objetivo es tratar de entender qué es un filósofo y qué lo hace distinto al sofista, la *República* nos brinda la oportunidad de “presenciar” una conversación entre varios hombres relevantes, donde podemos comparar los argumentos, métodos, actitudes e intereses de cada uno para lograr de manera más completa nuestra tarea.

Este trabajo puede tener el defecto de abusar en el análisis de los detalles que presenta Sócrates en la construcción del Estado perfecto o el Estado completamente justo. Sin embargo, suplicamos al lector que considere que nuestro enfoque buscó apegarse lo más posible a la perspectiva platónica de considerar el mayor número de tesis y antítesis posibles para lograr, al final, un argumento sólido y verdaderamente filosófico. Sólo si tomamos en cuenta todos los problemas que enfrenta Sócrates en su argumentación para construir el Estado perfecto, es posible notar la relevancia de emprender una distinción entre filósofo y sofista, bajo la dirección de la justicia. En el momento que Sócrates asegura que el Estado perfecto sólo puede ser posible si los filósofos gobiernan, nos obliga a pensar en las razones que él encuentra para establecer que el filósofo es el que puede propiciar la justicia en la comunidad. La definición clásica de filósofo como el “amante del saber”, en la *República* se extenderá a “amante del saber y de la justicia”.

En los dos primeros capítulos se realiza una presentación general de la *República*, al mismo tiempo que se hacen una serie de anotaciones y reflexiones sobre el problema de la justicia en general; esto, con la finalidad de hacer mucho más evidente la relevancia y complejidad del tema de la justicia. Se busca que se hagan patentes todos los detalles que considera Platón se deben tomar en cuenta al momento de estudiar el tema de la justicia. El análisis de la *República* que aquí presento abarca del libro I al libro VII. En estos apartados es donde se concentran los puntos que nos ayudarán a reflexionar sobre la distinción entre filósofo y sofista desde la perspectiva de la justicia.

En los capítulos tres y cuatro profundizamos en el tema de la distinción entre filósofo y sofista a partir de la justicia. La dialéctica, es uno de los elementos más importantes que nos ayudan a distinguir a un personaje del otro. En el momento en que logramos contraponer la dialéctica a la retórica, avanzamos mucho en la posibilidad de distinguir a un personaje del otro. Sin embargo, el camino de contraponer dialéctica y retórica, nos lleva inevitablemente al problema de la justicia, pues en la medida en que se hace patente cómo es que el filósofo y el sofista se interesan por la justicia es como realmente podemos distinguirlos uno del otro con más de claridad.

El interés por distinguir al filósofo del sofista es conducido en este trabajo por el propio interés por la filosofía. Platón nos enseña que en la medida en que exista preocupación por esclarecer quién es el filósofo, y qué características lo distinguen, será factible un correcto desarrollo de la filosofía misma. Platón tiene claro que al ser la filosofía una de las actividades más bellas que existen, siempre habrá quién se interese por dedicarse a ella, sin que necesariamente lo haga de la forma adecuada. El sofista es, desde la perspectiva platónica, aquel que pretende asemejarse a un filósofo, sin serlo realmente. La alta estima que Platón tiene de la filosofía lo lleva a preocuparse por esclarecer quién es el que realmente es filósofo.

Intentar distinguir al filósofo del sofista no es una tarea sencilla; sin embargo, en este trabajo se pretende mostrar que, al incorporar el elemento de la justicia, se puede estar mucho más cerca de lograrlo. Esto no quiere decir que no le pondremos atención a otros elementos. La distinción entre filósofo y sofista debe tener en cuenta consideraciones también de orden epistemológicas. La dialéctica es un elemento importante que también exploraremos para dar cuenta de dicha distinción. El hecho de que coloquemos a la justicia como el tema central para lograr la distinción entre filósofo y sofista obedece a que es un tema que nos revela mucho sobre el interés que Platón tenía sobre los sofistas como personajes que resultaban perjudiciales para la salud social.

Este trabajo intenta no ser pretencioso en el sentido de plantear una solución definitiva al problema de distinguir al filósofo del sofista. Lo fundamental será establecer, con cierta claridad, por qué razón la justicia es un elemento indispensable para reflexionar sobre dicha distinción. La complejidad que la propia *República* nos muestra del problema, nos invita a manejar una investigación de este tipo con bastante humildad y paciencia. Siguiendo con esa línea, la reflexión de este trabajo estará apoyada en autores de múltiples escuelas y lugares. La idea es entablar un diálogo con varios intérpretes para conseguir una visión mucho más completa del problema que perseguimos. En ese sentido no hacemos más que emular a Sócrates en la actitud que él toma de dialogar con personajes de distintas características e intereses.

1. CONSIDERACIONES GENERALES SOBRE LA *REPÚBLICA*

a) La justicia como problema filosófico y religioso a partir del diálogo entre Sócrates y Céfalo

Para empezar con nuestra contextualización del diálogo que llevan a cabo los personajes de la *República*, tenemos que decir que se ubica en el puerto del Pireo, a las afueras de Atenas. Al lugar llega Sócrates acompañado de Glaucón; lo que los lleva ahí es el deseo de presenciar las festividades religiosas dedicadas a la diosa Bendis. Una vez que emprendían el regreso hacia Atenas, son abordados por Polemarco, Adimanto y algunos otros para obligarlos a pasar la noche en casa de Polemarco, y de esa manera continuar con la fiesta; tras algunos titubeos, finalmente Sócrates y Glaucón acceden a quedarse. Ya en casa de Polemarco se reunieron con el resto; dentro de los que se mencionan en el texto, tenemos a Lisias, Eutidemo, Trasímaco de Calcedonia, Carmántides de Peania, Clitofonte y finalmente el padre de Polemarco, el anciano Céfalo.

Sócrates conversa con Céfalo, y le pide su opinión sobre la vejez y sobre cómo es que vive esta etapa de la vida. Céfalo contesta que para él es una etapa de mucha paz y libertad, pues finalmente se ha librado de los placeres y deseos que lo asechaban durante la juventud. Él manifiesta estar satisfecho con la vida que lleva en su calidad de anciano, pues asegura que ya no está regido por la tiranía de *eros* como cuando era joven (327a- 329d). Es interesante notar que el diálogo que sostiene Sócrates con los personajes ahí reunidos tiene como preludio el tema de *eros*, más específicamente la exclusión de *eros*. Existen varios autores que llaman la atención en este punto y aseguran que la *República* es un diálogo que omite intencionalmente el tema de *eros*.¹ Y aunque esta observación es congruente si pensamos en la descripción del estado ideal que inicia en el Libro II, en el desarrollo del Libro I se anuncia que este tema es fundamental para tratar el

¹ Cfr., Leo Strauss, *La ciudad y el hombre*, p. 199.

asunto de la justicia; es más, podríamos decir que la propia omisión del tema de *eros* en lo sucesivo de la *República* está reflexionado desde aquí, el Libro I. El anciano Céfalo es el ejemplo de la omisión del tema de *eros* en lo político. Él no participará de la discusión, y no necesita que Sócrates le argumente por qué la vida del justo es mejor que la del injusto. Céfalo es justo sin necesidad de la filosofía; pero esta cualidad especial de Céfalo está vinculada a su situación de anciano y a su situación de “anerótico”. En términos de lo que nosotros estamos desarrollando podemos ver que las primeras escenas de la *República* ya preludian nuestro tema a tratar, esto es, la relación entre filosofía y justicia. Pues si bien se verá que el filósofo es el hombre que está preocupado por el tema de la justicia, no significa que no existan otros enfoques de la justicia distintos a los que proporciona la reflexión filosófica.

Céfalo es lo opuesto a muchos de los personajes con los que dialoga Sócrates en algunos otros textos de la obra platónica. Podríamos recordar a Calicles en el *Gorgias*, a Menón en el diálogo que lleva su nombre y sobre todo a Trasímaco, personaje de la propia *República*. Todos ellos manifiestan que lo primordial de la vida está en ser capaces de satisfacer los deseos más intensos; su visión de felicidad está en la inmoderación y en el desenfreno. Con todos ellos sí es necesaria la discusión filosófica para que vean por qué es mejor la vida del justo, y por eso muchos de los diálogos platónicos tienen a personajes como éste discutiendo con Sócrates. Céfalo, por su parte, contiene algunas de las virtudes de las que constantemente habla Sócrates; sin embargo, Céfalo no contiene una de las más importantes: el deseo por el saber. Su moderación y prudencia no son producto de la reflexión filosófica, sino más bien de su apego a los dioses y de su caballerosidad.² Podríamos decir que si todos los hombres fueran como Céfalo no habría necesidad de plantear teorías políticas o propuestas complejas para lograr comunidades estables y pacíficas, la justicia sería alimentada sólo por el *nomos*. Céfalo no es un hombre que sea llevado por el relativismo de un sofista. El problema está en que pocos hombres son como Céfalo; la mayoría de los

² Céfalo abandona la conversación con los invitados porque tiene que ir a realizar las ofrendas a los dioses (331d-e). Para él la religión es primero a la filosofía. Muestra poco interés en la discusión filosófica y mucho interés en ser una buena persona ante los ojos de los dioses.

hombres están regidos por la tiranía de *eros* y se olvidan de los dioses, por lo tanto es necesario introducir a la filosofía para determinar de qué manera se puede vivir lo mejor posible. Dado que *eros* es más fuerte que el *nomos*, es necesaria la discusión de la *República*.

El tema de la justicia lo trae Sócrates a colación a partir del discurso que da Céfalo en lo referente a las ventajas y beneficios que trae el ser rico (330a-331c). A partir de aquí tenemos que el tema de conversación por parte de Sócrates y el resto de los dialogantes será el tema de la justicia. Los personajes que a continuación conversarán con Sócrates son Polemarco, Trasímaco, Adimanto y Glaucón. En todos estos diálogos tenemos tesis y antítesis sobre lo que es la justicia, las cuales exploraremos de manera breve en las páginas que siguen de este capítulo. Pondremos especial interés en señalar todos los elementos relativos a la justicia que nos permitan distinguir al filósofo del sofista.

En términos de la dramatización, tenemos que la presentación del texto, nos muestra que la situación inicial de fiesta en la que se encontraban los personajes en el Pireo, es transformada por Sócrates en una situación de diálogo filosófico.³ Esto es importante para nosotros por el hecho de que insistiremos a lo largo de este trabajo en que Sócrates nos muestra que no sólo está preocupado por esclarecer para sí mismo qué es la justicia, sino en colocar la problemática como un asunto de interés social. De hecho, señalar que la justicia es uno de los elementos principales para distinguir al filósofo del sofista, nos llevará a revisar cómo es cada uno de ellos se preocupa por la comunidad.

³ Cfr. María Teresa Padilla, *La filosofía como dialéctica. El modelo dialógico del filosofar socrático-platónico*, pp. 5-11. Ella nos hace ver que la característica fundamental de la filosofía socrático-platónica está en que se privilegia al diálogo por encima de cualquier otra posibilidad para buscar la verdad. En el inicio de la *República* podemos constatar esto cuando notamos que Sócrates inicia el diálogo filosófico para explorar qué es la justicia, dejando de lado el interés inicial de sus interlocutores por divertirse en la celebración en la que se encuentran presentes. En este sentido podemos decir que distinguir entre filósofo y sofista será factible si también consideramos qué disposición tiene cada uno de los personajes con respecto al diálogo. Es evidente que para Platón el filósofo es el que más ama el diálogo pues es con él con el que realmente se puede acceder a los problemas filosóficos.

b) Conversación de Sócrates con Polemarco y Trasímaco como ejemplos paradigmáticos de lo que es un diálogo filosófico

El segundo en dialogar con Sócrates es Polemarco, quien heredando la tesis de su padre, asegura que la justicia consiste en devolver a cada uno lo que se le debe (331e). Las observaciones de Sócrates se encaminan a demostrar que muchas veces devolver lo que le pertenece a alguien puede ser perjudicial, como es el caso de devolver a alguien su arma cuando éste se encuentra ebrio, por ejemplo. En este caso más bien sucede que no devolverle lo que es suyo es lo justo. Polemarco rectifica su definición y afirma que la justicia consiste en hacer bien a los amigos y mal a los enemigos (332d). En este caso podemos resumir la refutación de Sócrates bajo la idea de que los hombres normalmente nos equivocamos con las personas, pues tenemos amigos injustos y enemigos justos. El que alguien se convierta en nuestro amigo o en nuestro enemigo, no está en función de su calidad de persona justa o injusta; por lo mucho estará en función de si ha cometido justicia o injusticia con nosotros, pero no en su "calidad general" de hombre justo. Con la segunda definición de Polemarco podríamos caer en el absurdo de definir a la justicia como el hacer bien al injusto, que bien podría ser cualquiera de nuestros amigos, y hacer mal al justo, que igualmente podría ser cualquiera de nuestros enemigos. Esta visión de justicia está muy acorde con la guerra, pues considerar el mal del enemigo, sin importar la excelencia que pueda tener, es propio de sociedades guerreras.⁴ Además, esta visión tiene como fundamento el egoísmo, pues se piensa que es bueno respetar las leyes y costumbres de la comunidad (amigos), sólo porque es lo que conviene, y no porque haya una preocupación en sí por la justicia, tan es así que al momento de hacer la guerra se pueden hacer todo tipo de tropelías sin sentir la más mínima culpa.⁵ Debemos tener presente que la visión de justicia que maneja Sócrates en

⁴ *Leyes*, 625d-626de.

⁵ Esta idea de la justicia como un derivado de la conveniencia es compatible con las ideas expuestas por algunos de los llamados "contractualistas". Véase como ejemplo de ello las ideas de Hobbes. Él sostiene que la propia existencia de la sociedad tiene como causa el egoísmo, pues gracias a que cada individuo se da

algunos otros diálogos tiene que ver con la idea de que es algo estable, que se debe aplicar en todo momento y en toda circunstancia, más allá de nuestros intereses. El ejemplo memorable de esto fue la propia actitud que toma ante la pena de muerte a la que lo condenan los atenienses, pues aunque él tiene la oportunidad de huir y librarse del castigo, sin embargo no lo hace, bajo el argumento de que debe respetar las leyes de Atenas a pesar de que éstas no lo favorezcan en su situación. La idea de Sócrates es que en ningún caso hay que hacer el mal de manera voluntaria.⁶

La conversación de Sócrates con Polemarco incita a Trasímaco a participar en la discusión, con lo que tendremos un ejemplo más de una conversación filosófica. Sin embargo, es necesario valorar qué es exactamente lo que sucede en el diálogo entre Sócrates y Trasímaco para poder determinar en qué sentido hay filosofía en los argumentos que ahí se darán, y, sobre todo, determinar de qué manera es que aparecerá el problema de la justicia como el elemento primordial para distinguir al filósofo verdadero del falso filósofo.

Trasímaco comienza su intervención gritándole a Sócrates y quejándose de que sólo se dedican a hacer un juego de tontos al estar haciéndose cumplidos unos con otros sin atenerse a definir con claridad lo que es la justicia (336b-e). La protesta de Trasímaco está enfocada en mostrar que tanto Sócrates como Polemarco no son sinceros en su diálogo, toda vez que hablan del tema con demasiada benevolencia e hipocresía. Él se presenta como el hombre que va a decir lo que los otros no se atreven, esto es, que *lo justo es lo que le conviene al más fuerte* (338c-d). Finalmente a lo que quiere llegar Trasímaco es a establecer que la justicia, tal y cómo la sugiere Sócrates, es algo inútil desde el punto de vista práctico, pues es conocido por todos que los hombres injustos, la mayoría de la veces, obtienen muchos beneficios por conducir su vida de esa manera, mientras

cuenta que no es una buena vida la que lleva en el estado de naturaleza, deciden agruparse para formar una comunidad e instaurar leyes. Mientras que en el estado de naturaleza se da la situación de que cualquiera puede asesinar a cualquiera, y en ese sentido todos temen la muerte violenta, en el estado social los individuos logran cierta seguridad a través de los acuerdos. Luego, los hombres respetan las leyes y son justos porque eso es lo mejor para su propio bienestar, ya que al respetar los acuerdos, se garantiza que haya paz, tranquilidad y bienestar para cada uno de los miembros.

⁶ Critón 49a-e.

que los hombres justos siempre se quedan con la peor parte, pues los injustos abusan de ellos.

Trasímaco: Pues bien, lo aprenderás del modo más fácil si llegas a la injusticia más completa, la cual hace feliz al máximo al que obra injustamente y más desdichados a los que padecen injusticia y no están dispuestos a ser injustos. Esto es la tiranía, que se apodera de lo ajeno, no poco a poco, sino de un solo golpe, tanto con engaño como con violencia, trátase de lo sagrado o de lo piadoso, de lo privado o de lo público...⁷

Obviamente, la tesis de Trasímaco es lo opuesto a lo que constantemente predica Sócrates sobre la justicia. Tomando en cuenta el desarrollo de la *República*, es fácil advertir que los interlocutores de Sócrates están en una secuencia de menor a mayor decadencia en cuanto a la concepción de la justicia que tiene cada uno de ellos. Céfalos, como vimos, es un hombre justo y religioso, que no requiere de una discusión con Sócrates para ser un buen hombre, y que a pesar de que no muestra interés por la filosofía, es un hombre que defiende ciertas virtudes; su hijo Polemarco, sin embargo, ya contiene cierto grado de *hýbris* al pensar en la justicia como un asunto vinculado con la guerra. Polemarco ya no tiene la piedad de su padre y no parece muy interesado en las virtudes de la templanza y prudencia que también parece tener Céfalos. Sin embargo, Trasímaco, el tercer interlocutor de Sócrates, es el tipo de hombre que manifiesta a plenitud el grado de decadencia moral de la sociedad ateniense. A diferencia de Polemarco, Trasímaco no tiene el menor reparo en decir que la moral tradicional es mentira. Él es el tipo de hombre al que Sócrates necesita educar en el ámbito de la justicia y la filosofía, pues, además de todo, Trasímaco es presentado como un hombre que se dedicaba a enseñar a otros sobre estos temas relacionados con lo ético y lo legal,⁸ por lo que sus opiniones sobre lo justo trascienden el nivel de lo privado. Lo que él piense sobre lo justo puede afectar a otras personas.

⁷ *República* (344a-b).

⁸ Eduard Zeller, *Sócrates y los sofistas*, p.50.

La educación socrática tiene un valor especial si pensamos que intenta transformar en buenos hombres a personajes como Trasímaco.⁹ Desde la perspectiva de la *República*, es necesario intentar una reeducación de Trasímaco a partir de la auténtica filosofía, pues la racionalidad y soberbia de este personaje le impide ver la justicia por otros medios. Es necesario poner a prueba (ἐλεγχος) los argumentos de Trasímaco, pues con ello se logrará encauzarlo hacia la justicia. Como acabamos de notar en la cita anterior, Trasímaco manifiesta no tener ningún reparo en mentir y violentar en contra de quien sea, incluso en contra de la propia divinidad, pues, contrariamente a Céfalo, Trasímaco no muestra ningún tipo de ánimo religioso; más bien se le ve como un hombre exageradamente racional y pragmático, que tiene la aspiración de llegar a los grandes cargos políticos y aplicar las ideas que expone en este diálogo. La gran preocupación del filósofo por el tema de la justicia tiene mucha relación con la existencia de hombres como Trasímaco. En la medida en que el filósofo es capaz de elaborar argumentos consistentes en relación con la justicia, es como puede convertir este problema en un asunto de interés general.

No debemos perder de vista que Trasímaco hace una apología de la injusticia a partir de que se da cuenta que en la vida real los hombres injustos son más felices que los hombres justos. Desde su enfoque, la tesis que él defiende es la verdadera porque parte de la observación de la realidad y es la que finalmente se puede constatar en los hechos. Para Trasímaco no tiene sentido decir qué es lo que debería de ser; para él lo realmente importante es darse cuenta de lo que ocurre verdaderamente con los hombres y, de esta forma, sacar provecho de ese conocimiento. En él están condensadas todas las críticas que suelen hacerse a la moral socrático-platónica desde un enfoque superficial, que sobre todo van por el lado de considerar a Sócrates y a Platón como filósofos idealistas y poco prácticos. Trasímaco es un ejemplo del hombre racional y perverso, que cree que tiene la inteligencia suficiente como para darse cuenta que la vida ética es un

⁹ Cfr. María Teresa Padilla Longoria, *Philosophy as dialogue: Plato and the history of dialectic (with special reference to the Sophist)*, p. 4. Para comentar un poco más la referencia a la educación en Sócrates y Platón, voy a hacer una breve cita de esta autora: "For Plato philosophy is education because when you are put to the test (or your theses are put to the test) through the dialogic process you become a more conscious person, a better person who knows what you really know and what you do not know."

engaño, y que en los hechos lo que realmente ocurre es que el más fuerte se impone sobre el más débil, sin ningún tipo de consideración. Él cree ser sabio, y su sabiduría la encuentra en que es consciente de que el bien no existe.¹⁰

El diálogo entre Trasímaco y Sócrates no es muy extenso en lo que sigue, y, al finalizar, se hace patente que la tesis de Trasímaco no es muy poderosa; él queda fácilmente refutado con la mayéutica.¹¹ Sócrates le hace ver que la justicia se corresponde con la excelencia y con la sabiduría, mientras que la injusticia se corresponde con la maldad y con la ignorancia (348b-354c). Aunque Trasímaco pone alguna resistencia a Sócrates, a fin de cuentas acepta que lo ha refutado; sin embargo, no parece estar convencido de la legitimidad de la refutación, pues es de notar que constantemente Trasímaco hace referencia a Sócrates como un embaucador del lenguaje.¹² Se nota un tanto desesperado por no saber encontrar el discurso adecuado con el cual demostrar que su tesis es la correcta y la que realmente se da en los hechos.

Considerando el problema de la justicia desde un enfoque exclusivamente discursivo, diríamos que ya en el Libro I de la *República* se ha agotado el tema y Sócrates nuevamente ha salido triunfante de la discusión, pues ha demostrado que es más valiosa la justicia que la injusticia; sin embargo, Platón exhibe que el problema de la justicia no es tan simple como para que quede agotado con lo dicho hasta este momento. La *República* nos muestra que refutar a alguien como Trasímaco no tiene ningún sentido si él cree que lo refutaron, no tanto por no tener la razón, sino por la astucia y retórica de Sócrates. Bajo esta idea no parece viable que Trasímaco cambie en algo sus pensamientos y conductas con respecto a los asuntos que tienen que ver con la justicia y la injusticia. Así la filosofía sería completamente inútil para la vida moral. Platón nos muestra que no se trata

¹⁰ Cfr. Simon Blackburn, *La historia de La República de Platón*. En el apartado que lleva por título "Justicia y poder", asegura que Trasímaco es el ejemplo que Platón da del hombre ateniense lleno de soberbia que se pueden ubicar durante el desarrollo de la guerra del Peloponeso.

¹¹ Para una comprensión más extensa de la mayéutica véase el *Teeteto* 149a-151e, especialmente la idea de que el aprendizaje logrado por medio de la mayéutica es doloroso si se presenta el caso de tener que desechar opiniones que se descubren falsas.

¹² Al respecto véase lo que comenta Leo Strauss *Op. Cit.*, p. 116. Strauss afirma que a los ojos de Trasímaco, Sócrates es un sofista y en ese sentido se siente presa de una injusticia por el uso arbitrario del lenguaje por parte de Sócrates.

solamente de derrotar tesis con nuestros discursos; la filosofía debe aspirar a más. Sócrates no sería un filósofo si, al haber derrotado discursivamente a Trasímaco, se jactara de haber logrado algo importante sin pensar más allá de su victoria discursiva. Sócrates mostrará que es un hombre justo y un verdadero filósofo porque buscará una verdadera discusión; él no es un erístico que se conforme con la mera controversia o con ganar polémicas. Desde aquí vemos el interés de Platón por mostrar que el verdadero deseo por el saber está muy vinculado con la justicia. A partir de la actitud que los dialogantes toman, se vislumbra la necesidad y posibilidad de distinguir quién tiene verdadero deseo por el saber y quién tan sólo deseo de ganar en la discusión.¹³ En el caso de Sócrates vemos que para él será primordial entablar una verdadera conversación donde impere el interés por la verdad y por la justicia.

Como podemos notar, la *República* tiene que mostrar muchos más aspectos de la justicia de los que fueron abordados hasta el Libro I. Lo importante, en términos de la secuencia dramática y argumentativa de la *República*, es intentar que Trasímaco y el resto de los personajes cambien verdaderamente su visión de la justicia, y no sólo que acepten una derrota retórica.

Lo que hasta ahora hemos visto de la *República* nos da muchas pistas para pensar el problema de distinguir al filósofo del sofista. En términos de rigurosidad y metodología, está claro que Sócrates es el personaje que se puede considerar filósofo, en comparación con los demás que han hablado; él es quien ha mostrado mayores cualidades de análisis de los argumentos. Sin embargo, Sócrates, propiamente no ha dicho nada, sólo ha encontrado los errores de las tesis de Céfalo, Polemarco y Trasímaco. Nuestra labor, entonces, tiene que ir por el sentido de preguntarnos por qué razón es que nos vemos con mayor disposición a considerar a Sócrates como filósofo, por encima de los demás personajes aquí señalados. Pensar que Sócrates es filósofo, o “más filósofo” que el resto de los personajes, sólo porque encontró los errores en las tesis de sus compañeros de diálogo, tampoco puede ser para nosotros un criterio, pues está claro que esto

¹³ Cfr., María Teresa Padilla Longoria, “La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica”, en *Lámpara de Diógenes*.

también lo puede hacer un sofista. De hecho, gran parte de la fama de los sofistas radicaba en que eran capaces de refutar y ganar cualquier tipo de disputa en la que se les involucrara.¹⁴

Como vemos, pues, tenemos que avanzar más en el texto para intentar captar todas las características que puede tener un filósofo. Sin embargo, también fijándonos en el aspecto dramático ofrecido hasta ahora, podemos ver que Platón nos presenta diferencias importantes en los cuatro personajes que han hablado hasta este momento. Pareciera que el buen trato y tranquilidad de Céfalo están próximas a las características de Sócrates, y la soberbia y presunción de Trasímaco están también presentes en Polemarco, aunque en menor medida. Pero, la tranquilidad y caballerosidad de Céfalo, no dan pie a la filosofía, como ya vimos, pues se requiere, además, interés en examinar dialógicamente y deseo de cuestionar lo establecido. Por otra parte, vemos que el ánimo por dialogar e ímpetu de Trasímaco podrían ser propicios para la filosofía, pero su soberbia y orgullo le impiden cuestionar sus propias opiniones y aceptar los errores de su tesis.

En otras palabras, podemos decir que Platón nos presenta personajes con características distintas, donde tenemos que ir notando cómo es que éstas se pueden corresponder con el filósofo o con el sofista. Hasta este nivel del diálogo no podemos decir mucho todavía, baste con notar las sutilezas que nos proporciona el propio texto, para posteriormente retomar el asunto en un mejor momento. Pero, tal vez, considerando estas sutilezas en cuanto a las personalidades de los dialogantes de la *República*, podemos preparar el camino para entender por qué razón nos vemos más dispuestos a considerar a Sócrates como filósofo, a diferencia de Trasímaco.

¹⁴ Es claro que hay diferencias entre la manera de poner a prueba los argumentos por parte de Sócrates y la manera en que lo hacían los sofistas; sin embargo, no es sencillo determinar exactamente y con detalle en qué son diferentes. El problema se abordará con más de detalle en el capítulo 4.

c) Argumentos implícitos en la presentación del texto

La interpretación anterior nos lleva a considerar varios argumentos que están implícitos en la presentación de la *República*. Con la intención de que la interpretación hecha en el apartado anterior resulte mucho más clara con respecto a los objetivos del presente trabajo, realizaré una breve síntesis de los argumentos que se pueden extraer de estas primeras páginas, y que serán de utilidad para los capítulos posteriores de este trabajo. La lista que aparece a continuación es, entonces, una esquematización de los argumentos que nos arroja la *República* en sus primeras páginas con respecto al problema de la justicia.

1. La justicia es un asunto de primera importancia debido a la relevancia social de éste. En el inicio de la *República* se hace patente que todos los personajes tienen alguna noción de justicia con la cual se conducen en la vida diaria; se nos advierte que la justicia no es como cualquier tema del cual se pueda tener una opinión determinada. Lo que se piense sobre la justicia afecta la manera en cómo se da la relación del individuo con su sociedad. En ese sentido la justicia es un tema de vital importancia.¹⁵

2. La justicia es un tema problemático debido a la diversidad de opiniones que hay sobre él. El hecho de que en el inicio de la *República* aparezcan varios personajes con diferentes opiniones sobre lo que es la justicia nos pone sobre aviso con respecto a lo problemático del asunto. No es fácil tratar un tema de manera filosófica del cual existe gran diversidad de opiniones. La manifestación de opiniones por parte de Céfalo, Polemarco y Trasímaco es un ejemplo de lo que sucede al interior de cualquier sociedad con respecto al tema de la justicia.¹⁶

3. La filosofía debe preocuparse por el tema de la justicia. Aunque el inicio del diálogo no es muy claro en cuanto a mostrar las razones que tiene el filósofo para

¹⁵ Platón enfatiza la importancia de la justicia, por los alcances sociales que ésta tiene, a diferencia del resto de las virtudes, o tal como dice Aristóteles, “La justicia es la única entre las virtudes, que parece referirse al bien ajeno” (*Ética*, Libro V, 1130a).

¹⁶ Cfr., *Alcíades* (111b-113c); *Fedro* (263a-b); y Aristóteles, *Ética*, Libro I (1130).

preocuparse por el tema de la justicia, sí se hace patente que la justicia no es un asunto al cual la filosofía pueda ser indiferente. Sócrates en todo momento intenta que sus interlocutores reflexionen sobre las opiniones de justicia que ellos tienen. Ante el hecho de que existan tantas opiniones sobre lo que es la justicia, se presenta como problema filosófico el indagar y reflexionar sobre una posible concepción universal de la justicia. Podemos decir que en un primer momento el problema de la justicia es un problema de tipo teórico o epistemológico, en el sentido de que hay un choque de pluralidad de opiniones (δόξα) que impiden manejar el tema como un asunto de ciencia (ἐπιστήμη).¹⁷

4. El filósofo debe darse cuenta de que la justicia es un problema tanto teórico como práctico. En la interpretación que hicimos del diálogo hemos notado que el problema de la justicia es un asunto cuyo interés por él, rebasa el nivel de un problema teórico estudiado por la filosofía. Cuando Sócrates cataloga como de segunda importancia la refutación de la tesis de Trasímaco, que dice que la justicia es lo que conviene al más fuerte, y decide colocar en primer lugar la demostración de que es mejor y más valiosa la vida del justo, que la del injusto, indica que el problema de la justicia debe atenderse no sólo como un asunto “teórico”, sino como un asunto que está vinculado directamente con nuestras relaciones diarias.¹⁸

d) Principales problemas del tema de la justicia

A continuación tenemos la participación de Glaucón y Adimanto. Ellos se alternarán y dialogarán en los siguientes nueve libros que restan de la *República*. Ellos incitan a Sócrates a que realmente haga una defensa de lo que es la justicia, pues de alguna manera piensan que la refutación que hizo a Trasímaco es

¹⁷ En términos de lo que ocurre en la *República*, notamos cómo es que hay un tránsito de una charla cotidiana a una conversación filosófica, una vez que aparece el problema de la justicia. Cuando Sócrates advierte las diferentes opiniones que tienen sus anfitriones sobre la justicia, plantea la necesidad de dialogar sobre el problema filosóficamente.

¹⁸ *Supra*, p. 8.

insuficiente para poner a la justicia por encima de la injusticia. Glaucón y Adimanto dan una serie de argumentos e imágenes en los que se puede poner a la injusticia por encima de la justicia, y el reto que le hacen a Sócrates es que revierta la situación. Estos dos personajes muestran una mayor disposición a la filosofía a diferencia de los tres anteriores, y por lo mismo serán mucho más exigentes con Sócrates. En ellos recaerá la responsabilidad de que se dé un diálogo filosófico de alto nivel para que pueda ser tratado en todos sus aspectos el tema de la justicia. Dado el caso de que Sócrates se pudiese haber comportado como un “embaucador” con Trasímaco y no hubiese demostrado a plenitud la tesis de que es preferible la vida del justo a la del injusto, ahora serán necesarios argumentos mucho más sólidos para poner a prueba a Sócrates. Los argumentos que dan los hermanos Glaucón y Adimanto para propiciar que Sócrates realice una auténtica defensa de la justicia podemos resumirlos en los siguientes puntos:

- Hay una oposición entre *nomos* y *physis*. Defender la justicia está de la mano con aceptar las leyes de la *polis*, es decir, con las convenciones de los integrantes de una comunidad; pero el hecho de ser injusto está de la mano con la naturaleza. Desde este enfoque la justicia es algo antinatural, pues todo individuo que se comporta de manera justa niega sus impulsos naturales y se sujeta a normas creadas arbitrariamente (359a-b).
- Los que cultivan la justicia no la cultivan voluntariamente, sino por los beneficios que de ella se desprenden, tales como la reputación y los honores. Glaucón ejemplifica esto con la historia del Anillo de Giges. En esta historia se ve cómo un hombre que tenía reputación de ser buen hombre, cambia súbitamente su condición al adquirir el poder que le da un anillo mágico. Este argumento supone, entonces, que el justo es tal sólo por su condición de debilidad, y no tanto por convicción, tal como decía Trasímaco (359b-360e).
- El injusto, al ser rico y poderoso, es capaz de persuadir a hombres, jueces y dioses, convirtiéndose en un hombre mucho más feliz que el justo. La propia injusticia crea las condiciones para que pasen

inadvertidas todas las tropelías que se cometen. Así, el injusto es más feliz, pues tiene los medios necesarios para obtener la consideración de los demás al darles una parte de lo que obtiene con sus injusticias (362d-366a).

Sócrates manifiesta lo problemática que le resulta la tarea de defender a la justicia después de haber escuchado los argumentos tan contundentes que han elaborado Glaucón y Adimanto. Él propone revisar el problema con “letras más grandes”, es decir, abordarlo en el ámbito de lo social, antes de hacerlo en lo individual (368d-369a).

Es necesario insistir en este punto: en la *República* está primero la preocupación por demostrar que es mejor la vida del justo, a la del injusto.¹⁹ Así, surge en la *República* la necesidad de crear un estado ideal. De hecho, es común encontrar comentarios y estudios a la *República* que explican al texto como el diálogo platónico que presenta las ideas políticas a partir de la construcción de una sociedad ideal. Sin embargo, no debemos perder de vista que la construcción de la sociedad ideal de Sócrates está enmarcada bajo la necesidad de hacer una defensa a la justicia. El objetivo inmediato es mostrar a Glaucón, a Adimanto, a Trasímaco y al resto de los personajes con los que se dialoga en el Pireo, la importancia de ser hombres justos. Podríamos decir que la preocupación real de Sócrates es el lograr que los individuos con los que está se muestren con mayor disposición hacia la justicia, más que grandes transformaciones sociales. Sócrates transforma y beneficia a individuos, no a las masas.²⁰

¹⁹ Véase a Harvey Yunis, “The proreptic rhetoric of the Republic” en G.R.F. Ferrari, *The Cambridge companion to Plato’s Republic*, p.9. Él asegura que Platón busca que como lectores suframos un cambio de valores como Glaucón y Adimanto, y en ese sentido que nos inclinemos hacia la justicia.

²⁰ *Gorgias* 474b, *Apología* 31c-32a.

2. LA JUSTICIA EN EL ESTADO PERFECTO.

a) Finalidad de la construcción del Estado perfecto

En este apartado explicaré *grosso modo* en qué consiste el Estado perfecto que construye Sócrates, con la finalidad de ver cómo aparece la justicia en este discurso socrático. En los capítulos siguientes retomaré algunos puntos relevantes y los estudiaré con mayor detalle; en este apartado es suficiente con presentar las generalidades de lo que es la justicia en la argumentación del Estado perfecto.

Sócrates plantea la construcción de una comunidad desde las bases, bajo la idea de hacer evidente dónde y en qué momento aparece la justicia y la injusticia en el ámbito de lo social. Plantear la construcción de un Estado perfecto, tiene la finalidad de hacer notar cómo se da la justicia de manera perfecta, para luego relacionar esto con el problema de la justicia en ámbito individual. La idea es ver qué condiciones se dan en un Estado para que sea justo, e igualmente qué condiciones o causas pueden encontrarse para que un Estado se degrade y pierda la justicia. La perfección y la degradación de la justicia en una comunidad deberán exhibir la propia perfección y degradación del hombre justo. Para muchos puede ser cuestionable la analogía de Sócrates entre individuo y comunidad; podrían decir que son ámbitos distintos y que no viene al caso hacer la comparación.²¹ Sin embargo, debemos tener en cuenta que Sócrates también quiere hacer patente el problema de la relación individuo-comunidad, esto es, notar en qué medida es responsable un Estado del hecho de que se den en su interior hombres injustos. Por otro lado, tenemos que estar de acuerdo en que es más accesible conocer las partes de un Estado y los conflictos que pueden darse entre ellas, que conocer las partes y los conflictos del alma; pero, también

²¹ Cfr. Simon Blackburn, *Op. cit.*, Capítulo 4 “La Analogía”.

debemos tener presente que es tema de política conocer la naturaleza del alma y la educación de ésta.²²

b) Conflicto entre vida lujosa y justicia. Necesidad de la guerra.

Sócrates comienza la construcción del estado ideal hablando de las necesidades básicas, pues muestra que éstas son las que condicionan la sociabilidad. La idea es que cualquier comunidad, por muy rústica que sea, tiene una organización más o menos clara del reparto de funciones para la buena satisfacción de sus necesidades, pues de otra manera ni siquiera podría existir como tal. Sócrates habla de todos aquellos hombres cuyas artes son indispensables para un Estado, tales como el labrador, tejedor, constructor, fabricante de calzado, etc. (369d-e). Sócrates da a entender que un Estado bien organizado para la satisfacción de sus necesidades básicas es un Estado justo, ya que cada ciudadano tiene lo necesario para vivir adecuadamente; la satisfacción de las necesidades básicas está garantizada y no parece que existan motivos para que los hombres de dicha comunidad riñan entre sí.²³ Sin embargo, Glaucón no está de acuerdo con la imagen de este Estado, pues considera que no es propiamente una comunidad de humanos. Glaucón le llama “Estado de cerdos” (372d-e). La objeción que le hace a Sócrates nos muestra que la vida humana no se reduce a comer, dormir, protegerse del exterior, etc. La vida humana es mucho más compleja.²⁴ Una comunidad humana no es igual a una manada de animales, porque trasciende sus

²² *Leyes*, 650b.

²³ *Ibid*, 678e-679d.

²⁴ En el capítulo 4 se abordará el tema de la dialéctica y su importancia para la distinción entre filósofo y sofista. Sin embargo, es fundamental señalar en este punto que la estructura de la propia *República* nos deja ver desde sus primeros apartados la gran importancia que tiene para Platón la dialéctica. La construcción del Estado perfecto que lleva a cabo Sócrates parecería ser sólo una tediosa y monótona descripción de todos los elementos que requiere un Estado para su subsistencia; sin embargo, sucede que dicha descripción va acompañada de observaciones y objeciones que hacen Glaucón y Adimanto, convirtiendo la conversación en un auténtico diálogo filosófico, donde se pone a prueba las tesis de cada uno de los interlocutores. Aunque en este punto de la *República* todavía no hay un tratamiento explícito del problema de distinguir entre filósofo y sofista, sí es posible notar que para Platón la dialéctica es fundamental en la caracterización de la filosofía.

necesidades básicas y es capaz de construir todo tipo de posibilidades. En otras palabras, el Estado descrito, hasta esta parte de la *República*, puede considerarse como una “comunidad de cerdos” porque se trata a los individuos carentes de *eros*.²⁵

Atendiendo a la crítica de Glaucón, Sócrates habla, entonces, del Estado lujoso. Dice que para superar al “Estado de cerdos”, será necesario colocar en él todo tipo de lujos y comodidades, tales como muebles, manjares, perfumes, golosinas, pinturas, música, oro, etc. Sin embargo, asegura Sócrates que, con estas necesidades nuevas y lujos, el Estado difícilmente será autosuficiente en territorio y en materia prima para conseguir toda esa ostentación. Por lo tanto, será necesaria la guerra, ya sea para arrebatar bienes o para amputar el territorio del vecino (372e-374a). Es interesante que el primer asomo de la injusticia se dé justo después de la implantación de los lujos en la comunidad. Da a entender que si fuera posible una comunidad donde sólo se buscara lo necesario, no habría actos injustos; sin embargo, la observación de Glaucón es que la comunidad que no otorga lujos y placeres a sus miembros, no es plenamente una comunidad humana.²⁶ Aún es más interesante que Sócrates, a fin de cuentas, acepte la observación de Glaucón y decida avanzar en su representación de la comunidad justa, pensándola como una comunidad guerrera. Pese a que Sócrates busca la justicia como la mayor virtud, plantea que la guerra es parte de la naturaleza humana.²⁷

A todo esto seguirá una amplia argumentación sobre los hombres encargados de la guerra; Sócrates les llamará los guardianes y explicará cuáles son las características que deben de tener y cómo se pueden formar dichos hombres en la *polis* perfecta. En un inicio puede resultar extraño que Sócrates dedique tanto tiempo para hablar sobre los guardianes, pues podríamos preguntarnos por qué razón no hizo lo mismo con los anteriores hombres de los que habló cuando

²⁵ *Supra* apartado “a” del capítulo 1.

²⁶ En *Fedón* (66c) también se mantiene la misma tesis: “las guerras, revoluciones y luchas nadie las causa sino el cuerpo y sus deseos, pues es por la adquisición de riquezas por lo que se originan todas las guerras, y a adquirir riquezas nos vemos obligados por el cuerpo, porque somos esclavos de sus cuidados.”

²⁷ *Leyes*, 625d-626de.

explicaba la satisfacción de las necesidades básicas. Sólo mencionó que se necesitaban labradores, zapateros, constructores, etc., pero no detalló nada sobre esas actividades, simplemente dijo que se necesitaban para la conformación de la comunidad. La respuesta implícita a esto parece estar en que en esas actividades (labranza, construcción, zapatería, etc.) no hay propiamente una exhibición clara de la justicia e injusticia. Al haber guardianes, en cambio, ya aparecen las condiciones que muestran el problema de manera más efectiva. Con la existencia de hombres armados dentro de la comunidad aparecen nuevas y más complejas formas de convivencia social. Se puede decir que las armas ya crean hombres más poderosos que otros, y que por lo mismo se requieren de reglas y jerarquías que propicien el buen uso de la fuerza.²⁸

De esta manera Sócrates dedicará bastante parte de la exposición del Estado ideal a la educación de los guardianes (todo el Libro III y parte del Libro IV). Esto sugiere que, aunque pueda ser verdad que la guerra es algo inevitable y que forma parte de la naturaleza humana, según vimos en el pasaje anterior, la educación es necesaria para la correcta manifestación de la belicosidad. La guerra debe ser regulada por la sabiduría. Sócrates nos hace ver que la justicia de la comunidad depende de cómo educan y disponen a los ciudadanos para la guerra, pues es indudable que la guerra es donde mayormente puede estar la injusticia. De esta manera Sócrates expondrá cómo debe ser la educación de los guardianes. Dicha exposición la realizará a partir de la distinción entre educación para el cuerpo (educación gimnástica) y educación para el alma (educación musical) (376e).

Para hablar de la educación musical, Sócrates comienza resaltando la importancia de los mitos en la formación de los niños (377a). Asegura que si bien es cierto que lo usual es que a los niños se les eduque con mentiras e historias falsas para propiciar en ellos conocimientos y conductas adecuadas, es necesario

²⁸ Insistir en que la descripción del Estado perfecto es un camino necesario que nos conducirá al filósofo y a su preocupación por la justicia. El punto clave está en que la *República* no trata el problema de la justicia sólo desde un enfoque abstracto. La justicia y la injusticia se muestran como manifestaciones reales, provocadas por la propia convivencia humana. Entender por qué el filósofo está interesado en la justicia no es posible si no se presenta con cierto detalle las circunstancias sociales y políticas que rodean a dicho problema.

pensar con detalle qué clase de historias son las más oportunas para ellos. Lo que se debe procurar, según Sócrates, es impedir que los niños sean aleccionados con mentiras innobles, que son aquellas que hablan de los dioses como seres viciosos; pone como ejemplo los relatos de Hesíodo donde se suscita el conflicto entre Urano y Cronos. Sócrates explica esta idea claramente de la siguiente manera:

Y no deben ser narrados en nuestro Estado, Adimanto, como tampoco hay que decir, a un joven que nos escucha, que al cometer los delitos más extremos no haría nada asombroso, o que si su padre delinque y él lo castiga de cualquier modo, sólo haría lo mismo que los dioses primeros y más importantes (378a-c).²⁹

En el capítulo 4 ahondaré un poco más sobre el asunto de las mentiras nobles y sobre su relación con la diferenciación entre filósofo y sofista. En este apartado es conveniente que notemos la crítica socrática al manejo de los dioses por parte de los poetas renombrados.³⁰ El asunto de la influencia de la poesía en la formación moral de los individuos, es un asunto más o menos recurrente en la obra platónica³¹; se observa que las historias que escuchan los niños y jóvenes sobre cómo se comportan los dioses y los grandes personajes míticos son la base de lo que después será el *nomos* de la ciudad. Sócrates, parece insinuar en todo el Libro III que el manejo de los mitos por parte de los atenienses es inadecuada, pues propician conductas injustas e inmoderadas en los jóvenes que las escuchan. El Estado bien gobernado, ese que está construyendo Sócrates, no puede tener el manejo religioso que tiene Atenas, según esto, pues nos arrojaría a hombres injustos que podrían fácilmente justificar sus actos a través de los propios relatos.

²⁹ Véanse también los párrafos sucesivos. En ellos se detallan algunos ejemplos más donde los relatos sobre los dioses resultan hablar de ellos como seres viciosos y propensos a cometer toda clase de injusticias.

³⁰ Tómese en cuenta la acusación de impiedad que se le hace a Sócrates por parte de sus acusadores. *Apología* 24b-c.

³¹ En las *Leyes*, el extranjero ateniense dice que la anarquía y exceso de libertad en Grecia comenzó con los poetas (700a-701d).

Esta crítica implícita a la poesía y religiosidad griega nos conduce a decir que, efectivamente, Sócrates no aceptaba a los dioses de la misma manera que sus conciudadanos; sin embargo, no lo podemos acusar de impío, como se hace en la *Apología*, lo que sí podemos decir es que para él los dioses son algo mucho más cercano a la perfección de lo que maneja la ortodoxia griega.³² La *República* en ese sentido es una excelente apología de Sócrates ante las acusaciones que le hacían.³³ No sólo tenemos a un Sócrates que acepta los dioses griegos, sino que además exige al resto de los atenienses consolidar una religiosidad mucho más honesta y genuina, y no tan ambigua e interesada como parece que sucedía entonces.

c) La justicia como virtud principal del Estado perfecto

Ya en el Libro IV se buscará determinar cómo se encuentra la justicia en el Estado recién fundado, Sócrates asegura que si su Estado ha sido fundado correctamente, tiene que ser completamente bueno, es decir, tiene que portar las cuatro virtudes principales: sabiduría (σοφία), valentía (ἀνδρεία), moderación (σωφροσύνη) y justicia (δικαιοσύνη) (427e-428a). Estas cuatro virtudes son el parámetro para determinar lo bueno de una comunidad. La propia educación planteada en el Libro III nos indica que se busca que los guardianes cultiven esas virtudes, aunque también podemos decir que sabiduría y justicia son todavía virtudes oscuras hasta este punto de la exposición. La moderación y la valentía deben acompañar a los guardianes para que se dé la correcta convivencia entre ellos, y la educación gimnástica y musical descrita por Sócrates los prepara para ellas.

³² Al respecto podemos señalar que no hay ninguna referencia que muestre a Sócrates haciendo discursos en contra de los dioses. Los ejemplos inmediatos de esto son, por una parte, el propio inicio, ya comentado aquí, de la *República*, donde se ve que Sócrates va al puerto del Pireo a una festividad religiosa. Por otra, vemos la actitud de respeto que mantiene Sócrates a la religiosidad del anciano Céfalo, pese a no estar de acuerdo con la idea de justicia que él tiene. Por otro lado, vemos que Sócrates considera que la justicia y la piedad deben considerarse como un asunto que están vinculados, en el sentido de que la piedad hacia los dioses es parte de la justicia (Eutifrón 12c-13a).

³³ Allan Bloom, *The Republic of Plato*, "Interpretive Essay", p. 307.

Sin embargo, la cuestión es saber dónde está la justicia en el Estado bien fundado, pues ése es el problema a explorar en la conversación que sostienen los personajes (427d-428a). Sócrates explica cómo se encuentran cada una de las cuatro virtudes en el Estado recién fundado. La sabiduría (σοφία) se encuentra en la clase de los gobernantes (“los guardianes perfectos”), pues son ellos los que tienen el conocimiento y la prudencia necesaria para conducir por buen camino al resto de los ciudadanos. Estos guardianes se diferencian del resto por el hecho de que llegan a un nivel de educación mucho más compleja y profunda que la mayoría. Más tarde se verá que estos guardianes serán los filósofos.³⁴ El caso es que se puede hablar de un Estado sabio si en su interior existe un grupo de hombres cultivados. Lo mismo sucede con la valentía (ἀνδρεία); ésta se encuentra en los guardianes y con ello basta para decir que todo el Estado es valiente, pues hay que recordar que la educación que recibieron los guardianes les permite ser individuos valientes y formados para enfrentar a varios enemigos, en el caso de una guerra. La valentía y la sabiduría tienen en común que sólo requieren estar en unos cuantos hombres del Estado para considerar a todo el conjunto como sabio o como valiente. Sócrates dice que sería absurdo buscar la valentía y sabiduría del Estado en un lugar diferente a la clase de los guardianes, esto significa que no diríamos que los conocimientos de los artesanos serían el parámetro para la sabiduría, ni la actitud de temor o valentía de toda la población sería lo que se tiene que observar para determinar el valor del Estado. Con que un Estado tenga buenos guerreros en su ejército, se considera a todo el Estado como valiente; y con que un Estado tenga una clase intelectual brillante, se considera a todo el Estado como brillante. En síntesis, ἀνδρεία y σοφία son virtudes de elite y no todos pueden tenerlas.

En el caso de la moderación (σωφροσύνη), Sócrates agrega una explicación de ella. Asegura que la moderación –a nivel individual– consiste en que la mejor parte del alma gobierne a la peor parte, esto es, que la razón gobierne los deseos y

³⁴ Dado que este trabajo busca esclarecer en la medida de lo posible cuál es la diferencia entre el filósofo y el sofista, la descripción de la educación de los guardianes nos ayudará a pensar en el tema de las virtudes que debe tener un filósofo. Sabiduría y justicia se convertirán en las virtudes principales del filósofo; aunque Platón deja ver que para una correcta formación el filósofo también debe considerar en su educación a la moderación y a la valentía.

apetitos. Se considera que un hombre es moderado cuando su razón lo lleva a tomar buenas decisiones respecto al manejo de sus deseos y apetitos. Sócrates dice que cuando se habla de que un hombre debe ser “dueño de sí mismo”, se está haciendo referencia a esta cualidad en la cual la razón debe guiar los deseos y apetitos para que éstos no terminen por imponer sus pretensiones a cualquier precio. En el caso de la comunidad, la moderación consiste en que los mejores hombres gobiernen a los peores, por lo que esta virtud es como una especie de armonía y buen funcionamiento entre las partes que conforman al Estado (430a-432a). El símil nos lleva a pensar que así como en un individuo es necesario que la razón gobierne a los deseos, en una comunidad es necesario que los hombres más cultivados gobiernen a los no cultivados, para que de esa manera las decisiones que afecten a toda la comunidad sean lo más racionales posible.

Finalmente Sócrates explora la existencia de la justicia (δικαιοσύνη) en el Estado bien fundado, y asegura que la justicia “Ha de consistir en hacer lo que corresponde a cada uno de modo adecuado” (433b-c). Estableciendo que el Estado está conformado por clases sociales bien delimitadas, la justicia se encontrará en el correcto funcionamiento de cada una de las clases sociales en relación con el todo, esto es, en que cada individuo ejerza sus funciones según su naturaleza y según la educación que lo formó; al seguir esta regla básica, la comunidad tendrá armonía y no habrá ningún tipo de riña o disputa. Así, la mayor injuria contra el Estado es el intercambio de funciones (434c), pues el hecho de que cada individuo realice su función, según su naturaleza y según su educación es lo que hace al Estado sabio, valiente y moderado. Nadie debe colocarse en un lugar que no le corresponde; el guerrero valiente no debe estar haciendo funciones de un agricultor, ni el que tiene conocimientos de agricultura debe intentar gobernar a la comunidad, pues todo eso sería injusto y propiciaría otras injusticias.³⁵ En estos términos, la justicia necesariamente tiene que pensarse a partir de las demás virtudes, ya que ella no se puede dar si antes no aparecen las

³⁵ Con la idea presentada aquí en la *República* de que lo justo es que cada individuo ejerza funciones según su naturaleza y según la formación que obtuvo con su educación, podemos entender en buena parte la insistencia de Platón por comparar y delimitar quién es un filósofo y quién un sofista. Desde este enfoque tenemos que es injusto que existan hombres que se involucren en temas filosóficos y se presenten como auténticos filósofos, sin que realmente tengan la “vocación por la verdad”.

otras tres; la comunidad debe cuidar que se desarrollen de buena manera la sabiduría, la valentía y la moderación para que en ella haya justicia plena. No se puede esperar promover la justicia en una comunidad si antes no hay preocupación por las demás virtudes, y esto es lo que hace compleja a la justicia desde la visión socrático-platónica: la justicia es un bien tan grande, que depende de otros bienes o excelencias.

No es posible no estar de acuerdo con Sócrates en que es realmente injusto que en un Estado ocupen los mejores y los más importantes cargos los hombres que no tienen la capacidad para hacerlo, pues de ello se desprende que es injusto que los mejores hombres realicen tareas donde se ven desaprovechados sus talentos, al mismo tiempo que se puede colegir que las leyes y decisiones importantes del gobierno estarán mal hechas por ser llevadas a cabo por hombres sin talento para el cargo. Por cualquier lado que se le vea, es injusta la suplantación de funciones, pero debemos tomar en cuenta que esto va de la mano con la idea de que los hombres no son iguales, y que hay individuos con naturalezas más dispuestas para la vida intelectual que otros. Hoy en día creemos que todos somos iguales y que las diferencias entre nosotros sólo obedecen a cuestiones sociales y de educación. Sería complicado en estos tiempos encontrar a alguien que abiertamente dijera que hay individuos que nacen con mejor naturaleza que otros, pues eso atenta contra nuestros ideales democráticos. De hecho, muchas de las críticas de hoy en día a la filosofía de Platón van encaminadas justo al tema de la política, pues lo consideran como un autor racista y enemigo de la libertad.³⁶

³⁶ Cfr. Karl, Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, pp. 165-195. Él clasifica a Platón como autor totalitarista, y lo responsabiliza de que otros intelectuales se opongan a la democracia, pues según él es evidente que el mejor régimen es la democracia, al cual él llama "sociedad abierta". Desde su punto de vista es completamente claro que es mejor una sociedad donde los individuos pueden adoptar decisiones personales, pues esto permite que los miembros de dicha sociedad se mejoren socialmente al estar buscando óptimas condiciones de vida. En este sentido, la sociedad ideal planteada en la *República* es una "sociedad cerrada", pues se coarta la libertad del individuo y se le impide su pleno desarrollo al estar sujeto a los intereses de la colectividad. Este autor es sólo un ejemplo de cómo hoy en día resulta complicado aceptar la idea de Platón de que hay individuos mejores que otros. Es un hecho que hoy pensar en un régimen como el planteado en la *República* es mucho más utópico de lo que él mismo Sócrates supone al hablar con Glaucón y Adimanto. Sin embargo, no debemos olvidar que el planteamiento del estado ideal desarrollado por Sócrates, tiene como objetivo el mostrar qué es la justicia, dicho de manera más enfática,

En el caso de la *República*, no sería posible la creación de un Estado justo si los hombres fueran considerados como iguales, pues la pregunta lógica sería ¿bajo qué criterio se puede decidir que unos hombres deben ocupar los mejores cargos, mientras que otros se tienen que conformar con las labores artesanales? Si Sócrates, al igual que nosotros, creyera que todos somos iguales, se encontraría con el problema de cometer injusticia al fundar su Estado, pues a unos les daría los mejores cargos, sin tener argumento consistente para explicar su distribución. Bajo la perspectiva de la *República*, nuestras sociedades actuales son las sociedades más injustas, pues fundamentando la igualdad de los individuos en el nivel teórico, resulta que en los hechos unos individuos viven mejor que otros y, peor aún, resulta que individuos menos educados o menos cultos dirigen y deciden sobre las vidas del resto.

d) De la justicia en el Estado a la justicia en el individuo

Ahora bien, Sócrates tiene que explicar qué es la justicia a nivel individual, y cumplir con la tarea que le asignaron Glaucón y Adimanto; para hacerlo enfatiza nuevamente las semejanzas entre naturaleza humana y *polis*. Lo que se dice es que la justicia en el individuo se encuentra en el momento en que vemos que cada parte del alma cumple con su función, esto es, cuando la mejor parte gobierna a la peor. Un individuo carece de armonía si, al igual que en el Estado, la mejor parte no dirige a la peor. Sócrates habla de que el alma está conformada, al igual que el Estado, por tres partes, que son el raciocinio (λόγος), la parte apetitiva (ἐπιθυμία) y la fogosidad (θυμός) (439d-441b). La parte racional, que es la mejor, en tanto que toma en cuenta las consecuencias de los actos y es capaz de valorar la belleza y bondad de los mismos, deberá gobernar a las otras dos, a fin de que éstas no se extralimiten en sus deseos y pretensiones de placer y honor, pues está claro que

tiene por objetivo mostrar quién es el hombre justo. Popper pierde de vista este detalle y se olvida que justamente la preocupación de Sócrates es el individuo; se olvida que el “Estado ideal” de Sócrates es una analogía, y se pierde en criticar y contradecir la analogía sin recuperar nunca la razón de ser de dicha analogía.

lo que más abunda en el alma es lo apetitivo (442a-c), que no es precisamente una facultad que considere lo ético y lo honorable de las acciones; requiere ser gobernada por la razón. Para que el individuo pueda ser justo necesita una educación adecuada, pues Sócrates y Glaucón aseguran que no es sencillo disponer a los hombres hacia esta virtud.³⁷ En la *República* queda claro que no es posible la virtud y la felicidad de una comunidad si los apetitos y deseos no son controlados y adiestrados por la educación.³⁸

Sócrates.- Debemos recordar entonces que cada uno de nosotros será justo en tanto cada una de las especies que hay en él haga lo suyo, y en cuanto uno mismo haga lo suyo.

Glaucón.- Sin duda debemos recordarlo.

Sócrates.- Y al raciocinio corresponde mandar, por ser sabio y tener a su cuidado el alma entera, y a la fogosidad le corresponde ser servidor y aliado de aquél.

Glaucón.- Ciertamente

Sócrates.- ¿Y no será como decíamos, una combinación de música y gimnasia lo que las hará concordar, poniendo a una en tensión y alimentándola con palabras y enseñanzas bellas, y, en cambio, relajando y apaciguando la otra, aquietándola por medio de la armonía y el ritmo?

Glaucón.- Claro que sí

Sócrates.- Y estas dos especies, criadas de ese modo y tras haber aprendido lo suyo y haber sido educadas verdaderamente, gobernarán sobre lo apetitivo, que es lo que más abunda en cada alma y que es, por su naturaleza, insaciablemente ávido de riquezas. Y debe vigilarse esta especie apetitiva, para que no suceda que, por colmarse de los

³⁷ Para fines de nuestro problema de distinguir entre filósofo y sofista conviene decir que el manejo de las pasiones es un elemento importante. En el apartado “b” del capítulo 4 se profundizará en este punto; por el momento podemos decir que desde la perspectiva de la República, el filósofo es el que realmente busca la verdad, independientemente de otras pasiones que pudiera tener. El sofista, en cambio, se enfoca en el estudio de problemas relacionados con la verdad, no por tener la verdad en sí misma, sino motivado por alguna otra pasión, que puede ser el deseo de gloria, la riqueza, etc.

³⁸ Cfr., George Klosko, *The development of Plato's political theory*, pp.98-104. En su apartado The Doctrine of Eros, Klosko nos deja ver la importancia que tiene en Platón la educación, bajo los términos de orientar los deseos. Sólo con la educación adecuada es posible conseguir la armonía entre las partes del alma.

denominados placeres relativos al cuerpo, crezca y se fortalezca, dejando de hacer lo suyo e intentando, antes bien, esclavizar y gobernar aquellas cosas que no corresponden a su clase y trastorne por completo la vida de todos. (441d-442c)

Tal vez no cause tanto problema aceptar que en el alma existen partes o facultades, y que unas son mejores que otras, y que lo conveniente es que la mejor parte gobierne a la peor, pues esto de alguna manera es más o menos compartido por todos los filósofos serios de la historia³⁹; el problema realmente se suscita cuando pensamos en la existencia de lo mejor y lo peor en el ámbito de lo social. No es fácil establecer sin protestas que hay individuos que son mejores que otros por naturaleza.⁴⁰ Sin embargo, debemos advertir que el problema realmente está en que en la *República* se da primacía a la comunidad sobre el individuo, y en ese sentido la queja contra Platón siempre estará fundada a partir del dogma moderno de que el individuo está, o debe estar, antes que la comunidad. Para entender la relevancia de la comunidad propuesta en la *República*, es necesario desprenderse, aunque sólo sea provisionalmente, de nuestros prejuicios modernos, sobre todo de aquellos que estipulan que “todos somos iguales” y que “el individuo es más importante que la comunidad”. Además, no debemos perder de vista que el esfuerzo que nos exige la *República* es de valor teórico, se trata de exhibir de qué manera una comunidad podría ser completamente justa, sin que por ello se piense en la aplicación real de dicho proyecto. Pensar a la *República* como un proyecto “real” de política, y exigirle punto a punto los detalles necesarios para conformar una sociedad feliz, es no captar la verdadera intención del texto.

³⁹ Este hecho no sólo es un asunto de la filosofía griega; la propia modernidad comienza con este planteamiento. En *Las pasiones del alma*, Descartes manifiesta que las pasiones deben estar reguladas por la razón para vivir bien. La idea de Descartes es que si dejamos que las pasiones manden sobre nuestro entendimiento, tendremos posteriormente momentos de infelicidad y nos será problemática la convivencia con los demás. Véase de manera particular el artículo 153, donde define lo que es la generosidad y la valía que tiene el hombre generoso que es capaz de dominar sus pasiones (Descartes, René, *Las pasiones del alma*, pp. 175-176).

⁴⁰ *Leyes*, 626e-627b.

e) Críticas al Estado perfecto

Una de las cuestiones que más pueden resultar sorprendentes de la *República* es el hecho de que ella misma contempla muchas de las críticas que podrían realizarse sobre los argumentos e ideas que ahí se plantean. Esto, sin duda, nos habla de su gran contenido filosófico.⁴¹ Platón pone las críticas al estado perfecto en boca de Polemarco y Adimanto, quienes exigen mayores detalles de cómo esta comunidad podría “realmente” funcionar y no quedar solamente como un discurso retórico. Exigen que se hable de las mujeres y de los niños (449b-450a). A la exigencia se suman Glaucón y Trasímaco, por lo que Sócrates se ve obligado a tratar el tema, a pesar de que él en todo momento se muestra dudoso de hablar sobre este asunto. Asegura que lo que él pueda decir sobre las mujeres y los niños será algo que despertará muchas dudas; primero, en cuanto si pudiera ser posible o no; y, segundo, en cuanto si pudiera ser lo mejor para una comunidad, dándose el caso de que fuera posible (450d). El titubeo de Sócrates para hablar sobre el tema, nos muestra la importancia y seriedad del mismo. Discutir si la familia es algo natural o convencional, no debe ser algo que se tome a la ligera. Sócrates dice que si habla equivocadamente sobre estos asuntos puede terminar por perjudicar a quien lo escuche.⁴²

Imploro la gracia de Adrastea, Glaucón, por lo que voy a decir. Considero, en efecto, que llegar involuntariamente a ser asesino de alguien es una falta menor que la de engañarlo respecto de las instituciones nobles, buenas y justas. Y vale más la pena correr este

⁴¹ Más adelante veremos que uno de los elementos que nos permiten distinguir a un filósofo de un sofista, radica en la capacidad del primero para contrastar y poner a prueba sus propios argumentos, mientras que el segundo sólo mostrará esto en los argumentos de los demás, pero no en los propios.

⁴² Una diferencia que podemos adelantar entre filósofo y sofista, desde el enfoque platónico, está en la manera en que abordan el asunto de las costumbres e instituciones sociales. Mientras que el sofista no problematiza si lo que dice puede resultar o no benéfico para la sociedad, el filósofo piensa en las consecuencias que pueden acarrear sus discursos. Este problema lo discutiremos un poco más en el capítulo 4, específicamente en los apartados “c” y “d”.

riesgo con los enemigos que con los amigos, de modo que no haces bien en darme ánimo. (451a-b).⁴³

Los interlocutores de Sócrates no ven mayor problema en que se diga cualquier cosa sobre la familia, pareciera que ellos consideran que de lo único que se trata es de esbozar una opinión más, y que por lo mismo resulta intrascendente hasta qué límites se llegue. Sin embargo, viene al caso preguntarnos por qué razón Sócrates habla de que es muy probable que engañe a Glaucón al tratar el tema de la familia. En la cita anterior se puede notar que la duda que tiene Sócrates para hablar sobre la familia, es provocada por la anticipación que él mismo puede hacer de las consecuencias de su discurso. Sabe que será inevitable usar la retórica con cierto grado de *hybris* para persuadir sobre lo que representa la familia en las injusticias que hay en las sociedades, y por eso implora a Adrastea.

Podemos decir que el manejo de la familia en la *República* es inmoderado por todo lo que se va a decir a continuación, pero también es moderado si tomamos en cuenta la actitud previa de Sócrates al iniciar su discurso sobre este tema. Sabe que hablará de algo sagrado e implora a la Diosa Adrastea para hacer patente su probable injuria.

Lo que Sócrates dice sobre la familia en la *República* bien se puede resumir con decir simplemente que la comunidad completamente justa requiere de la abolición de la familia. Sócrates dice que lo ideal es que todos los miembros de la comunidad se vean como emparentados y como dependientes unos de otros, para que de esa forma no haya posibilidad de segregación o de fragmentación del todo que es la comunidad. Sócrates dice que el Estado bien constituido debe crear las condiciones para que los niños consideren a todos los adultos como sus padres y viceversa, y de esta manera conseguir realmente la unidad. Sócrates encuentra que en los Estados convencionales –donde existe la familia–, hay preocupación

⁴³ Vale la pena insistir en el hecho de que Sócrates no quiere hablar sobre el asunto. En este caso vemos que la multitud obliga al filósofo a discurrir sobre un tema sagrado. Implorar la gracia de Adrastea por parte de Sócrates, pone de manifiesto el grado de *hybris* que implica el abolir la institución de la familia. Aquellos que hacen críticas severas y jocosas al tratamiento de la comunidad de mujeres y niños que se da en la *República*, no toman en cuenta estas sutilezas que propone Platón.

por el bienestar de los padres por sus hijos, y de cualquier hombre por sus allegados y familiares, pero no sucede lo mismo por el resto de los miembros de la comunidad. Desde la perspectiva de Sócrates, la familia es promotora de la injusticia y de la fragmentación de una comunidad. (449c-466d)

Si nosotros pensamos con cierta frialdad sobre lo que representa la familia en las relaciones justas e injustas que se dan entre los miembros de una comunidad, es fácil que aceptemos que la familia es el origen de muchas injusticias. Si pensamos, por ejemplo, en dos niños, uno nacido en una familia rica y otro nacido en una familia pobre, podemos establecer que el primero tendrá lo necesario para llevar una vida cómoda, y tendrá, sobre todo, las oportunidades necesarias para desarrollarse en las ciencias y en las artes, mientras que el niño nacido en la familia pobre se verá con muchas dificultades; si quiere desarrollarse en lo intelectual y laboral, tendrá que ser capaz de sortear todo tipo de obstáculos para sobresalir en alguna actividad. Siguiendo a Sócrates podremos decir que es injusto que una comunidad dé todo a unos niños para su desarrollo y a otros los margine de esa posibilidad. Los miembros de la comunidad, establecidos en familias, no se preocupan por los niños en general, sino por sus hijos, y en este sentido las perspectivas de desarrollo de cada individuo están marcadas por la fortuna de nacer en una familia próspera y estable, o por el infortunio de nacer en una familia sin recursos o con problemáticas internas.

Continuando con este razonamiento frío podemos establecer que lo más injusto que propicia la familia es que, al final, terminan gobernando hombres que no tienen el conocimiento y aptitudes naturales para hacerlo. Las relaciones familiares y de amistad influyen para que ciertos hombres se hagan del poder, y se deja de lado la excelencia y el merecimiento de cada uno de los individuos. La fragmentación de intereses y objetivos que propicia la familia se transforma en fragmentación también de intereses políticos; se busca el poder no por ayudar a mejorar a la comunidad, sino porque conviene a los intereses individuales y familiares. En fin, desde muchos ángulos podemos divisar las injusticias que acarrea el hecho de que las comunidades estén conformadas en familias; no obstante, todos esos ángulos son ángulos racionales.

Platón nos muestra que debemos pensar con cierto detenimiento si es posible una sociedad donde la familia quede abolida (471c). Los discursos hechos por Sócrates buscan que reflexionemos sobre qué es la familia, y no que aceptemos dogmáticamente que ésta debe desaparecer. Las reflexiones que podemos hacer nos conducen a la siguiente pregunta: ¿la familia es cuestión de *nomos* o de *physis*?⁴⁴ De acuerdo con el razonamiento hecho por Sócrates, se mostraría que la familia es cuestión de *nomos* y que por lo mismo se puede alterar y hasta erradicar sin ningún problema por bien de la comunidad; pero si pensamos el problema por nuestra propia cuenta, y recordamos el hecho de que esto es una propuesta teórica que persigue, entre otras cosas, mostrar qué es lo que se hace mal en los “Estados reales”, tendremos que ser más cautelosos con lo que se dice sobre la comunidad justa, específicamente sobre la familia. La referencia a Adrastea por parte de Sócrates nos permite notar su propia cautela para hablar sobre la abolición de la familia. De hecho, de manera tácita se encuentra el argumento contrario, esto es, que la familia es una cuestión de *physis*, y que por lo mismo es imposible su desaparición.⁴⁵ Y para poder pensar este problema nuevamente nos vemos conducidos al tema de *eros*, pues está claro que el amor, la procreación y el cariño a los hijos no es una cuestión del ámbito de lo racional. Vivimos en familias porque somos seres eróticos. Cuando escogemos a nuestras parejas, cuando deseamos descendencia o cuando buscamos la compañía de unos y repelemos la de otros, no lo hacemos de forma racional; en esos casos sale a relucir nuestro *eros*.⁴⁶

A lo largo del desarrollo de la *República* hemos podido observar que intencionalmente se deja de lado a *eros* para hablar de la justicia, y, por eso mismo, se hace a un lado a la familia. Con la familia no podría crearse el Estado completamente justo; *eros* lo impediría con sus caprichos y sus sinsentidos, pues

⁴⁴ La *Antígona* de Sófocles es un buen texto para acercarnos un poco más a la complejidad de la concepción griega de la familia. La oposición entre la ley del tirano Creonte, que prohíbe dar sepultura a Polinices, y el “amor” de Antígona por su hermano, que la lleva a desobedecer la ley a costa de su propia vida, nos lleva a pensar que la abolición de la familia es imposible, toda vez que ésta es un asunto de *physis*.

⁴⁵ Cfr. *Leyes*, 680a-681c.

⁴⁶ Cfr. *Banquete*, 206c-208c.

tal como dice Allan Bloom, en su análisis a la *República*: “Desde el punto de vista de la justicia, *eros* es una cosa terrible, es una bestia salvaje.”⁴⁷

El que pueda ser posible o no una sociedad como la descrita en la *República* tiene que ver con la distinción entre *physis* y *nomos*.⁴⁸ Si no hay naturaleza humana y todo en nosotros es cuestión de convención, resulta que puede plantearse cualquier tipo de sociedad a nivel teórico y ésta tendría que ser posible en la práctica.⁴⁹ Si existe naturaleza humana, por el contrario, no puede plantearse algún tipo de comunidad que atente contra dicha naturaleza, pues al final cualquier cambio o diseño de sociedad que vaya contra lo natural llegará al fracaso. La naturaleza se impone y no permite que se tome por *nomos* lo que en realidad es cuestión de *physis*.

Lo que tendríamos que preguntarnos con un poco más de detalle es por qué razón Sócrates habla de la abolición de la familia, cuando pareciera que él mismo cree que esto es imposible. Sócrates argumenta que el bien más grande de un Estado es el que exista una comunidad de placer y dolor, es decir, que los miembros de la comunidad se alegren y entristezcan por los mismos acontecimientos (462b). Si los miembros de una comunidad se alegran y entristecen por cosas diferentes es prueba de que hay una división o ruptura de la comunidad. Para que pueda ser posible que todos se alegren o entristezcan por lo mismo, es necesario que no exista la familia, pues justamente ahí es donde se origina la particularización del bien y el mal. La sociedad justa, entonces, es aquella que está cohesionada de tal manera que no permite la existencia de intereses particulares. Sócrates asegura que la sociedad bien gobernada es aquella que tiene la misma cohesión que tiene el hombre individual.

Sócrates. ¿Y no será éste el que posea mayor similitud con el hombre individual? Por ejemplo, cuando uno de nosotros se golpea un dedo, toda

⁴⁷ Allan Bloom, *The Republic of Plato*, “Interpretive Essay”, p.313. La traducción es mía.

⁴⁸ Cfr., Aristóteles, *Política*, II, 1 y 2.

⁴⁹ Véase la tesis historicista. En ese caso se señala que el hombre es producto de su momento histórico y que, como tal, no existe algo a lo que podríamos llamar naturaleza humana. Desde el enfoque historicista, la familia, efectivamente, podría erradicarse; siendo sólo una cuestión de costumbre y de convención, podría darse el caso de que no existiera.

la comunidad del cuerpo se vuelve hacia el alma en busca de la organización unitaria de lo que manda en ella, y toda ella siente y sufre a un tiempo, aunque sea una parte la que padece, y es así como decimos que 'al hombre le duele el dedo'. Y el mismo argumento cabe respecto a cualquier otra parte del hombre, en cuanto al dolor por la parte que padece y el placer por el alivio de su dolor (462c-e).

Es interesante la analogía que Sócrates hace para explicar la utilidad de la comunidad de placer y dolor. Esta analogía invierte la inicial, pues ahora se recurre a la imagen del hombre individual para entender qué sucede en el Estado completamente justo. La idea es que la comunidad bien organizada debería tener la unidad y el orden que tiene el cuerpo humano, en relación con que cada parte tiene sentido sólo a partir de su vinculación con el todo. El problema está en que la analogía contempla sólo el aspecto biológico del hombre individual y deja a un lado el aspecto erótico.

La posibilidad o imposibilidad del Estado propuesto por Sócrates (457d-458a y 471c-472a) depende en gran medida de la posibilidad o imposibilidad de controlar a *eros*. Si es cierto lo que dice Glaucón, esto es, que las necesidades eróticas son más agudas que las geométricas (458d-e), entonces la abolición de la familia y la propia cancelación de la propiedad privada son cuestiones que no serán posibles en los hechos, y sólo podrán establecerse como declaraciones teóricas que no pueden tener éxito en la praxis. De esta manera, notamos que la *República* nos invita a pensar el problema de la sociedad justa a partir de la dialéctica entre *nomos* y *physis*. Sabiendo qué es convencional y qué es naturaleza en el hombre es como se puede establecer una propuesta de sociedad que tenga viabilidad en la práctica. Desatender la relación entre *nomos* y *physis* nos conduce a consecuencias absurdas, pues confundiendo un ámbito con otro nos lleva a los siguientes errores:

1. Si creemos que en el hombre todo es convención, tendremos la idea de que todo lo que se plantee en el nivel de la teoría podrá aplicarse en los hechos políticos, pues, finalmente, el hombre es moldeable a distintas circunstancias.

2. Si creemos que en el hombre todo es naturaleza, nos vemos imposibilitados a plantear cualquier tipo de cambio y mejora en los Estados. Resultaría que los hechos se impondrían, y todo intento por transformar nuestra situación, no sería más que una ingenuidad, ocasionada por no captar el poder de la naturaleza.

Darse cuenta de que en el ser humano existe tanto *nomos* como *physis* es el primer paso para hacer reflexiones y planteamientos adecuados sobre lo ético y lo político. La *República* es un diálogo que muestra la complejidad de hablar sobre lo político desde la dialéctica *nomos-physis*; sin embargo, no es la prioridad del texto abordar completamente este asunto. A lo largo de este capítulo he enfatizado que la prioridad de la *República* es tratar el problema de la justicia y demostrar por qué razón es mejor la vida del justo que la del injusto. Así, la relación *nomos-physis* de la *República* también debe ser pensada bajo esta señalización. Queda claro que si Sócrates se dedicara a tratar con plenitud este problema, dejaría inconcluso el asunto de la justicia. Y si algo nos enseña la *República*, por encima de cualquier otra cosa, es que la justicia es el problema fundamental a tratar, y que el filósofo debe poner todo su empeño en esclarecerlo y en demostrar que es preferible que los hombres elijan la justicia, antes que la injusticia.

f) El filósofo en el Estado perfecto

Está claro que el problema de Sócrates consiste en esclarecer, de alguna forma, cómo podría ser posible un Estado completamente justo, pues es evidente que los interlocutores del diálogo no están convencidos de que el Estado justo pueda ser real. Los personajes reunidos en el Pireo le hacen ver que todo lo que ha dicho podría estar bien planteado, pero que al final no ven cómo todo esto se pueda llevar a la práctica; lo que les resulta complicado de entender es cómo es que puede ser posible que se acaben los actuales males y errores de los estados y aparezcan todos los aciertos y bondades de los que habla Sócrates. Sócrates hace la aseveración contundente de que los filósofos son los que deberían

gobernar los Estados para conseguir que desaparezcan de ellos los errores e injusticias.

Sócrates. A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes filosofen de modo genuino y adecuado, y que coincidan en una misma persona el poder político y la filosofía, y que se prohíba que rigurosamente marchen separadamente por cada uno de estos dos caminos las múltiples naturalezas que actualmente hacen así, no habrá, querido Glaucón, fin de los males para los Estados ni tampoco, creo, para el género humano; tampoco antes de eso se producirá, en la medida de lo posible, ni verá la luz del sol, la organización política que ahora acabamos de describir verbalmente. Esto es lo que desde hace rato titubeo en decir, porque veía que era un modo de hablar paradójico; y es difícil advertir que no hay otra manera de ser feliz, tanto en la vida privada como en la pública (473d-474a).

Hoy en día es viable preguntarse por qué el filósofo tendría que demostrar que es preferible la vida del justo a la del injusto, pero al hacernos esa pregunta lo único que exhibimos es la perversidad de nuestros tiempos, más que profundidad de pensamiento. Desde la visión socrática, el filósofo es amigo de la verdad y es amigo de la justicia; ¿por qué?, por la simple razón de que en él está el impulso que lo atrae hacia esas dos instancias. Sin embargo, la visión socrática no es compartida del todo por los griegos. Glaucón le hace ver a Sócrates que afirmar que los filósofos serían los mejores gobernantes, es algo que genera todo tipo de sospechas y burlas (473d-474c). En este sentido, Glaucón se pone del lado de nuestra época y exige que se demuestre por qué razón el filósofo es alguien preocupado por la justicia y alguien que llevaría por buen camino a todo un Estado.

Si en la actualidad escuchamos que el filósofo es el que sabe qué es lo bueno para los hombres y para una sociedad, pensamos que estamos escuchando un ataque a los ideales democráticos, pues la idea predominante es que cada uno de

nosotros sabe qué es lo mejor y lo más conveniente para sí mismo. Bajo los ideales actuales lo mejor es que cada individuo rija su vida como mejor le parezca, sin la presunción de que lo que puede ser útil y mejor para uno, lo sea igualmente para otro. Lo mejor es relativo, y no es posible otorgarle a alguien la autoridad de establecerlo de manera general. Así, lo valioso del anterior planteamiento socrático, está en que es un pensamiento que no sigue nuestros ideales y prejuicios, y en ese sentido nos permite reflexionar desde una posición no dogmática.⁵⁰

Por otro lado, si pensamos el problema sólo desde el interior de la filosofía, la propuesta socrática nos exige una reflexión profunda sobre la relación que hay entre la justicia y el filosofar. La sentencia es que aquel que se dice interesado en la filosofía, o interesado sólo en una parte de la filosofía, debe preguntarse, primeramente, en qué sentido su labor puede hacerlo mejor ser humano y, en segundo lugar, cómo es que su saber puede ayudar igualmente a la comunidad a ser mejor. En la cita anterior, Sócrates habla de que es necesario que, el poder político y la filosofía se vinculen para que los males terminen y se dé realmente una sociedad justa y feliz. Él habla de dos posibilidades: de que los filósofos gobiernen o de que los políticos filosofen, lo cual, en apariencia resultaría ser lo mismo; sin embargo, más adelante veremos que diferenciar esto tiene sus complicaciones. Lo destacable para los interesados en la filosofía, es que la *República* otorga una gran responsabilidad social al filósofo, pues de lo anterior se sigue que si una sociedad no es justa y no es feliz se debe a que la filosofía no está bien llevada, es decir, que no hay la correcta vinculación entre poder político y saber filosófico. Y esto, sin lugar a dudas, es un peso que tal vez los académicos de la filosofía de esta época no aceptaremos, mas vale la pena, al menos la pena

⁵⁰ No cabe duda de que con Sócrates, antes que con cualquier otro, podemos establecer una discusión dialéctica sobre nuestros ideales, en el sentido de que con él vemos un choque de ideas, argumentos, opiniones y principios éticos. Es uno de los personajes que más nos puede cuestionar a los hombres del siglo XXI. En este trabajo se intenta destacar en todo momento esa cualidad de la filosofía socrática. Si ya de entrada, cualquier diálogo es educativo y revelador para quien participa en él, al hacerlo con personajes como Sócrates es una de las mejores maneras de filosofar dialécticamente hoy en día. Sin embargo, para conseguir asimilarlo así, es necesario tener la capacidad de hacer una crítica a nosotros mismos a partir de él. Necesitamos ser capaces de considerar que nuestras ideas actuales y nuestra manera, incluso, de pensar a la propia filosofía pueden ser falaces.

teórica, el confrontar el argumento socrático. Dentro de las muchas maneras de confrontar este argumento socrático, tenemos los comentarios de la *República* que oscilan entre colocar a Platón como un filósofo ingenuo o como un filósofo arrogante por pensar que la filosofía debe estar unida con el poder político para lograr plenamente la justicia. La reacción de Glaucón es consecuente con estas posibles interpretaciones. Él exige a Sócrates, tal como lo haríamos nosotros, que explique y demuestre cómo es que la filosofía debe unirse al poder político. Exigirle a Sócrates que demuestre lo anterior, implica no creer que la filosofía sabe, efectivamente, qué es lo mejor; implica una desconfianza a la filosofía, ya que, finalmente, tenemos el problema de que más que filosofía, tenemos filósofos, es decir, tenemos una gran variedad de individuos interesados por el saber, con distintos puntos de vista y con distintos intereses.

Si en la actualidad alguien planteara que sería adecuado que los filósofos gobernaran, generaría la siguiente pregunta: ¿qué filósofos exactamente deben gobernar?, pues podríamos elegir entre “neokantianos”, “lógicos”, “existencialistas”, “nietzscheanos”, “analíticos”, etc. Con esta diversidad se vería que es imposible pensar que la comunidad justa sería posible desde planteamientos filosóficos. Unos y otros filósofos se descalificarían y no habría oportunidad de un acuerdo sobre lo mejor. La diversidad de enfoques dentro de la propia filosofía ocasiona su expulsión de la política. Un ejemplo apresurado de este problema sería la actual diversidad de posiciones sobre la *República* y sobre el propio Platón; existen muchos estudiosos y académicos de la filosofía que consideran que leer y analizar este tipo de textos es perder el tiempo, en tanto que son obras que están fuera de nuestro contexto y de nuestra forma de vida, y en ese sentido decir que el filósofo debe dirigir a la comunidad es un enunciado de otra época y de otra situación, que hoy no debe tomarse en serio.

Decir, entonces, que la filosofía debe estar unida al poder político nos lleva a preguntarnos por la propia filosofía. Necesitamos problematizar y cuestionar a la propia filosofía para entender por qué razón Platón piensa en ella como la “salvadora de la comunidad”. Cualquiera, con un poco de suspicacia, podría oponerse a la propuesta platónica, diciendo que hay varias ciencias que tendrían

que dirigir a la comunidad antes que la filosofía. Lanzando una opinión precipitada sobre este asunto, se tendría que la filosofía es una de las ciencias menos prácticas y útiles para la comunidad; su gran nivel de abstracción no facilita aceptarla dentro del ámbito político.

Platón, a través de Sócrates, tiene entonces la tarea de mostrar cómo es que la filosofía, o mejor dicho, los filósofos, son los adecuados para dirigir a una comunidad. Y nuestra tarea es considerar los argumentos de Platón, intentando no ver en ellos sólo ideas de un filósofo de otra época y carentes de sentido para nuestra situación actual.

3. APROXIMACIÓN A LA DISTINCIÓN ENTRE FILÓSOFO Y SOFISTA

a) Caracterización del filósofo

Para empezar el análisis de este problema debemos destacar algunas palabras de Sócrates, pues cuando él dice que los males de los Estados no acabarán a menos que los reyes filosofen o que los filósofos gobiernen, él matiza la afirmación de la siguiente manera: “A menos que los filósofos reinen en los Estados, o los que ahora son llamados reyes y gobernantes **filosofen de modo genuino y adecuado...**”⁵¹ Decir que hay una manera de filosofar genuina y adecuada, equivale a decir que no cualquiera podría terminar con los males de los estados o ser útil a la comunidad en la que vive; no cualquiera que se diga filósofo, realmente lo es, o al menos, no cualquiera tiene las cualidades necesarias para mejorar a su comunidad. Nuevamente aparecen nuestras posiciones actuales al respecto para cuestionar a Sócrates, pues está claro que decir que hay un modo de filosofar “genuino” y “adecuado” no corresponde con nuestras creencias democráticas. La aclaración de Sócrates, entonces, nos obliga a cuestionarle a él y a cuestionarnos a nosotros mismos sobre qué es la filosofía y sobre la posibilidad de que exista o no una manera “genuina” y “adecuada” de filosofar, en contra de una “espuria” e “inadecuada”. Parece ser que el desenlace del debate sobre la poca o mucha probabilidad de que la filosofía pueda mejorar a una comunidad, a través de la intervención política, depende de cómo es que se piense a la propia filosofía, o mejor dicho, depende de cómo es que el filósofo se piense a sí mismo. Así es como esta tesis se convierte en una reflexión sobre lo que es la propia filosofía. La *República* nos lleva del problema imaginario del Estado ideal, al problema más que real de explicar a la propia filosofía, pues

⁵¹ *República* 473d-474a. Las negritas son mías.

según el argumento esbozado hasta aquí, la posibilidad de que la filosofía incida en la política depende de qué pensemos que es la propia filosofía. Lo interesante de esto, está en pensar que la justicia y la felicidad de la comunidad depende de la filosofía.

Decir qué es la filosofía y quién es el filósofo es una tarea complicada desde el punto en que se mire. Son varios los filósofos que se han enfrentado con este problema, sin que con ello se pueda decir que es algo ya solucionado. Sócrates, tras algunos rodeos, dice a Glaucón que el filósofo es el hombre que ama toda la sabiduría.

Y del amante de la sabiduría o filósofo, ¿diremos que no anhela la sabiduría en parte sí, en parte no, sino íntegramente? (475b-c)

Desde que uno es muy joven escucha que la filosofía es una ciencia que se preocupa por todos los problemas de la realidad, y escuchamos también que el filósofo es un individuo que le presta atención a todo lo que le rodea y se pregunta por todo ello. Justo esto es lo que encontramos en el señalamiento de Sócrates; no parece que esté diciendo algo inaudito. No obstante, también podríamos nosotros pensar sobre nuestra situación de gente interesada en la filosofía. Lo que vamos a encontrar hoy en día es que al interesado en la filosofía, en realidad sólo le preocupa una parte de ella, ya que si se busca destacar en el gremio es necesario saber mucho de un autor o de un tema para dar detalles y ser escuchado como filósofo o como estudioso de la filosofía.⁵² Cuando Sócrates dice que el filósofo es el que apetece toda la sabiduría, nos pone en duda a muchos de nosotros como verdaderos aspirantes a la filosofía. Si sólo amamos la lógica o a Kant o a la ciencia, o incluso al propio Platón, no somos verdaderos aspirantes a filósofos, según esto. La especialidad en la filosofía, podríamos defendernos, hoy

⁵² Muchos han sido los críticos de esta situación de la filosofía moderna, en el sentido de perder el interés por la totalidad para construir una filosofía que tan sólo se preocupa de algunos temas novedosos de las problemáticas que sufre la ciencia. Para abundar sobre este asunto son de gran utilidad las obras de autores como Hans Jonas y Hannah Arendt. De manera específica puede consultarse de ellos los siguientes lugares: 1. Jonas, Hans, *Pensar sobre Dios y otros ensayos* (específicamente el apartado 17 del capítulo 10, que lleva por título "¿Es lícito que la filosofía sea especulativa?"). 2. Hannah Arendt, *La condición humana*, pp. 315-324.

en día es necesaria, pues es tanto lo acumulado y con tantos matices, que sería imposible pretender saber de todo. Sin embargo, al expresarnos así, sólo estamos defendiendo el ámbito profesional o académico de la filosofía y no el más profundo. Además, debemos notar que Sócrates no habla de que el filósofo es el que posee todo el saber, sólo dice que el filósofo ama o anhela íntegramente a la sabiduría. Es decir, el problema va ligado a una cuestión de actitud y de cualidad del individuo, más que de cantidad de conocimientos. El mismo Heidegger, cuando plantea este problema se ve en la necesidad de pensar qué es la filosofía a partir del análisis de φιλεῖν τὸ σοφόν,⁵³ y al igual que en la *República*, en el texto de Heidegger la búsqueda de lo que es un filósofo es llevada al aspecto metafísico. Pero, lo que vale la pena resaltar al respecto es que, en la *República*, el análisis de lo que es la filosofía y de lo que es el filósofo, está precedido de una preocupación por la política. Si en Heidegger el interés es netamente teórico y conceptual, en la *República* se muestra que el problema debe ser pensado a partir de la propia praxis política (473a-b). Se plantea la necesidad de pensar la extraña dialéctica del problema del filósofo como un individuo extraño o diferente de la comunidad, en su relación con la *polis* y con la posible perfección o corrupción de ésta.

Decir que el filósofo es un individuo extraño, o al menos diferente al resto, está vinculado con lo mencionado arriba por Sócrates (475b-c), en el sentido de que lo normal o común es que los hombres estén interesados en un tipo de saber; podemos tener individuos interesados en la medicina, en las máquinas, en el lenguaje, etc., pero hablar de un hombre al que le interesa la totalidad del saber, es hablar, justamente de un individuo extraño. La pregunta que surge en este momento tiene que ver con saber si basta que un individuo pretenda la totalidad del saber para llamarlo filósofo. Es evidente que el problema no puede ser tan simple, pero veamos cómo en la propia *República* se presenta esto. Y es que

⁵³ Cfr., Heidegger, Martin. *¿Qué es la filosofía?*, pp. 42-47. Él, al igual que Sócrates, analiza como problema principal lo que es el φιλόσοφος. Asegura que es primordial establecer qué es aquello que impulsa a un individuo a amar el saber, pues, además de todo, es primero el fenómeno “filósofo” que el fenómeno “filosofía”; primeramente se requieren hombres que busquen el saber para que posteriormente se dé la ciencia que comprende a este tipo de naturalezas.

Sócrates complicará paso a paso el asunto, mostrándonos al final que distinguir al filósofo del no filósofo no es una tarea para nada sencilla, a la cual no debería restársele importancia. En lo sucesivo analizaremos algunos de los detalles que contiene la exploración socrático-platónica a este problema.

Una de las primeras complicaciones que tenemos es la siguiente: aunque Sócrates y Glaucón estuvieron de acuerdo en que el filósofo es aquel que aspira a la totalidad del saber (475b-d), no parece que los dos estén pensando en lo mismo al momento de hacer el acuerdo. Glaucón piensa que los individuos con φιλεῖν τὸ σοφόν son gente tan extravagante que difícilmente podría ser confiable para gobernar a una comunidad. Sin embargo, Glaucón deja ver en su intervención que a un filósofo fácilmente se le puede confundir con todos aquellos que asisten a las fiestas y a todo tipo de espectáculos públicos (475d-e). Sócrates argumenta que esos amantes de espectáculos y discusiones no serias, no son filósofos realmente, sino sólo “parecidos a filósofos”, de lo que resulta que tenemos algunos que realmente aman la sabiduría, y otros que sólo parece que la aman. Para aclarar este punto, Sócrates habla sobre la distinción entre ἐπιστήμη y δόξα, pues advierte que el que realmente es filósofo persigue el verdadero conocimiento y no sólo opiniones. El amante de opiniones o φιλόδοξος es avasallado por la multiplicidad de entes y no es capaz de abstraer ni ver la unidad. Usando el ejemplo de Sócrates, tenemos lo siguiente: el individuo que es capaz de reconocer que existen cosas bellas, pero no lo bello en sí, no podría jamás ser considerado filósofo.⁵⁴ Es necesario que el amante del saber pueda llegar a las “ideas” que fundamentan a la multiplicidad, pues sólo así obtiene el verdadero conocimiento (ἐπιστήμη); de otra manera sólo es alguien que vive como en un sueño, pensando que lo que se le aparece enfrente es lo real (475c-480a).⁵⁵

Queda claro que Sócrates está pensando que la metafísica es uno de los parámetros para ubicar al filósofo. La capacidad de abstracción es una cualidad

⁵⁴ En las *Leyes* (689a-b), el Ateniense dice que la peor ignorancia es no amar lo bueno o lo bello.

⁵⁵ Cfr., el *Teeteto*, para una mejor comprensión del problema conocimiento-opinión. Recordemos que en este diálogo se pone en cuestionamiento la tesis de que el conocimiento es percepción. Sócrates se encarga de demostrar que la tesis del hombre-medida de Protágoras es errónea porque no considera la idea de permanencia dentro de todo el flujo aparente del universo. Pese a que el *Teeteto* no tiene una postura clara de qué es la ἐπιστήμη, sí deja ver todos los errores y contradicciones que tiene la postura protagórica, que defiende a la opinión como la única existente en la relación del hombre con la realidad.

necesaria de aquel que aspira a ser filósofo; si no logra ver las “cosas en sí” o las ideas no puede ser considerado como filósofo. La propia *República* es un ejemplo de esta característica señalada por Sócrates. Se está buscando qué es la justicia en sí, y en ese sentido Sócrates intenta ir más allá de la multiplicidad de opiniones que hay al respecto. Céfalos, Polemarco y Trasímaco mostraron que hay muchas maneras de entender lo que es la justicia; sin embargo, Sócrates intenta, a lo largo de toda la conversación, acceder a una comprensión de justicia que no esté sujeta a consideraciones particulares y específicas; intenta llegar a la justicia en sí, intenta convertir las opiniones en conocimiento.

Conforme vamos avanzando en el problema de qué es un filósofo podemos ver que entramos a terrenos cada vez más movedizos. Decir que el filósofo es aquel que ama la totalidad del saber, es nuestro punto de partida, a lo cual le sigue que el filósofo debe ser capaz de ver más allá de la multiplicidad cambiante para instaurarse en el plano de lo que permanece, es decir, las ideas, es nuestra siguiente parada. El caso es que al avanzar del primer punto al siguiente, tenemos mucho más sutileza y finura⁵⁶ para detectar las características que menciona Sócrates. Si pensamos en la situación en la que frente a nosotros tenemos a dos hombres que se dicen filósofos y se nos pide que identifiquemos cuál de ellos no es realmente un filósofo, usando los parámetros antes mencionados; está claro que nos encontraríamos ante una gran dificultad. Tal vez en el primer punto (en el aspecto de que el filósofo ama la totalidad de la sabiduría) pudiéramos tener ciertos criterios para decir si un individuo realmente está interesado en todo tipo de conocimientos y no solamente en una particularidad de temas. Pero, con respecto al segundo punto (que el filósofo es capaz de llegar a auténticos conocimientos, superando el nivel de las opiniones), se nos complica establecer los criterios para medir esta característica. De hecho, podemos decir que a lo largo de la historia de la filosofía este punto ha sido uno de los más debatidos por filósofos y no filósofos. Siempre que un filósofo argumenta sobre un tema, asegura que lo mencionado

⁵⁶ Cfr. Pascal, *Pensamientos*, pp.27-28. La distinción que hace este autor entre espíritu de geometría y espíritu de finura es pertinente para este caso. Distinguir a un filósofo de un sofista es una cuestión de finura, donde entran todo tipo de sutilezas y detalles que no son posibles de notar desde una perspectiva metódica o geométrica.

antes de él eran sólo opiniones y discursos mal hechos, carentes de verdad.⁵⁷ Para no extenderse mucho sobre este punto baste mencionar –a manera de ejemplo– la manera en que la modernidad argumenta en contra de los autores antiguos. En los textos de Descartes, antes de encontrarnos con sus propios planteamientos, nos presenta primero la manera errónea de proceder de los antiguos y explica la necesidad de inaugurar una nueva manera de hacer filosofía. En ese sentido considera como tarea fundamental la creación de un método, cuya función sea distinguir claramente cuándo tenemos realmente conocimiento (ideas claras y distintas) y cuándo sólo estamos en el ámbito de las opiniones.⁵⁸

Una vez que nos encontramos en el Libro VI, advertimos de mucho mejor manera las características del filósofo y todos los problemas que se encuentran en ellas. El primer asunto que se discute en este libro tiene que ver con la afirmación de Sócrates sobre que el filósofo es el que debe gobernar. Sócrates dice que ante la doble posibilidad de tener hombres con opiniones y hombres con conocimientos, estaría claro que los que deben gobernar son los hombres que tienen conocimientos, pues, según él, los que alcanzan a ver lo que se comporta siempre e idénticamente del mismo modo (*eidos*) son los que tienen la capacidad de vigilar las leyes y costumbres del Estado, ya que ellos son los que poseen la mayor experiencia en la totalidad de asuntos, al mismo tiempo que son los de mayores virtudes (484b-485a).

Todo esto es aceptado de manera absoluta por Glaucón, pero si nosotros nos detenemos un momento en lo afirmado por Sócrates podemos problematizar un poco más el asunto y comprender cuáles son los elementos que están involucrados con la caracterización del filósofo. Lo primero que podríamos cuestionarle a Sócrates es si realmente sucede que el hombre que tiene el conocimiento de las ideas, se convierte, necesariamente, en un buen candidato para la política. Lo que está implícito en el discurso de Sócrates es que el que

⁵⁷ Por supuesto no podemos decir que esta manera de entender el problema esté en todos los autores y en todos los tiempos. En este caso sólo doy algunas consideraciones generales de lo que ha ocurrido en la historia de la filosofía para reflexionar sobre lo que dice Sócrates en la *República*, pues alguien podría acusar de radical esta idea de que la historia de la filosofía es una lucha por ver quién puede formular verdaderos conocimientos y quién sólo se queda en el nivel de la opinión.

⁵⁸ Al respecto, véase como mínimo los primeros párrafos del *Discurso del método* y de *Las pasiones del alma*.

tiene conocimiento, es justo y confiable; sin embargo, no demuestra cómo una característica nos da la otra. Por muchos lados hemos escuchado que una de las tesis de Sócrates es que la ignorancia propicia maldad y que el conocimiento propicia virtud; no obstante, podemos decir que esto parece que no siempre se cumple, pues si fuera el caso de lo que asegura Sócrates, resultaría que los científicos, los filósofos y toda persona dedicada al conocimiento, serían las mejores personas. Cómo Glaucón no cuestiona esto, Sócrates se topará con este asunto más adelante y tendrá que esclarecerlo.

Por otro lado, podemos decir que es problemático afirmar que los que conocen lo que siempre se comporta del mismo modo (*eidos*), son los que podrían gobernar. Esto es, ¿cómo argumentar que hay correspondencia entre la metafísica y la política? Pareciera que Sócrates habla de que los conocimientos metafísicos son útiles en la política porque hay semejanzas o vínculos entre ellos, pero, en todo caso, tendría que decirnos si piensa que, así como hay una idea de amistad o de valentía, hay una idea de Estado. Porque, sucede que si, al contrario de lo anterior, en política todo es cambiante, particular y circunstancial, la metafísica no tendría ningún valor para el gobernante.

Con lo anterior sólo quiero llamar la atención de lo que sucede en el propio desarrollo de la *República* y enfatizar muchos de los problemas que se van dejando inconclusos, para después notar cómo los retoma el texto desde otro enfoque.

Continuando con la caracterización, tenemos un pasaje donde Sócrates elogia las cualidades del filósofo, y menciona que éste posee un alma cuya naturaleza muestra que tiene facilidad de aprendizaje, buena memoria, mesura y que en general tiene buena disposición hacia la verdad, la justicia, la moderación y la valentía (486b-487b). Como podemos ver, Sócrates nuevamente insiste en la correspondencia entre conocimiento y virtud. Este listado de cualidades es como una especie de síntesis de lo que ha venido diciendo Sócrates a sus interlocutores a lo largo de toda la caracterización del filósofo; sin embargo, la intervención que

hace Adimanto sobre esta síntesis es un asunto al que debemos ponerle atención, pues, a diferencia de Glaucón, él si contradice la caracterización del filósofo.

Adimanto. [...] Y así como en el juego de fichas los expertos terminan por bloquear a los inexpertos, que no tienen donde moverse, así también ellos acaban por quedar bloqueados, sin tener que decir, por obra de este otro juego de fichas que no juega con guijarros sino con palabras, aunque la verdad no gane más de ese modo. Digo esto mirando al caso presente; pues ahora podría decirse que de palabra no se puede contradecirse en cada cosa que preguntas, pero en los hechos se ve que cuantos se abocan a la filosofía, no adhiriéndose simplemente a ella con miras a estar educados completamente y abandonándola siendo aún jóvenes, sino prosiguiendo en su ejercicio largo tiempo, en su mayoría se convierten en individuos extraños, por no decir depravados, y los que parecen más tolerables, no obstante, por obra de esta ocupación que tu elogias, se vuelven inútiles para los Estados (487b-e).

La observación de Adimanto contiene varios puntos a analizar. Lo que primero deja ver es que considera que Sócrates “convence con sus palabras” a pesar de que los hechos lo refutan. La imagen del juego con la que se refiere al diálogo socrático muestra que comparte la idea de Trasímaco de que Sócrates sólo es un manipulador del lenguaje, y que lo que pareciera ser un método para llegar a la verdad, en realidad sólo es un juego para atrapar a los demás por medio del discurso. Desde esta visión de Adimanto, Sócrates no es filósofo, sino solamente un charlatán, un manipulador de la palabra.

La razón por la que lo considera manipulador de la palabra tiene que ver con la manera en que convence de lo que ha dicho sobre la justicia y sobre las cualidades del filósofo. Dice Adimanto que no hay manera de refutar todo aquello por medio del *logos*; sin embargo, asegura, si se le pone atención a los hechos, se puede ver que Sócrates está equivocado. Adimanto no está de acuerdo con que los filósofos sean gente tan virtuosa como lo señala Sócrates, pues, aunque las cualidades que se iban señalando a lo largo de la conversación apuntaban a que,

efectivamente, los filósofos tendrían que ser hombres virtuosos, la experiencia de Adimanto es contraria a esto. Él comparte la idea del personaje Calicles en el diálogo *Gorgias*, esto es que la filosofía es buena sólo para la educación de los jóvenes, pero que debería abandonarse tan pronto como termina la juventud. Los que prosiguen en los estudios de filosofía, según esto, llegando a la edad adulta, normalmente se convierten en tipos extraños, depravados e inútiles.⁵⁹

Esta objeción que le hace Adimanto a Sócrates es muy útil para entender qué es la filosofía, pues ahora es necesaria una argumentación mucho más detallada y poderosa para mostrar que el filósofo es hombre virtuoso y que, por lo mismo, debería estar involucrado en la política para que la comunidad fuera mejor. Además, la visión de que el filósofo es un personaje extraño, perverso e inútil, era más o menos popular en Grecia, y lo que nos constata esto es el propio juicio de Sócrates. Entonces, tenemos la oportunidad de escuchar una defensa distinta de Sócrates sobre los ataques populares a la filosofía.

La caracterización popular del filósofo como extraño, perverso e inútil, deja muy mal parada la idea de la *República* de que para que los males de los Estados terminen es necesario que los filósofos gobiernen, pero si Platón la coloca al interior del mismo texto, es porque considera su importancia y la necesidad de combatirla con argumentos. Veamos la manera en que contesta Sócrates a la objeción de Adimanto.

Sócrates recurre a una imagen para contestar a Adimanto. Pide que nos imaginemos a la tripulación de un barco, pidiendo y rogando al dueño para que éste le permita a uno de ellos tomar el poder del timón. Asegura que dada la importancia del cargo, muchos de ellos tratarán de persuadir con palabras o con obras para que se les otorgue la labor, y podrá suceder que algunos terminen asesinados y arrojados del barco para que no les quiten el lugar a los demás. Sucederá que la disputa terminará con un ganador que celebrará embriagándose y regocijándose de su gran habilidad para hacerse del poder del timón. Sin embargo, una disputa por la dirección del barco en esos términos, pone de

⁵⁹ *Gorgias* 484c-486d.

manifiesto que no se consideran las verdaderas habilidades y conocimientos que debe tener un capitán para que pueda dirigir adecuadamente la nave. El verdadero capitán debe conocer cuestiones como las estaciones del año, los astros, el viento y demás áreas referentes a la actividad de la navegación; esto es, el verdadero capitán debe tener conocimientos y no sólo poder de convencimiento y fuerza física para imponerse (488a-489b).

Como vemos, la imagen del barco intenta mostrar que la muchedumbre, con tal de verse beneficiada, no considera el valor del conocimiento; la tripulación, hecha muchedumbre, no está preocupada por quién sería el más apto para gobernar el barco, sólo ve por sí misma. En los hechos sería muy difícil que el dueño de un barco, lo diera a navegar a un hombre que no tuviera los conocimientos adecuados para hacerlo, por mucho que lo intentaran persuadir o presionar, él buscaría la manera de asegurarse de que la persona que tome la dirección de la nave tuviera el conocimiento para ello. El señalamiento implícito de este pasaje de la *República* es mostrar que en la política sí sucede que el timón se deja en manos de gente que no necesariamente es la más capaz para hacerlo. Por lo tanto, el hecho de que los filósofos sean inútiles a los Estados obedece a la propia ignorancia de la multitud, que no es capaz de ver las cualidades y conocimientos de los filósofos como beneficiosos para la política.

Pero, aunque la anterior imagen muestra que la propia comunidad es responsable de la inutilidad de los filósofos, resulta que no todo lo negativo que señaló Adimanto es responsabilidad de la comunidad. A continuación, Sócrates señala que la calumnia más grande y agresiva en contra de la filosofía viene por obra de aquellos que dicen ocuparse de ella, pues es por ellos que se piensa que los filósofos son perversos (489d-e). El hecho de que también le dé responsabilidad a los propios hombres que estudian la filosofía sobre el descrédito de ésta es algo que, sin duda, llama la atención. Siendo muy simplistas se nos podría ocurrir que la idea de que los filósofos son hombres perversos, es una idea, que al igual que la que los señala como inútiles, responde a la ignorancia de la gente que no conoce claramente lo que es la filosofía. No obstante, parece ser que con Sócrates tendremos una autocrítica del quehacer filosófico.

Lo primero que tenemos que hacer es entender en qué sentido dicen Adimanto y Sócrates que algunos filósofos son “perversos”. Para esto debemos recordar lo que sucede en la *Apología*. Sucede que ahí los atenienses tienen una visión de Sócrates como hombre malvado y peligroso para la *polis*; y de alguna manera la opinión de que es un hombre malvado está en consonancia con el hecho de ser filósofo, ya que su supuesta maldad no radicaba en lo que hacía, sino en lo que decía, sobre todo en lo que decía a los jóvenes. La acusación de que corrompía a los jóvenes enseñándoles sus discursos y sus cuestionamientos a la conducta de los hombres, junto con la acusación de impiedad, son el mejor ejemplo de cómo en Atenas se podría considerar a un filósofo como perverso y dañino para la comunidad.⁶⁰ El punto es que en la *Apología*, Sócrates asegura que las acusaciones que le hacen son injustas y falsas; y demuestra que su condición de filósofo no representa un peligro para la *polis*; antes bien, asegura que él ayuda a los hombres a ser mejores ciudadanos, y que su muerte será un mal muy grande para Atenas, pues no habrá quien los cuestione y les haga ver los vicios en los que incurrían.⁶¹ En síntesis, en la *Apología*, Sócrates muestra que el hecho de que se vea al filósofo como un ser perverso es un error de la comunidad, que, al igual que la acusación de que el filósofo es inútil, es consecuencia de la ignorancia y vicios de la propia comunidad, más que del filósofo.

El problema ahora es que, en la *República*, Sócrates parece asegurar que los propios individuos que se dedican a la filosofía son responsables de que a esta disciplina se le vea como formadora de hombres malvados y dañinos para *polis*. Por tanto, la vinculación entre la muerte de Sócrates y la observación de Adimanto de que el filósofo es extraño, perverso e inútil, es primordial para entender quién es el filósofo y cómo se puede distinguir del no filósofo.

En la *República*, Sócrates dice que el mal que le hacen a la filosofía los individuos que se dedican a ella tiene que ver con la educación que van adquiriendo a lo largo de su vida. Dado que sólo los hombres de gran valía son los que pueden aspirar a la filosofía por el cúmulo de cualidades que exige su

⁶⁰ *Apología*, 24b-d.

⁶¹ *Ibid.*, 30c-31c.

estudio⁶², puede darse el caso que hombres con estas cualidades tan distinguidas se vean conducidos por caminos donde atrofien sus virtudes y terminen por corromper su naturaleza original y no llegar a ser filósofos en el sentido que piensa Sócrates, esto es, con grandes habilidades para el conocimiento y con virtudes que los muestren como buenos hombres. (489e-491a).

Para explicar esto, Sócrates nuevamente recurre a una imagen; en esta ocasión usa la de la semilla. Dice que así como una semilla, por mucho que tenga las mejores características, si no está en el lugar adecuado, en la estación oportuna y con el alimento que necesita, no será posible su correcto desarrollo; así también, el hombre que cuenta con una buena naturaleza y que no recibe una correcta educación, y no se tiene cuidado de todo aquello con lo que va nutriendo su alma, sucederá que no se convertirá en un hombre sano. Incluso sucede que sus grandes cualidades pueden convertirse en perjudiciales si su educación no es la adecuada, pues si se deja llevar por el amor a la riqueza o por el deseo de poder político, lo más probable es que se convierta en un hombre sin escrúpulos o perverso, como había señalado Adimanto (491d-492b). Resulta, entonces, que la percepción que se tiene de que los filósofos son perversos, es resultado de la mala educación y de los vicios que pueden permear en la filosofía.

Para concluir con este capítulo veamos cómo es que termina la explicación de la incorrecta educación en la filosofía:

Sócrates. En consecuencia, si la naturaleza filosófica que nosotros planteábamos se encuentra con la enseñanza adecuada, es necesario que crezca hasta acceder íntegramente a la excelencia; pero si tras ser sembrada y plantada crece en un sitio inadecuado, será todo lo contrario, a menos que algún dios acuda en su auxilio. ¿O tú crees lo que la mayoría, a saber, que hay algunos jóvenes corrompidos por sofistas y algunos sofistas que corrompen privadamente de modo digno de mención, y no que quienes dicen tales cosas son ellos mismos los más grandes

⁶² Cfr., *supra*, 486b-487b.

sofistas, que educan de la manera más completa y conforman a su antojo tanto a jóvenes como a ancianos, a hombres como a mujeres? (492a-c)

Lo destacable en esta cita, además de la conclusión sobre la imagen de la semilla, está en la referencia que se hace por vez primera al sofista al interior de la *República*. Justo cuando aparece el tema de la mala educación de los jóvenes y de la mala reputación de los filósofos, es que Sócrates trae a la conversación la influencia de los sofistas en la *polis*. El conflicto entre filósofo y comunidad, que señaló Adimanto momentos atrás, debe ser pensado a luz de la sofística, ya que no es posible abordar el tema de quién es el filósofo si no se toma en cuenta cómo es que se le puede confundir con la figura del sofista, además de que en ambos personajes está presente la cuestión de la educación como tema fundamental.

b) ¿Por qué es necesaria una distinción entre filósofo y sofista?

Lo primero que tenemos que considerar al momento de hablar sobre el sofista es que es un personaje que ya no se considera en la actualidad. No vemos que los filósofos modernos hablen de que existen sofistas contemporáneos a ellos. La distinción entre filósofo y no filósofo es un problema olvidado después de la modernidad. Entonces tenemos que abordar el tema del sofista con cierto cuidado y atendiendo a que es un problema lejano para nosotros, lejano en el sentido teórico.

Tenemos muchos libros y estudios sobre los sofistas, pero casi todos ellos consideran que los sofistas son personajes de la Grecia antigua, llamados así por cuestiones propias de la cultura de aquella época y por la arrogancia de filósofos como Sócrates, Platón y Aristóteles, que no los consideraron filósofos porque sus discursos no se parecían a los de ellos. Siguiendo con esto podemos encontrar hoy en día gran variedad de propuestas que intentan situar a los sofistas como grandes educadores y humanistas. Mauricio Beuchot nos muestra de buena manera las razones por las que a últimas fechas la sofística ha sido tan retomada

como actividad noble y útil para la comunidad griega, y nos hace ver que normalmente los consideran así por el privilegio que los sofistas le dieron a la cultura, enseñanza, moral, derecho y moral.⁶³ Sin embargo, debemos tomar en cuenta que la buena fama de los sofistas la lograron desde su época gracias al olvido que hubo por parte de los presocráticos de todos estos temas, o más bien, a lo complicado que resultaba el conocimiento presocrático para la población en general. Los sofistas abordaron los temas que habían quedado en el abandono por los presocráticos y los explotaron a su manera sin tener en un primer momento una contraparte. Los sofistas son una especie de consecuencia inmediata de la filosofía griega en el sentido de que con los presocráticos se dio una enorme proliferación de opiniones y enfoques teóricos que derivaron en cierto relativismo.⁶⁴ Además, como los presocráticos habían hablado de todas las formas posibles sobre el ser y la naturaleza, el intelectual que quería distinguirse tenía que buscar algo nuevo que decir, y tenía que inmiscuirse en áreas que no estuvieran tan explotadas por lo intelectuales anteriores. En ese sentido sólo podemos conceder al sofista el título de humanista, si pensamos en todos esos factores de la filosofía griega, así como en la propia decadencia y libertinaje de la sociedad griega en su conjunto.⁶⁵ En nuestro caso conservaremos el enfoque original de que el sofista es un personaje pernicioso para la filosofía y para la sociedad en general, esto por la sencilla razón de que tenemos que ver el problema tal como aparece en los diálogos platónicos, para notar así la preocupación que hay en ellos de distinguir entre filósofo y sofista.⁶⁶

⁶³ Beuchot, Mauricio, *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*, p. 15.

⁶⁴ *Ibíd.*

⁶⁵ "Si Parménides y Heráclito, Empédocles, Anaxágoras y Demócrito concordaban en hacer una distinción entre la naturaleza y la tradición, la verdad y la representación humana, bastaba que esa distinción se aplicara al terreno práctico para llegar a la concepción sofística sobre lo positivo de lo moral y la ley; si varios de los mencionados se habían pronunciado con brutal desprecio sobre la torpeza y necesidad de los hombres, era fácil que se llegara a la conclusión de que las opiniones y leyes de ese montón de insensatos no podían obligar al inteligente[...] si la verdad en general desaparece para la conciencia a causa de las ilusiones de los sentidos y del fluir de los fenómenos, también debe desaparecer para ella la verdad moral; si el hombre es la medida de todas las cosas, lo es también de lo ordenado y lícito, y si no es de esperar que todas las cosas sean imaginadas del mismo modo, tampoco puede pedirse que todas sigan una misma ley en su obrar[...]" (Eduard Zeller, *Sócrates y los sofistas*, pp. 46-47).

⁶⁶ Para un estudio más profundo de la caracterización de los sofistas y de su relevancia en el desarrollo de la historia de la filosofía griega, véase a Mauricio Beuchot y a Eduard Zeller en las obras citadas en las

Pero, aunque el problema de distinguir entre filósofo y sofista es un problema que podríamos considerar como presente en todos los diálogos platónicos, no por ello es un asunto resuelto. Platón se da cuenta que distinguir al filósofo del sofista es una tarea que, en su mismo nivel de importancia, radica su nivel de complejidad. El juicio de Sócrates es determinante para resaltar estos dos aspectos del problema. Recordemos que en la *Apología* Sócrates es considerado una especie de sofista, pues logra hacer de un argumento débil, un argumento fuerte. En ese caso se constata que la multitud de atenienses no son capaces de diferenciar entre un filósofo y un sofista. El hecho de que en *Las nubes* se le tome como a un sofista, contribuye a esta ambigüedad. Recordemos que Aristófanes lo pinta como flotando en las nubes, como impío y como corruptor de jóvenes, que son básicamente las acusaciones que lo llevan a la pena de muerte. Si Aristófanes hizo referencia a Sócrates sólo en un sentido cómico, y no era lo que realmente pensaba de él, es lo menos importante en este caso; el asunto es que la multitud se quedó con esa imagen de Sócrates y nunca pudieron distinguir entre un verdadero corruptor de la juventud, un verdadero ateo y un verdadero charlatán de un hombre preocupado por la educación de la juventud, piadoso y respetuoso del λόγος.

Hasta cierto punto se puede decir que es natural que la multitud no pueda diferenciar entre filósofo y sofista, tal como sucede en la *Apología*. Platón siempre consideró que la mayoría de la gente no tiene propensión hacia la filosofía; el φιλεῖν τὸ σοφόν sólo pertenece a unos cuantos hombres. Además, la multitud no tendría un motivo para preocuparse por realizar la distinción; podría decir que da lo mismo si el que habla es un filósofo, un científico, un sofista, o un religioso, argumentando que el nombramiento no afecta de manera relevante. La distinción es un problema no de la multitud sino de los propios filósofos, y no es un problema sólo de nombres, sino de la relación entre el saber y la sociedad. Sólo si se tiene verdadero amor por la sabiduría, se tiene el interés y la preocupación por esclarecer qué es la filosofía. El filósofo tiene que explicarse a sí mismo y tiene

referencias anteriores. Ahí se encontrarán argumentos consistentes sobre la pertinencia de tomar al sofista como perjudicial para la sociedad, y como falso imitador del filósofo.

que ayudar a que no se le confunda con otros que también pueden darse el título de filósofos. En la *República* vemos que Sócrates tiene que defender al filósofo de las acusaciones que hace Adimanto⁶⁷, porque las acusaciones muestran que no hay una clara diferenciación entre lo que es un filósofo y lo que es un sofista. No debemos olvidar que la cualidad de seres perversos que les atribuyó Adimanto a los filósofos es el punto que desencadenó este problema de distinguir entre filósofo y sofista. Con lo cual queda dicho que no sólo a la multitud se le oscurece la distinción; también los hombres cultivados y de elite tienen la dificultad.

c) Digresión del diálogo *Sofista* y la importancia de la *mímēsis* en la distinción entre filósofo y sofista

En el diálogo *Sofista* también se hace patente la complejidad de distinguir entre filósofo y sofista. Y aunque en este diálogo no se hace la distinción propiamente, pues su tarea está enfocada solamente a definir al segundo; sin embargo, de manera implícita se encuentran referencias a los dos personajes. La tesis general del *Sofista* está en que el filósofo es el que usa la dialéctica (253c-d), de tal manera que es capaz de comprender y manejar las ideas de manera adecuada, mientras que al sofista se le encuentran diferentes tipos de definiciones, lo cual justamente habla de la complejidad para comprenderlo. Tantos intentos por definir lo que es el sofista, exhiben las limitantes del discurso para atraparlo; aunque al mismo tiempo se muestra que la suma de todas las definiciones nos acercan a su comprensión. Cuando el extranjero aplica el método de la división para definir al sofista, se encuentra con varias características que se le atribuyen al filósofo; los casos más significativos son cuando asegura que el sofista es una especie de refutador⁶⁸ y cuando se dice que es un personaje irónico⁶⁹. Estas dos características son atribuibles a Sócrates y, en gran parte, son los distintivos de su

⁶⁷ *Supra*, (487b-e).

⁶⁸ *Sofista*, 231b.

⁶⁹ *Ibid.*, 268a.

manera de hacer filosofía.⁷⁰ Recordemos que la mayéutica socrática tiene como parte de su proceso el refutar y desechar las falsas opiniones. Sócrates también es un refutador, pero es claro que eso no lo hace sofista. Nuevamente nos vemos ante la dificultad de distinguir al genuino filósofo del que no lo es.

Nosotros podríamos decir que en los hechos hay claras diferencias entre las refutaciones de un Gorgias y las que puede hacer Sócrates, sin embargo, explicar esto de manera argumentativa es muy complicado, tal como se muestra en el desarrollo del *Sofista*. Lo que sí podemos hacer es mostrarlo en “los hechos”, es decir, con las propias escenas dramáticas de los diálogos. Lo cual no es muy distinto de lo que propone el propio *Sofista* en su desarrollo; ahí también se utilizan estos recursos para analizar el problema.

Aunque el *Sofista* es uno de los diálogos con más complejidad por el análisis riguroso que se hace de los conceptos más abstractos, es, sin embargo, un diálogo plagado de imágenes como ningún otro. Se usan modelos o paradigmas⁷¹ para poder acceder a las distintas definiciones que se llevan a cabo. Llama mucho la atención que ante la necesidad de definir al productor de fantasías e imitador irónico⁷², se tenga que recurrir a las imágenes para lograrlo. Lo que se muestra es que el mero discurso racional no alcanza para comprender el problema, se requiere de la *mímēsis*. En este caso la imagen se muestra más poderosa que el *logos*; o, mejor comprendido y expresado: sólo el *logos* en conjunción con la imagen puede ser capaz de exhibir la naturaleza del sofista. Sin Las imágenes de de pescador, mercader, comerciante, purificador, etc. el extranjero no puede dar cuenta del sofista. Incluso cuando tiene que explicar en qué consiste la dialéctica hace uso de la imagen, pues compara a las ideas con las letras; asegura que así como las palabras son el resultado de la combinación de unas letras con otras, lo mismo sucede con los géneros, sólo unos combinan con otros. La dialéctica, entonces, es similar a la gramática, cuyos conocimientos consisten en saber qué

⁷⁰ Cfr. Leo Strauss, *Op. Cit.*, pp. 79-82.

⁷¹ *Sofista.*, 218d-e.

⁷² *Ibid.*, 266a-268b.

elementos combinan con cuáles; en el caso de la dialéctica consiste en saber qué géneros se corresponden y en qué jerarquía.⁷³

Hay otra *mímēsis* en este diálogo que nos puede ayudar a pensar nuestro problema. En la escena inicial tenemos llevada a los “hechos” la problemática de distinguir al filósofo del sofista a partir del drama. El *Sofista* comienza con la presentación del Extranjero de Elea. Teodoro dice que el extranjero es todo un filósofo, y que lo han llevado ahí para que dialogue con Sócrates sobre los problemas que él proponga; sin embargo, no dialoga con Sócrates sino con el joven Teeteto. Sócrates le pide que esclarezca cuál es la diferencia entre un filósofo, un sofista y un político; el Extranjero está de acuerdo, pero dice que sólo podrá llevar a cabo su labor si lo hace con un interlocutor que no sea incómodo, pues de lo contrario sólo podrá hacerlo por medio de un largo discurso, y así es como termina dialogando con el joven e inexperto Teeteto⁷⁴.

Cuando Teodoro y el joven Teeteto presentan al Extranjero de Elea como un filósofo, se nos genera la inquietud de dudar de ellos, pues en el diálogo que le antecede a éste, que es el *Teeteto*, se muestra a Teodoro y al joven Teeteto como incapaces de distinguir los argumentos filosóficos de los sofísticos. Recordemos que ellos defendían la tesis del hombre medida de Protágoras, y la consideraban como “filosófica”. Al final, Sócrates les hizo ver los errores que conlleva aceptar la tesis de Protágoras, y aceptan la refutación que Sócrates le hace. No obstante, la unión de los dramas de ambos diálogos nos sugiere que la consideración del Extranjero de Elea como filósofo no es clara, al menos no ante los ojos de los matemáticos Teodoro y Teeteto. Nosotros, como lectores, podemos discutir si el Extranjero de Elea es filósofo o no y seguramente entraremos en todo tipo de dificultades. A favor, es decir, para considerarlo como filósofo, tenemos el manejo que hace de las formas y del rigor metodológico para elaborar y analizar cada argumento que le presenta a Teeteto. En contra, es decir, para no considerarlo como filósofo, tenemos lo indicado en la escena inicial del *Sofista*: que se muestra más propenso a optar por dar un largo discurso que a dialogar con alguien, y, por otra parte, que elige a Teeteto como interlocutor porque sabe que él no le opondrá

⁷³ *Ibid.*, 253a-254a.

⁷⁴ *Ibid.*, 216a-218a.

resistencia a sus planteamientos, ya que a lo largo de todo el desarrollo del diálogo, Teeteto nunca hace ninguna objeción a lo que plantea el Extranjero.

En fin, lo que sí podemos decir, sin exagerar en tomar tantos detalles finos y controvertidos, es el marcar las diferencias entre la manera de proceder del Extranjero con Teeteto y la manera en que usualmente procede Sócrates con sus interlocutores. Sócrates, en el *Teeteto* no procede de la misma manera que lo hace el Extranjero, pues Sócrates da mayor oportunidad a que el joven Teeteto manifieste sus opiniones y argumentos de lo que hace el Extranjero. Obviamente presentar esta comparación de manera clara, llevaría varias páginas para hacerlo adecuadamente, pues esto no es algo que se pueda ver sino hasta tener la lectura completa de ambos textos. Sin embargo, me atreveré a comentar un par de situaciones de estos textos. En el *Teeteto* tenemos tres definiciones distintas de lo que es el conocimiento⁷⁵, y las tres definiciones las aporta el joven Teeteto de acuerdo con el conocimiento que él tiene y con los argumentos que es capaz de elaborar. Y, aunque las definiciones propuestas por el joven Teeteto son refutadas por Sócrates, se puede ver que, conforme se va desarrollando el diálogo entre ellos, los argumentos del joven son cada vez más elaborados y complejos. La tercera definición que consiste en decir que el conocimiento es opinión verdadera acompañada de explicación, obviamente es mucho más profunda que la que hizo por primera vez, la del hombre medida de Protágoras. Sócrates logró que el joven mejorara su condición. De hecho, el propio Sócrates le dice que, aunque, al final de la conversación, no han logrado establecer qué es el conocimiento, al menos él (Teeteto), a partir de ese momento, será mucho más capaz de argumentar y, sobre todo, será mucho más tratable y sensato, en el sentido de que ya no creará saber algo que en realidad ignora.⁷⁶ Sócrates deja ver que es más importante la educación de Teeteto que la obtención de una correcta definición de conocimiento.

En el *Sofista* tenemos una situación distinta, el Extranjero privilegia las definiciones que se buscan, antes que la educación del joven Teeteto. Claro que también tenemos que reconocer que el exhaustivo análisis del Extranjero debe

⁷⁵ 1. El conocimiento como percepción (151e). 2. El conocimiento es opinión verdadera (187b). 3. El conocimiento es opinión verdadera acompañada de explicación (201d).

⁷⁶ *Teeteto*, 210b-d.

servir de mucho en la educación filosófica del joven Teeteto; sin embargo, nunca le da oportunidad a que formule alguna idea por sí mismo; en este diálogo Teeteto nunca sufre los “dolores del parto” porque nunca logra dar a luz ninguna idea por sí mismo; el Extranjero le impone toda la argumentación, de tal manera que él sólo se ve arrastrado por los razonamientos. Veamos un pasaje del propio diálogo que ilustra este problema.

El Extranjero está hablando sobre la posibilidad de que un dios sea el que dé orden y movimiento a todo lo que existe, en contraposición de la tesis que sostiene que todo se crea y mueve por causas materiales.

Extranjero: ...diremos que la naturaleza los engendra a partir de cierta causa automática, producida sin inteligencia, o bien elaborada con razón y con una ciencia divina, surgida de dios.

Teeteto: En lo que me concierne, quizás a causa de mi edad, yo suelo opinar ambas cosas, pero ahora que te miro y que supongo que tú crees que ella surge gracias al dios, yo pienso del mismo modo.

Extranjero: Está bien, Teeteto. Y si consideramos que tú eres de aquellos que en el futuro podrían quizá pensar de otro modo, trataremos ahora de hacer que estés de acuerdo con el argumento, pero mediante la persuasión necesaria. No obstante, como conozco bien tu naturaleza, y sé que incluso sin nuestros argumentos ella va espontáneamente hacia donde tú dices que eres arrastrado, abandono la demostración, pues ello sería perder el tiempo...⁷⁷

Como puede verse, el joven Teeteto se muestra como incapaz de oponerse a los argumentos que el Extranjero le puede dar, y, a su vez, el Extranjero se muestra como incapaz de darle demostraciones bien elaboradas para que el joven pueda pensar por sí mismo los problemas. Lo relevante de esto radica en que el Extranjero sabe que Teeteto es fácilmente persuadible y no le extraña que cambie de opinión constantemente. Es por eso que al inicio destacábamos el hecho de

⁷⁷ *Sofista* 265c-e.

que Teeteto haya sido elegido por el Extranjero para dialogar sobre lo que es el sofista.

A lo que podemos llegar con todo esto es a reafirmar la dificultad, no sólo de distinguir al filósofo del sofista, sino a la propia distinción entre un filósofo y otro, como tenemos con Sócrates y el Extranjero de Elea. Tal vez por eso Platón no le dé un rostro determinado al Extranjero de Elea, parece que nos deja el problema a nosotros los lectores de esclarecer en qué sentido sí es un filósofo, como dicen Teodoro y Teeteto, y en qué sentido no lo es, en tanto que los argumentos que él presenta nunca se muestran como propensos a una posible refutación, o a un ponerlos a prueba (*elenchos*)⁷⁸, como sí sucede con Sócrates cuando él dialoga con sus interlocutores. La peculiaridad socrática de someter todo argumento a prueba y desmenuzarlo hasta donde sea conveniente, no la vemos con el extranjero de Elea. Pero el hecho de que el *elenchos* como método filosófico se vea más claramente en el proceder de Sócrates que en el del extranjero, nos regresa nuevamente a nuestro problema de distinguir entre filósofo y sofista.

Si de alguna manera pensáramos que la habilidad de refutar es algo mucho más cercano al sofista que al filósofo, nos encontraríamos con que Sócrates es alguien mucho más cercano a la figura del sofista, de lo que estaría el extranjero de Elea. Con una visión poco profunda de lo que es la filosofía podríamos fácilmente considerar que el hecho de no refutar, y de no entrar en disputas, es la manera adecuada de filosofar en contraposición de los sofistas, quienes gustan de debatir y refutar cuanto argumento se les ponía en frente. Al parecer este problema fue al que se enfrentó Sócrates en Atenas, tanto en su juicio como

⁷⁸ Para un tratamiento más amplio del concepto de *elenchos* véase a María Teresa Padilla Longoria, *Op.cit.*, quien destaca la importancia de este concepto en el método socrático-platónico. Asegura que entendiendo *elenchos* simplemente como refutación, puede ser considerada como una práctica similar a la efectuada por los erísticos, sin embargo, destaca que es importante notar la gran cantidad de páginas que Platón le dedica a este problema para notar las diferencias que existen entre el *elenchos* socrático y la mera refutación erística. Por encima de todo cabe señalar una idea que esta autora destaca al momento de caracterizar al *elenchos* como método socrático-platónico: “*Elenchos* has to be understood as a process which involves testing, examining, dialogue and challenge among the interlocutors, and one which seeks to change their actual condition to a better one, that is, to educate them or take them forward.” (p.192). En este sentido podemos decir que la refutación de Sócrates a cualquiera de los personajes con los que dialoga tiene como característica especial el buscar hacerlos mejores; no el lucimiento y mero triunfo de una discusión. Sócrates pone a prueba a sus interlocutores y los refuta porque con ello logra mejorar a los jóvenes, tal como sucede con Teeteto en la discusión que sostiene sobre el conocimiento.

en la reputación que tenía ante sus conciudadanos. Al no tener manera de notar claramente que la refutación que puede hacer un sofista es distinta del *elenchos* socrático, se puede fácilmente caer en el error de considerar a Sócrates como a un sofista. Podríamos decir que la clave de esta distinción está en lo que mencionamos anteriormente, esto es, que la manera en que Sócrates pone a prueba los argumentos, tiene la peculiaridad de que intenta mejorar a las personas, no sólo en las habilidades argumentativas, sino principalmente en las cualidades éticas.⁷⁹ Con esto podemos ver que la distinción entre filósofo y sofista nuevamente se nos presenta como un problema de finura⁸⁰ (usando los términos de Pascal), más que de orden epistemológico. Demostrar que el *elenchos* socrático hace mejores a los individuos, mientras que las refutaciones de los sofistas no, es un asunto complicado, que no parece ser accesible desde el propio discurso de los diálogos platónicos, sino de la acción de ellos. Es necesario regresar a la *República* para revisar cómo está el problema de la distinción entre filósofo y sofista a partir de los aspectos éticos.

⁷⁹ Un ejemplo bastante claro de un uso inadecuado e injusto del *elenchos*, lo tenemos en el diálogo *Eutidemo*. La forma en que dialogan los jóvenes Eutidemo y Dinisodoro dejan ver que están muy lejos de ser filósofos, pues ellos tan sólo se preocupan por refutar, sin tener un objetivo claro de conocimiento y, sobre todo, sin tener ninguna intención de mejorar a otros o a sí mismos con la conversación. Ellos no son capaces, como se los hará ver Sócrates, de distinguir entre una adecuada refutación y una vulgar, pues piensan que refutar cualquier argumento es lo valioso de una discusión intelectual (Eutidemo 275e-276a).

⁸⁰ Cfr., nota 56.

4. LA JUSTICIA Y LA DISTINCIÓN ENTRE FILÓSOFO Y SOFISTA

a) Necesidad y complejidad de la justicia como elemento determinante para lograr la distinción entre filósofo y sofista

En la *República* se insiste en que la caracterización del filósofo debe tomar en cuenta el aspecto ético. Sócrates advierte que es difícil encontrar filósofos dentro de los guardianes debido justamente a las cualidades éticas que ellos deben cumplir:

Sócrates. En efecto, amigo mío, yo titubeaba en aventurarme a hacer las audaces declaraciones que acabo de hacer; pero ahora hemos de ser más audaces y decir que es necesario que los guardianes perfectos sean filósofos.

Adimanto. Seámoslo.

Sócrates. Ahora bien, debes pensar cuán pocos es probable que sean. Porque las partes de la naturaleza que hemos dicho que tienen que estar presentes en ellos pocas veces confluyen en un mismo individuo, sino que la mayoría de las veces crecen dispersas.

Adimanto. ¿Qué quieres decir?

Sócrates. La facilidad de aprender, la memoria, la sagacidad, la vivacidad y cuantas cosas siguen a éstas, el vigor mental y la grandeza de espíritu, no suelen crecer, bien lo sabes, junto con una disposición a vivir de una manera ordenada, con calma y constancia; sino que quienes las poseen son llevados azarosamente por su vivacidad y se les escapa todo lo constante.

Adimanto. Dices verdad.

Sócrates. Por su parte, aquellos caracteres constantes y poco volubles, en los cuales uno depositaría más su confianza y que en la guerra difícilmente son movidos por los temores, frente a los estudios les sucede lo mismo: se mueven difícilmente y son duros de aprender, como

aletargados, y se entregan al sueño y al bostezo cuando se les exige que trabajen en ese ámbito (503b-e).

Es interesante que en la *República* se diga que es muy difícil encontrar individuos que tengan una naturaleza tal que puedan llegar a ser buenos en los estudios, y a la vez confiables éticamente. El problema de que los hombres que tienen el potencial para ser sobresalientes intelectualmente, tienen también cierta propensión a ser individuos poco confiables, es decir, injustos, es un asunto que sin lugar a dudas es una preocupación en toda la obra platónica. Dado que las naturalezas mediocres no ofrecen el peligro de llevar a cabo grandes males (491e), es importante ponerles mucha atención a los individuos con naturaleza brillante. En ese sentido la educación del filósofo debe centrar su atención en conseguir un adecuado sentido de justicia más que en los conocimientos en sí.

Para aclarar un poco este asunto, Sócrates habla con mayor detalle del recorrido que debe seguir la educación del filósofo para lograr que éste sea un hombre con buenas cualidades intelectuales y éticas, y de esa forma poder convertirse en un buen gobernante. Los campos más relevantes a estudiar, una vez que ya se dejó atrás la música y la gimnasia, son aritmética, geometría astronomía, y dialéctica (521d-532a). Lo destacable de esta elección de estudios para el filósofo, radica en que la intención es que el potencial filósofo pueda ir allanando el camino para lograr tener conocimiento de los problemas más abstractos y complejos, y en ese sentido que pueda llegar a captar la Idea del Bien (532a-533a). El saber varios campos de estudio no es relevante si al final no se combina con el conocimiento de lo que es realmente bueno. Si el filósofo sólo fuera aquel que se enfoca en estudiar problemas de diferentes áreas, sería fácilmente equiparable con un erudito; por lo tanto, la caracterización de un filósofo debe tomar en cuenta el conocimiento del bien, en el sentido de que no basta con conocer muchas cosas, sino captar el sentido de todo ello y, sobre todo, en lograr reflexionar sobre la relación que existe, o que puede existir, entre el “conocimiento de la totalidad” y el buen vivir del ser humano.⁸¹

⁸¹ La filosofía como erudición es una idea criticada en varios diálogos. En este caso propongo sólo dos ejemplos de esto: (1) Lo argumentado en *Los rivales*. En ese diálogo se dice que si concibiéramos a la

Cuando Sócrates habla de que es difícil encontrar hombres que puedan llegar a ser filósofos nos lleva a pensar en lo problemático que resulta que los hombres estudiosos adquieran la preocupación por lo bueno y lo justo.⁸² Aunque pareciera ser que la posibilidad de encontrar a un individuo con ambas cualidades es una cuestión de suerte debido a la dificultad de ello, merece nuestra atención pensar un momento en la distribución de las áreas que Sócrates propone para la educación del filósofo. En la cita anterior (503b-e), se encuentra en la *República* cierto pesimismo de poder hallar y desarrollar las cualidades requeridas para el filósofo, ahora nos queda revisar si también aparece la posibilidad en la educación para lograr que las cualidades se desarrollen.

b) La justicia y su relación con la dialéctica

Cabe decir que la educación que propone Sócrates está pensada a partir de la alegoría de la caverna, pues habla de un ascenso de lo más inmediato y simple a lo más complejo y abstracto, y en ese sentido la aritmética y la geometría son un buen ejercicio para lograr posteriormente el manejo de los conceptos en la dialéctica. Con la aritmética y la geometría se desarrolla la capacidad de ver lo que se comporta siempre de la misma manera, es decir, de aquello que es eterno. Los teoremas, cálculos y proporciones ayudan a pasar del conocimiento sensible y cambiante, al conocimiento de lo más supremo. Se cuenta que en la Academia estaba la condición de que los aspirantes a estudiar filosofía debían ya saber geometría. No representa mayor problema pensar que la matemática en general, y

filosofía sólo como conocimiento de varios campos de estudio, resultaría que el filósofo no sería más que un “segundón” en todo lo que estudia, pues el experto o especialista siempre lo superaría al enfocarse con mayor detalle en su área. Así, la filosofía no puede reducirse a un conocimiento de varias áreas. La filosofía es mucho más que erudición, y ese algo más tiene que estar por el lado del conocimiento de lo justo (*Los Rivales* 138a-c). (2) Lo argumentado en *Alcibíades II*. En ese caso Sócrates intenta convencer a Alcibíades de que se preocupe mucho más por su educación, de lo que hasta ese momento había hecho; pero le insiste en que no sólo se debe preocupar por conocer varias artes y ciencias, sino que ante todo se debe preocupar por conocerse a sí mismo para no acabar siendo un hombre insensato: “Soc. Pues bien, cuando yo decía que probablemente la posesión de los otros conocimientos, si se poseen sin el del bien, pocas veces es beneficiosa y las más perjudicial al que la tiene...” (146d-147a).

⁸² Cfr., *Eutidemo* 307a-b.

la geometría en particular, pueden favorecer a la filosofía en el sentido de que desarrolla la capacidad de abstracción; sin embargo, la matemática representa mucho más que eso. En las *Leyes*, por ejemplo, se dice que la matemática también contribuye a que se dé el orden político.⁸³ La idea es que con el estudio de la matemática también se logra formar en los individuos la propensión al orden y a la estabilidad de carácter. En ese sentido la matemática no sólo es benéfica como formadora en la erudición del filósofo; también ayuda en el desarrollo de las cualidades éticas de las que habla Sócrates.⁸⁴

Pero donde debemos centrar la atención es en la dialéctica⁸⁵, ya que ella es el coronamiento supremo de los estudios (534e-535a). Sócrates asegura que todas las demás ciencias y artes tienen múltiples carencias comparadas con lo que la dialéctica puede hacer:

Sócrates. En todo caso, nadie nos discutirá esto: que hay otro método de aprehender en cada caso, sistemáticamente y sobre todo, lo que es cada cosa. Todas las demás artes, o bien se ocupan de las opiniones y deseos de los hombres, o bien de la creación y fabricación de objetos, o bien del cuidado de las cosas creadas naturalmente o fabricadas artificialmente. En cuanto a las restantes, que dijimos captan algo de lo que es, como la geometría y las que en ese sentido la acompañan, nos hacen ver lo que es como en sueños, pero es imposible ver con ellas en estado de vigilia; mientras se sirven de supuestos, dejándolos inamovibles, no pueden dar cuenta de ellos. Pues bien si no conocen el principio y anudan la conclusión y los pasos intermedios a algo que no conocen, ¿qué artificio convertirá semejante encadenamiento en ciencia? (533b-d)

⁸³ *Leyes* 746d-747d.

⁸⁴ La matemática en la modernidad se vuelve primordial para el desarrollo del conocimiento a través del método. Varios autores modernos insistirán que la educación debe incluir entre sus áreas más importantes a la matemática; sin embargo, el interés por ellas está más por el lado de conseguir que ésta se convierta en un instrumento que permita el conocimiento y conquista de la naturaleza, más que en una ayuda de la formación del carácter ético.

⁸⁵ Para una explicación detallada de lo que es la dialéctica en Platón, véase a David Roochnik en *Beautiful City. The dialectical character of Plato Republic*, pp.133-145. Él profundiza en la relevancia de que el término dialéctica esté emparentado con el verbo “dialegethai” y, por otra parte, en la necesidad de hacer una distinción de una dialéctica técnica de una dialéctica no técnica.

Se puede decir que Sócrates es un tanto radical al decir que las demás ciencias y artes no se ocupan de la verdad, pero la perspectiva de Sócrates es que la dialéctica es “el coronamiento supremo de los estudios” porque es la que puede captar todos los supuestos y principios que están involucrados con las demás ciencias.⁸⁶ En el momento en que el método dialéctico es el único que logra cancelar los supuestos para llegar hasta los principios, Sócrates lo coloca como el único conocimiento que realmente es lo contrario a la ignorancia absoluta. El resto de las ciencias y artes tienen el inconveniente de hacer uso de supuestos que no se han reflexionado. Sólo la dialéctica es el conocimiento que logra penetrar hasta los principios que sostienen a las demás ciencias.⁸⁷ El conocer algo, sin llegar hasta los principios que lo sustentan, nos acerca a la posición de aquellos que creen saber algo sin saberlo realmente, pues al ignorar lo que sostiene nuestros conocimientos, nos colocamos en una posición en la cual somos demasiado vulnerables para aceptar y rechazar ideas y argumentos que incluso pueden ir en contra de lo que pensamos. Cuando Sócrates hace referencia a que en la geometría aprendemos como en sueños, comparada con la dialéctica, nos hace recordar lo sucedido en el *Teeteto*, pues ahí se presentan a los matemáticos como simpatizantes de la teoría de Protágoras. Siendo que la matemática es un conocimiento de cuestiones fijas y comprobables, resulta inaudito que los matemáticos acepten que “el hombre es la medida de todas las cosas”.⁸⁸ La superioridad de la dialéctica se nota cuando el joven Teeteto se da cuenta de que la teoría protagórica es falsa y, sobre todo, que no es una teoría que pueda converger con su propia labor de matemático.

Regresando a la *República* y a la dialéctica como la cúspide de la educación del filósofo, tenemos que pensar en el siguiente cuestionamiento: ¿la dialéctica, al ser el conocimiento supremo y el más importante en la formación del filósofo, es el conocimiento que determina la diferencia entre filósofo y sofista? El cuestionamiento nos lleva a pensar sobre la posibilidad de que la posesión de la dialéctica sea la clave para esclarecer la diferencia entre filósofo y sofista.

⁸⁶ Cfr. Vallejo Campos, Álvaro, *Platón. El filósofo de Atenas*, p.64.

⁸⁷ El análisis que se hace en el *Sofista* sobre los principales géneros es un ejemplo de cómo la dialéctica estudia estos principios que sostienen a las ciencias (253c-259e).

⁸⁸ *Teeteto* 151e-152b.

Situándonos en un nivel básico de reflexión, podemos llegar a suponer que para Platón es evidente que el filósofo es el que hace uso de la dialéctica, mientras que el sofista no. Sin embargo, la propia *República* nos complica un poco esta suposición y nos obliga a ir más lejos en nuestras reflexiones.

Desde la perspectiva de Sócrates, la dialéctica no es un saber que por sí mismo sea bueno y con el cual se pueda garantizar iguales resultados, una vez que se instruye en él. Sócrates le hace ver a Glaucón que no basta con que a un joven se le eduque en la dialéctica para lograr con ello que éste se convierta en filósofo. La idea es que todo aquel que aspire a ser filósofo requiere la dialéctica para lograrlo; sin embargo, no todo aquel que se involucra con la dialéctica es ya filósofo. El asunto se aclara un poco si pensamos en las razones que da Sócrates sobre por qué es que no todos deberían ser educados en la dialéctica.

Primeramente nos dice que: *Por consiguiente, el error y el descrédito que se abaten actualmente sobre la filosofía se debe, como ya he dicho antes, a que no se la cultiva dignamente. En efecto, no deben cultivarla los bastardos sino los bien nacidos* (535c-d). El problema del descrédito de la filosofía, que no había sido resuelto del todo, reaparece con la dialéctica. En este caso Sócrates habla de que a la dialéctica no se la cultiva dignamente y de que no cualquiera debe ser educado en ella. Entonces, tenemos que pensar un poco sobre estas palabras de Sócrates y determinar, dentro de lo posible, qué significa decir que la dialéctica debe ser cultivada dignamente y que sólo deben aprenderla los “bien nacidos”.

Lo que inmediatamente salta a la vista en la noción de dialéctica que aparece en la *República* es que es una idea de conocimiento que choca con la que habitualmente tenemos. Nosotros, personas del siglo XXI, tenemos la idea de conocimiento que proporciona Descartes, esto es, que el conocimiento se puede dar en todos con la misma posibilidad de éxito una vez que se emprende el interés por él. Al pensar que el buen sentido es la cosa mejor repartida del mundo, nadie tiene ninguna limitante para lograr convertirse en un científico o filósofo. Y, cuando escuchamos a Sócrates decir que la dialéctica sólo debe ser cultivada por los “bien nacidos”, parece ser que nos topamos con una noción de conocimiento que se contrapone a la cartesiana, es decir, a la nuestra, hombres del siglo XXI.

La idea socrática de que la dialéctica sólo debe ser cultivada por los “bien nacidos”, nos regresa al problema que ya habíamos tratado sobre la dificultad de encontrar individuos que posean capacidades intelectuales para ejercer la filosofía y, al mismo tiempo, posean cualidades éticas que los hagan propensos a la justicia.⁸⁹ La idea de los “bien nacidos” de Sócrates parece ser que nos lleva al asunto de las cualidades éticas. El hecho de que sólo los “bien nacidos” sean los que deban cultivar la dialéctica, equivale a decir que la dialéctica es un conocimiento que sólo debe darse a los hombres que poseen virtudes éticas, además de las intelectuales. Veamos de qué manera aparece el argumento en la propia *República*.

Glaucón. Todo eso que dices sucederá tal cual; pero ¿en qué se relaciona esta comparación con los que se dedican a la dialéctica?

Sócrates. En esto. Sin duda tenemos desde niños convicciones acerca de las cosas justas y honorables, por las cuales hemos sido criados como por padres, obedeciéndolas y honrándolas.

Glaucón. Efectivamente.

Sócrates. Pero hay también otras prácticas contrarias a éstas, portadoras de placeres, que adulan nuestra alma y la atraen hacia ellas, pero los hombres razonables no les hacen caso, sino que honran las enseñanzas paternas y las obedecen.

Glaucón. Así es.

Sócrates. Pues bien; si a un hombre en tal situación se le formula la pregunta ‘¿qué es lo honorable?’, y al responder aquél lo que ha oído del legislador se le refuta, repitiéndose una y mil veces la refutación, hasta que se le lleva a la opinión de que eso no era más honorable que deshonorables, y del mismo modo con lo justo, lo bueno y con las cosas por las cuales tiene más estima, ¿qué es lo que piensas que, después de esto, hará en lo concerniente a la reverencia y sumisión respecto de ellas? (538c-e).

⁸⁹ Cfr., supra, 503b-e.

Es interesante pensar en lo dicho por Sócrates, en el sentido de que la dialéctica puede resultar perjudicial si no se hace un buen uso de ella. En las palabras que le dirige a Glaucón, Sócrates nos hace ver que si el examen dialógico se toma como un juego, puede llegar a ser perjudicial para las buenas costumbres y virtudes de una sociedad. Sócrates parece advertir que el cuidado que se debe tener al momento de cultivar la dialéctica está por el lado de buscar que ésta no atente contra las virtudes éticas encontradas al interior de la *polis*. Usar la dialéctica para cuestionar las enseñanzas honorables por la polis no es propio de un filósofo, pues el filósofo, como ya vimos, está preocupado por la justicia y porque la sociedad viva conforme a un orden racional y virtuoso. Los “bien nacidos” de los que hablaba Sócrates más arriba, y a los cuales son a los que hay que cultivar en la dialéctica, son los individuos que tienen una buena educación sobre las cuestiones éticas. Esta idea es similar a la que maneja Aristóteles cuando habla de cómo y a qué hombres es a los que hay que enseñar sobre política; también sostiene que las enseñanzas teóricas sobre la política de poco sirven si no se cuenta con discípulos con buenas costumbres y con una adecuada educación en las cosas honorables.⁹⁰ Por otra parte, Sócrates agregará que la dialéctica también exige cierta madurez para poder acercarse a ella:

Sócrates. Y para que tus hombres de treinta años no infundan piedad, hay que tomar todo tipo de precauciones al abordar la dialéctica.

Glaucón. Seguramente.

Sócrates. Y una importante precaución consiste en no dejarles gustar de ella cuando son jóvenes; pienso, en efecto, que no se te habrá escapado que los jovencitos, cuando gustan por primera vez de las discusiones, las practican indebidamente convirtiéndolas en juegos, e

⁹⁰ “...Por esto, para ser capaz de ser un competente discípulo de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, es menester que haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el qué, y si esto está suficientemente claro no habrá ninguna necesidad del porqué. Un hombre así tiene ya o puede fácilmente adquirir los principios. Pero aquel que no posee ninguna de estas cosas, escuche las palabras de Hesíodo: ‘El mejor de todos los hombres es el que por sí mismo comprende todas las cosas; es bueno, asimismo, el que hace caso al que bien le aconseja; pero el que ni comprende por sí mismo ni lo que escucha a otro retiene en su mente, éste, en cambio, es un hombre inútil.’” Aristóteles, *Política*, Libro I, (1095b).

imitando a los que los han refutado a ellos refutan a otros, gozando como cachorros en tironear y dar dentelladas con argumentos a los que en cualquier momento se les acercan.

Glaucón. Gozan sobremanera.

Sócrates. Así es que cuando refutan a muchos y por muchos son refutados, rápidamente se precipitan en el escepticismo respecto a lo que antes creían, y la consecuencia es que tanto ellos mismos como la filosofía en su conjunto caen en el descrédito ante los demás (539a-d).

La inmadurez de un joven puede llevar a que éste tome a la dialéctica como un juego y como una oportunidad para sobresalir entre los demás. Al tener presente que la dialéctica ayuda a analizar argumentos, encontrando en ellos los aciertos y errores, puede suceder que un joven la practique no como un medio para acercarse a la verdad, sino como un instrumento para vanagloriarse ante los demás.⁹¹ Ciertamente es que la dialéctica toma en cuenta en su proceso al *ἔλεγχος* como una de sus etapas fundamentales; sin embargo, en ese caso la refutación es considerada con miras a lograr encontrar la verdad y la correcta fundamentación de las ideas. Y la advertencia de Sócrates es que si esto no se toma con el debido cuidado puede propiciar que los jóvenes practiquen la refutación de una manera poco justa y sin miras a buscar la verdad. Es interesante que Sócrates diga que el escepticismo puede devenir a consecuencia de enseñar, o mejor dicho, de mal enseñar a los jóvenes el arte de la dialéctica.

Entonces, nuestra pregunta es, ¿cómo distinguir entre filósofo y sofista si la propia dialéctica no nos otorga la plena diferenciación de estos dos personajes? Hasta ahora hemos visto que hay varios elementos que nos ayudan a acercarnos a distinguir entre filósofo y sofista, dentro de los más importantes tenemos el aspecto de que la dialéctica es fundamental para Platón, de tal manera que resultaría imposible hablar de la filosofía sin considerar el método dialéctico. Incluso es posible ver que la dialéctica es casi sinónimo de filosofía en el

⁹¹ Cfr. Nikulin Dmitri, *Dialectic and Dialogue*, p.34. Él nos hace ver que la dialéctica tanto es un método positivo, como un método negativo. Positivo en el sentido de que nos ayuda a conocer el ser; y negativo en el sentido en que nos lleva a ver también lo que no son las cosas y las aporías que rodean a muchas de ellas.

pensamiento de Platón.⁹² Nuestro problema ahora es incorporar las consideraciones de la *República* a esta comprensión de la dialéctica platónica.

Es claro con lo que hemos señalado hasta el momento que en la educación del joven que aspira a ser filósofo es condición necesaria el aprendizaje de la dialéctica; sin embargo, no es condición suficiente. Además de saber dialogar y discutir sobre los problemas de la filosofía, debe discutirlos con justicia y con miras a la verdad antes que al orgullo personal. Cuando nos percatamos de que la dialéctica puede incluso tener mucho en común con la retórica, toda vez que ambas buscan oponer ideas a partir de argumentos, pareciera que no hay posibilidad de distinguir entre filósofo y sofista desde este enfoque. Sin embargo, al mismo tiempo nos damos cuenta que “en los hechos” no podemos llegar a establecer que filósofo y sofista son lo mismo, ni siquiera que dialéctica y retórica son una misma forma de argumentar.⁹³ Tal como dice Dmitri Nikulin, la semejanza que en determinado momento hay entre dialéctica y retórica se diluye cuando atendemos a una gran diferencia: la retórica busca establecer conclusiones plausibles y persuasivas, y la dialéctica busca la verdad.⁹⁴

Decir que el sofista busca el aplauso mediante la persuasión, y que el filósofo, en cambio, busca la verdad, resulta una idea insuficiente para abordarla como un elemento crucial en la reflexión de este trabajo; pero una vez que les damos el debido lugar a las anteriores palabras de Dmitri Nikulin, nos encaminamos a un asunto de vital importancia. Lo que encontramos al final es que el sofista y el filósofo se diferencian por una cuestión del ámbito privado más que de lo público, pues está claro que pensar al sofista como buscador de aplausos y al filósofo como buscador de la verdad, es un asunto que nos lleva a la intención y objetivos que cada uno tiene al momento de presentar sus argumentos. Con esto podemos constatar que la adecuada reflexión sobre la distinción entre filósofo y sofista tiene

⁹² Al respecto véase a María Teresa Padilla Longoria, quien dice que la filosofía es esencialmente dialéctica en Platón. Ella nos explica que la filosofía platónica considera al diálogo filosófico como la manera adecuada y rigurosa de investigar los problemas, pues con el diálogo riguroso se logra superar el nivel subjetivo de cualquier argumento encontrado. La dialéctica es un método que intenta llegar a la verdad mediante un acto de socialización de la tesis y antítesis de cada uno de los problemas (op. cit. pp.1-2).

⁹³ Incluso debemos recordar que para Sócrates la retórica ni siquiera puede llegar a alcanzar el nivel técnico de la dialéctica. En otro lugar él asegura que la retórica sólo es una especie de práctica (*ἐμπειρία*) que sólo tiene por objetivo provocar agrado y placer (*Gorgias* 462b-d).

⁹⁴ Nikulin Dmitri, *op. cit.*, p.41.

que ir un poco más allá de la revisión de métodos, temas y argumentos que utiliza cada uno de ellos.

Todos los que estamos en el ámbito de la filosofía entendemos perfectamente las consideraciones de Sócrates cuando dice que si la dialéctica se enseña de manera desmesurada propicia el desarrollo de jóvenes con el gusto por la disputa, más que por el gusto por la verdad.⁹⁵ El problema de esto es que entramos en terrenos donde no hay suficiente claridad. Pues aunque sea experiencia común el hecho de saber que el interés por la filosofía puede devenir tanto en el interés por la verdad como en el gusto por refutar y ganar batallas argumentativas, no es del todo claro cómo podrían ser explicables todas las sutilezas que envuelven la distinción. En este sentido se vuelve indispensable poner atención a las consideraciones de Sócrates con respecto a la manera en que aborda el problema de las sutilezas mencionadas. Y aunque las sutilezas de las que hablamos sabemos que nos llevarán a concluir que el filósofo debe estar involucrado con la dialéctica y, sobre todo, con la justicia, merece que nos detengamos un poco en este asunto.

c) La justicia y el uso de la retórica

Para fundamentar un poco más el argumento que en este trabajo venimos desarrollando sobre la supremacía de la justicia para distinguir entre filósofo y sofista, es necesario traer aquí algunas ideas del *Gorgias*, donde también se encuentra el problema de diferenciar entre filosofía y retórica. Un aspecto relevante de ese diálogo es que en varios pasajes Sócrates más que criticar y rechazar a la retórica, insiste en que la persuasión es un tipo de habilidad que se debe utilizar con justicia. De hecho, Sócrates habla de dos clases de retórica: una es la vergonzosa, que tiene que ver con la adulación y con la persuasión popular; y la otra, Sócrates la llama la retórica hermosa, ya que con ella se procura que los

⁹⁵ Es necesario insistir en la gran diferencia que existe entre el *ἐλεγχος* socrático y la mera disputa verbal. El *ἐλεγχος* socrático es un poner a prueba o examinar el argumento con miras a buscar la verdad, mientras que la mera disputa sólo se presenta como un juego para buscar ganar e imponerse sobre el interlocutor, sin considerar a la verdad en ello.

ciudadanos puedan ser mejores, pues busca un convencimiento sobre las cosas buenas y justas.⁹⁶ Sócrates no considera que la retórica por sí misma sea mala o antifilosófica, el asunto radica más bien en cómo se usa, o mejor dicho, con qué intención se la emplea. En otras palabras, la justicia se vuelve indispensable para valorar no sólo a la dialéctica, sino también a la propia retórica. También debemos destacar que, al igual que en la *República*, en el *Gorgias* aparece la complejidad de saber con precisión quién es un hombre justo y quién no, con lo cual se oscurece la posibilidad de distinguir con facilidad quién puede usar la retórica con justicia y quién no. El caso es que tenemos que notar que, desde la perspectiva platónica, un filósofo que deja por un momento la dialéctica, y hace uso de la retórica, no pierde su esencia de filósofo, siempre y cuando la use con justicia. Recordemos la situación de la *República* en la que se habla de la mentira noble, referente al mito de los metales (414b-417b). En ese caso se dice que el filósofo puede llegar a usar la retórica y la mentira con el fin de que la polis se convierta en una organización justa. No hay incompatibilidad en decir que el filósofo es el amante de la verdad y sostener, al mismo tiempo, que el filósofo puede hacer uso de una mentira noble al momento que organiza una sociedad o propone alguna medida social. No hay incompatibilidad porque lo que está implícito aquí es que la justicia es lo que determina el uso de la mentira noble, tal como usa la mentira un médico ante sus pacientes.⁹⁷ El médico que dijera que ama el conocimiento de la medicina y que, al final, resultara incapaz de mejorar en algo a sus pacientes, sería un falso médico. El filósofo también debe mejorar o intentar mejorar en algo a los ciudadanos con los que convive.

La propuesta de la *República* sobre la mentira noble, nos constata lo que venimos diciendo en este trabajo, esto es, que la justicia es lo que, al final, determina la diferencia entre filósofo y sofista, pues está claro que aunque el filósofo pudiera ser confundido con un sofista, en el sentido de que ambos pueden llegar a usar la mentira, la gran diferencia está en que el filósofo será llevado a ello por su amor hacia la justicia y no por algún interés de otra índole. Si la mentira del

⁹⁶ *Gorgias* 503a-c

⁹⁷ Cfr., Malcolm Schofield, "The noble lie", en G.R.F. Ferrari, *The Cambridge companion to Plato's Republic*, p. 142.

filósofo puede ayudar a conducir a los ciudadanos hacia el bien, el filósofo no podrá ser considerado un sofista, pues la búsqueda del bien es lo que realmente guía al filósofo.⁹⁸

d) Problemas de una educación que contemple la justicia

Al notar la supremacía de la justicia en la caracterización del filósofo, nos topamos con que, a final de cuentas, la formación filosófica no depende solamente de los estudios “racionales” y metodológicos, como podría suceder en el caso de la formación de un matemático, de un economista o de cualquier otro intelectual. En ese sentido se vuelve oscura una posible educación que garantice la formación de individuos que puedan ser considerados “verdaderos filósofos”. La complejidad del asunto radica en que para que un filósofo pueda ser considerado como tal, y en ese sentido distinguirse de un sofista, es necesario tanto el cultivo de la razón como de las pasiones.⁹⁹ Lograr una educación en la que el individuo tienda hacia la justicia, no es un problema sencillo que, además de todo, se puede encontrar como una de las grandes preocupaciones de los diálogos platónicos. Sólo tenemos que recordar las conversaciones de Sócrates con Trasímaco, Calicles, Alcibíades, Menón, entre otros, para darnos cuenta que educar las pasiones de un individuo con la finalidad de lograr que éste se convierta en un hombre justo es una tarea complicada.

Con ello nos puede resultar difícil para los que nos dedicamos a la filosofía aceptar la idea de que el lograr ser filósofo de manera plena no se reduce a una cuestión de método o de aprendizaje racional. De alguna manera estamos propensos a pensar que la “adquisición” de la filosofía es una cuestión de estudio y práctica, en el sentido de que el éxito o no éxito de convertirse en un filósofo depende de la manera en que se desarrollen las capacidades para reflexionar, comprender, argumentar, exponer, etc. Sin embargo, con la lectura de la *República* nos damos cuenta que es necesario replantear el asunto y tomar en cuenta muchos detalles más.

⁹⁸ *Ibíd.*, p. 141

⁹⁹ Cfr. *Protágoras* 352d-e.

La educación “no formal” es indispensable en la formación del filósofo, pues ésta tiene que ver con las buenas costumbres que propician el desarrollo de la justicia. En lenguaje de Aristóteles diríamos que el filósofo requiere tanto de virtudes dianoéticas, como de virtudes éticas, donde se combine de buena manera la adquisición de conocimientos con la adquisición de buenas costumbres y hábitos.¹⁰⁰ La adquisición de conocimientos es lo que se puede obtener mediante el esfuerzo intelectual y la enseñanza formal, mientras que la adquisición de una virtud ética exige constancia y práctica en el nivel de llevar a cabo una vida con buenas costumbres.¹⁰¹ Y, en el momento en que decimos que la adquisición de una virtud ética, como la justicia, depende de las buenas costumbres y de la constancia con que se la practique, sucede que estamos entrando en el terreno de la salud ética de la propia sociedad. A final de cuentas, la *República* nos hace ver que la filosofía no es ajena al ámbito social y político. Ya hemos visto que no basta con que aparezcan individuos con buenas capacidades intelectuales; se requiere también la virtud, y ésta tiene mucho que ver con la práctica y con el modo de ser de la sociedad en cuestión. Lo anterior cobra aún más sentido si pensamos que la “enseñanza socrática” está tan preocupada por el conocimiento como por el desarrollo de la virtud. La preocupación por la filosofía es una preocupación por la propia comunidad, y viceversa: una preocupación por la comunidad, es también una preocupación por la filosofía. La manera en que la *República* alterna la reflexión por lo social y por lo individual, nos constata esto.

Mostrar que la justicia es determinante para Platón en la distinción entre filósofo y sofista, no es una reflexión terminada, pues esclarecer qué es la justicia no es nada sencillo como nos lo muestran muchos de los diálogos platónicos. La línea general de la reflexión platónica nos hace ver que una de las grandes dificultades de la justicia está en el hecho de que no es algo enseñable como si se tratara de un conocimiento teórico.¹⁰² Dado que saber qué es la justicia no nos

¹⁰⁰ Aristóteles, *Política* (Libro II).

¹⁰¹ La importancia que Platón le da a la adquisición de buenas costumbres durante la infancia y la juventud puede notarse con mayor detalle en *Leyes* (652a-654e). La tesis ahí expuesta la podemos resumir de la siguiente manera: buenas costumbres + uso adecuado de la razón = educación correcta.

¹⁰² *Protágoras* (30b-c); *Menón* (71c-d); *Gorgias* (460b-c).

hace justos, es necesaria una educación que vaya más allá de lo teórico y racional.

Esta problemática no es exclusiva de Platón. Si quiere verse un ejemplo de cómo reflexionar sobre la complejidad de una educación que propicie la virtud moral más que el conocimiento teórico, está en el *Emilio* de Rousseau. En esa obra encontramos un sinnúmero de consideraciones sobre cómo lograr una educación que garantice la formación de un individuo justo, o mejor dicho, virtuoso éticamente hablando. Curiosamente, en las primeras páginas del *Emilio* aparece una referencia a la *República*, en el sentido de considerarla como la gran obra de la historia en materia de educación pública:

¿Queréis tener una idea de la educación pública? Leed *La República* de Platón. No es una obra política, como piensan los que juzgan los libros por sus títulos. Es el tratado de educación más hermoso que jamás se ha hecho.

Cuando alguien se quiere remitir al país de las quimeras cita la institución de Platón. Si Licurgo hubiera puesto la suya sólo por escrito, me parecería mucho más quimérica. Platón no hizo otra cosa que depurar el corazón del hombre; Licurgo lo desnaturalizó.¹⁰³

El hecho de que el *Emilio*, la gran obra sobre educación de la modernidad, muestre una cierta inspiración en la *República* de Platón, nos constata que los problemas educativos manejados por Platón no son algo que pueda resolverse de manera sencilla. En general, podríamos decir que el *Emilio* es uno de los grandes intentos por lograr una educación que lleve a cabo la formación de un individuo con integridad ética y cívica. Pareciera que Rousseau retoma el problema platónico de la educación con la intención de mostrar que la virtud ética es mucho más enseñable de lo que plantean los diálogos; sin embargo, lo relevante aquí no es determinar las diferencias entre Platón y Rousseau, sino enfatizar el no agotamiento de la problemática planteada en la *República* con respecto a la

¹⁰³ Jean-Jacques Rousseau, *Emilio, o De la educación*, p. 43.

importancia de una formación ética. Con esta referencia a Rousseau podemos notar la importancia que tiene el pensar la formación del individuo mucho más allá de su “educación racional”, pues los seres humanos no sólo nos conducimos bajo preceptos racionales.¹⁰⁴

Entonces, la formación integral de un individuo, tal como piensa Platón la formación del filósofo en la *República*, requiere de una gran preocupación por el aspecto ético, es decir, de una formación que vea por el correcto manejo de las pasiones, considerando las costumbres y hábitos que se tienen en la vida diaria, y en eso radica lo problemático de considerar la caracterización del filósofo bajo la vertiente de la justicia. Cuando se piensa en una distinción entre filósofo y sofista en términos de diferenciar sus métodos, su lenguaje, los temas que aborda, etc., se termina por hacer una distinción incompleta; sólo si incorporamos el problema ético podemos acercarnos a una verdadera diferenciación de los personajes. El problema está en que la justicia, tal como nos muestran muchos de los diálogos platónicos, es una de las virtudes más complicadas de entender, no sólo en cuanto a una posible definición, sino en lo referente a saber si es enseñable o no. Sin embargo, la complejidad del asunto no desecha la necesidad de pensar el problema, y con ello notar, al menos, la estrecha relación que hay entre filosofía y sociedad. Y aunque en esta época la relación entre filósofo y comunidad no es la misma relación que aparecía en la Grecia Antigua,¹⁰⁵ Platón marca con cierta claridad que el desatender la reflexión sobre la manera en que se da la relación es desatender a la propia filosofía.

Así, notar que la virtud ética trasciende el nivel de la formación intelectual es fundamental para entender por qué razón la distinción entre filósofo y sofista se vuelve un asunto de gran complejidad, pues aunque estamos comparando a dos personajes desde su condición de intelectuales, resulta que su formación no intelectual es primordial para lograr la distinción entre ellos. Dicho con otras palabras: la *República* es un diálogo que muestra que la razón no es omnipotente

¹⁰⁴ Al respecto Rousseau dice lo siguiente: “Nosotros trabajamos de consuno con la naturaleza, y mientras ella forma al hombre físico nosotros tratamos de formar al hombre moral; pero nuestros progresos no son los mismos. El cuerpo ya es robusto y fuerte cuando el alma es todavía lánguida y débil, y por más que pueda hacer el arte humano, el temperamento siempre precede a la razón...” (Ibíd., p. 469).

¹⁰⁵ Véase Allan Bloom, *op. cit.* p. 390.

en materia de educación. Atender sólo a la razón y a todo lo que desde ella se genera, y descuidar todo aquello que somos y que no es racional, tiene como consecuencia un descuido de la propia filosofía.¹⁰⁶ Al notar que los hábitos y costumbres de una sociedad son determinantes en la formación de los individuos, es necesario pensar, tal como hace Sócrates en todo el desarrollo de la *República*, en la manera en que se puede intervenir para propiciar que se desarrollen las condiciones adecuadas para que la sociedad no pierda sus buenas costumbres y hábitos. Hay quien incluso llega a plantear que el sofista no es el verdadero corruptor de los jóvenes, sino la propia sociedad, pues las masas son las que finalmente aprueban y reprueban las acciones y hábitos.¹⁰⁷

Claro está que el sofista ofrece enseñar la técnica para dominar a los demás a partir de los discursos¹⁰⁸, y en ese sentido ofrece un cierto conocimiento de la naturaleza humana en todos sus ámbitos, esto es, tanto racionales como irracionales, lo que hace pensar que el sofista también mantiene una preocupación por lo que sucede en la sociedad. Sin embargo, el filósofo antes que dominar a los otros buscará dominarse a sí mismo a partir del ejercicio de autoconocimiento¹⁰⁹, pues es consciente de que esa tarea no es nada sencilla. De esta manera el filósofo sabe que una preocupación por la sociedad conlleva una preocupación por su propia condición de filósofo, ya que la filosofía es un proceso en el que se da un conocimiento de la caverna para posteriormente salir de ella.¹¹⁰

¹⁰⁶ Cfr. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*: "...No es posible o no es fácil transformar con la razón un hábito antiguo profundamente arraigado en el carácter... pues el que vive según sus pasiones no escuchará la razón que intente disuadirlo ni la comprenderá, y si él está así dispuesto ¿cómo puede ser persuadido a cambiar? En general, la pasión parece ceder no al argumento sino a la fuerza; así el carácter debe estar de alguna manera predispuesto para la virtud amando lo que es noble y teniendo aversión a lo vergonzoso." (1179b15-1179b30)

¹⁰⁷ Allan Bloom, *op. cit.*, p. 399.

¹⁰⁸ *Gorgias* (452d-e), *Eutidemo* (290b-c).

¹⁰⁹ *Leyes* (644b-c), *Alcibíades* (129a-b).

¹¹⁰ Cfr. Leo Strauss, *Natural Right and History*, p. 12.

CONCLUSIONES

Distinguir al filósofo del sofista a partir de la sola consideración de los elementos epistemológicos y metodológicos es un procedimiento que no alcanza para exhibirnos qué es lo que hace diferente a un personaje del otro. Para conseguir una distinción más clara, es necesario involucrar aspectos éticos. La consideración de los aspectos éticos no implica que no se considere también lo epistemológico y lo metodológico. Sucede que la distinción entre filósofo y sofista requiere de un recorrido de lo epistemológico a lo ético. La *República* nos muestra que un filósofo y un sofista tienen diferencias en cuanto a la manera en que proceden con respecto al conocimiento, pues usan distintos métodos para aprender y para enseñar. Sin embargo, la gran diferencia se muestra cuando se compara la manera en que cada uno se conduce con respecto a la justicia.

Para Platón, el uso de la dialéctica es exclusivo del filósofo, pues la propia naturaleza del método exige una actitud de sincero amor por el conocimiento y de un rigor metodológico que difícilmente podríamos adjudicar al sofista. El filósofo requiere un compromiso con el buen uso de la razón para poder pensar de forma adecuada sobre los problemas más profundos y complejos de la totalidad. El filósofo es el que busca la verdad, y en esa búsqueda emplea la razón, teniendo como guía a la justicia. Para Platón no es viable considerar a alguien filósofo sólo por el hecho de que razona y emite discursos sobre algún problema; el filósofo debe tener presente la "idea del bien" en todo aquello que pregunta y responde. La dialéctica platónica, en ese sentido es un método que lleva implícita la ética.

La *República* tiene una estructura por demás complicada que nos lleva de un problema a otro, pero en su parte central se vuelve indispensable el tratamiento de la propia filosofía. La correlación entre justicia y filosofía aparece justo cuando Sócrates muestra que la posibilidad de una *polis* perfectamente justa depende de la filosofía. En ese sentido el diálogo entre Sócrates y los hermanos Glaucón y Adimanto nos abre muchos panoramas para pensar asuntos que se relacionan con la actividad de filosofar. Uno de los más importantes, y de los que se habló en este trabajo, es el asunto de cuidar de manera especial la educación que se da a

los jóvenes en general, y en especial a la de aquellos que pretenden ser filósofos. De alguna manera Platón piensa que los problemas de las sociedades, mucho tienen que ver con la mala educación y con las malas costumbres y hábitos que se promueven entre los jóvenes.

Una de las grandezas de la filosofía está en que es capaz de realizar una autocrítica, como no lo podría hacer ninguna otra ciencia o actividad intelectual. Y Platón nos muestra en la *República* que la filosofía constantemente debe estar sujeta a una autocrítica, sobre todo a la manera en que se la enseña a los jóvenes. De hecho, desde la perspectiva platónica, el gran problema de que el sofista sea un personaje tan exitoso y buscado por una sociedad tiene su raíz en la inadecuada educación filosófica que se imparte. La responsabilidad del filósofo está en que debe cuidar que la educación sea verdadera y adecuada, pues de ello dependerá que se dé una buena o mala salud ética de la sociedad; de ahí que el filósofo tenga que ser considerado como alguien preocupado por la justicia. La manera en que se comportan y relacionan los miembros de la comunidad es algo que preocupa al filósofo porque, a fin de cuentas, son asuntos que están relacionados con las grandes preguntas que le preocupan, como son ¿qué es la verdad?, y ¿qué es la justicia?

Sin embargo, la preocupación por la justicia no es sólo una preocupación por la comunidad; al final es una preocupación por la propia filosofía, pues en la medida en que se logra establecer una sociedad con tendencia a la justicia, la propia filosofía también logrará tener un mejor medio para desarrollarse. La educación que se imparte al interior de la comunidad es la que al final influye en los jóvenes. Sucede que teniendo muchachos brillantes pueden corromperse por la comunidad si ésta tiende hacia la injusticia. Así, el hecho de que haya filósofos y sofistas parece un asunto de determinar en qué medida unos se vieron más corrompidos por las malas costumbres de la comunidad que otros. Teniendo jóvenes con naturaleza brillante (inteligencia, buena memoria, valentía, etc.), se vuelve primordial pensar en la manera en que enfocarán dichos talentos. Si no se toma a la justicia como un elemento determinante en la formación de los jóvenes talentosos, no podrá esperarse de ellos que sean hombres con amor por la justicia y con amor por la verdad. Así, vemos que en la *República* se encuentra la

afirmación implícita de que una preocupación por la comunidad es también una preocupación por la filosofía. Si bien es cierto que Platón nos deja con la duda de si el filósofo puede o no involucrarse de buena manera con la sociedad a tal grado de influir positivamente sobre ella, es claro en mostrarnos que el verdadero filósofo no plantea nada que pueda perjudicar a la comunidad; es cuidadoso sobre lo que dice porque es consciente de que el conocimiento y el poder están muy vinculados.

La diferencia entre filósofo y sofista tiene sutilezas tan complejas que Platón nos presenta en la *República* el problema tanto el nivel del discurso (*logos*), como en el nivel de la acción (*ergon*). Por el lado de la acción tenemos una clara caracterización de los personajes que nos ayuda a ver la distinción entre filósofo y sofista. Desde el inicio tenemos que Polemarco y Trasímaco están mucho más corrompidos que Glaucón y Adimanto. Los dos primeros mantienen ideas que son compatibles con las que tenía la mayoría de los atenienses de aquella época, mientras que Glaucón y Adimanto se muestran muchos más proclives a la filosofía y a la justicia. Es claro que los cuatro son hombres talentosos; sin embargo, muestran distinta alma y muestran haber recibido distinta educación con respecto al sentido de la justicia. La importancia que Sócrates le da a dialogar con ellos sobre asuntos filosóficos nos pone de manifiesto el papel de la filosofía en la búsqueda de una educación verdadera y justa.

Una vez que comparamos a los personajes que intervienen en la *República*, podemos establecer que Polemarco y Trasímaco son sofistas, pues no sólo no argumentan con orden y veracidad, sino que no están guiados por la justicia en aquello que discurren. Vemos que sus tesis no tienen implícitas un interés legítimo por la verdad, ni un interés por mejorarse a sí mismos a partir del diálogo. Más allá del contenido de sus argumentos, su actitud arrogante e injusta ante la conversación con Sócrates los desenmascara como sofistas y como hombres corrompidos por las masas que no están dispuestos a salir de la caverna, sino, antes bien, a vivir y mandar en ella con completa alegría. Por su parte, Glaucón y Adimanto, si todavía no los podemos considerar filósofos en el sentido en que Sócrates es filósofo, sí es posible ver en ellos una actitud de mayor interés hacia la verdad y hacia la justicia. Ellos sí muestran el deseo de salir de la caverna.

Recordemos que la conversación filosófica que se sostiene en el Pireo, se da gracias a su interés en que Sócrates realmente explique por qué es mejor la justicia a la injusticia.

A la pregunta de por qué razón Platón veía con tanto recelo a los sofistas, tiene su respuesta en que Platón estaba realmente preocupado por la justicia y por la filosofía. Dado que un sofista es la manifestación de la corrupción de las masas a los jóvenes talentosos, se vuelve indispensable en la filosofía platónica pensar constantemente qué es el filósofo y en qué sentido es distinto de un sofista. El filósofo intentará que la sociedad no sea corrompida por enseñanzas falsas y maliciosas; exhibirá las tesis mal planteadas para evitar que éstas se propaguen y perjudiquen a la propia filosofía. La filosofía, en ese sentido, no puede ser auténtica si no sienta las bases que permitan establecer qué ideas son realmente inspiradas en el deseo por la verdad y qué ideas son inspiradas por las sombras de la caverna.

BIBLIOGRAFÍA

Arendt Hannah, *La condición humana*, trad. Ramón Gil Novales, Paidós, Barcelona, 2005.

Aristóteles, *Política*, trad. Manuel García Valdés, Gredos, Madrid, 2000.

_____, *Ética Nicomaquea, Ética Eudemia*, trad. Julio Palli Bonet, Gredos, Madrid, 1985.

Beuchot, Mauricio, *Filosofía del derecho, hermenéutica y analogía*, Universidad de Santo Tomás, Bogotá, 2006.

Blackburn, Simon, *La historia de la República de Platón*, Debate, México, 2008.

Bloom, Allan, *The Republic of Plato*, Library of Congress Catalog, New York, 1968.

Brun, Jean, *Platón y la academia*, Eudeba, Buenos Aires, 1981.

Chatelet, Francois, *El pensamiento de Platón*, trad. J.M. García de la Mora, Labor, Barcelona, 1967.

Conrado, Eggers Lan, *El sol, la línea y la caverna*, Ediciones Colihue, Buenos Aires, 2000.

Cornford, Francis M., *La teoría platónica del conocimiento*, trad. Nestor Luis Cordero y María Dolores del Carmen Ligatto, Paidós, Barcelona, 1991.

Defoe, Daniel, *Robinson Crusoe*, Holt, Rinehart and Winston, Inc., New York, 1961.

Descartes, René, *Discurso del método*, trad. Manuel García Morente, Espasa Calpe, Madrid, 2003.

_____, *Las pasiones del alma*, trad. Tomás Onaindia, Edaf, Madrid, 2005.

Diógenes Laercio, *Vidas de los filósofos ilustres*, trad. Carlos García Gual, Alianza, Madrid, 2007.

Friedländer, Paul, *Platón. Verdad del ser y realidad de vida*, Tecnos, Madrid, 1989.

Gosling, J.C.B., *Platón*, UNAM, México, 1993.

Grube, G.M.A., *El pensamiento de Platón*, Gredos, Madrid, 1973.

Hobbes, Thomas, *Leviatán. O la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil*, trad. Manuel Sánchez Sarto, F.C.E., México, 1980.

Heidegger Martin, *Caminos de bosque*, trad. Helena Cortés y Arturo Leyte, Alianza, Madrid, 1998.

_____, *¿Qué es la filosofía?*, trad. Jesús Adrián Escudero, Herder, Barcelona, 2004.

Jaeger, W., *Paideia: los ideales de la cultura griega*, trad. Joaquín Xirau, FCE, México, 1974.

Jonas, Hans, *Pensar sobre Dios y otros ensayos*, trad. Angela Ackermann, Herder, Barcelona, 1998.

Kirk G.S., *La naturaleza de los mitos griegos*, trad. Isabel Méndez Lloret, Paidós, Barcelona, 1992.

Klosko, George, *The development of Plato's Political Theory*, Oxford, 2006.

Krämer, Hans, *Platón y los fundamentos de la metafísica*, trad. Angel J. Cappelletti y Alberto Rosales, Monte Ávila, Venezuela, 1996.

Lledó, Emilio, *La memoria del logos. Estudios sobre el diálogo Platónico*, Taurus, Madrid, 1996.

Nikulin Dmitri, *Dialectic and Dialogue*, Stanford University Press California, 2010.

Padilla Longoria, María Teresa, *Philosophy as dialogue: Plato and the history of dialectic (with special reference to the "Sophist")*, University of Durham, Durham, 2000.

____, "La filosofía como diálogo: Platón y su idea de la filosofía como dialéctica", en *La lámpara de Diógenes*, vol.8, no.14 y 15, 2007.

____, *La filosofía como dialéctica: El modelo dialógico del filosofar socrático-platónico*, Editorial Académica Española, Saarbrücken, 2012.

____, "Dialéctica y retórica: algunas aproximaciones al *Gorgias* de Platón y las condiciones para una retórica positiva", en *La lámpara de Diógenes*, no. 5, pp.23-30, 2002.

Pascal, Blaise, *Pensamientos*, trad. Juan Domínguez Berrueta, Biblioteca de los grandes pensadores, Barcelona, 2002.

Platón, *La República*, trad. Antonio Gómez Robledo, UNAM, México, 2007.

____, *Eutidemo*, trad. Ute Schmidt Osmanczik, UNAM, México, 2002.

____, *Gorgias*, trad. Ute Schmidt Osmanczik, UNAM, México, 2008.

____, *Diálogos*, vol. I: *Apología, Critón, Eutifrón, Ión, Lisis, Cármides, Hippias Menor, Hippias Mayor, Laques y Protágoras*, trad. J. Calonge Ruíz, et. at., Gredos, Madrid, 2000.

____, *Diálogos*, vol. II: *Gorgias, Menéxeno, Eutidemo, Menón y Crátilo*, trad J. Calonge Ruíz, et. al., Gredos, Madrid, 2000.

____, *Diálogos*, vol. IV: *República*, trad. Conrado Eggers Lan, Gredos, Madrid, 2000.

____, *Diálogos*, vol. V: *Teeteto, Sofista y Político*, trad. Ma. Isabel Santa Cruz, et. al., Gredos, Madrid, 1988.

____, *Diálogos*, vol. VIII y IX: *Leyes*, trad. Francisco Lisi, Gredos, Madrid, 2008.

Plato, *The Laws of Plato*, trad. Thomas L. Pangle, The University of Chicago Press, Chicago, 1988.

Popper, Karl R. *La sociedad abierta y sus enemigos*, trad. Eduardo Loedel, Paidós, Barcelona, 1991.

Ross, David, *La teoría de las ideas de Platón*, trad. José Luis Díez Arias, Catedra, Madrid, 1997.

Rousseau, Jean-Jacques, *Emilio, o de la educación*, trad. Mauro Armiño, Alianza editorial, Madrid, 1998.

_____, *El origen de la desigualdad entre los hombres*, trad. Julio Vargas, Leviatán, Buenos Aires, 2004.

Schofield Malcolm, "The noble lie", en Ferrari G.R.F., (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Sófocles, *Tragedias (Antígona)*, trad. Assela Alemillo, Gredos, Madrid, 2000.

Strauss, Leo, *Estudios de filosofía política platónica*, trad. Amelia Aguado, Amorrortu, Buenos Aires, 2008.

_____, *La ciudad y el hombre*, trad. Leonel Livchits, Katz, Buenos Aires, 2006.

_____, *Natural Right and History*, The University Of Chicago Press, Chicago, 1953.

Szlezák, Thomas, *Leer a Platón*, trad. José Luis García Rúa, Alianza Editorial, Madrid, 1997.

Tovar, Antonio, *Un libro sobre Platón*, Espasa Calpe, Madrid, 1956.

Vlastos, G., *Platonic Studies*, Princeton University Press, Princeton, 1973.

Vallejo, Álvaro, *Platón. El filósofo de Atenas*, Biblioteca de Divulgación Temática, Barcelona, 1996.

Yunis Harvey, "The Protreptic Rhetoric of The Republic", en Ferrari G.R.F., (ed.), *The Cambridge Companion to Plato's Republic*, Cambridge University Press, Cambridge, 2007.

Zeller, Eduard, *Sócrates y los sofistas*, trad. J. Rovira Armengol, Editorial Nova, Buenos Aires, 1955.